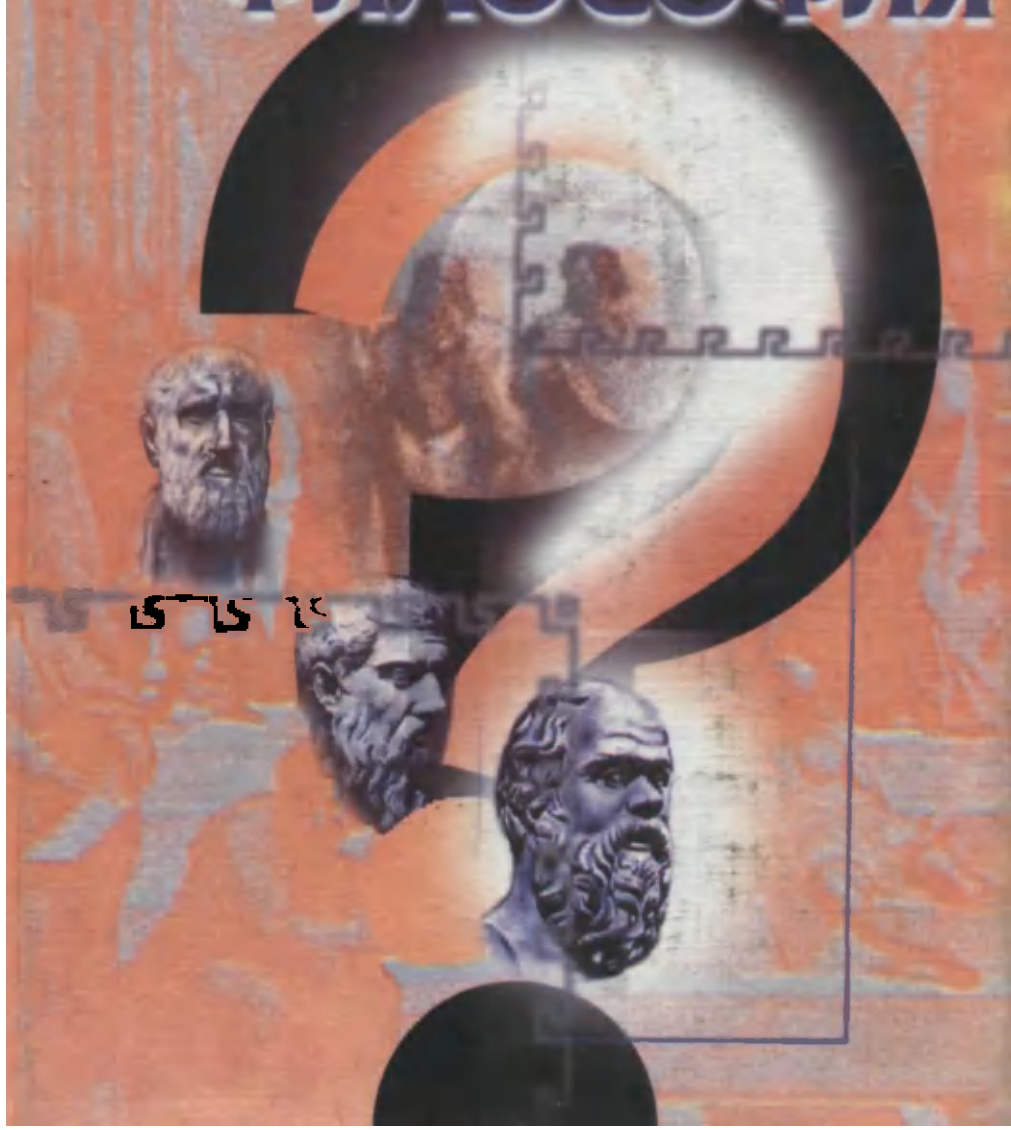


ПЬЕР АДО
ЧТО ТАКОЕ
АНТИЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ





ПЬЕР АДО

ЧТО ТАКОЕ
АНТИЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ?

Перевод с французского
В.П. Гайдамака

Москва
Издательство гуманитарной литературы
1999



PIERRE HADOT

QU'EST-CE QUE
LA PHILOSOPHIE
ANTIQUE?

Gallimard

УДК 1/14
ББК 87.3(с)32
А 31

*Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин»
при поддержке Министерства иностранных дел Франции
и посольства Франции в России*

*Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication
Pouchkine avec le soutien du Ministère des Affaires Étrangères français
et de l'Ambassade de France en Russie*

Адо П.

А 31 Что такое античная философия? / Перевод с французского В.П. Гайдамака. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. 320 с.

ISBN 5-87121-017-1

Что такое античная философия? Книга почетного профессора Коллеж де Франс, крупнейшего знатока античной культуры П. Адо дает нетрадиционный ответ на этот вопрос: в античности философия была, прежде всего, особым образом жизни. Рассматривая учения таких мыслителей, как Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Зенон из Китиона, Пиррон, Плотин и др., автор последовательно проводит идею о первичности жизненного выбора по отношению к теоретическому содержанию философских доктрин. Особое внимание уделено методам преподавания в древних школах и практикуемым там «духовным упражнениям».

Книга написана простым, доступным языком, включает большое количество выдержек из первоисточников и адресована широкому читателю. Может служить учебным пособием для студентов.

0301080000-01
А -----
6с(2)03-99

ББК 87

ISBN 5-87121-017-1

© Éditions Gallimard, 1995
© В.П. Гайдамака, перевод на
русский язык, примечания, 1999

Пьер Адо и его подход к античной философии

Отечественный читатель уже знаком с творчеством известного французского историка философии, профессора кафедры истории эллинистической и римской мысли Коллеж де Франс Пьера Адо. Примечательно, что первая книга Адо, написанная им в 1963 г. и посвященная величайшему философу поздней античности Плотину¹, стала и его первой книгой, переведенной на русский язык². Ныне вниманию читающей публики предлагается русский перевод труда, вышедшего в свет в Париже в 1995 г. и подводящего своеобразный итог многолетним размышлениям Адо об античной философии. Хотя читатель, вникая в поиски автором ответа на вопрос: «Что такое античная философия?», надо думать, сумеет получить и недвусмысленный ответ на вопрос: «Кто такой Пьер Адо как историк античной философии?», нелишне будет остановиться на некоторых аспектах интеллектуальной биографии Адо.

Пьер Адо родился в Реймсе в 1922 г. Полученное им основательное католическое образование наложило заметный отпечаток на его мировоззрение, в частности, пробудив уже никогда не затухавший интерес к мистицизму. Первой философской доктриной, с которой (в особенности благодаря книгам Ж. Маритена) ознакомился Адо, был томизм. Изучение этой систематической и структурированной доктрины привило Адо стойкую неприязнь к философиям, которые уклоняются от четкого определения используемой ими терминологии. Во время учебы в Сорбонне в 1946—1947 гг. Адо открыл для себя бергсонизм, экзистенциализм и марксизм. В бергсонизме он увидел не абстрактную философию, а новый способ живевосприятия; экзистенциализм помог ему глубже осознать вовлеченность

¹ *P. Hadot. Plotin ou la simplicité du regard.* Paris, Plon, 1963 (3-е éd. Paris, Études Augustiniennes, 1989).

² *П. Адо. Плотин, или Простота взгляда.* Москва, Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.

человека в разнообразные сферы индивидуального и коллективного опыта; в марксизме же его привлекало взаимодействие теории и практики. В Сорбонне Адо изучал философию под руководством Э. Брейе, Ж. Валя, П. Рикёра, Ж. Ипполита, Л. Лавеля, М. Мерло-Понти и других именитых наставников, сочетавших интеллектуальные достоинства с нравственными.

Движимый интересом к феномену мистицизма, Адо сосредоточился на освоении трактатов Плотина и в 1946 г. обратился за помощью и советом к одному из лучших во Франции знатоков Плотина Полю Анри, которого особо интересовало влияние платиновских идей на латинскую патристику. Анри посоветовал Адо всерьез заняться Марием Викторином, малоисследованным латинским теологом и переводчиком Плотина, в надежде, что в его текстах удастся обнаружить переведенные им платиновские фрагменты. В конце концов Анри предложил Адо совместную работу над двуязычным изданием теологических трактатов Викторина. Философу Адо, не имевшему представления о том, как читать латинские манускрипты и как готовить критическое издание, пришлось под водительством Анри погрузиться в филологические штудии. Альянс двух специалистов оказался на редкость удачным¹. Кроме того, стремление понять и объяснить тексты Викторина и их «генеалогию» привело Адо к созданию фундаментальной монографии «Порфирий и Викторин»², трактовавшей Викторина как ученика не столько Плотина, сколько Порфирия и содержавшей критическое издание и перевод приписываемого Пьером Адо Порфирию комментария к платоновскому «Пармениду». В 1971 г. Адо опубликовал доселе непревзойденное исследование жизни и сочинений Викторина³.

¹ См.: *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. Texte établi par P. Henry, introduction, traduction et notes par P. Hadot.* 2 vol. (Sources chrétiennes, N 68—69). Paris, Les Éditions du Cerf, 1960.

² *P. Hadot. Porphyre et Victorinus.* 2 vol. Paris, Études Augustiniennes, 1968.

³ *P. Hadot. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres.* Paris, Études Augustiniennes, 1971.

При всем том стоит отметить одно любопытное обстоятельство. Волею судеб (или, быть может, волею Анри) Адо был вынужден два десятилетия заниматься предметом, который, по его собственному признанию, его интересовал, но не завораживал¹. Когда в 1964 г. Адо был избран в одну из секций Практической школы высших исследований, он рассматривался научным сообществом прежде всего как переводчик и комментатор Викторина, и препорученная ему кафедра, вполне естественно, была кафедрой латинской патристики. Этот факт отчасти объясняет, почему Адо не остановился на Викторине, а издал также и одно из сочинений Амвросия Медиоланского². Как бы то ни было, в 1972 г. коллеги учли выдержавший испытание временем интерес Адо к нехристианской позднеантичной мысли, и его кафедра получила название «Теологические и мистические учения эллинистической Греции и конца античности». Адо уже вполне «легально» возвратился к толкованию текстов любимого Плотина, но его стали все больше привлекать общие проблемы истории античной философии. В начале 1983 г. академическая карьера Адо достигла своего апогея: он был избран профессором кафедры истории эллинистической и римской мысли Коллеж де Франс.

Впрочем, в 70-е — 80-е годы изменения коснулись не только послужного списка Адо, но и его подхода к античным философам. Так, более сложным стало его отношение к Плотину. С одной стороны, Адо никогда не терял уверенности в том, что Плотин как философ и мистик заслуживает самого пристального внимания, и публикацией в 1988 г. комментированного перевода платиновского трак-

¹ Об этом Адо говорил в интервью, данном в мае 1992 г. М. Чейзу и содержащем ряд интересных признаний и самооценок (см.: *P. Hadot. Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Edited with an introduction by A.I. Davidson. Translated by M. Chase. Oxford UK; Cambridge USA, Blackwell, 1995, p. 280*).

² *Ambroise de Milan. Apologie de David. Introduction, texte latin, notes et index par P. Hadot, traduction par M. Cordier. (Sources chrétiennes, N 239). Paris, Les Éditions du Cerf, 1977.*

тата VI 7 (38)¹ Адо начал реализацию смелого проекта, предусматривающего перевод и обстоятельное толкование всех трактатов Плотина. Но, с другой стороны, Адо признается, что с годами Плотин говорит ему все меньше и меньше². С начала 70-х годов Адо неуклонно утверждался во мнении, что эпикуреизм и стоицизм являются философиями, способными обогатить духовную жизнь современного человека. Обновленный подход Адо к феномену античной философии нашел отражение в книге «Духовные упражнения и античная философия», первое издание которой вышло в свет в 1981 г., а второе, исправленное и дополненное, — в 1987 г.³ Внимательное изучение Пьером Адо римского стоицизма, примечательного своей последовательной трактовкой философии как образа жизни, увенчалось выходом в свет в 1992 г. книги «Внутренняя цитадель. Введение в "Размышления" Марка Аврелия»⁴.

Таковы в самых общих чертах вехи пути, пройденного Пьером Адо, прежде чем он почувствовал себя готовым к тому, чтобы попытаться ответить на вопрос: «Что такое античная философия?»

Методологические принципы, которыми руководствуется Адо в книге «Что такое античная философия?», безусловно, поучительны. Ставя древний, как мир, вопрос о взаимосвязи «седовласой» теории и «вечнозеленого» древа жизни, Адо полагает, что первичность и определяющая роль жизни по отношению к теоретическим построениям были выражены в античной философии с особой наглядностью. Ведь античный философ — прежде всего тот человек, который живет философской жизнью и неустанно самосовершенствуется, а античная философия — сознательно и сво-

¹ *Plotin. Traité 38 (VI, 7). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot. Paris, Les Éditions du Cerf, 1988.*

² См.: *P. Hadot. Philosophy as a Way of Life, p. 280.*

³ *P. Hadot. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, Études Augustiniennes, 1981 (2-е éd., revue et augmentée. Paris, Études Augustiniennes, 1987).*

⁴ *P. Hadot. La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. Paris, Fayard, 1992.*

бодно избранный философский образ жизни. Это не означает, что понимание философии как теоретической, «концептуализирующей» деятельности не было свойственно философам античности, а лишь подразумевает, что философский дискурс вовсе не считался самоцелью. В античной мысли философский дискурс был по своей сути нацелен на то, чтобы оправдывать, объяснять и теоретически обосновывать философский образ жизни.

Философская жизнь и философский дискурс соотносятся, с точки зрения Адо, диалектически: они и несоизмеримы, и нераздельны. Они несоизмеримы, поскольку философская жизнь может обойтись и без философского дискурса, которому к тому же и не под силу выразить всю глубину ее экзистенциальной подоплеки, подчас связанной с экстраординарным опытом. Они нераздельны, поскольку их всесторонняя взаимозависимость обуславливает полностью философского мировосприятия, осознанно доведенного до практической реализации. Иначе говоря, во-первых, философский дискурс, определенный жизненным выбором, «озвучивает» и концептуально обосновывает этот выбор; во-вторых, дискурс, выражая некое экзистенциальное предпочтение, становится средством активного воздействия философа на самого себя и на других и тем самым, по словам Адо, «выполняет образовательную, воспитательную, психагогическую, целительную функцию»¹; в-третьих, он, предстывая в форме диалога мыслителя с самим собой или с другими, является упражнением в философском образе жизни.

Нетрудно заметить, что в трактовке соотношения философского дискурса и философской жизни Адо исходит из тезиса о главенстве воли над разумом, или, если воспользоваться терминологией Канта, практического разума над разумом теоретическим. С точки зрения Адо, диалектическая взаимосвязь философского дискурса и философского образа жизни рельефно проявляется в духовных упражне-

¹ Наст. изд., с. 192.

ниях, т.е. добровольной индивидуальной практике, подразумевающей самопреображение личности и затрагивающей все аспекты личностного существования. Использование понятия духовных упражнений позволяет, по убеждению Адо, адекватно передать специфику античной философии, опиравшейся на целостный опыт индивида и вызвавшей не только к разуму, но и к воле, воображению, сердечным склонностям и т.д. Подчеркивая назидательно-преобразовательную, а не только объяснительно-образовательную функцию античной философии, Адо следует нетривиальным и перспективным установкам. Новизна его исследовательской стратегии очевидна, особенно если вспомнить, что известные читающей публике истории античной философии были в своем большинстве написаны как истории философского дискурса античных мыслителей и посему обращены больше к разуму читателя, чем к его сердцу и совести. Вдохновляясь идеей философии как искусства жизни и делая главенствующим один, хотя и очень важный, аспект античной философии, Адо уделяет гораздо меньшее внимание другим аспектам такого сложнейшего духовного феномена, как античная философия. Однако ясно, что автор вынужден отвлекаться от многого, ища в античной философии ее, так сказать, специфический признак. По примеру античных философов, выступавших духовными руководителями, Адо искусно приобщает к этому поиску читателей, приглашая их к совместному уразумению действительно существенного и к сопереживанию.

Адо интересуется, а порой и завораживает не только то, что античная философия сумела и успела выговорить, но и то, на что она лишь намекала, к чему «жестом» привлекала внимание и пред чем хранила благоговейное молчание¹. Трепетное и творческое отношение к античной мысли позволяет Адо избежать неправомερных обобщений и модер-

¹ Судьбы античной философии сложились так, что и свою последнюю тайну она унесла с собой, а последний схолярх Академии и последний великий философ поздней античности Дамаский, которого в 529 г. после эдикта императора Юстиниана заставили замолчать, и без того был уве-

низаций, набивших оскомину историко-философских штампов, привычных, но на деле поверхностных противопоставлений. Так, Адо показывает, что мистицизм в античной философии мирно соседствовал с интеллектуализмом, а допущение некоторыми мыслителями возможности сверхразумного постижения первоначала не становилось посягательством на права разума. Эта примирительная позиция в вопросе о соотношении античного мистицизма и интеллектуализма, ставящая заслон кривотолкам о пресловутом «иррационализме» античных мистиков, вполне оправдана, особенно учитывая опыт тех античных философов (в первую очередь неоплатоников), которые имели обыкновение благодарить, а не третировать разум, исчерпавший в старании приблизиться к высочайшему свои познавательные возможности, хотя и считали себя вправе использовать и другие находящиеся в их распоряжении средства. О широте исследовательского кругозора свидетельствует и благосклонность Адо к сравнительной философии, способствующей более глубокому пониманию инвариантов общечеловеческого духовного опыта. Адо впечатляют аналогии между философскими учениями античности и Древнего Востока, и он полагает, что описанные в его книге жизненные позиции Сократа, Пиррона, Эпикура, стоиков, киников, скептиков соответствуют неким устойчивым универсальным типам, по-разному проявлявшимся в различных культурах.

Бесспорное достоинство книги Адо — ее доходчивость. Несомненная компетентность автора счастливо уживается с лаконичностью, редкой членораздельностью и завидной ясностью изложения отнюдь не простого материала. Как бы указывая на исконную изустность античной философии, накладывавшую отпечаток и на письменные философские сочинения, Адо, по-видимому, сознательно связывает письменный текст своей книги с нормами устной речи. При

рен, что «следует сохранять молчание, пребывая в невыразимом святилище души» (см.: *Damascius. Traité des premiers principes. Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès. Paris, Les Belles Lettres, 1986. Vol. 1, p. 22, 14—15).*

этом чеканные формулировки «изрекаются» так, чтобы их «записи» остались не на бумаге, а в душах. Впрочем, читателя, ожидающего от автора, что самое-самое главное непременно должно быть высказано, возможно, не будет подчас покидать ощущение какой-то недоговоренности. Поэтому стоит упомянуть, что 22 мая 1991 г. Адо завершил свою лекцию в Коллеж де Франс многозначительной фразой: «Мы вряд ли можем говорить о самом важном»¹. Хотя Адо имел в виду прежде всего Плотина и его невыразимый опыт слияния с Единым, тем не менее этой фразой он намекал и на собственный жизненный опыт и свою убежденность в том, что в жизни всегда есть место тайне, прикосновение к которой пусть и ускользает от словесного описания, но весьма значимо в экзистенциальном смысле. Остается выразить надежду на то, что освоение глубокой и искренней книги Пьера Адо «Что такое античная философия?» станет для чуткого читателя духовным упражнением, способствующим не только его интеллектуальному, но и нравственному самосовершенствованию.

М.А. Гарнцев

¹ См.: *P. Hadot. Philosophy as a Way of Life*, p. 284.

ЧТО ТАКОЕ АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ?



Настанет время, когда для нравственно-интеллектуального развития охотнее будут обращаться к «Воспоминаниям о Сократе», нежели к Библии, когда к Монтеню и Горацию будут прибегать как к водителям на пути к пониманию самого простого и самого достопамятного посредника-мудреца — Сократа.

Ницше¹

Древние греческие философы — Эпикур, Зенон, Сократ и другие оставались верны истинной Идее философа, в отличие от философов нашего времени.

«Когда же начнешь ты жить добродетельно?» — говорил Платон одному старику, который рассказал ему, что слушает лекции о добродетели. Ведь нельзя все время заниматься умозрением: надо когда-то подумать и о применении его на практике. Но сегодня принимают за мечтателя того, кто живет сообразно своему учению.

Кант

Желание порождает мышление.

Платин

Какое место займет философ в государстве? Это будет место ваятеля людей.

Симпликий

Результаты всех школ с их опытами — наша законная собственность. Мы не откажемся принять стоический рецепт из-за того, что прежде уже воспользовались эпикурейскими советами.

Ницше

Важнее желать добра, нежели знать истину.

Петрарка

¹ Точные ссылки см. в Библиографии.

Никто, я думаю, не оказал всем смертным столь дурной услуги, как те, кто научились философии словно некоему продажному ремеслу.

Сенека

Мы представляем себе Платона и Аристотеля не иначе как важными учеными в широких мантиях. А они были люди обходительные и простые; они смеялись с друзьями. А когда они развлекались мыслями о законах и политике, то делали это играя. То была наименее серьезная и наименее философская часть их жизни: самая же философская была — жить спокойно и просто.

Паскаль

Если тебя увлекают умозрительные начала, то сиди и обсуждай их сам с собою, но философом никогда себя не называй и не позволяй называть другому.

Эпиктет

У нас сейчас есть профессора философии, но философов нет.

Торо

Без добродетели Бог — одно лишь слово.

Платин

«Я сегодня ничего не совершил». Как? А разве ты не жил? Просто жить — не только самое главное, но и самое замечательное из твоих дел.

Монтень

В конце книги читатель найдет:

- 1) библиографию, дополняющую ссылки на античных авторов в подстрочных примечаниях;
- 2) небольшую подборку исследований для дополнительного ознакомления с некоторыми аспектами античной философии;
- 3) хронологическую таблицу, позволяющую соотнести во времени античных философов, о которых идет речь в этой книге.

Предисловие

Философы нечасто размышляют о том, что такое сама философия¹. А между тем дать ей определение — дело далеко не простое. Студентов, изучающих философию, как правило, знакомят с творчеством отдельных философов. Так, учебная программа неизменно предлагает им Платона, Аристотеля, Эпикура, стоиков, Плотина и после «мрачной эпохи» средневековья, слишком часто выпадающей из официальных программ, — Декарта, Мальбранша, Спинозу, Лейбница, Канта, Гегеля, Фихте, Шеллинга, Бергсона и некоторых современных мыслителей. Чтобы сдать экзамен, требуется написать дипломную работу, где необходимо показать знание проблем, поставленных той или иной теорией. Другая письменная работа должна засвидетельствовать способность выпускника самостоятельно размышлять над какой-либо проблемой, волновавшей многих философов прошлого и современности и потому именуемой «философской». Такая практика сама по себе вполне оправданна. Ведь очевидно, что, только изучая отдельные философские концепции, мы можем составить понятие о философии. Однако история «философии» не совпадает с историей философий, если подразумевать под «философиями» теоретические дискурсы и философские системы. Помимо истории этих дискурсов и систем, возможно исследование философского отношения к действительности и соответствующего образа жизни.

¹ Отметим работу Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» (*G. Deleuze, F. Guattari. Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, 1991), по духу своему и методологическим принципам весьма далекую от нашей книги, а также небольшую книжку А. Филоненко «Что такое философия? Кант и Фихте» (*A. Philonenko. Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte.* Paris, 1991), где в связи с письмами Фихте и Канта в чрезвычайно интересной форме ставится проблема сущности философии. В «Historisches Wörterbuch der Philosophie», Bd 7 (P—Q). Basel, 1989, Kol. 572 — 927 можно найти любопытные исследования относительно определения философии от античности до наших дней.

В этой книге делается попытка в самых общих чертах описать тот исторический духовный феномен, какой представляет собой античная философия. Предвижу возражение читателя: зачем ограничиваться одной античной философией, отделенной от нас многими столетиями? На это возражение я ответил бы так. Во-первых, это область, в которой мне, надеюсь, удалось достичь определенной компетентности. Во-вторых, чтобы понять предмет, надо, как говорил Аристотель, рассмотреть его в развитии¹, проследить его рождение. Если мы сейчас ведем речь о «философии», то этим мы обязаны тому, что греки придумали слово *philosophia*, означающее «любовь к мудрости», и традиция, начало которой положила греческая *philosophia*, была продолжена в Средние века, а затем в Новое время. Поэтому мы должны добраться до истоков интересующего нас феномена, отдавая себе отчет в том, что философия есть явление историческое: она имела начало во времени и постоянно развивалась вплоть до наших дней.

Цель моей книги — показать глубокое различие между тем, чем была *philosophia* в представлении древних, и тем, чем обычно предстает философия в наши дни — по крайней мере, в рамках программы университетского образования. У студентов складывается впечатление, что все философы, которых они изучают, пытались, каждый в свой черед и на свой лад, измыслить новое систематическое и абстрактное построение, призванное так или иначе объяснить мир, — или, по меньшей мере (если речь идет о современных философах), старались разработать новый дискурс относительно языка. Из этих теорий, которые можно было бы назвать «общей философией», почти во всех системах вытекают этические доктрины или же моральный критицизм; философы как бы выводят из общих принципов системы следствия, касающиеся человека и общества, и тем самым призывают сделать определенный жизненный выбор, принять определенный тип поведения. Будет ли этот жизненный выбор сделан кем-либо в действительности — вопрос второстепенный, не затрагивающий сути системы. Это уже не попадает в поле зрения философского дискурса.

¹ Аристотель. Политика, I, 2, 1252 а 24.

Я убежден, что применительно к античной философии подобное представление ошибочно. Разумеется, я не отрицаю чрезвычайную способность древних философов к теоретическому осмыслению тончайших вопросов теории познания, логики или физики. Но эта теоретическая деятельность должна рассматриваться под другим углом зрения, нежели при обычном современном восприятии философии. Начиная, по крайней мере, с Сократа предпочтение определенного образа жизни отнюдь не является результатом и как бы побочным продуктом процесса философской рефлексии; наоборот, оно-то и дает толчок этому процессу, отражая сложное взаимодействие между критической реакцией на другие экзистенциальные позиции, глобальным видением некоторого образа жизни и некоторого мировоззрения и самим свободно принимаемым решением, так что предпочтение это отчасти предопределяет саму доктрину и способ ее преподавания. Таким образом, философский дискурс берет свое начало в жизненном выборе и экзистенциальном предпочтении, а не наоборот. Далее, человек никогда не принимает такое решение и не совершает такой выбор в духовном вакууме: ни философ, ни философия не могут существовать вне группы, вне общности, словом — вне философской «школы», и именно философская школа соответствует выбору определенного образа жизни, определенному жизненному выбору, или экзистенциальному предпочтению, требующему от индивидуума радикального изменения всей жизни, полного преобразования; она соответствует в конечном счете желанию быть и жить определенным образом. Это экзистенциальное предпочтение, в свою очередь, предполагает определенное видение мира, и задача философского дискурса — раскрыть и рационально обосновать и это предпочтение, и это представление о мире. Итак, теоретический философский дискурс рождается из первичного экзистенциального предпочтения и вновь приводит к нему постольку, поскольку силой своей логической убедительности, силой своего влияния на слушателя он побуждает учителей и учеников жить согласно с их изначальным выбором; можно сказать, что он претворяет в себе некий жизненный идеал.

Это означает, что философский дискурс должен быть осмыслен в соотношении с тем образом жизни, для которого

он одновременно и средство, и словесное выражение, и следовательно, философия — это, прежде всего, образ жизни, хотя и тесно связанный с философским дискурсом. Одной из основных тем этой книги будет дистанция, отделяющая философию от мудрости. По отношению к мудрости философия есть лишь ряд подготовительных упражнений. Речь не идет о противопоставлении, с одной стороны, философии как теоретического философского дискурса и, с другой стороны, мудрости как безгласного образа жизни, к которому переходят тогда, когда дискурс обретает завершенность и совершенство. Такую схему предлагает Э. Вейль:

Философ — не «мудрец»: он не обладает мудростью (или, лучше сказать, не воплощает в себе мудрость); он говорит и, даже если его дискурс имеет своей единственной целью самоуничтожение, будет говорить до тех пор, пока дискурс не истощится, — невзирая на уже достигнутые результаты¹.

Аналогичную ситуацию мы видим в «Логико-философском трактате» Витгенштейна: философский дискурс «Трактата» в конце концов преодолевает себя, уступая место безмолвной мудрости². Без сомнения, античная философия после платоновского «Пира» так или иначе признает, что философ не мудрец, однако она не рассматривает себя как чистый дискурс, который оканчивается в тот миг, когда является мудрость; она неразрывно соединяет в себе дискурс и образ жизни — устремленные к мудрости и никогда ее не достигающие. Но верно и то, что дискурс Платона, Аристотеля или Плотина останавливается на пороге опыта, представляющего собой если не мудрость, то, во всяком случае ее предвосхищение.

Не следует также противопоставлять образ жизни и дискурс, как если бы они относились соответственно к практике и к теории. Дискурс может иметь практический аспект — постольку, поскольку он стремится воздействовать на слушателя или читателя. Что же до образа жизни, то он может быть хотя и не теоретическим, но созерцательным.

¹ E. Weil. Logique de la philosophie. Paris, 1950, p. 13.

² См. об этом: Gottfried Gabriel. La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein. — «Le Nouveau Commerce» 82—83, 1992, p. 84.

Для ясности надо уточнить, что слово «дискурс» я употребляю как философский термин — в значении «дискурсивной мысли», выраженной посредством письменной или устной речи, — оставляя в стороне другое его значение, получившее распространение в последнее время: «способ изъясняться, обнаруживающий определенную позицию» (например, «расистский дискурс»)^{1*}. (Здесь и далее цифрой со звездочкой обозначены примечания переводчика, помещенные в конце книги. — *Ред.*) Кроме того, замечу, что я отказываюсь отождествлять язык и познавательную функцию. В качестве разъяснения здесь уместно привести строки из Ж. Рюфье:

В действительности вполне возможно мыслить и познавать помимо языка, и такое познание в некоторых отношениях, вероятно, даже более совершенно. Наличие мышления распознается по способности к рациональному поведению, по способности ментального представления и абстрагирования. Животное (различающее треугольную форму или определенные комбинации объектов) мыслит точно так же, как маленький ребенок, который еще не умеет говорить, или необученный глухонемой [...]»^{2} Клинические исследования показывают отсутствие взаимосвязи между умственным развитием и речевыми навыками: человек умственно отсталый может хорошо говорить, афатик^{3*} может быть очень умен [...] Очевидно, у нормального человека творческие способности иногда в той или иной степени подавляются способностями выражения. Великие открытия, по-видимому, совершались независимо от языка, на основе выработанных в мозгу схем (patterns)⁴.*

Этот пункт я выделяю особо, потому что ниже у меня будут описаны и такие ситуации, когда философская активность продолжается, несмотря на то что ее не мог бы выразить никакой дискурс.

Моя задача не в том, чтобы противопоставить и разделить философию как образ жизни и философский дискурс как нечто в известном смысле внешнее по отношению к философии. Наоборот, я хочу показать, что философский дискурс — это неотъемлемая часть образа жизни. Но вместе с тем надо признать, что жизненный выбор философа определяет его дискурс. Иными словами, нельзя смотреть на философские дискурсы как на некие независимые и самодовлеющие реальности и изучать их структуру безотносительно к личности

¹ J. Ruffié. De la biologie à la culture. Paris, 1976, p. 357.

философа, которому они принадлежат. Разве можно отделить дискурс Сократа от его жизни и смерти?

На страницах этой книги часто будет встречаться понятие «духовные упражнения»¹. Этим термином я обозначаю практику, которая могла быть либо физического порядка (как, например, режим питания), либо дискурсивного (диалог и размышление), либо интуитивного (созерцание), но всегда была призвана изменить и преобразить прибегающего к ней индивидуума. Впрочем, дискурс учителя философии и сам мог принимать характер духовного упражнения — если он был представлен в такой форме, что позволял ученику, в качестве слушателя, читателя или собеседника, духовно совершенствоваться и открывал для него возможность внутреннего преобразования.

В нашем исследовании будет три этапа. Прежде всего мы проследим историю первоначального употребления слова *philosophia* и выясним смысл его философского определения у Платона, — в диалоге «Пир» Платон определяет философию как стремление к мудрости. Затем мы постараемся дать характеристику различных философских концепций античности, рассматривая каждую с точки зрения сопряженного с нею образа жизни; это подведет нас к изучению тех особенностей, которые их объединяют. Далее мы попытаемся показать, по какой причине и в какой степени философия начиная с эпохи средневековья стала восприниматься как чисто теоретическая деятельность. Наконец мы поставим перед собой вопрос, возможно ли возвращение к античному идеалу философии. Чтобы не быть голословными, мы будем постоянно опираться на тексты древних философов. Думаю, это сослужит хорошую службу студентам, у которых не всегда есть возможность познакомиться с источниками.

Размышления, представляемые на суд читателя, — ито долгих трудов, посвященных античным философам и античной философии. В ходе этих изысканий на меня оказали большое влияние две книги. Это, во-первых, работы П. Раббова «*Seelenführung*» («Духовное руководство»)²

¹ Ж.-П. Вернан тоже употребляет это выражение. См.: *J.-P. Vernan Mythe et pensée chez les Grecs*, t. I. Paris, 1971, p. 96.

² *P. Rabbow. Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*. München, 1954.

вышедшая в 1954 г. Здесь показано, какие формы принимали духовные упражнения у эпикурейцев и стоиков. Ценность книги Раббова заключается, в частности, в том, что она раскрывает преемственность, существующую между античной и христианской духовностью; правда, автор ограничивается исключительно риторическими аспектами духовных упражнений. Во-вторых, я должен отметить сочинение моей жены, которая до знакомства со мной написала книгу «Сенека и греко-римская традиция духовного водительства»¹, где творчество римского стоика рассматривается в общей перспективе античной философии.

Мне довелось встретить двух философов, которые независимо от меня интересовались теми же проблемами: это покойный А.-Ж. Вёльке², чьи исследования, касающиеся философии как врачевания души, были опубликованы недавно, и мой польский коллега Ю. Доманский³, работа которого о понимании философии в Средние века и в эпоху Возрождения скоро выйдет из печати: в ней показывается, как античное понятие о философии было отчасти забыто в Средние века и как оно обрело новую жизнь в эпоху Возрождения, например у Петрарки и Эразма. С другой стороны, я полагаю, что моя статья «Духовные упражнения и античная философия», опубликованная в 1977 г., оказала некоторое влияние на М. Фуко, отразившееся в его идее «культуры личности»⁴. В свое время я говорил о совпадениях в наших взглядах и о наших разногласиях⁵.

Я выражаю сердечную признательность Эрику Виню, который подал мне мысль написать эту книгу, подсказал ее план и в дальнейшем проявлял ко мне идеальное терпение. Консультации и сочинения моей уважаемой коллеги Р. Амай-

¹ *Ilsetraut Hadot. Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung.* Berlin, 1969 (представлена в 1965 г. как докторская диссертация и издана, без каких-либо изменений, значительно позже).

² *A.-J. Voelke. La philosophie comme thérapie de l'âme.* Préface de P. Hadot. Fribourg—Paris, 1993.

³ *J. Domański. La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Age et du début de la Renaissance.* Préface de P. Hadot. Fribourg—Paris (выйдет в свет в 1996 г.)^{*}.

⁴ *M. Foucault. Le Souci de soi.* Paris, 1984, p. 57.

⁵ *P. Hadot. Réflexions sur la notion de culture de soi.* — Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris, 1989, p. 261—269.

он просветили меня относительно сложнейших проблем, связанных с шаманством. Приношу ей свою глубокую благодарность. Я должен особо поблагодарить Сильвию Симон, Гвенаэль Обри, Жанни Карлье, Ильзетраут Адо, которые прочли эту книгу, с тем чтобы, насколько возможно, устранить в ней изъяны и неточности.

Часть первая
Платоновское определение философа и его
предыстория

I

ФИЛОСОФИЯ ДО ФИЛОСОФИИ

Historia первых греческих мыслителей

«**Ф**илософия до философии». В действительности семейство слов, из которого выделился термин *philosophia*, возникло лишь в V в. до н.э., а философское определение этот термин получил только в IV в., у Платона; однако Аристотель и вся историко-философская традиция относят к философам и первым греческим мыслителям¹, которые появились в начале VI в. на периферии зоны греческого влияния, в колониях Малой Азии, а точнее — в городе Милете: Фалеса, математика и инженера, одного из Семи мудрецов, знаменитого тем, что он предсказал солнечное затмение 28 мая 585 г., Анаксимандра, Анаксимена. Это духовное движение распространится и на другие греческие колонии — в Сицилии и Южной Италии. Так, например, в VI в. Ксенофан Колофонский перебирается в Элею, Пифагор, уроженец острова Самос (находящегося недалеко от Милета) обосновывается в конце VI в. в Кротоне, а затем в Метапонте. Южная Италия и Сицилия постепенно становятся центром чрезвычайно оживленной интеллектуальной деятельности, — назовем, к примеру, Парменида и Эмпедокла.

¹ Фрагменты их сочинений можно найти в кн.: *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988 (в дальнейших ссылках: Dumont)^{1*}. См. также издание, подготовленное тем же автором как учебное пособие: *Les Ecoles présocratiques*. Paris, Gallimard, Folio Essais N 152.

Все эти мыслители пытаются дать рациональное объяснение мира, и это — поворотный пункт в истории мысли. Космогонии существовали и до них, на Ближнем Востоке, да и в архаической Греции, но это были космогонии мифологического типа, описывавшие историю мира как борьбу между персонифицированными сущностями. Каждая из них была «генезисом» в библейском смысле, неким подобием книги Бытия, «книги родословий», предназначенной вернуть народу память о предках, связать его с космическими силами и с поколениями богов. Сотворение мира, человека, народа — таков предмет космогоний. Как убедительно показал Ж. Наддаф¹, первые греческие мыслители, заменяя мифологическое повествование рациональной теорией мироздания, в то же время сохраняют троичную схему, структурировавшую мифологические космогонии. Они выдвигают теорию происхождения мира, человека и государства. Теория эта является рациональной, так как она стремится объяснить мир не через противоборство стихий, а через борьбу «физических» реальностей, из которых одна подчиняет себе другие. Этот решительный поворот нашел отражение в многозначном греческом слове *physis*, в первичном своем употреблении обозначавшем начало, развертывание и конечный результат процесса, благодаря которому образуется нечто новое. Объектом интеллектуальной деятельности ранних греческих мыслителей, называемой у них исследованием², *historia*, становится всеобщая *physis*.

Все рациональные теории в греческой философской традиции будут нести на себе следы влияния первоначальной космогонической схемы. Приведем здесь только один пример. Платон в диалогах «Тимей», «Критий» и «Гермократ» (замысел последнего остался неосуществленным — вместо него были написаны «Законы») намеревается в свою очередь представить обширный трактат, посвященный *physis* во всей ее полноте: от происхождения мира и человека до возникновения Афин. Тут мы тоже обнаруживаем книгу «родословий», которая заставляет афинян вспомнить свое происхождение и своих прародителей, укореняет их в об-

¹ G. Naddaf. L'origine et l'évolution du concept grec de *physis*. Levis-ton — Queenston — Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992.

² Гераклит, фрагмент 35, Dumont, p. 154; Платон. Федон, 96 а 7.

щем порядке мироздания, возводит их бытие к созидательному акту Бога-творца. Впрочем, Платон и не отрекается от мифологии: в «Тимее» он излагает то, что называет правдивым сказанием, и при этом вводит мифическую фигуру Демиурга, который создает Мир, созерцая вечный Первообраз — Идеи¹. В X книге «Законов» Платон уже не довольствуется мифологическим рассказом; он хочет, чтобы его космогония основывалась на строгом доказательстве, состоящем из убедительных для всех аргументов. Пытаясь построить такое доказательство, Платон явно возвращается к понятию *physis* — понятию «природы-процесса», которое сформировалось у ранних греческих мыслителей, и, со своей стороны, настаивает на первичном, изначальном характере этого процесса. Но для Платона² первичное и изначальное — это самопорождаемый процесс и самодвижимое движение, т. е. душа. Так эволюционистическая схема сменяется креационистской: универсум порождается теперь уже не автоматизмом *physis*, а разумностью души, и душа, как *первоначало*, предшествующее всему сущему, отождествляется, таким образом, с *physis*.

Paideia

О философии до философии можно говорить и в связи с другим течением греческой досократической мысли: я немного остановлюсь на практике и теориях, вызванных к жизни глубочайшей потребностью греческого менталитета, стремлением воспитывать и наставлять³, заботой о том, что именовалось у греков *paideia*⁴. С отдаленных времен гоме-

¹ См.: P. Hadot. *Physique et poésie dans le «Timée» de Platon*. — «Revue de Théologie et de Philosophie», t. 115, 1983, p. 113—133; G. Naddaf. *L'origine et l'évolution...* p. 341—442.

² См.: G. Naddaf. *L'origine et l'évolution...* p. 443—535.

³ О первых опытах нравственного воспитания у греков см.: I. Hadot. *Seneca...* S. 10—38 и у того же автора: *The Spiritual Guide. — Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. Ed. A.H. Armstrong. New York, Crossroad, 1986, p. 436—459.

⁴ Об архаической Греции и Афинах до начала V в. см.: W. Jaeger. *Paideia. La formation de l'homme grec*. Paris, 1964. Желательно было бы перевести на французский язык и второй том этого труда, посвященный Сократу и Платону, — он вышел в Берлине в 1955 г.^{2*} См. также: H.-I. Marrou. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris, 1950 и главу «The Origins of Higher Education at Athens» в кн.: J.P. Lynch. *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*. University of California Press, 1972, p. 32—68.

ровской Греции воспитание молодых людей было предметом неусыпного внимания класса благородных — тех, кто обладает агеῖ̄, т.е. превосходством, неотъемлемым от благородства крови¹ (позднее агеῖ̄ будет обозначать у философов добродетель, т.е. благородство души). Составить себе представление об этом воспитании мы можем благодаря назидательным стихотворениям Феогида². Воспитанием молодежи руководят люди зрелого возраста, принадлежащие к той же социальной группе. У воспитанника стараются выработать качества, подобающие воинам: физическую силу, мужество, чувство долга и высокое понятие о чести; эти достоинства воплощены в великих божественных прародителях, которых берут за образец. Начиная с V в., с развитием демократии, города тоже станут проявлять заботу о том, чтобы воспитывать будущих граждан путем упражнения тела и духа (гимнастика и музыка). Но демократический уклад жизни порождает борьбу за власть: надо уметь убеждать народ и влиять на решения, принимаемые народным собранием. Поэтому тот, кто хочет стать вождем народа, должен научиться хорошо владеть языком. Этой потребности отвечает движение софистов.

Софисты V в.

С расцветом афинской демократии в V в. вся интеллектуальная деятельность, развернувшаяся в греческих колониях Ионии, Малой Азии и Южной Италии, сосредоточилась в Афинах. Люди пытливого ума, ученые и учителя, отовсюду стекаются в этот город, принося с собой почти неизвестные афинянам прежде способы мышления, которые те далеко не всегда охотно приемлют. Так, например, Анаксагор³, выходец из Ионии, был обвинен в безбожии и отправлен в изгнание — наглядное свидетельство того, что дух исследования, развившийся в греческих колониях Малой Азии, для афинян был совершенно чужд. Знаменитые «со-

¹ См.: *W. Jaeger. Paideia...* S. 29 f., где хорошо показано различие между воспитанием аристократии в соответствии с кастовым идеалом и образованием согласно с философским понятием о человеке.

² См.: *W. Jaeger. Paideia...* S. 236—248.

³ О конфликтах между философами и городом см. давнее, но не устаревшее исследование П. Дешарма: *P. Decharme. La critique des traditions religieuses chez les Grecs.* Paris, 1904.

фисты» V в. тоже зачастую люди пришлые. Протагор и Продик прибыли в Афины из Ионии, Горгий — из Южной Италии. Духовное движение, которое они представляют, — это одновременно и продолжение традиции, и разрыв с прошлым. Продолжение традиции в той мере, в какой метод аргументации Парменида, Зенона из Элеи или Мелисса обнаруживается в софистических парадоксах; продолжение традиции постольку, поскольку софисты стремятся свести воедино все научное, или историческое, знание, накопленное предшествующими мыслителями. Разрыв — во-первых, потому, что они подвергают это знание основательной критике, выражая, каждый по-своему, мысль о столкновении между природой (*physis*) и человеческими установлениями (*nomoi*), и, во-вторых, потому, что главная цель их деятельности — давать молодежи образование, обеспечивающее успешное участие в политической жизни. Их система преподавания отвечает вполне определенной потребности. Развитие демократии требует, чтобы граждане, в особенности те, кто добивается власти, в совершенстве владели словом. До сих пор молодых людей учили доблести, *aretē*, и основным средством воспитания была *synousia*, т.е. частое пребывание их в кругу взрослых¹, не предусматривающее какого-либо специального обучения. Софисты же переходят к воспитанию в искусственной среде, которое станет характерной чертой нашей цивилизации². Это профессиональные преподаватели, в первую очередь педагоги, хотя среди них есть и весьма оригинальные мыслители, такие, как Протагор, Горгий, Антифонт. Софисты за плату снабжают своих учеников рецептами, как убеждать слушателей и умело выставлять доводы «за» и «против» (искусство словопрения). Платон и Аристотель будут упрекать их в том, что они торгуют знаниями, продавая свой товар оптом и розницу³. Впро-

¹ См. об этом: Платон. Апология Сократа, 19 е.

² Фрагменты софистов читатель найдет в кн.: Les Présocratiques (см. примеч. 1 на с. 24), p. 981—1178; J.-P. Dumont. Les Sophistes. Fragments et témoignages. Paris, 1969^{3*}. О софистах см.: G. Romeyer-Dherbey. Les Sophistes. Paris, 1985; J. de Romilly. Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès. Paris, 1988; G. Naddaf. L'origine et l'évolution... p. 267—338; J.P. Lynch. Aristotle's School, p. 38—46; B. Cassin. L'Effet sophistique. Paris, 1995.

³ Платон. Софист, 222 а—224 d; Аристотель. О софистических опровержениях, 165 а 22.

чем, они преподают не только технику убедительной речи, но и вообще все, что помогает человеку обрести широту кругозора, которая всегда покоряет аудиторию, или, иными словами, общую культуру: сюда входят как естествоведение, геометрия, астрономия, так и история, обществознание, теория права. Софисты не основывают постоянных школ; они предлагают, за соответствующее вознаграждение, различные учебные курсы, а чтобы привлечь слушателей, делают себе рекламу, выступая с публичными лекциями, демонстрирующими их познания и способности. Услугами этих странствующих учителей пользуются не только Афины, но и другие города.

Таким образом, *aretē*, понимаемая теперь уже как компетентность, позволяющая играть некоторую роль в жизни полиса, может быть предметом обучения, если ученик обладает природными способностями и достаточно прилежен в упражнениях.

II

ПОЯВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Свидетельство Геродота

Можно считать более или менее достоверным, что досократики VII—VI вв. до н.э., к примеру Ксенофан или Парменид, и вопреки некоторым древним, но весьма спорным свидетельствам, очевидно, даже Пифагор¹ и Гераклит² не знали ни прилагательного *philosophos*, ни глагола *philosophein* («философствовать»), ни тем более слова *philosophia*. Эти слова, по всей вероятности, появляются лишь в V в. — в блистательную «эпоху Перикла», когда Афины достигают апогея своего политического и духовного влияния; в эпоху Софокла, Еврипида, софистов — и, добавим, как раз тогда, когда историк Геродот, родом из Малой Азии, совершая свои многочисленные путешествия, попадает наконец в этот знаменитый город. Именно в его сочинении мы находим, быть может, самое первое упоминание о «философской» деятельности. Геродот рассказывает о легендарной встрече афинского законодателя Солона (VII—VI вв.), одного из тех, кого называли Семью мудрецами, с лидийским царем Крезом. Гордый своим могуществом и богатствами, Крез обращается к Солону с такими словами:

¹ Различные мнения по этому поводу: *R. Joly. Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique. Bruxelles, 1956; W. Burkert. Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes «Philosophie». — «Hermes», Bd 88, 1960, S. 159—177; C.J. de Vogel. Pythagoras and Early Pythagoreanism. Assen, 1966, p. 15, 96—102.* Я разделяю мнение В. Буркерта, что сообщение Гераклида Понтийского (см.: *Диоген Лаэртский*, I, 12^{1*}; *Цицерон. Тускуланские беседы*, V, 8^{2*}; *Ямвлих. О пифагорейской жизни*, 58) — это проецирование на Пифагора платоновского понятия *philosophia*.

² См.: *Гераклит*, В 35, Dumont, p. 134^{1*} и примечание Ж.-П. Дюмона (p. 1236), где высказывается сомнение относительно аутентичности слова «философ»; то же у Дильса—Кранца: *Diels—Kranz. Die Vorsokratiker*, Bd I. Dublin—Zürich, 1969, S. 159.

Гость из Афин! Мы много уже наслышаны о твоей мудрости (sophiēs) и странствованиях, именно, что ты, стремясь к мудрости (philosophēōn) и желая повидать свет, объездил много стран¹.

Эти строки из Геродота проливают свет на то, как понимали тогда мудрость и философию. Солон отправлялся в путешествия, чтобы почерпнуть новые знания, обогатить свои представления о действительности и о людях, открыть для себя другие края и другие нравы. Еще раз заметим, что досократики, по-видимому, обозначали свою интеллектуальную активность словом *historia* — «исследование»². Познания, подобные тем, какие приобрел Солон за годы странствий, могут сделать того, кто ими обладает, хорошим судьей во всем, что касается человеческой жизни. Поэтому Крез спрашивает у Солона, кто, по его мнению, самый счастливый человек. И тот отвечает: никто не может быть назван счастливым, пока не окончат свои дни.

Итак, рассказ Геродота обнаруживает существование слова, которое или уже было в ходу, или, во всяком случае, должно было получить распространение в Афинах V в., Афинах победившей демократии и преуспевающих софистов. Со времен Гомера слова с корнем *philo-* обозначали какую-либо склонность — когда человек находит интерес, удовольствие или даже смысл своей жизни в определенной деятельности. Например, *philo-posia* — это расположенность к пьянству, *philo-timia* — склонность к стяжанию почестей, *philo-sophia* — соответственно влечение к мудрости, *sophia*³.

Философская деятельность, гордость Афин

Афиняне V в. гордились тем, что в их городе процветала интеллектуальная деятельность, поощрялись наука и культура. В надгробной речи над первыми воинами, павшими в Пелопоннесской войне, афинский государственный деятель Перикл восхваляет образ жизни афинян в таких выражени-

¹ *Геродот. История*, I, 30*.

² См. выше, с. 25; если Гераклит во фр. 35 действительно говорил о философах (см. с. 30, примеч. 2), то это означает, что он связывал философию с исследованием.

³ О слове *philosophos* см. также: *E.A. Havelock. Preface to Plato. Cambridge, Mass., 1963*, p. 280—283; *W. Burkert* (статья, указанная на с. 30, примеч. 1), S. 172.

ях: «Мы поклоняемся прекрасному, соблюдая меру, и философствуем, не впадая в изнеженность»¹. Два слова здесь имеют корень *philo-*: *philokalein* и *philosophein*. Попутно заметим, что перед нами косвенное свидетельство триумфа демократии. Высокое достоинство (*aretē*) теперь могут обрести не одни только исключительные личности, люди благородного происхождения, но и все прочие граждане, если они питают любовь к прекрасному и их влечет к себе мудрость, *sophia*. В начале IV в. оратор Исократ затронет эту тему в своем «Панегирике»: Афины открыли миру философию².

Философская деятельность охватывает все, что относится к общей духовной культуре: умозрения досократиков, рождающиеся науки, теорию языка, риторическую технику, искусство убеждать. Иногда ее сводят к искусству аргументации — судя по тому, как упоминает о ней софист Горгий в «Похвальном слове Елене». Елена, говорит он, не была ответственна за свое деяние, поскольку действовала так либо по воле богов, либо подвергаясь насилию, либо поддавшись убеждению, либо, наконец, под влиянием страсти^{3*}. Далее Горгий различает три вида убеждения посредством слова; один из них — «состязания философских речей». Вероятно, Горгий подразумевает публичные споры, которые софисты устраивали между собой, выставляя напоказ свои таланты. При этом обсуждались не конкретные правовые или политические проблемы, а отвлеченные вопросы общекультурного характера.

Понятие *sophia*

Слова *philo-sophos* и *philo-sophein* предполагают, таким образом, другое понятие — понятие *sophia*, но важно уяснить, что тогда еще не существовало философского определения этого понятия.

Пытаясь определить термин *sophia*, современные интерпретаторы постоянно колеблются между понятием знания и понятием мудрости. Кто назывался *sophos* — тот ли, кто многое знает, многое повидал, много странствовал, кто об-

¹ Фукидид. Пелопоннесская война, II, 40, 1.

² Исократ. Панегирик, § 47.

ладает энциклопедической культурой, или же тот, кто благороден в своих поступках и умеет быть счастливым? Мы еще не раз повторим, что эти два понятия отнюдь не исключают друг друга: подлинное знание — это в конечном счете умение, а подлинное умение — это умение творить благо.

Со времен Гомера слова *sophia* и *sophos* употреблялись в самых различных контекстах, в связи с действиями и способностями, как будто бы не имеющими никакого отношения к «философам»¹. В «Илиаде» Гомер² упоминает о корабельном зодчем, который благодаря советам Афины «разумеем всю мудрость (*sophia*)», т.е. весьма искусен в своем ремесле. Точно так же в гомеровском гимне «К Гермесу»³ вслед за рассказом об изобретении лиры повествуется о том, что этот бог «изобрел искусство премудрости (*sophia*) новой» — придумал свирель. Таким образом, и здесь речь идет о некоем умении, о музыкальном искусстве.

Если судить по этим двум примерам, естественно возникает вопрос, не означает ли слово *sophia* применительно и к корабельщику, и к музыканту, скорее всего, практику, которая подчиняется строгим расчетам и правилам⁴ и предполагает наставничество и выучку, но, сверх того, требует еще и содействия какого-нибудь бога, милостиво открывающего ремесленнику или художнику секреты мастерства и помогающего им в их искусстве.

Аналогичным образом в VII в. до н.э. Солон⁵ употребляет слово *sophiē* для обозначения поэтического творчества, которое, будучи результатом длительных упражнений, в то же время вдохновляется Музами. Могущество поэтического слова, внушаемого Музами и придающего смысл событиям человеческой жизни, ярко запечатлено у Гесиода, в начале VII в. Хотя Гесиод не использует самого слова *sophia*,

¹ В. Gladigow. *Sophia und Kosmos*. Hildesheim, 1965; G.B. Kerferd. *The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato*. — *Images of Man*. Mélanges Verbeke. Louvain, 1976, p. 18—28.

² Илиада, XV, 411.

³ Гомер. К Гермесу, I, 511.

⁴ J. Bollack. *Une histoire de sophiē* (рецензия на книгу Б. Гладигова, см. выше, примеч. 1). — «Revue des études grecques», t. 81, 1968, p. 551.

⁵ Солон. Элегии, I, 52.

он с большой художественной силой раскрывает содержание поэтической мудрости. Это свидетельство тем более интересно, что он проводит параллель между мудростью поэта и царя¹. Именно Музы вдохновляют разумного правителя. Музы возливают на язык своего избранника сладкую росу: народы

Все на такого глядят, как в суде он выносит решения,
С строгой согласные правдой. Разумным, решительным словом
Даже великую ссору тотчас прекратить он умеет.

Слова поэта также способны обращать сердца:

Если нежданное горе внезапно душой овладеет,
Если кто сохнет, печалью терзаясь, то стоит ему лишь
Песню услышать служителя Муз, песнопевца, о славных
Подвигах древних людей, о блаженных богах олимпийских,
И забывает он тотчас о горе своем; о заботах
Больше не помнит: совсем он от дара богинь изменился^{6*}.

Здесь уже явно выражена одна из основополагающих идей античности — идея о психагогическом^{7*} значении дискурса и об исключительной важности владения словом². Слово оказывается действенным в двух совершенно различных сферах: в правовых и политических спорах (цари творят суд и прекращают раздоры) и в поэтических грезах (поэт своими песнями завораживает души людей). Мнемозина, мать Муз, есть «забвение зла и отдохновение от забот»³. В завораживающем действии поэзии можно усмотреть и предвосхищение тех философских духовных упражнений, как дискурсивного, так и созерцательного порядка, которые будут практиковаться позднее. Ибо Музы заставляют людей забывать о горестях не только красотой своих песен и величием воспеваемых ими деяний: они наделяют поэта и того, кто ему внимает, космическим видением. И если они «радуют разум великий отцу своему на Олимпе»⁴, то именно потому, что в своих песнопениях вещают ему, «что

¹ Гесиод. Теогония, 80—103.

² См.: G. Romeyer-Dherbey. Les Sophistes, p. 45—49; P. Lain Entralgo. The Therapy of the Word in Classical Antiquity. New Haven, 1970 (рецензия Ф. Кудлиена — «Gnomon», 1973, S. 410—412).

³ Гесиод. Теогония, 55.

⁴ Гесиод. Теогония, 37^{6*}.

было, что есть и что будет». То же воспевает в «Теогонии» и сам Гесиод. Одна эпикурейская сентенция, приписываемая ученику Эпикура Метродору, гласит: «Помни, что, будучи смертным по природе и получив ограниченное время (жизни), ты восшел, благодаря размышлениям о природе, до бесконечности и вечности и узрел "то, что есть и что будет, и то, что минуло"»¹. И еще до эпикурейцев Платон говорил, что душа, которой присущи возвышенные помыслы и которая созерцает целокупное время и бытие, не будет считать смерть чем-то ужасным².

Sophia может обозначать, кроме того, и умение обращаться с людьми — умение, порой доходящее до хитрости и притворства. Например, в принадлежащем Феогниду (VI в. до н.э.) собрании сентенций, обращенном к юноше Кирну и по порядку излагающем азы аристократического воспитания, мы находим такой совет:

Каждому из твоих друзей, о Кирн, выдавай разный характер. Приоравливайся к различным мнениям. Нынче следуй одному, а завтра яви иную склонность. Ведь ловкость (sophiē) лучше^{10}, чем даже великая доблесть (aretē)³.*

Итак, мы видим, насколько богато и многообразно содержание понятия sophia. Все это многообразие отражено в легендарном представлении о Семи мудрецах⁴, сохранившемся в памяти народа и ставшем достоянием истории. Упоминание о Семи мудрецах встречается у некоторых поэтов VI в., а затем у Геродота и Платона. Фалес Милетский (конец VII—VI вв.) обладает, прежде всего, знанием, которое мы могли бы охарактеризовать как научное: он предсказывает солнечное затмение 28 мая 585 г., утверждает, что Земля покоится на воде; но, помимо того, он отличается и своими техническими познаниями: ему приписывают изменение русла реки; наконец, Фалес обнаруживает политическую дальновидность, он пытается спасти греков Ионии, советуя им объединиться в союз. О Питтаке из Митилены

¹ См.: *Epicure. Lettres, maximes, sentences. Traduit et commenté par J.-F. Balaudé. Paris, 1994, p. 210 (sentence 10)^{9*}.*

² *Платон. Государство, 486 а.*

³ *Феогид. Элегические стихи, 1072 и 213.*

⁴ *B. Snell. Leben und Meinungen der Sieben Weisen. München, 1952.*

известно немного: мы располагаем сведениями лишь о его политической деятельности. Афинянин Солон (VII—VI вв.) — это тоже, как мы видели, государственный деятель, чье благотворное законодательство оставило по себе долгую память, но это еще и поэт, выражающий в стихах свой нравственный и политический идеал. Спартанец Хилон, Перикл из Коринфа, Биант из Приены (самый активный период их жизни приходится на начало VI в.) — также государственные мужи, прославившиеся своей законодательной или же ораторской и судебной деятельностью. Сведения о Клеобуле из Линда наименее достоверны: до нас дошло лишь несколько стихов, связываемых с его именем. Семи мудрецам приписывались изречения, «краткие и достопамятные слова»¹, произнесенные каждым из них, когда, собравшись в Дельфах, они решили посвятить Аполлону, в его храме, лучшие плоды своей мудрости и сделали надписи, которые повторяют все: «Познай самого себя» и «Ничего сверх меры». Действительно, весь список изречений, принадлежащих, как считалось, Семи мудрецам, был высечен у входа в Дельфийский храм. Обычай высекать на камне эти изречения, дабы их читали прохожие, получил в греческих городах широкое распространение. Так, например, в 1966 г. в Ай-Хануме, на границе нынешнего Афганистана, при раскопках одного из городов древнего Греко-Бактрийского царства была найдена полуразрушенная стелла, которая, как доказал Л. Робер, первоначально содержала полный список из ста сорока дельфийских изречений. Они были высечены в III в. до н.э. по распоряжению Клеарха², последователя Аристотеля. Отсюда ясно, какое значение придавали греки нравственному воспитанию³.

Начиная с VI в., с развитием «точных» наук — медицины, арифметики, геометрии, астрономии — в содержании понятия *sophia* появляется еще одна составляющая. Люди «многоопытные» (*sophoi*) есть теперь не только в искусстве или в политике, но и в сфере науки. Далее, со времен Фа-

¹ Платон. Протагор, 343 a—b.

² L. Robert. De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane. — «Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus», 1968, p. 416—457.

³ См.: I. Hadot. The Spiritual Guide, p. 441—444.

леса Милетского выработывалась все более и более строгая рефлексия в области того, что греки именовали словом *physis*, обозначающим явление развития живых существ, человека и вселенной, — рефлексия, которая, впрочем, зачастую была тесно связана (как, например, у Гераклита и особенно у Демокрита) с этическими размышлениями.

Что касается софистов, то это название они носят оттого, что преподают молодым людям «мудрость», *sophia*: «Мое ремесло — мудрость», — гласила эпитафия Фрасимаха¹. Для софистов слово *sophia* означает, в первую очередь, ловкость в политических делах, но в его значение входят также все отмеченные нами элементы, и в том числе осведомленность в науках, хотя бы постольку, поскольку она составляет часть общей культуры.

III

ФИГУРА СОКРАТА

Сократ оказал решающее влияние на определение «философа», данное Платоном в диалоге «Пир» и свидетельствующее о глубоком понимании парадоксального положения философа среди прочих людей. Поэтому мы должны уделить особое внимание этому мыслителю — не историческому Сократу, о котором трудно составить сколько-нибудь верное представление, а той мифической фигуре Сократа, что изображена у первого поколения его последователей.

Образ Сократа

Сократа нередко сравнивали с Христом¹. Помимо других аналогий, верно то, что оба они имели огромное историческое влияние, хотя их деятельность была ограничена ничтожно малым, по меркам мировой истории, пространством и временем: небольшой город, маленькая страна; верно и то, что у них было совсем немного учеников. Оба ничего не написали, но мы располагаем свидетельствами «очевидцев»: о Сократе мы знаем из «Воспоминаний» Ксенофонта и диалогов Платона, о Христе — из Евангелий; при этом, однако, нам очень трудно с достоверностью восстановить облик исторического Христа и исторического Сократа. Приверженцы их² после смерти своих учителей основали школы, чтобы распространять их идеи, но очевидно, что школы, созданные «сократиками», разнятся между собой гораздо больше, нежели общины первых христиан, — за этим угадывается сложность сократовской мысли. Сократ вдохновил таких несхожих мыслителей, как Антисфен, основатель школы киников, который проповедовал воздержанность и строгий образ жизни и тем самым

¹ *Th. Deman. Socrate et Jésus. Paris, 1944.* О Сократе см.: *F. Wolff. Socrate. Paris, 1985; E. Martens. Die Sache des Sokrates. Stuttgart, 1992.*

² См. кн. Ф. Вольфа (*F. Wolff. Socrate, p. 112—128*), раздел «Семейный альбом», где прекрасно охарактеризованы различные ученики Сократа и Христа.

существенно повлиял на стоицизм; Аристипп, основатель киренской школы, для которого искусство жить состояло в том, чтобы извлекать как можно большую выгоду из всякой конкретной ситуации и который отнюдь не презирал изнеженность и наслаждения, что должно было оказать значительное влияние на эпикуреизм; Евклид, основатель мегарской школы, знаменитый своей диалектикой. Но только один из учеников Сократа, Платон, остался в истории победителем — потому, что он сумел придать своим диалогам непреходящую литературную ценность, или же, скорее, потому, что основанная им школа существовала на протяжении столетий, спасая от забвения его диалоги и развивая или, быть может, искажая его учение. Во всяком случае, все эти школы объединяет одно: с ними появляется понятие, или идея, философии, мыслимой как определенный дискурс, связанный с некоторым образом жизни, и как некоторый образ жизни, связанный с определенным дискурсом.

Возможно, наше представление о Сократе было бы совсем иным, если бы время сохранило для нас сочинения, созданные во всех школах, что были основаны его последователями, и тем более — если бы до нас дошли все литературные «сократические» диалоги, в которых выведен Сократ, беседующий со своими согражданами. Как бы то ни было, следует помнить, что основная особенность диалогов Платона, само построение этих диалогов, где Сократ почти всегда играет роль вопрошающего, допытывающегося, — это не выдумка Платона; его знаменитые диалоги принадлежат к определенному жанру — жанру «сократического» диалога, созданному последователями Сократа¹. Успех этой литературной формы позволяет нам предположить, что личность Сократа и его манера вести беседы с афинянами произвели на современников, и особенно на его учеников, чрезвычайно сильное впечатление. Что касается сократических диалогов, написанных Платоном, то оригинальность этой литературной формы заключается не столько в использовании дискурса, разделенного на вопросы

¹ *Аристотель*. Поэтика, 1447 b 10. См.: C.W. Müller. Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. München, 1975, S. 17 f.

и ответы (диалектический дискурс существовал и до Сократа), сколько в той роли, которая отведена центральному персонажу диалога — Сократу. Отсюда — весьма своеобразное отношение между автором и его произведением. с одной стороны, и между автором и Сократом — с другой. Автор создает видимость, что его сочинение написано с позиции человека постороннего, он будто бы довольствуется тем, что лишь воспроизводит спор, в котором сталкиваются противоположные тезисы: мы можем, самое большее, предположить, что он отдает предпочтение тезису, защищаемому Сократом. Словом, он как бы надевает маску Сократа. Так обстоит дело со всеми диалогами Платона. Здесь мы никогда не видим платоновского «я». Платон не упоминает о себе даже затем, чтобы сообщить читателю, что это он записал диалог; он не включает себя и в число действующих лиц. Но он, конечно, и не уточняет, что в излагаемых им речах принадлежит Сократу, а что — ему самому. Поэтому в его диалогах часто очень трудно отделить учение Сократа от философской доктрины Платона. Так Сократ вскоре после своей смерти становится мифологической фигурой. Но именно этот миф о Сократе наложил неизгладимый отпечаток на всю историю философии.

Сократическое незнание и критика софистического знания

В «Апологии Сократа», где Платон по-своему воспроизводит речь Сократа перед судьями во время процесса, на котором он был приговорен, последний рассказывает, как один из его друзей, Херефонт¹, спросил у дельфийского оракула, есть ли на свете человек более мудрый (*sophos*), чем Сократ, и оракул ответил, что нет никого мудрее Сократа. Тогда Сократ задал самому себе вопрос, что хотел сказать оракул, и пустился в долгое исследование; он стал присматриваться к людям, которые, согласно представлениям древних греков (о чем мы говорили в предыдущей главе), обладали мудростью, т.е. умением: государственным мужам, поэтам, ремесленникам, — чтобы отыскать между ними человека более мудрого, чем он сам. И вот Сократ приметил, что все эти люди думают, будто они всё знают, а

¹ Платон. Апол., 20—23.

на поверку не обладают никаким знанием. Отсюда он заключил, что если он более мудр, то лишь потому, что, со своей стороны, не думает, будто знает то, чего не знает. Значит, оракул подразумевал, что мудрейший из людей «тот, кто знает, что знание его ничего не стоит»¹. Именно таково будет платоновское определение философа в диалоге «Пир»: философ ничего не знает, но отдает себе отчет в своем незнании.

Призвание Сократа, открытое ему, как сказано в «Апологии», дельфийским оракулом, т.е. в конечном счете самим богом Аполлоном, состоит, таким образом, в том, чтобы заставлять других осознать свое собственное незнание, свою не-мудрость. Исполняя эту миссию, Сократ будет выступать в роли человека, который ничего не знает и простодушно расспрашивает других. Это и есть знаменитая сократическая ирония — притворное неведение; желая дознаться, есть ли кто-нибудь мудрее его самого, Сократ всякий раз с искренним видом просит собеседника разъяснить ему какой-либо вопрос, какое-либо понятие. В «Государстве» один из участников диалога говорит:

Вот она, обычная ирония Сократа! Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, прикинешься протачком и станешь делать все что угодно, только бы увернуться от ответа, если кто тебя спросит?

Недаром в своих беседах Сократ всегда предстает вопрошающим: «ибо он признает, что ничего не знает», отмечает Аристотель³. «Принижая себя, — говорит Цицерон, — Сократ больше, чем следовало, уступал тем, кого собирався опровергнуть: думая одно и говоря другое, он находил удовольствие в подобном двуличии, что зовется у греков "иронией"»⁴. Но дело тут вовсе не в двуличии, не в

¹ Апол., 23 в.

² Платон. Госуд., 337 а¹.

³ Аристотель. О софист. опроверж., 183 в 8.

⁴ Цицерон. Лукулл², 5, 15. О сократической иронии см.: R. Schaerer. Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique. — «Revue de métaphysique et de morale», t. 48, 1941, p. 181—209; V. Jankélévitch. L'Ironie. Paris, 1964; см. также: Гегель. Лекции по истории философии, кн. 2-я, ч. 1-я, гл. II, Третий отдел (G.W.F. Hegel. Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. II. Paris, 1971, p. 286 et suiv.).

умышленном притворстве, а в своеобразном чувстве юмора, не позволяющем неизменно принимать всерьез и других, и самого себя, поскольку все человеческое, включая и философствование, ненадежно и зыбко, так что здесь едва ли есть чем гордиться. Итак, миссия Сократа в том, чтобы открывать людям глаза на их незнание. Это, по существу, целая революция в понимании знания. Конечно, Сократ заговаривает и с профанами, которые не ведают ничего, кроме прописных истин, и действуют не размышляя, под влиянием расхожих мнений и предрассудков; он охотно втолковывает им, что их мнимое знание ни на чем не основано. Но в первую очередь он обращается к тем, кто вследствие своей образованности убежден, что обладает знанием «как таковым». До Сократа существовало два типа людей этого рода: с одной стороны, аристократы знания, учителя мудрости или истины — как Парменид, Эмпедокл или Гераклит, — противопоставляющие свои умозрения невежеству толпы; с другой стороны — демократы знания, уверенные в том, что знание можно продавать всем и каждому: в них вы, конечно же, узнаете софистов. Для Сократа знание — это не набор положений и формул, которые можно записать, передать другому или продавать в готовом виде. В начале «Пира»¹ сказано, что Сократ явился с запозданием, так как по дороге он остановился и застыл на месте, «обратив ум свой на самого себя»^{3*}. Когда он входит, Агафон, хозяин дома, просит его располагаться рядом с ним: «чтобы и мне, — говорит он, — досталась доля той мудрости, которая осенила тебя». «Хорошо было бы, — отвечает Сократ, — если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст». Иными словами, знание нельзя уподобить изготовленной вещи или некоей полноте содержания, непосредственно передаваемой в письменной или устной форме.

Когда Сократ утверждает, что знает только одно, а именно что он ничего не знает, это означает, что он отказывается от традиционного представления о знании. Его фило-

¹ Пир, 174 d—175 d.

софский метод заключается не в том, чтобы сообщать некоторое знание, что сводилось бы к *ответам* на вопросы учеников, а как раз наоборот, в том, чтобы *спрашивать* учеников, потому что ему самому нечего им сказать, нечего преподать в части теоретического содержания знания. Сократическая ирония состоит в том, чтобы делать вид, будто желаешь узнать что-то от своего собеседника, — с целью подвести его к мысли, что он ничего не знает в той области, в которой мнит себя сведущим.

Но эта критика знания, по видимости всецело негативная, имеет двойное значение. С одной стороны, она предполагает, что знание и истина, как мы уже говорили, не могут быть восприняты в готовом виде, а должны быть рождены самим индивидуумом. Не случайно в диалоге «Теэтет» Сократ уверяет, что, беседуя с другими, он довольствуется ролью повивальщика. Сам он ничего не знает и ничему не учит¹, а только задает вопросы, и вопросы эти помогают его собеседникам произвести на свет «свою» истину. Использованный Сократом образ наводит на мысль, что знание находится в самой душе и что индивидуум, после того как он открыл с помощью Сократа ничтожность своего знания, должен открыть для самого себя собственную душу. Развивая свое учение, Платон выразит эту идею в мифологической форме: всякое знание есть припоминание того, что созерцала душа в прошлом существовании. Человеку поэтому надо учиться вспоминать. Точка зрения Сократа совершенно иная. Его вопросы не приводят собеседника к какому-либо знанию, к каким-либо выводам, которые можно было бы сформулировать в виде положений, касающихся того или иного предмета. Сократический диалог, напротив, завершается апорией, показывает невозможность вывести и облечь в слова некоторое знание. Точнее, именно потому, что собеседник откроет тщету своего знания, он откроет в то же время и свою истину, т.е., переходя от знания к себе самому, поставит самого себя под сомнение. Иными словами, истинный предмет сократического диалога — не *то, о чем говорят*, а *тот, кто говорит*, как замечает Никий, один из персонажей Платона:

¹ Теэтет, 150 d.

Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, бывает вынужден, даже если сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя отчитывается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит обо всем с пристрастием [...] Я получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем и не считаю злом, если нам напоминают, что мы сделали что-то плохо или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений, необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни¹.

Итак, Сократ подводит своих собеседников к самоанализу и самосознанию. Он досаждаёт им подобно «оводу»², задавая вопросы, которые ввергают их в сомнение и заставляют обратить внимание на себя самих, озаботиться собою:

О лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?³

Таким образом, важно поставить под сомнение не столько свое кажущееся знание, сколько себя самих и те ценности, которым подчинена наша жизнь. После разговора с Сократом вконец сбитый с толку собеседник уже не знает, почему он поступает так, а не иначе. Он видит противоречия в своих рассуждениях и свои собственные внутренние противоречия. Он сомневается в самом себе и вслед за Сократом приходит к мысли, что он ничего не знает. Но при этом он смотрит на себя со стороны, он как бы раздваивается, какой-то частью своего существа отождествляясь с Сократом во взаимном согласии, которого тот требует от собеседника на каждом этапе рассуждения. Так в нем пробуждается самосознание; он ставит самого себя под сомнение.

¹ Лахет, 187 с 6.

² Апол., 30 с.

³ Апол., 29 d—e.

Итак, истинная проблема не в том, чтобы приобрести определенное знание, а в том, чтобы существовать определенным образом.

Я не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устройении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе [...] я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своим раньше, чем о себе самом¹, — как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее¹.

Этот призыв «быть» заключен не только в каверзных вопросах Сократа, не только в его иронии, но, что самое главное, и в его способе существования, в его образе жизни, в самом его бытии.

Призыв «индивидуума» к «индивидууму»

Философствовать отныне означает не приобретать знание или умение, *sophia*, как думают софисты, а подвергать сомнению самого себя, оттого что чувствуешь себя не тем, чем надлежит быть. Таково будет определение фило-софа, человека, стремящегося к мудрости, в платоновском «Пире». Само же это чувство возникает при общении с незаурядной личностью — Сократом, который одним своим присутствием побуждает того, кто с ним сблизится, усомниться в себе. Об этом ведет речь Алкивиад в конце «Пира». Именно здесь, в похвальном слове Сократу, произнесенном Алкивиадом, очевидно, впервые в истории изображен Индивидуум, дорогой сердцу Кьеркегора, Индивидуум как единственная в своем роде, не укладывающаяся ни в какие рамки личность. Существуют, говорит Алкивиад², различные типы людей, к которым можно отнести индивидуумов; например, «великий воин, отличающийся благородством и мужеством»: под это определение подходит Ахилл, герой гомеровских времен, или, из современников, спартанский полководец Брасид; или же тип «владеющего ора-

¹ Апол., 36 b—c.

² Пир, 221 c—d.

торским искусством и умудренного опытом государственного мужа»: Нестор в гомеровскую эпоху, Перикл во времена Платона. Сократа же невозможно причислить к какому-либо разряду. Сравнить его можно не с другими людьми, а только с силенами и сатирами. Он — аторос: странный, чудаковатый, вздорный, ни на кого не похожий, сбивающий с толку. В «Теэтете» Сократ скажет о себе: «Я человек совершенно вздорный (аторос) и люблю ставить людей в тупик (арогіа)»¹.

В этой уникальной личности есть что-то завораживающее, магически притягательное. Философские речи Сократа, по словам Алкивиада, жалят сердце, точно змея, и приводят душу в состояние одержимости, неистовства и философского опьянения, т.е. вызывают в человеке глубокое потрясение². Обратим на это особое внимание³. Сократ воздействует на своих слушателей на иррациональном уровне, вызывая у них эмоции и внушая им любовь. В диалоге, написанном учеником Сократа Эскином из Сфетта, Сократ говорит об Алкивиаде, что если он, Сократ, не способен преподать ему что-либо полезное (что неудивительно, ибо Сократ ничего не знает), то все же может, как он полагает, сделать его лучшим благодаря любви, которую испытывает к нему Алкивиад, и постольку, поскольку тот находится рядом с ним⁴. В «Феаге», диалоге, ошибочно приписываемом Платону, но созданном между 369 и 345 гг. до н.э.⁵, т.е., вероятно, при жизни Платона, один из учеников признается Сократу, что хотя ничему от него не научился, но, однако же, делал великие успехи, когда сидел рядом и соприкасался с ним. Алкивиад из «Пира» не раз повторяет, что магические слова Сократа приводят его в смятение:

*Мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу [...] Он заставит меня признать, что я пренебрегаю самим собою*⁶.

¹ Теэтет, 149 а.

² Пир, 215 с и 218 а—б.

³ См.: А.М. Ioppolo. Opinione e scienza. Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 163.

⁴ К. Döring. Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates. — «Hermes», Bd 112, 1984, S. 16—30. См. также: С. W. Müller. Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. München, 1975, S. 233, Anm. 1.

⁵ Феаг, 130 d. См.: С. W. Müller. Op. cit., S. 128, Anm. 1.

⁶ Пир, 215 с—е; 216 а.

И дело не в том, что он превосходит других ораторов в красноречии. Как раз наоборот, говорит Алкивиад, на первых порах речи его кажутся смешными:

На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же¹.

Алкивиад явно имеет в виду обычную аргументацию Сократа, которую можно найти в воспоминаниях о Сократе, написанных Ксенофонтом²: Сократ удивляется, что, если кто хочет отдать кого-нибудь в ученье сапожному ремеслу, или плотничьему, или кузнечному, или верховой езде, он знает, где искать учителя, и даже если кто хочет лошадь или вола приучить к работе, то везде найдет для них учителей, но когда речь идет о справедливости, люди не знают, куда идти учиться. У Ксенофонта софист Гиппий пеняет Сократу, что он всегда «повторяет одни и те же слова об одном и том же». Сократ охотно это признает и тем самым подталкивает своего собеседника на похвальбу: мол, он, Гиппий, наоборот, всегда старается сказать что-нибудь новое, даже если речь идет о справедливости. Сократ любопытствует, что нового может сказать Гиппий о предмете, который пребывает неизменным, но тот не желает отвечать, пока Сократ сам не выскажет своего мнения о справедливости:

Довольно с тебя и того, что ты над другими насмехаешься — предлагаешь всем вопросы и всех опровергаешь, а сам никому не хочешь дать отчета и ни о чем не хочешь высказать свое мнение^{3}.*

На что Сократ отвечает:

Я непрестанно показываю людям, что я считаю справедливым. Если не словом, то делом показываю.

Это означает, что наилучшим определением справедливости служит в конечном счете сама жизнь справедливого человека.

Именно могучая индивидуальность Сократа пробуждает к сознанию индивидуальность его собеседников. Но реакция их далеко не одинакова. Никий, как мы видели, рад

¹ Пир, 221e.

² Ксенофонт. Воспоминания, IV, 4, 5.

тому, что Сократ заставляет его усомниться в себе самом. Алкивиад же, наоборот, пытается воспротивиться влиянию Сократа, он испытывает лишь чувство стыда перед ним и, стремясь освободиться от этих уз, порой даже желает его смерти. Иными словами, Сократ может только призвать своего собеседника испытать себя, подвергнуть себя исследованию. Для того чтобы завязался диалог, который побудил бы индивидуума, как выразился Никий, отчитаться в своем образе жизни, беседующий с Сократом должен, как и сам Сократ, подчиниться требованиям рационального дискурса или, лучше сказать, требованиям разума. Иначе говоря, самоанализ, сомнение в себе возможны лишь тогда, когда индивидуальность преодолевает себя и возвышается до уровня всеобщности, представленной *логосом*, общим для двух собеседников.

Сократово знание: абсолютная ценность нравственного намерения

Оставим теперь в стороне незнание Сократа. Мы уже предугадываем, в чем состоит его знание. Сократ не устает повторять, что он ничего не знает, ничему не может научить других, что каждый должен думать самостоятельно и сам открывать свою истину. Но тут напрашивается вопрос: а не открыл ли и Сократ в себе самом некое знание? Одно место из «Апологии»¹, где противопоставляются знание и незнание, позволяет нам сделать такое предположение. Сократ произносит здесь то, что могли бы ему сказать многие: «Не стыдно ли тебе, Сократ, заниматься таким делом, от которого, может быть, тебе придется теперь умереть?» И вот каков был бы его ответ:

Нехорошо ты это говоришь, будто человеку, который приносит хотя бы малую пользу, следует принимать в расчет смерть, а не думать всегда лишь о том, делает ли он дела справедливые или несправедливые, дела доброго человека или злого.

В этом контексте незнанием оказывается страх смерти:

Бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто же не знает ни того, что такое смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из благ, а все боятся

¹ Апол., 28 в.

*ее, как будто знают наверное, что она есть величайшее из зол. Но не самое ли это позорное невежество — думать, что знаешь то, чего не знаешь?*¹

Что до Сократа, то он знает, что ничего не знает о смерти, но зато он убежден, что обладает знанием совершенно иного рода:

А что нарушать закон и не слушаться того, кто лучше меня, будь это Бог или человек, нехорошо и постыдно — это вот я знаю. Никогда поэтому не буду я бояться и избегать того, что может оказаться и благом, более, чем того, что наверное есть зло.

Важно отметить, что знание и незнание относятся тут не к понятиям, а к ценностям: ценностному значению смерти, с одной стороны, и морального блага — с другой. Сократ не знает, какое ценностное значение нужно придавать смерти, ибо она не в его власти: опыт собственной смерти невозможен по определению. Но он знает ценность нравственного поступка и нравственного намерения, поскольку и то и другое зависит от его выбора, от его решения, от его личной позиции и, таким образом, имеет свой источник в нем самом. Подобное знание — это, опять-таки, не ряд положений, не абстрактная теория, а верность выбора, решения, начинания; знание есть не просто знание, а знание-того-что-должно-предпочитать, и, следовательно, умение жить как подобает. Именно этим знанием ценности и руководится Сократ в беседах со своими согражданами:

Если кто из вас станет возражать и утверждать, что он заботится о себе, [хотя это не так], то я не оставляю его и не уйду от него тотчас же, а буду его спрашивать, пытаться, опровергать и, если мне покажется, что в нем нет доблести, а он только говорит, что есть, буду попрекать его за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего².

Это знание ценности черпается из внутреннего опыта Сократа, из опыта такого выбора, который предполагает его во всей его полноте. Следовательно, и в этом случае человек открывает знание в себе самом. Внутренний характер знания особенно ярко выражен в представлении

¹ Апол., 29 а—б.

² Апол., 29 с.

Сократа о своем *демоне* (daimōn) — том божественном голосе, что звучит в нем, отвращая от некоторых поступков. Что это: мистический опыт? Мифологический образ? Трудно сказать. Как бы то ни было, мы находим здесь образное осмысление того, что впоследствии будет называться нравственным сознанием.

Итак, судя по всему, Сократ неявно предполагал, что людям присуще врожденное стремление к благу. Поэтому он и отводил себе роль повивальщика, который всего лишь помогает собеседнику открыть свои внутренние возможности. Это проясняет смысл сократического парадокса: никто не творит зла по собственной воле¹, или в другой формулировке: добродетель есть знание²; Сократ утверждает тем самым, что человек совершает моральное зло лишь оттого, что принимает его за благо, а добродетелен бывает тогда, когда всем сердцем, всем своим существом знает, в чем моральное благо. Роль философа заключается, таким образом, в том, чтобы привести своего собеседника к ясному пониманию и «реализации» морального блага и истинной ценности. Сердцевина сократического знания — влечение к благу³.

Итак, основное содержание сократического знания составляет «абсолютная ценность нравственного намерения» и достоверность, которую обеспечивает выбор этой ценности. Конечно, это современное выражение, Сократ бы такое не употребил. Но оно подчеркивает всю значимость сократической идеи. В самом деле, можно сказать, что некоторая ценность является для человека абсолютной, если он готов за нее умереть. Именно таково отношение Сократа к «наилучшему», т.е. к справедливости, долгу, нравственной чистоте. Он не единожды повторяет в «Апологии», что предпочитает подвергнуться себя опасности и даже принять смерть, нежели изменить долгу и отречься от своего при-

¹ Сократ у Аристотеля: Никомахова этика, VII, 3, 1145 b 21—27.

² Сократ у Аристотеля: Евдемова этика, I, 5, 1216 b 6—8; *Ксенофонт*. Воспоминания, III, 9, 5.

³ A.-J. Voelke. L'idée de volonté dans le stoïcisme. Paris, 1973, p. 194, по поводу так называемого интеллектуализма Сократа: «Сократовская диалектика неразрывно соединяет познание блага и выбор блага».

звания¹. В «Критоне»² Платон вкладывает в уста Сократа изложение воображаемого разговора с афинскими Законами. Законы убеждают Сократа, что если он попытается скрыться, чтобы спастись от смерти, то причинит зло всему городу, подав пример неповиновения законам: он не должен ставить свою жизнь превыше того, что справедливо. В «Федоне» Сократ говорит:

Эти жилы и кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство³.

Абсолютная ценность нравственного выбора предстает в новом свете, когда Сократ заявляет: «С человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти»⁴. Это означает, что вещи, воспринимаемые людьми как зло: смерть, болезни, бедность, — не являются для него злом. На его взгляд, существует только одно зло — моральная вина, только одно благо, одна ценность — воля творить добро. Отсюда следует, что человек должен постоянно подвергать критической оценке свой образ жизни, чтобы знать, всегда ли им движет воля к добру. В некотором смысле можно сказать, что Сократа интересует не определение объективного теоретического содержания нравственности (что надлежит делать), а выяснение, готов ли человек в реальной жизни делать то, что считает справедливым и благим (как надлежит действовать). В «Апологии» Сократ не дает никакого теоретического объяснения, почему он заставляет себя поверять и свою собственную жизнь, и жизнь других. Он только говорит, во-первых, что это задача, возложенная на него Богом, и, во-вторых, что лишь подобная ясность и строгость в отношении самого себя способна придать человеческой жизни смысл:

Жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека⁵.

¹ Апол., 28 b и сл.

² Критон, 50 а.

³ Федон, 98 е.

⁴ Апол., 41 d.

⁵ Апол., 38 а.

Возможно, мы видим здесь смутное предвосхищение идеи, которая позднее, в связи с совсем иной проблематикой, будет развита Кантом: нравственность заключается в чистоте намерения, определяющего поступок, и эта чистота состоит именно в том, что моральному благу придают абсолютную ценность, полностью отрекаясь от своего индивидуального интереса.

Впрочем, у нас есть все основания полагать, что сократическое знание достигается, но не может быть достигнуто. Сократ не перестает испытывать не только других, но и самого себя. Чистота нравственного намерения должна возрождаться вновь и вновь. Преображение личности никогда не бывает окончательным, оно требует неустанного труда.

Забота о себе, забота о других

Касаясь странности философии, М. Мерло-Понти заметил, что она «никогда не погружается в мир целиком, но никогда и не замыкается в себе»¹. Это относится и к странному, ни на кого не похожему Сократу. Мир не поглощает его — но он не чуждается мира.

С одной стороны, он проповедует, по мнению его сограждан, полную переоценку ценностей, которая кажется им непонятной:

Если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытая и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека, — если это я вам скажу, то вы мне не поверите².

Для афинян обращенный к ним призыв поставить под вопрос все свои ценности, все принципы своего поведения, озаботиться о себе самих равносильно неприятию обыденности, пренебрежению неписаными законами и условностями повседневной жизни, отрицанию привычного для них мира. И действительно, не означает ли этот настоящий совет озаботиться о себе самих призыв обособиться от города, исходящий от человека, который и сам в какой-то степени отчужден от мира, человека, справедливо называемого аторос, — сбивающего с толку, не укладываю-

¹ *M. Merleau-Ponty. Eloge de la philosophie et autres essais. Paris, 1965, p. 38**.

² Апол., 38 а.

щегося ни в какие рамки, отнимающего покой? Не был ли Сократ прототипом столь распространенного, хотя и очень далекого от истины, образа философа, который боится трудностей жизни и пытается найти прибежище в собственной безмятежной совести?

Но, с другой стороны, портрет Сократа, нарисованный Алкивиадом в платоновском «Пире» и, кроме того, Ксенофонтом, являет нам совсем другого человека: это человек, принимающий деятельное участие в жизни города; человек почти что обыкновенный, занимающийся будничными делами, имеющий жену и детей; разговаривающий со всеми на улицах, в лавках, в гимназиях; хороший сотрапезник, способный пить больше всех, не пьянея; храбрый и выносливый воин.

Итак, забота о себе не противоречит заботе о городе. В «Апологии» и «Критоне» Сократ высказывает весьма примечательную мысль, что его долг, то, ради чего ему следует пожертвовать всем, даже собственной жизнью, — повиновение законам города, тем персонифицированным Законам, которые в «Критоне» уговаривают Сократа не поддаваться соблазну бежать из тюрьмы и покинуть Афины, внушая ему, что подобный эгоистический поступок был бы несправедливостью по отношению к Афинам. Такая позиция не имеет ничего общего с конформизмом. У Ксенофонта Сократ говорит, что можно «повиноваться законам, желая их изменить, точно так же как приходится идти на войну, желая мира». Мерло-Понти подчеркивает: «Повиновение Сократа есть способ сопротивления»¹, он подчиняется законам, чтобы доказать городу истину своей философской позиции и абсолютную ценность нравственного намерения. Поэтому нельзя согласиться с Гегелем, что «Сократ ушел в себя, чтобы искать там правое и доброе»^{7*}; наоборот, как пишет Мерло-Понти, «он считал, что невозможно быть справедливым в одиночку, что быть в полном одиночестве — значит не быть»².

Забота о себе, таким образом, неотделима от заботы о других, заботы о городе, как это видно на примере самого

¹ *M. Merleau-Ponty. Op. cit., p. 44.*

² *M. Merleau-Ponty. Op. cit., p. 48.*

Сократа, весь смысл существования которого — в попечении о других. Сократ сочетает в себе «миссионерство» и «народность». Эти два аспекта мы обнаружим и в некоторых философских учениях эпохи эллинизма.

Одинаково как богатому, так и бедному позволяю я меня спрашивать [...] А что я такой как будто бы дан городу Богом, это вы можете усмотреть вот из чего: похоже ли на что-нибудь человеческое, что я забросил все свои собственные дела [...] и столько лет уже занимаюсь вашим делом, обращаясь к каждому и убеждая его заботиться о добродетели¹.

Итак, Сократ смотрит на мир со стороны, но он — не сторонний наблюдатель. Моральная требовательность и те обязанности, которые она налагает, возвышают его над людьми и вещами, но живет он среди людей и вещей, живет жизнью своих сограждан, ибо подлинная философия существует только в повседневности. И потому для всей античности Сократ станет примером идеального философа, чье философское творение — сама его жизнь и смерть². В начале II в. н.э. Плутарх писал:

Большинство людей воображают, будто философия состоит в том, чтобы произносить речи с кафедры или заниматься толкованием книг. Они не замечают той повседневной философии, что соответственно своей истинной природе постоянно присутствует в наших делах и поступках [...] Сократ не усаживал слушателей рядами, не восседал в преподавательском кресле, у него не было установленных часов для бесед или прогулок со своими учениками. Но даже когда он шутил или когда пил в их компании, когда он разделял с ними тяготы военных походов, когда разгуливал с ними по рыночной площади, когда, наконец, превратился он в узника и пришлось ему испить смертельную чашу, — он беспрестанно философствовал. Сократ первый показал, что во всякое время и во всяком месте, что бы с нами ни происходило и что бы мы ни делали, обыденная жизнь неизменно доставляет нам повод философствовать³.

¹ Апол., 33 б и 31 в.

² См.: А. Dihle. Studien zur griechischen Biographie, 2 Aufl. Göttingen, 1970, S. 13—20.

³ Плутарх. Должно ли старику заниматься государственными делами, 26, 796 с—d.

IV

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФА В «ПИРЕ» ПЛАТОНА

Мы не знаем с достоверностью, употреблял ли Сократ в своих беседах слово *philosophia*. Во всяком случае, если это было так, он, вероятно, вкладывал в это слово общепринятый в то время смысл, т.е. использовал его, как и другие, для обозначения общей культуры, которую софисты и все прочие могли передавать своим ученикам. Таков, к примеру, смысл слова *philosophia* в тех редких случаях, когда оно употребляется в «Меморабилиях» — воспоминаниях о Сократе, собранных его учеником Ксенофонтом. И все же именно под влиянием личности и учения Сократа Платон в своем «Пире» придаст слову «философ», а значит, и слову «философия» новый смысл.

«Пир» Платона

«Пир», вместе с «Апологией», представляет собой величественный памятник, воздвигнутый Сократу, — памятник, созданный с удивительным мастерством. В этом диалоге Платон с присущим ему искусством сочетает философские темы и мифологические символы. Как и в «Апологии», теоретическая часть сведена здесь к минимуму: лишь на некоторых страницах, впрочем, чрезвычайно важных, речь идет о созерцании Прекрасного; в основном же диалог посвящен описанию образа жизни Сократа, который предстает как образец философа. Определение философа¹, сформулированное в ходе диалога, приобретает при этом наглядный смысл.

Итак, фигура Сократа является в диалоге центральной. Диалог построен как повествование некоего Аристодема, рассказывающего, как Сократ пригласил его пойти с ним на пир к поэту Агафону, празднующему свою победу в состязании трагедий. Сократ приходит туда, однако, с запоз-

¹ Об употреблении термина *philosophia* и родственных ему слов у Платона см.: *M. Dixaut. Le Naturel philosophe. Paris, 1985.*

данием, потому что по дороге он остановился и долго стоял неподвижно, предаваясь своим мыслям. Участники пира по очереди выступают с похвальным словом Эроту. Выступление Сократа занимает почти столько же времени, сколько речи всех предыдущих ораторов, вместе взятых. Когда в конце пира появляется Алкивиад, пьяный, с венком на голове, поддерживаемый флейтисткой, он произносит длинный панегирик Сократу, раскрывая перед нами разные стороны его личности. Под конец Сократ остается один, безмятежный, с ясной головой, посреди заснувших сотрапезников, хотя выпил он больше других.

Бодрствуют еще только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними беседу [...] Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию [...] Сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон. Сократ [...] встал и ушел. Придя в Ликей и умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом.

Концовка диалога дала пищу воображению поэтов. Здесь сразу приходят на ум стихи Гёльдерлина о мудреце, который в состоянии вынести всю полноту счастья, ниспосланного Богом:

У каждого своя мера.
Тяжело снести несчастье, еще тяжелее — счастье.
Но был мудрец, что умел
С полудня до полуночи
И до утренней зари
Светлым оставаться на пиру¹.

С той же ясностью мысли, с какой Сократ покинет пир, он примет и смерть, замечает Ницше:

Он пошел на смерть с тем же спокойствием, с каким он, по описанию Платона, как последний сотрапезник, покидает при брезжущем рассвете дня пир, чтобы начать новый день, между тем как за его спиной на скамьях и на земле остаются заспавшиеся гости, чтобы грезить о Сократе, этом истинном эротике. Умиравший Сократ стал новым, никогда до того невиданным идеалом для благородного эллинского юношества².

¹ Hölderlin. Le Rhin, trad. G. Bianquis. Paris, 1943, p. 391—393^{1*}.

² Ницше. Рождение трагедии, § 13^{2*}.

Как хорошо показал Д. Бабю¹, в построении диалога, который должен изобразить реального Сократа и заодно его идеализировать, имеют значение малейшие детали. Собравшиеся на пир наметили себе программу, определяющую и как они будут пить, и на какую тему каждый из них произнесет речь. Темой будет Эрот. В диалоге, повествующем о пире, на котором присутствовал Сократ, рассказывается о том, как пирующие справились со своей задачей, в каком порядке следовали их речи и что говорили ораторы. Согласно Д. Бабю, пять предшествующих речей — Федра, Павсания, Эриксимаха, Аристофана и Агафона — представляют собой диалектическое развитие темы, подготавливающее восхваление Эрота Диотимой, жрицей из Мантиней, речь которой приведет Сократ, когда настанет его очередь.

По ходу диалога, и в особенности в речах Диотимы и Алкивиада, в облике Эрота и Сократа появляются все новые и новые общие черты. И если под конец они и вовсе сближаются, то причина этого проста: и Эрот, и Сократ воплощают в себе, первый — в мифологической форме, второй — исторически, образ философа. Таков глубинный смысл диалога.

Эрот, Сократ и философ

Восхваление Эрота Сократом явно строится в собственно сократической манере. Это значит, что Сократ не будет, по примеру других сотрапезников, держать речь, в которой скажет, что Эрот обладает таким-то и таким-то совершенством. Он не станет говорить сам, поскольку ничего не знает, а заставит говорить других, и в первую очередь Агафона — того, кто непосредственно перед ним произнес похвальное слово Эроту и как раз провозгласил, что Эрот красив и нежен. Для начала Сократ задает Агафону вопрос: есть ли любовь желание того, чем обладают, или же она есть желание того, чем не обладают? Если признать, что любовь есть влечение к тому, чем не обладают, и если любовь есть влечение к прекрасному, то не следует ли отсюда, что сама

¹ D. Babut. Peinture et dépassement de la réalité dans le «Banquet» de Platon. — «Revue des études anciennes», t. 82, 1980, p. 5—29. Статья воспроизведена в сб.: Parerga. Choix d'articles de D. Babut. Lyon, 1994, p. 171—196.

любовь не может быть прекрасной, поскольку она не обладает красотой? Вынудив Агафона согласиться с этим заключением, Сократ опять-таки не станет излагать собственную теорию Любви, а перескажет то, что поведала ему об Эроте мантинейская жрица Диотима, с которой он когда-то беседовал. Поскольку Эрот зависим от чего-то другого, и притом от того, чего он лишен, он не может быть богом, как ошибочно полагают все восхвалявшие его до Сократа сотрапезники; это всего лишь *daímōn*, гений, нечто среднее между богами и людьми, между бессмертными и смертными¹. Эрот не только занимает срединное положение между двумя противоположными сферами реальности, но и служит посредником: гений общается и с богами, и с людьми, он причастен посвящениям в таинства и заклинаниям, исцеляющим болезни души и тела, он передает людям, бодрствующим либо спящим, волю богов. Чтобы разъяснить Сократу смысл такого представления об Эроте, Диотима рассказывает ему миф о рождении этого гения². В день, когда родилась Афродита, боги собрались на пир. Только они отобедали, как пришла просить подаяния Пенія («Бедность», «Нужда»). Порос (что означает «Средство», «Способ», «Богатство»), охмелев от нектара, уснул в саду Зевса. Пенія прилегла к нему, чтобы избыть свою бедность, родив дитя от Пороса. Так она зачала Эрота. Происхождение этого гения, говорит Диотима, объясняет его природу и нрав. Зачатый в день рождения Афродиты, он любит красивое. Сын Пении, он всегда беден, вечно терпит нужду, вечно скитается. Сын Пороса, он горазд на выдумки и лукав.

Мифологическое описание Диотимы благодаря искусству Платона, не чуждому тонкой шутке, приложимо разом и к Эроту, и к Сократу, и к философу. Прежде всего, к вечно нуждающемуся Эроту:

Он всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах.

Однако, будучи достойным сыном Пороса, этот любящий Эрот — «искусный ловец»:

¹ Пир, 202 е.

² Пир, 203 а и сл.

Он расставляет сети благородным душам, он храбр, дерзок и силен [...] он непрерывно строит козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист»¹.

Но описание это приложимо и к другому любящему — Сократу, такому же босоногому ловцу¹. В конце диалога Алкивиад опишет Сократа во время военного похода на Потидею: в зимнюю стужу расхаживающего босиком, прикрытого грубым плащом, не спасающим от холода. В начале диалога мы узнаем, что, отправляясь на пир, Сократ по такому случаю умылся и обул сандалии. Его босые ноги и старый плащ были излюбленной темой комических поэтов². Сократ, каким его изображает комедиограф Аристофан в своих «Облаках», — тоже достойный сын Пороса: «дерзкий, бойкий на язык, наглый, бесстыжий [...] изворотливый, хитрая bestия»³. В похвальном слове Сократу Алкивиад также упоминает о его дерзости, а еще до него, в начале диалога, о том же говорил и Агафон⁴. Для Алкивиада Сократ тоже сущий колдун⁵, завораживающий души своими речами. Что же до выносливости Эрота, то ее мы узнаем в портрете Сократа-воина, нарисованном Алкивиадом: он легко переносит холод и жажду, не поддается страху, не пьянеет от вина, мужественно терпит лишения⁶.

Но изображение Эрота-Сократа — это и портрет философа, поскольку, сын Пороса и Пении, Эрот беден и не выходит из нужды, но умеет ловко восполнить свою бедность и нужду, свою ущербность. Для Диотимы Эрот есть, таким образом, фило-соф, потому что он находится посредине между мудростью и невежеством. Платон⁷ не определяет здесь, что он подразумевает под мудростью. Он только дает понять, что речь идет о состоянии трансцендентном, так как поистине мудры одни только боги⁸. Можно предпо-

¹ Пир, 174 а, 203 с—d и 220 в. См.: *V. Jankélévitch. L'Ironie*, p. 122—125.

² Примеры можно найти у Диогена Лаэртского: О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II, 27—28.

³ *Аристофан. Облака*, 445 и сл.

⁴ Пир, 175 е и 221 е.

⁵ Пир, 215 с.

⁶ Пир, 220 а—d.

⁷ Пир, 203 е и сл.

⁸ См.: *Федр*, 278 d.

ложить, что мудрость представляет собой совершенное знание, отождествляемое с добродетелью. Но, как мы уже сказали и еще раз повторим в дальнейшем¹, в греческой традиции знание, или *sophia*, — это не столько чисто теоретическое знание, сколько умение — умение достойно жить; признаки такой мудрости мы находим не в теоретических познаниях философа Сократа, а в самом его образе жизни, описанном в Платоновом «Пире».

По словам Диотимы, есть две категории существ, которые не занимаются философией: с одной стороны, боги и мудрецы, потому что они уже мудры, и, с другой стороны, невежды, потому что они считают себя мудрыми:

Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым (sophos), поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды.

Но Сократ спрашивает: «Так кто же, Диотима, стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?» И Диотима отвечает:

Занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость — это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим опять-таки своему происхождению: ведь отец у него мудр (sophos) и богат, а мать не обладает ни мудростью, ни богатством.

Здесь тоже мы узнаем в Эроте черты не только философа вообще, но и Сократа, который по видимости ничего не знал и был подобен невеждам, но в то же время сознавал свое незнание: таким образом, он отличался от невежд тем, что, зная о своем незнании, стремился к знанию, хотя, как мы убедились², его представление о знании было далеким от обычных понятий. Итак, Сократ и вообще философ есть

¹ См. с. 33 и 289.

² См. с. 48—52.

Эрот: не обладая ни мудростью, ни красотой, ни благом, он стремится к мудрости, красоте, благу. Он есть Эрот, что означает Стремление — не пассивное ностальгическое томление, а властное побуждение, достойное того «искусного ловца», каким является Эрот.

Казалось бы, нет ничего проще и естественнее этого промежуточного положения философа. Он находится посередине между знанием и неведением. Напрашивается вывод, что, усердно занимаясь философией, он решительно преодолеет невежество и достигнет мудрости. Однако все гораздо сложнее.

За противопоставлением мудрецов, философов и невежд проглядывает строгая логическая схема деления понятий, открывающая далеко не столь оптимистическую перспективу. Действительно, противопоставив мудрых и не-мудрых, Диотима тем самым установила между ними отношение *противоречия*, не допускающее ничего промежуточного: можно быть либо мудрым, либо не мудрым, среднего не дано. С этой точки зрения, нельзя сказать, что философ — это нечто промежуточное между мудрым и не-мудрым, ибо если он не «мудр», то он с необходимостью «не-мудр». И значит, ему никогда не достичь мудрости. Но не-мудрых Диотима подразделяет на два вида: есть такие, которые не знают о своей не-мудрости, — это невежды, и такие, кто сознает собственную не-мудрость, — это философы. Заметим теперь, что в категории не-мудрых невежды, не сознающие своей не-мудрости, составляют противоположность мудрым^{4*} и с этой точки зрения, т.е. в рамках отношения *противоположности*, философы являются чем-то промежуточным между мудрыми и невеждами, поскольку они суть не-мудрые, знающие о своей не-мудрости: они ни мудрецы, ни невежды. Это деление сопоставимо с другим, весьма распространенным в школе Платона, — различием «благого» и «не благого». Между этими двумя понятиями нет никакой середины, так как они находятся в отношении противоречия, но в том, что не является хорошим, можно различать то, что не хорошо и не дурно, и то, что дурно. В этом случае будет установлено отношение противоположности между хорошим и дурным, и между ними окажется нечто промежуточное, а именно «ни хорошее,

ни дурное»¹. Подобные логические схемы в школе Платона играли весьма важную роль². Они служили для различения таких понятий, которые не предполагают градации, и таких, которые допускают различные степени качества. Понятия «мудрое», «благое» абсолютны. Они исключают какие-либо вариации: нельзя быть более или менее мудрым, более или менее благим. Но то, что является промежуточным, — «ни хорошее, ни дурное» или «философ» — допускают градацию: философ никогда не достигнет мудрости, но он может все более приближаться к ней. Итак, в «Пире» показано, что философия есть не мудрость, а способ существования и дискурс, определяемые идеей мудрости.

После платоновского «Пира» этимологическое содержание слова *philosophia*: «любовь, стремление к мудрости» — становится, таким образом, самой программой философии. Можно сказать, что с Сократом, каким он предстает в «Пире», философия окончательно приобретает в истории человеческой мысли свою характерную окраску, ироническую и трагическую одновременно. Ироническую — поскольку истинным философом всегда будет тот, кто знает о своем незнании, знает, что он не мудр, и кого, следовательно, нельзя назвать ни мудрым, ни бессмысленным, кто не находит своего места ни среди невежд, ни среди мудрецов, не принадлежит всецело ни миру людей, ни миру богов — неприкаянный и бесприютный, как Эрот и Сократ. Трагическую — потому что странное это существо терзаемо желанием достичь недоступной, но неодолимо влекущей к себе мудрости. Подобно Кьеркегору³, христианину, который хотел быть христианином, но знал, что христианин один лишь Христос, философ знает, что он не может достичь своего идеала, что ему не дано стать тем, чем он страстно желает быть. Таким образом, Платон полагает непреодолимое расстояние между философией и мудростью. Философия определяется через то, чего она лишена, через недостижимую, трансцендентную норму, которая, однако же, в известном смысле является ее собственной внутренней нор-

¹ См.: Платон. Лисид, 216 d, 218 b 1.

² Н.-J. Krämer. Platonismus und hellenistische Philosophie. Berlin, 1971, S. 174—175, 229—230.

³ Кьеркегор. Мгновение, § 10. — Kierkegaard. Oeuvres complètes, t. XIX, p. 300—301.

мой. Платонизму созвучны знаменитые слова Паскаля: «Ты не искал бы Меня, если б уже Меня не нашел»¹. «Никак не причастное благу, — скажет Плотин, — не может и искать блага»². Вот почему Сократ изображен в «Пире» одновременно как тот, кто утверждает, что вовсе не обладает мудростью, и как человек, чей образ жизни вызывает восхищение. Ибо философ — это не только промежуточное звено, но и посредник, вроде Эрота. Он приоткрывает людям мир богов, мир мудрости. Он как те фигурки силенов³, которые снаружи выглядят забавными и смешными, а внутри таят изваяния богов. Так, Сократ и жизнью своей, и своими речами, оказывающими магическое и поистине демоническое действие, побуждает Алкивиада поставить под вопрос самого себя и признаться себе, что ради того существования, какое он ведет, и жить-то на свете не стоит. Мимоходом отметим, вслед за Л. Робеном⁴, что и само литературное произведение, написанное Платоном и носящее название «Пир», похоже на Сократа: это тоже силен, скрывающий под иронией и юмором глубочайшие понятия.

Не один только Эрот утрачивает в «Пире» прежнее достоинство и лишается своего ореола, переходя из разряда богов в разряд гениев. Нечто подобное происходит и с философом: теперь это уже не тот, кто воспримлет от софистов готовое знание, а тот, кто сознает одновременно свою ущербность и свое влечение к прекрасному и благому.

Таким образом, философ, обретающий в «Пире» самосознание, предстает, как Сократ⁵, человеком, о котором нельзя сказать ни что он всецело принадлежит миру, ни что он всецело от мира отчужден. Как убедился Алкивиад в походе на Потидею, Сократ обладает способностью оставаться счастливым при любых обстоятельствах. Он умеет насладиться достатком и превосходит всех в искусстве пить не пьянея; когда же приходится терпеть лишения, он стойко переносит голод и жажду и чувствует себя так же хорошо, как и тогда, когда всего вдоволь. Сократ столь же легко

¹ Паскаль. Мысли, § 553 по Брюнсвику (Classiques Hachette)³⁸.

² Плотин. Эннеады, III, 5 (50), 9, 44, p. 142 Hadot⁴⁰.

³ Пир, 215 b—c.

⁴ L. Robin. Notice, dans *Platon. Le Banquet*. Paris, 1981 (1-re éd. 1929), p. CV, n. 2.

⁵ См. выше, с. 52—54.

переносит холод, ничего не боится, проявляет редкое самообладание в бою. Он безразличен ко всему, что прельщает других, — наружной красоте, богатству и вообще какому бы то ни было внешнему превосходству. В его глазах все это ничто. Более того, он может полностью погрузиться в размышления, отрешившись от всего окружающего. Во время экспедиции в Потидею товарищи по оружию однажды видели, как он целый день простоял на одном месте, о чем-то раздумывая. То же происходит с ним и в начале диалога, чем и объясняется его опоздание на пир. Возможно, Платон тем самым дает понять, что Сократ был посвящен мантинейской жрицей в мистерии любви и научился созерцать подлинно прекрасное; тот, кто достигнет такого созерцания, вещает жрица из Мантинеи, станет вести жизнь, ради которой только и стоит жить на свете, и через это обретет высшее достоинство (*aretê*), истинную добродетель¹. Итак, философия теперь являет себя как некий опыт любви, о чем мы еще будем говорить ниже². Таким образом, Сократ оказывается существом, которое, не будучи богом, ибо у него облик обыкновенного человека, в то же время возвышается над людьми: это именно *daimôn*, сочетающий в себе божественную и человеческую природу. Но подобное сочетание неизбежно сопряжено с некоторой странностью, с нарушением равновесия, быть может, даже с внутренним разладом.

Определение философа, данное в «Пире», будет иметь первостепенное значение для всей истории философии. Для стоиков, например, как и для Платона, философ по самой своей природе отличен от мудреца, и в свете этого противопоставления, основанного на отношении противоречия, философ нисколько не отличается от простых смертных. Если человек упал в воду, говорят стоики, неважно, на какую он погрузился глубину, — все равно он утонул³. Между мудрым и не-мудрым есть специфическое сущностное различие: только не-мудрый бывает таковым в большей или меньшей степени, мудрец же соответствует абсолютному совершенству, не допускающему степеней. Но тот факт, что философ

¹ Пир, 211 d—212 a.

² См. с. 82 и сл.

³ Цицерон. О пределах добра и зла, III, 14, 48.

не-мудр, не означает, что он ничем не выделяется среди других людей. Философ сознает свое состояние не-мудрости, он жаждет мудрости, он старается приблизиться к мудрости, которая в представлении стоиков есть особое трансцендентное состояние, достигаемое лишь внезапным преображением. Да и что такое мудрец? Он или вообще не существует, или встречается чрезвычайно редко. Итак, философ может совершенствоваться, но всегда лишь в пределах своей не-мудрости. Он стремится к мудрости асимптотически, никогда ее не достигая.

У других философских школ не будет столь строгого теоретического разграничения философии и мудрости, но в общем мудрость останется идеалом, вдохновляющим философа, и, что самое главное, философия будет рассматриваться как упражнение в мудрости и, следовательно, как некоторый образ жизни. Эта идея сохранится на протяжении столетий; мы встречаем ее у Канта¹, она неявно присутствует у всех философов, которые, исходя из этимологии, определяют философию как любовь к мудрости. В том, что переняли философы у Сократа, каким он изображен в Платоновом «Пире», самое скромное место принадлежит его иронии и юмору, — который обнаруживает и танцующий Сократ в «Пире» Ксенофонта². Они, как водится, лишили себя того, чего им как раз больше всего не хватало. Это чутко уловил Ницше:

Превосходство Сократа над основателем христианства заключалось в его веселой серьезности и мудрости, полной плутоватой шутливости, что представляет лучшее душевное состояние человека³.

Исократ

Противопоставление философии и мудрости мы находим и у современника Платона оратора Исократа. Прежде всего, мы отмечаем у него эволюцию в понимании философии в сравнении с эпохой софистов:

Философия [...] воспитала нас для общественной жизни и смягчила наши нравы; она научила нас отличать несчастья, вызванные невежеством, от вызванных необходимостью, од-

¹ См. ниже, с. 280—285.

² Ксенофонт. Пир, II, 17—19.

³ Ницше. Человеческое, слишком человеческое. Странник и его тень, § 86*.

них — остерегаться, другие — мужественно переносить. Эта философия была открыта нашим городом¹.

Философия остается славой и гордостью Афин, однако содержание ее существенно изменилось. У Исократов уже не только об общей культуре и о научных познаниях, но и о таком воспитании, которое готовит к жизни, влияет на человеческие отношения и дает силу противостоять превратностям судьбы. Но что особенно важно — Исократ устанавливает основополагающее различие между понятиями *sophia* (или *epistēmē*) и *philosophia*:

Так как не в природе человеческой обладать знанием (epistēmē), достигнув какового мы ведали бы, что надлежит делать или говорить, то в пределах возможного мудрецами (sophoi) почитаю я тех, которые благодаря своим догадкам в большинстве случаев способны прийти к правильному решению; философами же (philosophoi) я называю тех, что проводят время свое в занятиях, помогающих им как можно скорее приобрести такую способность суждения².

Итак, Исократ различает, прежде всего, идеальную мудрость, *epistēmē*, которая мыслится им как совершенное умение поступать правильно, коренящееся в способности выносить абсолютно непогрешимые суждения; затем, практическую мудрость (*sophia*) — умение, приобретаемое благодаря основательному совершенствованию способности суждения и позволяющее в любой конкретной ситуации принимать разумные, но гипотетические решения; наконец, само совершенствование способности суждения, которое есть не что иное, как философия. Впрочем, речь идет о философии иного типа, нежели та, что получила развитие у Платона. Здесь можно было бы говорить о гуманизме в классическом смысле слова. «Исократ глубоко убежден, что, овладевая ораторским мастерством, человек может меняться к лучшему, если трактует он о "предметах возвышенных и прекрасных, значимых для человечества и имеющих отношение к общему благу"»³. Таким образом, философия для Исократов есть искусство хорошо говорить, неотделимое от искусства достойно жить.

¹ Исократ. Панегирик, § 47*.

² Исократ. Об обмене, § 271.

³ I. Hadot. Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Paris, 1984, p. 16—18.

V

ПЛАТОН И АКАДЕМИЯ

Платоновский «Пир» обессмертил Сократа как философа, т.е. как человека, чьи размышления и образ жизни направлены на то, чтобы приблизиться самому и приблизить других к тому способу существования, к тому трансцендентному онтологическому состоянию, каким является мудрость. Философию Платона и все последующие философские учения античности, даже самые далекие от платонизма, будет объединять одна общая особенность: тесная связь философского дискурса и философского образа жизни.

Философия как форма жизни в платоновской Академии

Педагогический замысел

Мы должны вновь вернуться к тесной связи, существующей между Сократом и Эротом, между философом и любовью в «Пире» Платона. Любовь предстает здесь не только как стремление к мудрому и благому, но и как стремление к плодovitости, т.е. как жажда обрести бессмертие путем порождения. Иными словами, любовь созидательна и плодovита. Плодовитость, говорит Диотима¹, бывает двоякой: телесной и духовной. Те, чья плодovitость заключена в теле, стремятся достичь бессмертия деторождением; те же, у кого плодovита душа, жаждут обессмертить себя в творении ума, литературном либо техническом. Но наивысшее достоинство ума — это рассудительность и справедливость, проявляемая в мудрой организации городов и дру-

¹ Пир, 208 е.

гих установлений^{1*}. Некоторые историки усматривают в упоминании «установлений» намек на основание Платоном собственной философской школы, так как из последующих строк ясно, что подразумевает он плодovitость наставника, который подобно Эроту, сыну Пороса, «сразу находит (europei) слова о добродетели, о том, каким должен быть и чему должен посвятить себя достойный муж»¹. В «Федре» Платон будет говорить о людях, которые «сеют в душах» семена: такой человек

[...] насаждает и сеет речи, способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные [...] сделать его обладателя счастливым настолько, насколько может быть счастлив человек².

Л. Робен резюмировал эту платоническую тему так:

Плодовитая душа приносит плоды только в общении с другой душой, в которой она распознает необходимые качества; общение же немислимо без живого слова, без ежедневных бесед, предполагающих совместную жизнь, организованную ради духовных целей с расчетом на долгое будущее, — словом, без философской школы, подобной той, что была задумана и создана Платоном и после смерти его сохраняла преемственность³.

Таким образом, нам открывается еще один важный аспект нового определения философии, данного Платоном в «Пире» и наложившего глубокий отпечаток на философскую жизнь античности. Философия может существовать лишь при условии постоянного общения и диалога между учителями и учениками в стенах школы. Спустя несколько столетий Сенека все еще будет превозносить философское значение совместной жизни:

Но больше пользы, чем слова, принесли бы тебе живой голос мудрецов и жизнь рядом с ними. Лучше прийти и видеть все на месте, во-первых, потому, что люди верят больше глазам, чем ушам, во-вторых, потому, что долг путь наставлений, краток и убедителен путь примеров. Не стал бы [стоик] Клеанф точным подобием Зенона, если бы он только слышал его. Но ведь он делил с ним жизнь, видел скрытое, наблюдал, живет ли Зенон в согласии со своими

¹ Пир, 209 b—c.

² Федр, 277 a.

³ L. Robin. Notice, dans *Platon. Le Banquet*. Paris, 1981, p. XCII.

правилами. И Платон, и Аристотель, и весь сонм мудрецов, которые потом разошлись в разные стороны, больше почерпнули из нравов Сократа, чем из слов его. Метродора, и Гермарха, и Полиена сделали великими людьми не уроки Эпикура, а жизнь с ним вместе¹.

Правда, как мы покажем ниже, Платон не единственный в свою эпоху основал учебное заведение, предназначенное для философского воспитания. Одновременно с ним собственные школы создали и другие ученики Сократа — Антисфен, Евклид из Мегар, Аристипп из Кирены — или, например, Исократ, но Академия Платона будет славиться не только в его эпоху, но и впоследствии — как достоинствами своих членов, так и совершенством своей организации. Память об этом учебном заведении, о тех обсуждениях и спорах, которые там велись², сохранится во всей последующей истории философии; платоновская Академия станет образцом для подражания. Имя свое школа получила оттого, что занятия проходили в залах гимнасия в окрестностях Афин, называемого Академией; вблизи этого гимнасия Платон приобрел небольшой участок земли, где могли собираться или даже жить члены его школы³.

Сократ и Пифагор

Как отмечали древние⁴, своеобразие Платона состояло в том, что он в определенном смысле соединил учение Сократа, усвоенное им в Афинах, и пифагореизм, с которым он познакомился, по-видимому, во время своего первого путешествия в Сицилию. От Сократа он воспринял диалогический метод, иронию, интерес к этической проблематике, от Пифагора унаследовал идею образования, основанного на математике, и возможного применения этой науки к познанию природы, возвышенный образ мыслей, идеал совместной жизни философов. Платон, бес-

¹ *Сенека*. Письма к Луцилию, VI, 62^a.

² См. важную работу Х.-Й. Кремера: *H.-J. Krämer. Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin, 1971.

³ См.: *M.-F. Billot. Art. «Académie»*. — *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. R. Goulet, t. I. Paris, 1994, p. 693—789.

⁴ Например, Дикеарх у Плутарха: *Застольные беседы*, VIII, 2, 719 а; *Цицерон*. О государстве, I, 15—16; О пределах... V, 86—87; *Августин*. О Граде Божием, VIII, 4; *Нумений*, фр. 24 (éd. et trad. des Places); *Прокл*. Комментарий к «Тимею» (t. I, 7, 24 Diehl, p. 32 trad. Festugière).

спорно, знал пифагорейцев; ведь он порой даже выводит их в своих диалогах. Но ввиду недостоверности наших знаний о древнем пифагореизме мы не можем с точностью установить степень его влияния на формирование философских взглядов Платона. Несомненно, во всяком случае, одно: в «Государстве»¹ Платон воздает хвалу Пифагору, которого, по его словам, ценили за то, что он указал современникам и потомкам некий «путь жизни», именуемый «пифагорейским», так что следующие этим путем (а такие еще были во времена Платона) заметно выделяются среди остальных людей. Пифагорейские общины действительно сыграли важную политическую роль в городах Южной Италии и Сицилии. У нас есть все основания полагать, что, учреждая свою Академию, Платон ориентировался как на сократический, так и на пифагорейский образ жизни, хотя мы не можем дать достаточно определенную характеристику этого последнего².

Политическая направленность

Изначальная направленность мысли Платона — политическая: он верит в возможность изменить политическую жизнь благодаря философскому воспитанию влиятельных людей государства. В связи с этим заслуживает внимания автобиографическое свидетельство, которое содержится в VII Письме Платона. Платон рассказывает, как в молодости он, подобно своим сверстникам, собирался заниматься в будущем государственными делами, как, пережив смерть Сократа и задумавшись над существующими законами и нравами, он понял, насколько трудно правильно вести государственные дела, и в конце концов пришел к выводу о несовершенстве форм правления всех без исключения тогдашних государств. Поэтому, говорит он, «восхваляя подлинную философию, я был принужден сказать, что лишь через нее возможно постичь справедливость в отношении как государств, так и частных лиц». Но одних отвлеченных рассуждений мало. Для Платона «обязанность философа» в том, чтобы действовать. Он и сам попытается

¹ Госуд., 600 b.

² J.P. Lynch. Aristotle's School, p. 61.

сыграть политическую роль в Сиракузах, чтобы не оказаться в собственных глазах «краснобаем», неспособным ни на какое дело¹. Многие питомцы Академии принимали реальное участие в политической жизни различных городов, либо как законодатели, либо как противники тирании². Софисты считали, что они готовят молодых людей к государственной деятельности, — Платон намерен вооружить своих воспитанников знанием несравненно более высоким, нежели то, какое могли им дать софисты, знанием, основанным на строгом рациональном методе и, с другой стороны, как это было у Сократа, неотделимым от стремления к благу и от внутреннего преобразования человека. Он хочет воспитывать не только способных государственных деятелей, но и людей вообще. А посему осуществление своего политического замысла Платон должен начать издали: с создания интеллектуальной и духовной общности, на которую возлагается задача формировать новых людей, сколько бы это ни потребовало времени. При таком обходном маневре политические цели, правда, могут быть забыты, и, вероятно, читатель не без интереса воспримет слова Платона о том, что философов надо будет принуждать становиться правителями³. Описывая жизнь в платоновской Академии, Дикеарх⁴, ученик Аристотеля, подчеркивает тот факт, что члены ее составляли сообщество людей свободных и равных, ибо они равно стремились к добродетели и к совместным исследованиям. Платон не требовал от своих учеников платы, руководствуясь принципом, что нужно воздавать равное равным. Впрочем, в соответствии с политическими принципами платонизма, под этим подразумевалось геометрическое равенство⁵, при котором каждому воздается по заслугам и по потребностям. Как нетрудно предположить, убежденный в том, что жизнь, достойную человека, можно вести только в совершенном государстве, Платон решил, не дожидаясь вопло-

¹ Письмо VII, 328 b—329 c (trad. Brisson).

² *J.P. Lynch*. Op. cit., p. 59, n. 32 (bibliography); *M. Isnardi Parente*. L'eredità di Platone nell'Accademia antica. Milano, 1989, p. 63 s.

³ Госуд., 519 d.

⁴ *K. Gaiser*. Philodems Academica. Stuttgart, 1988, S. 153 f.

⁵ Законы, VI, 756 e—758 a.

щения своих политических идей в действительность, создать для учеников условия идеального государства; он хотел, чтобы, за неимением возможности управлять каким-либо реальным государством, они управляли согласно нормам идеального государства собственным «я»¹. К этому же будут стремиться в большинстве своем и позднейшие философские школы².

Ожидая времени, когда они смогут посвятить себя политической деятельности, члены Академии будут вести обособленную жизнь, занимаясь разысканиями и духовными упражнениями. Итак, Платон, подобно софистам, но преследуя другие цели, создает образовательную среду, относительно независимую от полиса. У Сократа было иное представление о воспитании. В отличие от софистов, он считал, что молодежь надо воспитывать не в искусственной среде, а, как повелось издревле, вовлекая ее в повседневные дела города. Но главным в педагогике Сократа было то, что он придавал важнейшее значение живому общению между людьми, и Платон разделяет это убеждение. Мы находим у него сократическую концепцию воспитания в процессе живого общения и в атмосфере любви, но, как пишет Дж.П. Линч³, в школе Платона эта концепция приобрела институциональный характер. Воспитание осуществляется внутри сообщества, группы, тесного круга друзей, где царит возвышенная любовь.

Образование и исследования в Академии

Сведений о функционировании Академии как учебного заведения⁴ у нас немного. Мы еще будем говорить о том, что Академию, а равно и другие философские школы Афин, не следует представлять себе, как это очень часто бывает, в виде религиозных объединений, тiasов^{3*} Муз. Их основатели просто воспользовались существовавшим в Афинах правом на создание союзов⁵. По-видимому, члены Акаде-

¹ Госуд., 592 b.

² См.: *B. Frischer. The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece.* University of California Press, 1982, p. 63.

³ *J.P. Lynch. Op. cit.*, p. 63.

⁴ См. об этом: *J.P. Lynch. Op. cit.*, p. 54—63, 93.

⁵ См. ниже, с. 112.

мии делились на две категории: старшие — ученые и преподаватели и младшие — ученики. Голоса учеников, по всей вероятности, сыграли решающую роль в избрании Ксенократа, второго преемника Платона. Первый, Спевсипп, очевидно, был выбран самим Платоном. В античности считали знаменательным тот факт, что в числе учеников Платона и Спевсиппа были и две женщины, Аксиофея и Ласфения. По рассказам, Аксиофея¹ не стыдилась носить простой плащ философов, из чего можно заключить, что члены Академии, как и другие философы в те времена, имели особую одежду, отличавшую их от прочих людей. Судя по более поздним традициям школы, помимо обсуждений, учебных курсов и научных занятий распорядок Академии предусматривал и общие трапезы².

Мы упомянули о старших членах Академии, приверженцах Платона, участвовавших в его изысканиях и преподавательской деятельности. Нам известны некоторые из них: Спевсипп, Ксенократ, Евдокс Книдский, Гераклид Понтийский, Аристотель. Последний, к примеру, провел в Академии двадцать лет, сначала в качестве ученика, затем как преподаватель. Все это философы и ученые — в основном астрономы и математики первой величины, как Евдокс или Теэтет. Наше представление об Академии и о той роли, какую играл в ней Платон, было бы, возможно, совсем другим, если бы мы располагали сочинениями Спевсиппа, Ксенократа и Евдокса.

Геометрия и другие математические науки имели первостепенное значение в образовательном процессе. Но они составляли только первый этап в формировании будущего философа. Эти науки изучались в школе Платона с чисто познавательной целью, безотносительно к их практической пользе³, но, призванные очистить ум от чувственных представлений, они, таким образом, выполняли еще и этическую функцию⁴. Геометрия была не только начальной учебной дисциплиной, но и предметом углубленных ис-

¹ K. Gaiser. *Philodems Academica*, S. 154.

² *Плутарх*. Застольные беседы, VIII, 1, 717 b.

³ *Госуд.*, 522—534.

⁴ *Госуд.*, 526e; *Плутарх*. Застольные беседы, VIII, 718 e—f; см.: I. Hadot. *Arts libéraux...* p. 98.

следований. С Академией связано подлинное рождение математики. Именно здесь была открыта математическая аксиоматика, которая формулирует исходные посыпки умозаключений: элементарные положения, аксиомы, определения, постулаты — и выводит одни теоремы из других, устанавливая между ними строгий порядок. Полвека спустя все эти труды увенчаются созданием знаменитых «Начал» Евклида¹.

По замыслу Платона, изложенному в «Государстве»², будущие философы смогут упражняться в диалектике не ранее, чем достигнут известной степени зрелости, и заниматься ею они будут в течение пяти лет, с тридцати- до тридцатипятилетнего возраста. Мы не знаем, следовал ли Платон этому принципу в своей школе. Но диалектические упражнения служили необходимым элементом системы преподавания, принятой в Академии. В эпоху Платона диалектика была техникой спора, подчиненного определенным правилам. На обсуждение выставлялся «тезис», т.е. вопросительное предложение типа: можно ли научить добродетели? Один из двух собеседников оспаривал тезис, а другой защищал. При этом первый задавал второму вопросы, хитроумно подбирая их так, чтобы тот в своих ответах вынужден был признать нечто противоречащее тезису, который он отстаивал. У задающего вопросы своего тезиса не было. Потому Сократ и выступал обыкновенно в роли спрашивающего, как пишет Аристотель: «Сократ ставил вопросы, но не давал ответов, ибо признавал, что он ничего не знает»³. Диалектика учила не только опровергать, или с умом задавать вопросы, но также и отвечать, избегая ловушек вопрошателя. Обсуждение тезисов останется обычной формой преподавания⁴ вплоть до I в. до н.э.

Абсолютная необходимость диалектической подготовки диктовалась тем, что ученики Платона призваны были оказать влияние на государственную жизнь. Цивилизация,

¹ См.: *F. Lasserre*. La naissance des mathématiques à l'époque de Platon. Fribourg—Paris, 1990.

² Госуд., 539 d—e.

³ *Аристотель*. О софист. опроверж., 183 b 7.

⁴ См. ниже, с. 117—118; см.: *P. Hadot*. Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité. — «*Studia Philosophica*», t. 39, 1980, p. 139—166.

отводившая центральное место политическому дискурсу, ставила перед педагогом задачу выработать у воспитанника совершенное владение словом и строгое логическое мышление. В то же время Платон сознавал опасность, которую таит в себе освоение искусства спора, ибо молодые люди приходят к мысли, что можно обосновать или опровергнуть какую угодно позицию. Поэтому платоновская диалектика — это не чисто логическое упражнение, а скорее упражнение духовное, требующее от собеседников аскезы и внутреннего преобразования. Речь идет не о противоборстве двух индивидуумов, в котором более искусному удается навязать свою точку зрения, а о совместном усилии двух собеседников, сообразующихся с рациональными требованиями осмысленного дискурса, *логоса*. Противопологая свой метод методу современных ему эристик^{4*}, для которых спор был не более чем словесным поединком, Платон писал:

Если собеседники, как мы с тобой сейчас, захотят рассуждать по-дружески, то отвечать следует мягче и в большем соответствии с искусством вести рассуждение. А это искусство состоит не только в том, чтобы отвечать правду: надо еще исходить из того, что известно вопрошающему, по его собственному признанию¹.

Подлинный диалог возможен лишь тогда, когда говорящие действительно стремятся к диалогу. Благодаря такому согласию между беседующими, возобновляемому на каждом этапе обсуждения, никто из них не навязывает другому свою истину: как раз наоборот, диалог учит их ставить себя на место другого и тем самым преодолевать ограниченность собственной точки зрения. Благодаря искреннему стремлению к объективности собеседники самостоятельно открывают, и притом открывают в себе самих, истину, от них независимую, поскольку они подчиняют себя высшему закону — *логосу*. Как и во всей античной философской традиции, философия тождественна здесь процессу преодоления индивидуумом самого себя в чем-то, что его превосходит: для Платона — в *логосе*, в дискурсе, требующем рациональности и всеобщности. Но *логос*

¹ Менон, 75 с—d.

этот не представляет какого-то абсолютного знания; речь идет лишь о согласии, устанавливаемом между собеседниками, подведенными к необходимости принять ту или иную позицию, — согласии, в котором каждый преодолевает свою частную точку зрения¹.

Сказанное не означает, что такая этика диалога претворялась в постоянный диалог. Известно, к примеру, что некоторые трактаты Аристотеля (впрочем, противоречащие платоновской теории идей) — это просто подготовительные записи к устным урокам, которые он проводил в Академии; в них содержится непрерывный дискурс, облеченный в дидактическую форму². Но, очевидно, после выступления слушатели, как это было принято в античных школах, могли высказать собственное мнение³. Наверняка в других выступлениях — Спевсиппа или Евдокса — нередко излагались взгляды, не согласующиеся с доктриной Платона. Подобный совместный поиск, обмен идеями тоже был своего рода диалогом:

*Не есть ли мысль и речь одно и то же, за исключением лишь того, что происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением?*⁴

Платоновский жизненный выбор

Охарактеризованная нами в общих чертах этика диалога объясняет ту свободу мысли, которая, как мы видели, царила в Академии. Спевсипп, Ксенократ, Евдокс, Аристотель выдвигали теории, несовместимые с теориями Платона; это относится, в частности, к учению об идеях и даже к определению блага: как нам известно, Евдокс высшим благом полагал наслаждение. Напряженная полемика между членами школы оставила след не только в диалогах Платона и в сочинениях Аристотеля, но и во всей эллинистической философии⁵, если не сказать — во всей истории философии вообще. Как бы то ни было, отсюда мы

¹ См.: E. Heitsch. Erkenntnis und Lebensführung. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Mainz—Stuttgart, 1994, H. 9.

² J. Düring. Aristoteles. Heidelberg, 1966, S. 9.

³ См. ниже, с. 171.

⁴ Софист, 263 e 4.

⁵ См. работу X.-Й. Кремера, указанную на с. 69, примеч. 2.

можем сделать вывод, что в Академии всегда допускалась свободная борьба мнений, что там не существовало ни школьной ортодоксии, ни догматизма.

Но если это так, возникает вопрос, на чем же держалось единство школы. Я думаю, можно утверждать, что, хотя Платон и другие преподаватели Академии расходились в отдельных пунктах доктрины, все они в той или иной степени разделяли выбор образа жизни, формы жизни, сделанный Платоном. И состоял этот жизненный выбор, как представляется, прежде всего в приверженности той этике диалога, которую мы только что рассмотрели. Речь идет именно о принимаемой собеседниками «форме жизни», если воспользоваться выражением Й. Миттельштрасса¹, ибо постольку, поскольку в акте диалога они полагают себя как субъекты, но также и преодолевают самих себя, они обретают опыт превосходящего их *логоса* и в конечном счете опыт того стремления к Благу, которое предполагается всей направленностью диалога. С этой точки зрения предмет диспута и доктринальное содержание имеют второстепенное значение. Важна сама практика диалога и достигаемое благодаря этой практике преобразование. Более того, иногда задача диалога — привести беседующих к апории и таким образом открыть для них пределы языка, показать им, что не всегда возможно сообщить другим нравственный и экзистенциальный опыт.

Словом, в платоновской школе, по выражению Л. Бриссона, воспитанников в первую очередь «учили жить, как подобает философу»², участвуя в совместных изысканиях, не связанных ни с какими практическими нуждами и сознательно противопоставляемых меркантилизму софистов³, а это уже определенный жизненный выбор. Жить, как подобает философу, — значит посвятить себя интеллектуальной и духовной жизни, отворотиться «всей душой»⁴ от мира становления, т.е. преобразить всю свою нравственную

¹ J. Mittelstrass. Versuch über den sokratischen Dialog. — Das Gespräch, hrsg. v. K. Stierle u. R. Warning. München, 1984, S. 26.

² L. Brisson. Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon. — «Les Etudes philosophiques», 1993, N 4, p. 480.

³ Аристотель. Метафизика, IV, 1004 b 25.

⁴ Госуд., 518 с.

жизнь. В самом деле, наука, знание никогда не были для Платона знанием чисто теоретическим и отвлеченным, которое можно «вложить в душу». Когда Сократ, как мы видели¹, говорил, что добродетель есть знание, он разумел не просто отвлеченное знание блага, а знание, сопряженное с избранием блага и желанием его, — иными словами, некое внутреннее расположение, в котором мысль, воля и желание неразличимы. Так же и у Платона: если добродетель есть наука, то сама наука есть добродетель. Таким образом, можно предположить, что в Академии существовала общая концепция науки как формирования человека, как постепенного и многотрудного воспитания характера, как «гармонического развития всей человеческой личности»², наконец, как образа жизни, призванного «обеспечить [...] благую жизнь, а тем самым и "спасение" души»³.

Выбор философского образа жизни составлял для Платона самое существенное. Именно об этом свидетельствует приведенный в «Государстве» рассказ Эра, в котором такой выбор истолковывается мифологически — как осуществляемый душой в прошлой жизни:

Для человека вся опасность заключена как раз здесь, и потому следует по возможности заботиться, чтобы каждый из нас, оставив без внимания прочие познания, стал исследователем и учеником в этой области, если он будет в состоянии почерпнуть откуда-либо знание о ней. Следует отыскать и того, кто дал бы ему способность и умение распознавать порядочный и дурной образ жизни, а из представляющихся возможностей всегда и везде выбирать лучшее⁴.

Духовные упражнения

В VII Письме Платон высказывает мысль, что если не вести такой образ жизни, то «ни к чему и жить» и потому надо сразу решиться пойти этим путем, этой «удивительной дорогой». Подобная жизнь, однако, требует упорного каждодневного труда. Она отличает «подлинных философов» от тех, кого «подлинными философами не назовешь», потому что у них есть только налет кажущегося

¹ См. с. 50, примеч. 2.

² I. Hadot. Arts libéraux... p. 15.

³ L. Brisson. Présupposés... p. 480.

⁴ Госуд., 618 b—c.

знания¹. Этот образ жизни² Платон описывает, когда рассказывает о своем ученике Дионе Сиракузском: нужно «возлюбить добродетель больше удовольствий», отказаться от чувственных наслаждений, соблюдать, в частности, умеренность в пище, «каждодневно жить так, чтобы иметь над собой как можно большую власть». Как показал П. Раббов³, в Академии, судя по всему, были приняты определенные формы духовной практики, следы которых обнаруживаются во многих местах диалогов.

На последних страницах диалога «Тимей»⁴ Платон утверждает, что необходимо упражнять высшее начало души, а именно ум, таким образом, чтобы оно пришло в гармонию с миром и уподобилось божеству. Но каковы должны быть эти упражнения, Платон здесь не разъясняет. Интересные уточнения на этот счет мы встречаем в других его диалогах.

Так, к духовным упражнениям можно отнести «подготовку ко сну», о которой Платон говорит⁵, когда заводит речь о неосознанных желаниях, открывающихся нам в сновидениях, например, о тех «страшных и диких» побуждениях к насилию и кровопролитию, что таятся в каждом человеке. Чтобы не иметь подобных сновидений, нужно вечером, отходя ко сну, всякий раз готовить себя, пробуждая разумное начало души с помощью внутренней речи и рассуждений о возвышенных предметах и предаваясь размышлениям, и так укрощать вожеления и ярость. Спать Платон советует немного: «А кто из нас больше всего заботится о разумности жизни, тот пусть по возможности дольше бодрствует, соблюдая при этом, однако, то, что полезно его здоровью. Если это войдет в привычку, то сон людей будет недолг»⁶.

Другое упражнение заключается в том, чтобы в несчастьях сохранять спокойствие и не возмущаться⁷; для этого

¹ Письмо VII, 340 c—d.

² Письмо VII, 327 b, 331 d, 336 c.

³ P. Rabbow. *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik.* Göttingen, 1960, S. 102.

⁴ Тимей, 89 d—90 d.

⁵ Госуд., 571—572.

⁶ Законы, VII, 808 b—c.

⁷ Госуд., 604 b—c.

следует призывать на помощь максимы, способные изменить нашу внутреннюю настроенность. Так, мы должны внушать себе, что хорошая и плохая сторона этих несчастий нам неизвестны, что роптание ни к чему не приведет, что из человеческих дел ни одно не заслуживает особо серьезного к нему отношения и, наконец, что надо, словно при игре в кости, принимать вещи, как они есть, и поступать сообразно тому, что выпало нам на долю¹.

Самое известное из платоновских духовных упражнений — приуготовление к смерти, о котором Платон говорит в «Федоне», где повествуется о смерти Сократа. Сократ утверждает здесь, что человек, посвятивший жизнь философии, найдет в себе мужество умереть, поскольку философия есть не что иное, как приуготовление к смерти². И это понятно: ведь смерть есть разлучение души с телом, а философ занимается как раз тем, что отрешает душу свою от тела. Действительно, тело доставляет нам множество хлопот, порождая страсти и навязывая свои потребности. Поэтому философу надлежит очищать свой ум, приучать душу собираться из всех частей тела и сосредоточиваться в себе самой, ограничивая свою связь с телом. Вспомним, что в «Пире» рассказывалось, как Сократ временами погружался в себя, как он подолгу стоял, не двигаясь с места и забывая о пище. Такое упражнение по необходимости есть аскеза телесная и духовная, отказ от страстей ради очищения познавательной способности. Диалог — это уже в известном смысле приуготовление к смерти. Ибо, как заметил Р. Шерер, «телесная индивидуальность перестает существовать в тот момент, когда она находит выход к *логосу*»³. Эту тему часто затрагивал покойный Б. Парен: «Язык развивается лишь после смерти индивидуумов»⁴. В свете повествования о смерти Сократа, составляющего содержание «Федона», мы видим, что смертное «я» преодолевает свою ограниченность, превращаясь в «я», отныне неподвластное

¹ Об упражнении того же рода в «Критоне» см.: *E. Martens. Die Sache des Sokrates*, S. 127.

² Федон, 64 а. См.: *R. Di Giuseppe. La teoria della morte nel Fedone platonico*. Il Mulino, 1993.

³ *R. Schaerer. La Question platonicienne*, p. 41.

⁴ *B. Parain. Le langage et l'existence*. — В коллективном сборнике: *L'Existence*. Paris, 1945, p. 173.

смерти, ибо оно отождествило себя с *логосом* и мышлением. Именно об этом ведет речь Сократ в конце диалога:

Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — это только тот Сократ, который сейчас беседует с вами и пока еще распоряжается каждым своим словом. Он воображает, будто я — это тот, кого он вскорости увидит мертвым¹.

Если в «Федоне» упражнение это представлено как приурочение к смерти, как мера, предпринимаемая затем, чтобы избавить душу от страха смерти, то в «Государстве» оно предстает как некое воспарение души, или как взгляд на действительность свысока:

Мелочность — злейший враг души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности [...] Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь? Следовательно, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным².

И здесь тоже упражнение, состоящее в том, чтобы радикально изменить точку зрения и объять целокупность реальности всеохватывающим взором, позволяет человеку преодолеть страх смерти. Величие души являет себя как следствие широты умственного кругозора. Философ, избраженный в «Теэтете»³, устремляет такой же взгляд свысока на происходящее в дольном мире. Мысль его парит над всем — над светилами небесными и над землею. Впрочем, Платон потому и описывает его не без юмора — как пришельца, потерявшегося в человеческом, слишком человеческом, мире и рискующего подобно мудрецу Фалесу угодить в колодезь. Ему неведомы борьба за государственные должности, политические дебаты, пиршества, оживляемые флейтистами. Он не умеет ни выступать в суде, ни уязвлять других, ни хвалиться. Величайшие сокровища, обширнейшие владения в его глазах ничтожны, ибо он «привык обзирать всю землю». Ему смешно, когда люди кичатся своей родовитостью, приводя в подтверждение длинные генеалогии. Как верно подметил П. Раббов⁴, тут противопоставляются не созерцательная и деятельная

¹ Федон, 115 с.

² Госуд., 486 а—б.

³ Теэтет, 173—176.

⁴ P. Rabbow. *Paidagogia*... S. 273.

жизнь, а два различных образа жизни — образ жизни философа, стремящегося «стать разумно справедливым и разумно благочестивым» и, значит, достичь вместе и знания и добродетели, и образ жизни нефилософов; эти последние прекрасно чувствуют себя в извращенном государстве только потому, что довольны своими мнимыми способностями и мнимой мудростью, которая оборачивается лишь грубой силой¹. Если философ выглядит в государстве нелепым чужаком, стало быть, большинство людей развращены государством и почитают за достоинства только хитрость, ловкость и грубость, — вот о чем говорит нам «Теэтет».

Этика диалога, который был для Платона прежде всего духовным упражнением, в определенной мере связана с другим важным направлением мысли — возвышением любви. Согласно мифу о предсуществовании душ, до влечения своего в тело душа созерцала Формы, или некие трансцендентные Первообразы. Однако, низойдя в чувственный мир, она утратила память о них и даже неспособна интуитивно распознать их в образах, представляющих ей в этом мире. Одна только Форма прекрасного обладает привилегией по-прежнему являться в образах прекрасных тел. Чувство любви, возникающее в душе при виде подобного тела, вызвано неосознанным воспоминанием о той трансцендентной красоте, которую душа созерцала в своем прошлом существовании². Когда душа испытывает самую обыкновенную земную любовь, ее влечет трансцендентная красота. Таково состояние философа, о котором говорилось в «Пире», — состояние отчужденности, противоречия, внутреннего разлада, ибо любящий раздраем желанием плотски соединиться с предметом любви и устремленностью к трансцендентной красоте, влекущей его к себе в облике любимого человека. Философ, таким образом, будет стремиться возвысить свою любовь, сделать любимого как можно лучшим³. Любовь, как сказано в «Пире»⁴, дарует ему духовную плодовитость, проявляющуюся в философской беседе. Здесь мы обнаруживаем у Платона элемент, несводимый к дискурсивной рацио-

¹ Теэтет, 176 b—c.

² Федр, 249 b и сл.

³ Федр, 253 a.

⁴ Пир, 209 b—c.

нальности, элемент, унаследованный от Сократа, — это великая воспитательная сила любви¹: «Везде и всюду учатся у тех, кого любят»².

Безотчетно влекомый к Форме прекрасного, человек, охваченный чувством любви, говорит Диотима³, поднимается от красоты телесной до красоты души, затем — до красоты нравов и наук, и наконец взор его поражает красота удивительная и вечная; зрелище это подобно тому, каким наслаждается посвященный в Элевсинские таинства; такое познание, невыразимое словами, недоступное логическому мышлению, рождает в душе добродетель. Философия оказывается переживанием некоего неявного присутствия. От восприятия любимого существа философ переходит к восприятию трансцендентного сущего.

Выше мы говорили о том, что знание у Платона никогда не рассматривается как чисто теоретическое: оно есть преобразование всего человека, оно есть добродетель, — теперь мы можем сказать, что оно есть также аффективность. К Платону приложимы слова Уайтхеда: «Понятие всегда облечено эмоцией»⁴. Наука, даже, например, такая, как геометрия, — это знание, к которому прикосновена вся душа, неразделимая с Эросом — желанием, устремлением, выбором. «Понятие чистого знания, т.е. чистого разума, — говорил Уайтхед, — совершенно чуждо платоновской мысли. Время профессоров еще не пришло»⁵.

Философский дискурс Платона

До сих пор мы вели речь лишь об устном диалоге — таком, какой практиковался в Академии; однако судить о нем мы можем только по диалогам, составляющим литературное наследие Платона. Цитируя их, мы не однажды употребляли упрощенную формулировку: «... говорит Платон». Но этот оборот весьма неточен, поскольку в своих произведениях Платон ничего не говорит от своего имени. Если до него Ксенофан, Парменид, Эмпедокл, софисты,

¹ См. выше, с. 46.

² *Géte*. Беседы с Эккерманом, 12 мая 1825 г.⁹

³ Пир, 210—212.

⁴ Цит. по: *A. Parmentier. La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu. Paris, 1968, p. 222, n. 83*: «Понятие всегда облечено эмоцией — надеждой, страхом, ненавистью, страстным стремлением или радостью исследования...»

⁵ *A. Parmentier. La philosophie de Whitehead... p. 410, n. 131.*

Ксенофонт позволяли себе высказываться от первого лица, то Платон заставляет говорить вымышленные персонажи в вымышленных ситуациях. Только в VII Письме он упоминает о своей философии, описывая ее, впрочем, скорее как некоторый образ жизни и делая упор на том, что о самом главном он не написал никакого сочинения и никогда не напишет, ибо знание об этом никоим образом не может быть выражено словами, как другие виды знания, — оно внезапно появляется в душе, когда человек сроднился с философией и посвятил ей всю свою жизнь¹.

Почему же в таком случае Платон сочинял диалоги? Нет сомнений, что устный философский дискурс в его глазах обладает превосходством над письменным. Устная речь² предполагает зримое присутствие живого существа, подлинный диалог, связывающий две души, обмен мыслями, позволяющий рассуждению, как говорит Платон, ответить на вопросы, которые ему ставят, и самому себя защитить. Словом, диалог имеет личностный характер, он ведется с конкретным лицом и соответствует его возможностям и потребностям. Подобно тому как в земледелии необходимо время, для того чтобы семя проросло и дало всходы, требуется немало времени, чтобы в душе собеседника родилось знание, которое, как мы сказали, будет тождественно добродетели. Диалог не передает готового знания, готовой информации — собеседник добывает знание собственными усилиями, открывает его сам, мыслит самостоятельно. Напротив, письменная речь не отвечает на вопросы, она безлична и притязает тотчас дать человеку готовое знание, лишённое, однако же, того нравственного измерения, какое есть в сознательно разделяемом убеждении. Истинное знание может быть обретено только в живом диалоге.

Если, невзирая на это, Платон все же стал писать диалоги, то, вероятно, потому, что они давали ему возможность обращаться не только к членам своей школы, но и к людям далеким и незнакомым. «Сочинение, однажды написанное, находится в обращении везде»³. Диалоги можно

¹ Письмо VII, 341с и сл.

² Федр, 275—277. Ср.: Политик, 294 с—300 с — об отрицательных сторонах писаного закона и преимуществах слова царственного правителя.

³ Федр, 275 е.

рассматривать как пропагандистские сочинения, обладающие всей привлекательностью литературного произведения, но призванные обратить читателя к философии. Платон читал их перед публикой, что в античности было одним из способов приобрести известность. Но диалоги распространялись и далеко за пределами Афин. Так, Аксиофея, жительница Флиунта, прочтя одну из книг «Государства», отправилась в Афины, чтобы стать ученицей Платона¹; античные историки рассказывают, что она долго скрывала свой пол. В Жизнеописании Платона, датированном второй половиной IV в. до н.э., мы находим следующее замечание:

*Своими диалогами он призвал множество людей к занятиям философией, но вместе с тем многим доставил повод к поверхностному философствованию...*²

Но чтобы обратиться к философскому образу жизни, необходимо сначала дать понятие о философии. Платон выбрал для этой цели форму диалога по двум причинам. Прежде всего, литературный жанр «сократического» диалога, т.е. диалога, где главным собеседником выступает сам Сократ, в то время получил большое распространение. И именно «сократический» диалог позволяет наглядно продемонстрировать этику диалога, принятую в школе Платона. Далее, естественно предположить, что некоторые диалоги доносят до нас отголосок тех споров, что велись в Академии. Отметим лишь, что образ Сократа, в первых диалогах еще очень живой, становится все более и более абстрактным в позднейших диалогах, а в «Законах» и вовсе исчезает³.

Конечно, присутствие ироничного и часто настроенного на шуточный лад Сократа озадачивает современного читателя, ожидающего найти в диалогах теоретическую «систему» Платона. К этому прибавляются многочисленные непоследовательности в самом учении, которые можно обнаружить, переходя от одного диалога к другому⁴. Все

¹ См.: R. Goulet. Art. «Axiothea». — Dictionnaire des philosophes antiques, éd. R. Goulet, t. I. Paris, 1994, p. 691.

² K. Gaiser. Philodems Academica, S. 148.

³ См.: R. Schaerer. La Question platonicienne, p. 171. Й. Миттельштрасс (J. Mittelstrass. Versuch über den sokratischen Dialog, S. 26) обращает наше внимание на то, что с таким стиранием индивидуального облика Сократа сопряжена опасность перехода от диалога к монологу, от философской «формы жизни» к «профессиональному философскому исследованию».

⁴ R. Schaerer. Op. cit., p. 67.

историки в конечном счете признают (по различным, правда, соображениям), что учение Платона представлено в диалогах весьма неполно, что они «не передают всего содержания платоновской философии»¹ и что «особенно скудно отражена в них деятельность Платона в Академии»².

В. Гольдшмидт³, которого нельзя заподозрить в том, что он недооценивал систематический аспект доктрин, дал этому факту наиболее убедительное объяснение: диалоги должны были не «информировать», а «формировать». Такова глубинная направленность всей философии Платона. Цель свою он видел не в том, чтобы построить теоретическую систему действительности и затем «информировать» о ней читателей, написав ряд диалогов, методически излагающих эту систему, — его задача иная: «формировать», т.е. преобразовать, индивидуумов, помогая читателям, как бы присутствующим при диалоге, осознать требования разума и в конечном итоге нормативное содержание понятия блага.

С точки зрения воспитательной, роль письменного диалога заключается, прежде всего, в том, чтобы научить читателей правильно применять рациональные методы, методы диалектические, а также и геометрические, которые позволят им во всякой сфере деятельности овладеть искусством измерения и определения. Об этом Платон толкует в длинном рассуждении, введенном в диалог «Политик»:

Если бы кто-нибудь спросил нас относительно беседы, касающейся изучения грамоты: когда задается кому-нибудь вопрос, из каких букв состоит некое имя, ради чего предпринимается это исследование — ради самого предложенного вопроса или ради того, чтобы стать более знающим во всех вопросах, которые могут быть поставлены, — как бы мы на это ответили? — Разумеется, чтобы знать всё. — А как же обстоит дело с нашим исследованием политика? Предпринимается ли оно ради него самого или же для того, чтобы стать более сведущими в диалектике всего? — Разумеется, ради последнего [...] Когда же речь идет о том, чтобы как можно скорее и легче решить поставленную задачу, разум велит стремиться к этому лишь во вторую, не в первую очередь. Более всего и в первую очередь он велит почитать сам способ решения [...]»⁴

¹ R. Schaerer. Op. cit., p. 174: это, как пишет Аристотель (Поэтика, 1447b), произведения подражательные и поэтические.

² L. Brisson. Présupposés... p. 480.

³ V. Goldschmidt. Les Dialogues de Platon. Paris, 1947, p. 3.

⁴ Политик, 285 c—d, 286 d.

Это не исключает того, что диалоги имеют и определенное теоретическое содержание¹, поскольку они, как правило, четко ставят какую-либо проблему и предлагают или, по крайней мере, пытаются предложить ее решение. Каждый диалог образует единое целое, но различные диалоги не обязательно согласуются между собой. Примечательно, что в некоторых из них — например, в «Пармениде» и «Софисте» — обсуждаются условия возможности диалога: здесь мы видим стремление сформулировать все неявные допущения, на которых основывается этика подлинного диалога или, иначе, платоновский выбор образа жизни. Действительно, чтобы собеседники могли понимать друг друга, а точнее сказать, чтобы они могли понимать друг друга, избирая благо, они должны предположить существование «нормативных ценностей», не зависящих от обстоятельств, от человеческих соглашений и от самих индивидуумов и составляющих основание рациональности и правильности рассуждения:

*Если кто откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять Форму, идею** каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения².*

Итак, признание Форм есть необходимое условие всякого диалога, заслуживающего этого названия. Но в таком случае возникает проблема познания их (ибо они не могут быть познаны чувственно) и проблема их существования (ибо они не могут быть чувственными объектами). Это приведет Платона к созданию теории умопостигаемых, сверхчувственных, форм, что повлечет за собой обсуждение проблем, связанных с их существованием и их соотношением с чувственными вещами. Философский дискурс Платона основывается, таким образом, на сознательном предпочтении диалогической речи и, следовательно, на конкретном, живом опыте устного диалога. Главная тема этого дис-

¹ О диалогах Платона см. блестящее резюме Л. Бриссона в статье «Платон», в кн.: *L. Jaffro, M. Labruno. Gradus philosophique*. Paris, 1994, p. 610—613. Эта статья и навела меня на мысли, изложенные на последующих страницах.

² Парменид, 135 b.

курса — существование не подверженных изменению объектов, т.е. сверхчувственных Форм, гарантов правильности рассуждения и действия, и, соответственно, существование в человеке души, которая в большей мере, нежели тело, обеспечивает тождество индивидуума¹. Причем, как явствует из большинства диалогов, Формы эти — по преимуществу нравственные ценности, лежащие в основании наших суждений о делах человеческих: речь идет, прежде всего, о том, чтобы, исследуя меру, присущую всякой вещи, попытаться определить применительно к жизни отдельного человека и целого государства ту триаду ценностей, что обнаруживается в диалогах: что есть прекрасное, справедливое, благое². Платоновское знание, как и знание сократическое, есть, прежде всего, знание ценностей.

Р. Шерер констатирует: «Сущность платонизма остается, следовательно, внедискурсивной»³. Под этим он подразумевает, что платоновский диалог не говорит нам всего: не говорит, что такое Первообразы, что такое Формы, Разум, Благо, Истина: это невыразимо средствами языка и не поддается определению. Все это либо постигается чувством, либо раскрывается в ходе диалога, а помимо того являет себя в стремлении, — но обо всем этом невозможно что-либо сказать.

Сократовско-платоновская концепция философии имеет основополагающее значение. На протяжении всей истории античной философии мы будем находить обозначенные нами два полюса философской активности: с одной стороны, выбор некоторого образа жизни, с другой — философский дискурс, который, составляя неотъемлемую часть этого образа жизни, в то же время формулирует его теоретические предпосылки, но в конечном счете оказывается неспособным выразить самое существенное — для Платона это Формы, Благо, — т.е. то, что постигается помимо дискурса: через стремление и через диалог.

¹ См.: *L. Brisson. Platon. — Gradus philosophique*, p. 611.

² Эта триада просматривается в «Евтифроне», «Критоне», «Тезетете», «Политике», «Пармениде», «Федре», «Алкивиаде I», «Горгии», «Государстве», «Тимее», «Законах», VII Письме.

³ *R. Schaerer. Op. cit.*, p. 247.

VI

АРИСТОТЕЛЬ И ЕГО ШКОЛА

«Теоретическая» форма жизни

Наше привычное представление о философии Аристотеля, казалось бы, совершенно противоречит главному тезису этой книги, а именно что философия воспринималась в античности как некий образ жизни. Действительно, нельзя отрицать неоспоримый факт: Аристотель со всей определенностью утверждает, что высшее знание — то, к которому стремятся ради него самого, т.е., как можно было бы заключить, независимо от образа жизни познающего субъекта¹.

Однако это утверждение должно быть соотнесено с общим представлением Аристотеля о различных образах жизни; представление это отражено в той цели, которую он поставил перед своей школой. Мы видели, что Аристотель был членом Академии в течение двадцати лет, что он долгое время разделял платоновский образ жизни. Трудно предположить, что, когда в 335 г. до н.э. он основал в Афинах, в гимнасии под названием Ликей, собственную философскую школу, он не вдохновлялся примером Академии, даже если школа его призвана была решать иные задачи, нежели школа Платона.

Подобно Платону, Аристотель задумал создать долговечное учебное заведение². Преемник Аристотеля избирался путем голосования; известно также, что на одного из членов школы возлагалась обязанность вести хозяйственные дела, что указывает на какую-то совместную жизнь³. Как и в Академии, в Ликее было два рода членов — старшие, участвующие в преподавании, и младшие, и, так же как в Академии, существовало известное равенство между старшими, к примеру, между Аристотелем, Феофрастом, Аристоксеном и Дикеархом. Как и у Платона, доступ в школу был открыт для всех.

¹ Аристотель. *Метафизика*, I, 982 а 15.

² J.P. Lynch. *Aristotle's School*, p. 68—105.

³ Диоген Лазертский, V, 4.

Но есть глубокое различие между проектом Аристотеля и замыслом Платона. Школа Платона создана, в сущности, ради политических целей, хотя она и стала центром активных математических исследований и местом оживленных философских диспутов. По убеждению Платона, чтобы умело управлять государством, достаточно быть философом, — он усматривает единство между философией и политикой. Напротив, школа Аристотеля, как хорошо показано у Р. Бодейуса¹, готовит только для философской жизни. Преподавание же предметов, имеющих непосредственное отношение к политической практике, рассчитано здесь на более широкую аудиторию — на политиков, чуждых общей направленности школы, но желающих изучить принципы наилучшего государственного устройства. Аристотель различает счастье, какое человек может обрести в государственной жизни, жизни деятельной, — к такому счастью ведет практическое применение добродетелей в государственных делах, — и счастье философа, сопутствующее созерцанию (*theōgia*), т.е. жизни, всецело посвященной духовной деятельности². Счастье, обретаемое в политической и практически деятельной жизни, по Аристотелю, может быть поставлено лишь на второе место³. Философ находит блаженство в «жизни, подчиненной уму»⁴, которая сопряжена с наивысшей добродетелью человека, соответствующей самой высокой части души — уму, и не имеет тех отрицательных сторон, какие есть в практически деятельной жизни. Созерцательная деятельность — «наиболее непрерывная» и не вызывает усталости. Она сулит

¹ R. Bodéüs. *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris, 1982, p. 171; *G. Bien*. *Das Theorie — Praxis Problem und die politische Philosophie bei Plato und Aristoteles*. — «Philosophisches Jahrbuch», Bd 76, 1968—1969, S. 264—314.

² *Аристотель*. Политика, VII, 2, 1324 а 30; см.: *M.-Ch. Bataillard*. *La Structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, thèse. Université de Paris IV—Sorbonne, p. 348, где различаются, по существу, три этические ступени у Аристотеля: «человек посредственный», «человек нравственно-прекрасный» и «человек созерцающий»; *P. Demont*. *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*. Paris, 1990, p. 349; *G. Rodier*. *Etudes de philosophie grecque*. Paris, 1926, p. 215.

³ *Аристотель*. Никомахова этика, X, 1178 а 9.

⁴ *Ником. эт.*, X, 1177 а 12 — 1178 а 6.

дивные удовольствия — чистые и постоянные, без примеси боли и страдания. Впрочем, жизнь, подчиненная уму, доставляет больше удовольствия тем, кто уже нашел истину и постиг подлинную реальность, нежели тем, кто еще только ищет знания. Она делает человека независимым от других — при условии, уточняет Аристотель, что он вполне свободен от материальных вещей. Посвятивший себя духовной деятельности зависит только от себя самого: пожалуй, лучше, когда у него есть сподвижники, но чем он мудрее, тем более он самодостаточен. Подобная жизнь не обращена ни к чему иному, нежели она сама, и любят ее ради нее самой; она сама себе цель и, как мы бы сказали, сама себе вознаграждение.

Жизнь, подчиненная уму, протекает без тревог. Тому, кто практикует нравственные добродетели, приходится вести борьбу со страстями и взваливать на себя множество материальных забот; человек, занимающийся государственными делами, принужден вмешиваться в политические распри; чтобы помогать другим, нужно располагать средствами; чтобы испытать свое мужество, надо отправиться на войну. Напротив того, философская жизнь предполагает досуг и отрешенность от материальных забот.

Эта форма жизни — наивысшая форма человеческого блаженства, но в то же время можно сказать, что блаженство это сверхчеловеческое:

Так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное¹.

Парадокс, соответствующий парадоксальному и загадочному представлению Аристотеля об уме и духе: ум есть самое существенное в человеке, и одновременно он есть нечто божественное, данное свыше, так что именно то, что превосходит человека, как раз и составляет его подлинную личность, как если бы сущность человека заключалась в том, чтобы быть выше себя самого:

Именно дух есть наше «я», коль скоро он представляет главное и лучшее².

¹ Ником. эт., X, 1177 б 27^{1а}; О возникновении животных, II, 737 а 9—10.

² Ником. эт., X, 1178 а 2^а.

Таким образом, как и у Платона, выбор в пользу философии позволяет индивидуальному «я» преодолеть свою ограниченность в некоем высшем «я», подняться до точки зрения всеобщности.

В каком-то смысле этот внутренний парадокс духовной жизни у Аристотеля соответствует тому парадоксу, что кроется в понятии мудрости, противопоставляемой философии, в платоновском «Пире». Мудрость трактуется здесь как божественное состояние, недостижимое для человека, и, однако же, фило-соф — тот, кто любит мудрость, — стремится ее достичь. Аристотель, конечно, не утверждает, что духовная жизнь для нас недостижима, что мы способны только приближаться к ней, но он признает, что возвышаемся до нее мы лишь «по мере возможности»¹ — ввиду расстояния, отделяющего человека от Бога и, как мы сказали бы, философа от мудреца; он признает и то, что доступ к такой жизни открывается нам лишь в редкие мгновения. Когда же Аристотель хочет дать понятие о том, какова жизнь первоначала, Мышления, от которого зависят небеса и низшая природа, он с уверенностью говорит:

[...] Жизнь его — самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть).

Для Бога акт созерцания есть высшее блаженство:

Если Богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления².

Таким образом, вершина философского блаженства и духовной деятельности — созерцание божественного Ума — достигается человеком лишь в редкие мгновения, ибо он по природе своей неспособен постоянно пребывать в действии³. В остальное время философ должен довольствоваться тем низшим счастьем, которое состоит в разысканиях. Созерцательная деятельность (theōgia) имеет разные ступени.

Итак, очевидно, что для Аристотеля философия — это «теоретический» образ жизни. Здесь важно не смешивать понятия «теоретический» и «теорический»^{4*}. «Теорический» — слово греческого происхождения, но Аристотель

¹ Ником. эт., X, 1177 б 33.

² Метафиз., XII, 1072 б 14 и 25*.

³ Ником. эт., X, 1175 а 4 и 26.

им не пользовался; употреблялось оно в совсем иной, не философской, сфере и означало: «зрелищный», «праздничный», «торжественный». В современном языке «теоретический» противопоставляется «практическому» как синоним «абстрактного», «умозрительного», отличного от того, что конкретно и связано с действием. В этом плане чисто «теоретический» философский дискурс можно противопоставить активной философской жизни. Но сам Аристотель употребляет только слово «теоретический»; слово это обозначает у него, с одной стороны, способ познания, имеющий целью знание ради самого знания и не подчиненный никаким внешним задачам, и, с другой стороны, образ жизни, который состоит в том, чтобы посвятить себя такому познанию. В этом последнем смысле «теоретический» не противопоставляется «практическому», иначе говоря, слово «теоретический» применимо и к философии практикующей, деятельной, живой, приносящей радость и счастье.

Аристотель ясно говорит об этом:

Практическая деятельность не обязательно направлена на других, как думают некоторые; практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых — в них самих и которые существуют ради самих себя¹.

Чуть дальше Аристотель замечает, что высший образец этой созерцательной деятельности являют Бог и вселенная, которые не производят никаких действий, направленных вовне, но сами служат объектом своей деятельности. Отсюда опять-таки видно, что идеал познания, не полагающего никакой другой цели, помимо себя самого, воплощен в божественном Уме, Мышлении, которое мыслит само себя, не ведая ни другого предмета, ни другой цели, нежели оно само, и не нуждаясь ни в чем ином.

С этой точки зрения «теоретическая» философия есть в то же время определенная этика. Подобно тому как добродетельная практика состоит в том, чтобы не избирать для себя иной цели, кроме добродетели², стремиться быть добропорядочным человеком, не рассчитывая ни на ка-

¹ Политика, VII, 3, 1325 b³.*

² Ником. эт., VI, 1144 а 18.

кую частную выгоду, — точно так же теоретическая *практика* (отважиться на эту внешне парадоксальную формулировку нас побуждает сам Аристотель) заключается в том, чтобы не избирать никакой другой цели, кроме познания, стремиться к знанию ради него самого, не преследуя никакого внешнего, частного и эгоистического, интереса. Такова этика бескорыстия и объективности.

Различные уровни «теоретической» жизни

Как же следует представлять себе «жизнь, подчиненную уму»? Прав ли И. Дюринг¹, определяющий ее как жизнь ученого? Если рассмотреть, какая деятельность пользовалась признанием в школе Аристотеля, нельзя не согласиться, что философская жизнь предстает здесь многосторонним научным поиском. Аристотель проявил себя великим организатором исследований². Созданная им школа занимается накоплением информации во всех областях знания. Тут собирают всевозможные сведения — исторические (например, составляют список победителей Пифийских игр), социологические (устройство различных государств), психологические и философские (мнения древних мыслителей). Накапливаются также бесчисленные зоологические и ботанические наблюдения. Эта традиция сохранится в аристотелевской школе на протяжении веков. Но все эти материалы предназначаются не для того, чтобы удовлетворить праздное любопытство. Исследователь аристотелевской школы не просто собиратель фактов³. Факты интересуют его лишь постольку, поскольку они позволяют проводить сопоставления и аналогии, классифицировать явления, строить предположения относительно их причин — и все это в постоянном взаимодействии между наблюдением и умозаключением, причем, как говорит Аристотель, доверяться надо больше наблюдению фактов, нежели умозаключениям, а на умозаключения полагаться лишь тогда, когда они согласуются с наблюдаемыми фактами⁴.

¹ *I. Düring*. Aristoteles. Heidelberg, 1966, S. 472.

² См.: *W. Jaeger*. Aristotle. Oxford University Press, 1967 (1. ed. 1934), ch. XIII, «The Organization of Research»; *I. Düring*. Aristoteles, S. 524 f.

³ *L. Bourgey*. Observation et expérience chez Aristote. Paris, 1955, p. 69 et suiv.

⁴ О возникновении животных, III, 760 b 30.

Итак, бесспорно, что жизнь, подчиненная уму, для Аристотеля состоит в значительной мере в том, чтобы наблюдать, исследовать и размышлять над собранными наблюдениями. Но деятельность эта осуществляется, я бы сказал, в духе почти благоговейного внимания к действительности во всех ее аспектах, будь то низменных или высоких, ибо во всем можно найти следы божественного начала. В этом смысле чрезвычайно интересны первые страницы трактата «О частях животных»¹, в котором Аристотель освещает и направления, и мотивации исследования. Различая среди природных сущих те, что не рождены и не погибнут вовек, и те, что причастны возникновению и гибели, Аристотель по-разному оценивает возможности, какими мы обладаем для их познания. Что касается нетленных субстанций — светил и небесных сфер, то знания наши о них весьма скудны, хотя мы и жаждем их познать, тогда как относительно субстанций преходящих, которые нам более доступны, мы располагаем многими сведениями. Призывая к исследованию этих двух областей реальности, Аристотель приводит в качестве аргумента то удовольствие, какое доставляет их познание:

И в том и в другом исследовании есть своя прелесть. Вечные сущие, хоть мы соприкасаемся с ними лишь в малой степени, по ценности их познания приятнее всего окружающего нас, подобно тому как бросить беглый взгляд, выхватывающий отдельные черты любимого человека, для нас приятнее, чем видеть во всех подробностях множество других объектов, сколь бы велики они ни были. Исследование же земных творений — растений и животных — вследствие более достоверного и более полного познания их достигает превосходства научного знания².

Возможно, продолжает Аристотель, некоторые скажут, что, изучая живую природу, поневоле приходится заниматься низменными предметами. Отвечая на такое возражение, он опять-таки ссылается на удовольствие созерцания:

Наблюдением даже над теми из животных, которые неприятны для чувств, создавшая их природа доставляет все-таки невыра-

¹ О частях животных, 644 б 22 и сл.

² О частях животных, 644 б 31. Перевод этого текста и примечания к нему см. у Ж.-М. Леблона: *J.-M. Le Blond. Aristote, philosophe de la vie.* Paris, 1945, p. 116 et suiv.

зимые наслаждения людям, способным к познанию причин и философам по природе. Не странно ли и не противоречит ли рассудку, что, рассматривая их изображения, мы получаем удовольствие, воспринимая создавшее их искусство, например, живопись или скульптуру, а созерцание самих произведений природы нам менее по вкусу, между тем как мы получаем вместе с тем возможность усматривать их причины. Поэтому не следует ребячески пренебрегать изучением незначительных животных, ибо в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления; и по слову Гераклита, обращенному, как говорят, к чужестранцам, искавшим с ним встречи, но в нерешительности остановившимся у порога, увидев его греющим у очага (он призвал их быть смелыми и входить: «ибо и здесь существуют боги»), надо и к исследованию животных подходить без всякого отвращения, так как во всех них содержится нечто природное и прекрасное^{6}.*

Здесь угадывается глубинная установка, определяющая жизнь, подчиненную уму, созерцательный образ жизни. Если мы испытываем радость от познания и светил небесных, и существ подлунного мира, то объясняется это тем, что мы находим в них, прямо или косвенно, следы неодолимо влекущей нас реальности — первоначала, движущего, по Аристотелю¹, все остальное, подобно тому как предмет любви движет любящего. Вот почему наблюдение звезд и небесных сфер, которые и сами являются притягательными для нас началами, доставляет нам столько же удовольствия, как и мимолетный взгляд на любимого человека. Что же до изучения природы, то оно доставляет нам удовольствие в той мере, в какой мы открываем тут божественное искусство. Художник всего лишь подражает искусству природы, и в некотором смысле человеческое искусство — это только одно из проявлений изначального и первоосновного искусства природы. Поэтому красота природы превосходит все красоты искусства. Кто-то может возразить, что в природе существуют и явления отталкивающие. Это верно, но разве не становятся они для нас прекрасными, когда их воспроизводит искусство?² Если мы получаем удовольствие, видя уродливые и отвратительные вещи, изображенные художником, причина в том, что нас восхищает мастерство, с каким он их передал. Заметим мимоходом, что именно в эллинистическую эпоху, которая

¹ Метафиз., XII, 1072 b 4.

² Поэтика, 1448 b 10.

начинается во времена Аристотеля, искусство становится реалистическим; оно все чаще изображает обыденные вещи, людей из низших социальных слоев, всякого рода животных¹. Но если, глядя на такие произведения, мы с удовольствием отмечаем искусность художника, то почему бы нам не восхищаться в самой действительности искусностью природы, тем более что она не просто творит, а взращивает живые существа и, таким образом, являет собой некое имманентное искусство? Мы получим удовольствие от изучения любых творений природы, если попробуем проникнуть в ее замыслы, понять конечную цель ее созидательной работы.

Итак, согласно Аристотелю, мы прозреваем в природе присутствие божественного начала. Таков смысл приведенных у него слов Гераклита. Чужестранцы, посетившие философа, ожидают, что их примут в главном помещении, где горит огонь Гестии, но Гераклит приглашает их к кухонной печи², ибо всякий огонь божествен. Это означает, что отныне у священного нет особых средоточий, вроде жертвенника Гестии: вся физическая реальность, весь мир священны. Даже самые неприметные существа достойны удивления и причастны божественному.

В главе о Платоне³ мы сказали, что познание всегда связано со стремлением, с аффективностью. То же самое мы можем сказать и по поводу Аристотеля. Наслаждение исследователя, созерцающего творения, сродни тому удовольствию, какое испытывает влюбленный, глядя на любимое существо. Для философа всякое сущее прекрасно, потому что он способен соотнести его с общим замыслом Природы и общей иерархической устремленностью мира к началу, составляющему высший предмет желания. Тесная связь познания с аффективностью выражена в краткой формулировке «Метафизики»: «Высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу»⁴. Созерцательный образ жизни вновь обнаруживает свое этическое измерение. Коль скоро философ находит удовольствие в

¹ J. Onians. *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Greek World View 350 — 50 BC.* London, 1979, p. 29 — о связи между философией Аристотеля и эллинистическим искусством.

² L. Robert. *Héraclite à son fourneau.* — L. Robert. *Scripta Minora*, p. 61—73.

³ См. с. 82—83.

⁴ *Метафиз.*, XII, 1072 а 26 и сл^{7*}.

познании сущего, он не желает в конечном счете ничего иного, кроме того, что приближает его к высшему предмету желания. Эту мысль можно было бы выразить, повторив замечание Канта: «*Непосредственный интерес к красоте природы [...] всегда служит признаком доброй души*»¹. Дело в том, объясняет Кант, что человеку в таком случае приятна не только форма творения природы, но и само его существование и «он не связывает с этим чувственную привлекательность или какую-либо цель». Наслаждение красотами природы парадоксальным образом есть интерес без интереса. В контексте аристотелевской философии это отсутствие своекорыстного интереса соответствует самоотрешению, благодаря которому индивидуум возвышается до уровня духа, ума, образующего его подлинное «я», и осознает свое влечение к высшему началу, высшему предмету желания и высшему предмету мысли.

Итак, можно ли охарактеризовать «теоретическую жизнь» как «жизнь ученого»? Мне думается, что понятие «ученый» в его современном смысле слишком ограничено, чтобы вместить в себе столь различные виды деятельности, как составление перечня победителей Пифийских игр и размышление о бытии как таковом, наблюдение животных и доказательство существования в мире первого движущего начала. Трудно отнести к деятельности «ученого» духовную активность, которая, по Аристотелю, в какие-то особые моменты аналогична деятельности первоначала — Мышления, направленного на Мышление. Мы уже видели², что Аристотель пытается изъяснить, каково блаженство божественного мышления, сравнивая его с тем, что испытывает в редкие мгновения человеческий ум. Очевидно, блаженство человеческого ума достигает наивысшей степени, когда в такие мгновения он постигает в неразъятном созерцании неразъятность божественного блаженства³. Ничто так не далеко от теории, как «теоретическое» состояние, т.е. созерцание.

¹ Критика способности суждения, § 42^{8*}.

² См. с. 92.

³ Метафиз., XII, 1075 а 5: «Так же как обстоит дело с человеческим умом, во всяком случае когда он не [весьма правдоподобная конъектура Диано в его издании "Метафизики", Ваг, 1948] направлен на составное, в течение определенного времени (у него благо не в этой или другой части

Таким образом, следовало бы говорить не столько о жизни ученого, сколько о «жизни, устремленной к мудрости», о жизни «фило-софской», потому что мудрость представляет для Аристотеля совершенство созерцания (theōgia). В его глазах человеческий ум далек от подобного совершенства и приближается к нему лишь в редкие мгновения. Созерцательная жизнь предполагает множество иерархических уровней, от простейшего до наивысшего; как мы видели, сам Аристотель, говоря о блаженстве созерцания, замечает, что человек, ведущий поиск, не так счастлив, как тот, кто уже обладает знанием. Восхваление жизни, подчиненной уму, является у Аристотеля описанием реального образа жизни, который он вел вместе с членами своей школы, и одновременно идеальной программой, проектом, призывом возвышаться, восходя по ступеням, до состояния мудрости — состояния скорее божественного, нежели человеческого: «Бог один иметь лишь мог бы этот дар»¹.

Границы философского дискурса

Произведения Аристотеля — итог теоретической деятельности философа и его школы. Но аристотелевский философский дискурс озадачивает современного читателя своей сжатостью, часто приводящей в отчаяние, а еще больше — недостаточной ясностью в самых важных пунктах доктрины, например, в теории ума. Мы не найдем здесь последовательного и исчерпывающего изложения теорий, образующих некое единство — систему Аристотеля².

Чтобы объяснить этот феномен, нужно, прежде всего, связать учение философа с его школой, от которой оно неотделимо. Так же как Сократ и Платон, Аристотель ставит перед собой преимущественно педагогическую задачу. Его изустное учение и письменные труды всегда обраще-

(его предмета), а лучшее, будучи чем-то отличным от него, у него — в некотором целом), точно так же обстоит дело с (божественным) мышлением, которое направлено только на себя, на протяжении всей вечности»³⁰. См. также *Феофраст. Метафизика*, 9 b 15 (trad. J. Tricot): «Быть может, вернее сказать, что созерцание сущих этого рода достигается самим умом, непосредственно их воспринимающим, вследствие чего по отношению к ним невозможно никакое заблуждение».

¹ *Метафиз.*, I, 982 b 30¹⁰⁹.

² *J. Düring. Aristoteles*, S. 29—30.

ны к определенной аудитории. Большинство его трактатов — исключение составляют, пожалуй, только этические и политические сочинения, по-видимому, предназначенные для более широкой публики, — воспроизводят лекции, которые он читал в своей школе. К тому же многие из этих работ (как, например, «Метафизика» или трактат «О небе») — не цельные произведения, а искусственные объединения записей, относящихся к курсам, прочитанным в разное время. Такие объединения были сделаны последователями Аристотеля, в основном комментаторами¹, которые интерпретировали его наследие так, как если бы оно было теоретическим изложением всеохватной системы, объясняющей действительность.

Когда мы говорим, что Аристотель читал тот или иной курс, то, как верно заметил Р. Бодеюс, речь не идет «о "курсе" в современном смысле слова, курсе, который слушают учащиеся, старательно записывающие мысли преподавателя для невесть какого последующего изучения»². Речь идет не о том, чтобы «информировать», т.е. переливать в умы учеников некое теоретическое содержание, а о том, чтобы «формировать» их ум и вместе с ними проводить исследования: это и есть «теоретическая» жизнь. Аристотель ждет от своих слушателей реакции, дискуссии, суждения, критики³. Преподавание в основе своей остается диалогом. Дошедшие до нас тексты Аристотеля — это подготовительные заметки к лекциям, куда вносились исправления и изменения, обусловленные либо развитием мысли самого Аристотеля, либо его спорами с другими членами школы. Лекции эти призваны были, в первую очередь, помочь слушателям освоить определенные методы мышления. Для Платона диалог в качестве упражнения был важнее получаемых при этом результатов. Точно так же и для Аристотеля обсуждение проблем имеет в конечном счете большую образовательную ценность, нежели их решение. В своих курсах он наглядно показывает, каков должен быть метод и самый ход рассуждений того, кто исследует при-

¹ R. Bodéüs. *Le Philosophe et la cité*, p. 26.

² R. Bodéüs. *Ibid.*, p. 162.

³ Р. Бодеюс (р. 162) утверждает это, опираясь на первую главу «Никомаховой этики», в которой слушатель предстает как судья (1094 b 27 и сл.).

чины явлений в любой области действительности. Одну и ту же проблему он любит рассматривать под разным углом зрения, исходя из различных отправных положений.

Аристотель яснее, чем кто-либо другой, видел границы философского дискурса как средства познания¹. Границы эти полагает дискурсу, прежде всего, сама реальность. Все, что является простым, невыразимо средствами языка. Дискурсивность языка позволяет выразить только сложное, только то, что можно последовательно разделить на части. В нашем языке невозможно что-либо сказать о неделимых сущностях, таких, к примеру, как точка в отношении количества: мы можем, самое большее, определить их негативно, через отрицание противоположного. Когда, например, речь идет о первичном движущем начале всех вещей, Уме — простой субстанции, — дискурс бессилен выразить его сущность, а может лишь описать его действия или охарактеризовать его через сравнение с действиями нашего собственного ума. И только в редкие мгновения ум человеческий возвышается до свободной от всякого дискурсивного элемента интуиции, до созерцания этой божественной реальности — постольку, поскольку для него достижимо некое подобие неделимости божественного Ума².

Ограниченность дискурса и в том, что он неспособен сам по себе передать слушателю знание, а тем более — убеждение. Дискурс не окажет влияния на слушателя без содействия с его стороны.

Уже в теоретическом плане недостаточно внять рассуждению или даже повторить его, чтобы обрести знание, т.е. достичь истины и подлинной реальности. Чтобы понять рассуждение, слушатель должен уже обладать некоторым опытом, некоторым знанием о его предмете³. Далее, необходимо постепенное усвоение, способное создать постоянное расположение души, *habitus*:

¹ *R. Bodéüs. Ibid.*, p. 187 et suiv.

² См. с. 98, примеч. 3; см.: *P. Aubenque. La pensée du simple dans la «Métaphysique»* (Z, 17 et Θ, 10). — *Etudes sur la «Métaphysique» d'Aristote*, éd. P. Aubenque. Paris, 1979, p. 69—80; *Th. de Koninck. La noésis et l'indivisible selon Aristote*. — *La Naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice*, mai 1987, éd. J.-F. Mattéi. Paris, 1990, p. 215—228.

³ *Ником. эт.*, VI, 1142 а 12 и сл.; см.: *R. Bodéüs. Op. cit.*, p. 190.

Начинающие ученики даже строят рассуждения без запинки, но еще и без всякого знания, ибо со знаниями нужно срастись, а это требует времени¹.

Как и для Платона², истинное знание для Аристотеля — результат длительного ознакомления с понятиями и методами, а равно и с наблюдаемыми фактами. Нужно долгое время изучать вещи, чтобы их познать, чтобы уяснить себе как общие законы природы, так и логические основы мышления. Не приложив собственных усилий, слушатель не усвоит дискурс и не извлечет из него никакой пользы.

Это тем более верно в плане практическом, когда важно не только знание, но и проявление добродетели в жизни. Философские рассуждения еще не делают человека добродетельным³. Есть две категории слушателей. Первые предрасположены к добродетели от природы или же получили хорошее воспитание. Для них моральный дискурс будет полезен: он поможет им претворить свои природные или благоприобретенные добродетели в добродетели сознательные, сопряженные с благоразумием⁴. Применительно к этому случаю в известном смысле можно сказать, что убеждают одних убежденных. Вторые — рабы своих страстей; моральный дискурс на них никак не повлияет⁵:

Кто склонен потворствовать своим страстям, тот будет слушать впустую, безо всякой пользы, потому что цель — не знание, а действие.

Чтобы привить добродетель слушателям этого рода, потребуется не дискурс, а другие средства:

Нужно долгое время возделывать душу слушателя, чтобы она научилась обуздывать свои влечения и отращения, подобно тому как перепахивают землю, которая вскармливает посеvy.

Такое воспитание, полагает Аристотель, должно осуществлять государство, опираясь на сдерживающую силу законов и прибегая к принуждению. На государственного деятеля и законодателя возлагается задача обеспечить добродетель сограждан и, как следствие, само их счастье; для

¹ Ником. эт., VII, 1147 а 21—22^{11*}.

² Письмо VII, 341 с.

³ Ником. эт., X, 1179 в 4—5.

⁴ См.: М.-Ch. Bataillard. Op. cit. (с. 90, примеч. 2), р. 355—356.

⁵ См.: R. Bodéüs. Op. cit., р. 185—186.

этой цели необходимо, с одной стороны, создать такое государство, где можно было бы действительно воспитать добродетельных граждан, и, с другой стороны, обеспечить в этом государстве возможность досуга, открывающего философам доступ к созерцательной жизни. Поэтому Аристотель не помышляет о насаждении индивидуальной нравственности безотносительно к государству¹, а обращается в «Никомаховой этике» к государственным мужам и законодателям, предполагая развить их способность суждения, показав им различные аспекты человеческой добродетели и счастья, затем чтобы они могли издавать законы, позволяющие гражданам вести добродетельную жизнь, а немногим избранным — жизнь философскую. Как прекрасно сказал Р. Бодеюс², цель «Этик» и «Политики» «лежит за пределами знания»; Аристотелю важно не только «изложить истину относительно некоторого множества частных вопросов», но и способствовать тем самым совершенствованию человека.

Надежду на преобразование государства и его граждан Аристотель, как и Платон, связывает с людьми, облеченными властью. Но Платон считал, что сами философы должны стать государственными мужами и исполнить эту миссию. Поэтому он предусматривал для них такой образ жизни и такое воспитание, которые сделали бы их одновременно и созерцателями, и людьми действия, ибо знание и добродетель неразделимы. По замыслу Аристотеля, напротив, деятельность философа в государстве должна ограничиваться развитием у политиков способности суждения, а те уже будут действовать через посредство законов, чтобы обеспечить нравственную добродетель граждан. Философ же изберет для себя жизнь, посвященную свободному поиску, исследованию и созерцанию и, надо признать, чуждую забот политика. Итак, для Аристотеля, как и для Платона, философия есть одновременно и некоторый образ жизни, и некоторый вид дискурса.

¹ См.: *R. Bodéüs. Op. cit., p. 225; I. Düring. Aristoteles, S. 435.*

² *R. Bodéüs. Op. cit., p. 16.*

VII

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

Общая характеристика

Эллинистический период

Слово «эллинистический» традиционно обозначает период греческой истории, простирающийся от воцарения Александра Великого (Македонского) до установления римского владычества, т.е. с конца IV в. до н.э. до конца I в. до н.э. С небывалыми завоевательными походами Александра, благодаря которым греческое влияние распространяется от Египта до Самарканда и Ташкента и до берегов Инда, начинается новая эпоха мировой истории. Можно сказать, что Греция открывает для себя необъятность мира. В этот период завязываются оживленные торговые связи не только с Центральной Азией, но и с Китаем, Африкой, Западной Европой. Происходит смешение традиций, религий, идей, культур; такое взаимопроникновение накладывает неизгладимую печать на всю западную культуру. После смерти Александра его полководцы оспаривают друг у друга огромную державу. Эти войны завершаются образованием трех крупных государств, сложившихся вокруг трех центров: Пеллы в Македонии, распространяющей свою власть на Македонию и Грецию, Александрии в Египте и Антиохии в Сирии, где династия Селевкидов царствует не только над Малой Азией, но и над Вавилонией. К этому надо прибавить еще Пергам и Греко-Бактрийское царство, простирающееся до Инда. Конец эллинистического периода принято связывать с самоубийством египетской царицы Клеопатры в 30 г. до н.э., после победы, одержанной у мыса Акция будущим императором Августом. С конца III в. до н.э. римляне, соприкасаясь с греческим миром, постепенно открывали для себя философию. Рассказывая об эллинистических школах, мы иногда будем ссылаться на философов, живших в эпоху Римской империи, т.е. после 30 г. до н.э., так как их сочинения служат важнейшим источником для изучения элли-

нистической философии. Но, как мы еще будем говорить¹, философия эпохи императорского Рима по своим характеристикам существенно отличается от философии эпохи эллинизма.

Эллинистический период греческой философии зачастую изображали как фазу упадка греческой цивилизации, будто бы вырождающейся от соприкосновения с Западом. Столь категоричное суждение объясняется несколькими причинами. Главными из них можно считать две: во-первых, это широко распространенный предрассудок, в силу которого, исходя из априорно установленной идеальной модели культуры, полагают, что заслуживает изучения только Греция времен досократиков, трагических поэтов и разве что еще Платона; во-вторых, идея о том, что с переходом от демократического строя к монархическому и утратой политической свободы общественная жизнь в греческих городах-государствах замирает. Философы, отказавшись от великих умозрений Платона и Аристотеля и оставив надежду на воспитание политических деятелей, способных преобразовать государство, смирились со своей участью и стали призывать людей, лишенных политической свободы, искать прибежище во внутренней жизни духа. Подобное представление об эпохе эллинизма, восходящее, я думаю, к началу XX в.², часто мешает составить верное понятие о философии этого периода.

В действительности представлять себе эпоху эллинизма как период упадка — глубокое заблуждение. Специалист по эпиграфике Луи Робер, много времени посвятивший изучению надписей, которые находят при раскопках древних греческих городов, в своих работах убедительно показал, что во всех этих городах как при эллинистических монархиях, так и после римского завоевания продолжалась напряженная культурная, политическая, религиозная жизнь и даже сохранялись традиции атлетических состязаний. Кроме того, в этот период достигли небывалого

¹ См. ниже, с. 162 и сл.

² См. в особенности: *G. Murray. Four Stages of Greek Religion*. New York, 1912 (3. ed. 1955), p. 119 f., «The Failure of Nerve». После Г. Марри почти все работы историков философии (например, Фестюжера, Брейе) отмечены этим предрассудком.

подъема точные науки и техника. В частности, при Птолемеях, правивших в Александрии, этот город стал живым средоточием эллинистической цивилизации¹. Деметрий Фалерский, верный аристотелевской традиции, отдававшей предпочтение научным изысканиям, основал александрийский Мусейон — подлинный храм науки, где проводились исследования во всех областях знания, от астрономии до медицины; созданная в том же городе Библиотека собирала всю существующую философскую и научную литературу. В Александрии работали крупные ученые: например, врач Герофил, астроном Аристарх Самосский. Достаточно назвать вдобавок только одно имя — Архимеда из Сиракуз, математика и механика, чтобы можно было судить о чрезвычайно активной научной деятельности, развивавшейся на протяжении всего этого периода.

Так называемая утрата свободы греческими полисами не вызвала и ослабления философской активности. Да и можно ли вообще утверждать, что демократический строй был для нее благоприятен? Разве не демократические Афины возбудили судебные процессы против Анаксагора и Сократа, обвинив их в безбожии?

Равным образом и сама направленность философской деятельности не претерпела столь радикального изменения, как это пытаются изобразить. До сих пор еще постоянно звучит мысль, что философы эпохи эллинизма, не имея возможности заниматься делами государственного управления, развили индивидуалистическую мораль, обратившись к внутреннему миру человека. На самом деле все обстоит значительно сложнее.

С одной стороны, Платон и Аристотель хотя и ставили перед собой, каждый по-своему, политические цели, рассматривали философскую жизнь как средство избавления от того зла, которое несет в себе государство. Жизнь, подчиненная уму, взятая за образец в аристотелевской школе, позволяет избежать сделок с совестью, неизбежных для человека, участвующего в решении государственных вопросов. Что же касается Платона, то он как бы от имени

¹ См. превосходную работу Б. Жилья: *B. Gille. Les Mécaniciens grecs. Paris, 1980*, в особенности главу об Александрийской школе (p. 54 et suiv.).

всех философов античности окончательно выразил позицию философа в извращенном государстве:

Остается совсем малое число людей, достойным образом общающихся с философией [...] Все вошедшие в число этих немногих, отдавая философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние; они довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здорового и что там не найти себе союзника, чтобы с ним вместе прийти на помощь правому делу и уцелеть. Напротив, если человек, словно очутившись среди зверей, не пожелает сообщая с ними творить несправедливость, ему не под силу будет управиться одному со всеми дикими своими противниками, и, прежде чем он успеет принести пользу государству или своим друзьям, он погибнет без пользы и для себя, и для других. Учтя все это, он сохраняет спокойствие и делает свое дело, словно укрывшись за стеной от пыли, поднятой ураганом. Видя, что все остальные преисполнились беззакония, он доволен, если проживет здешнюю жизнь чистым от неправды и нечестивых дел, а при исходе жизни отойдет радостно и кротко, уповая на лучшее¹.

Когда философ отдает себе отчет в том, что он совершенно бессилен против царящего в государстве зла, ему остается только заниматься философией, в одиночестве или совместно с другими. К несчастью, в таком положении по отношению к политическому миру находились почти все античные философы², не исключая даже императора Марка Аврелия, который тоже испытал чувство бессилия, столкнувшись с непониманием и бездейтельностью подданных³.

Но, с другой стороны, философы эллинистической эпохи, даже эпикурейцы⁴, отнюдь не утрачивают интереса к политике; они нередко служат советниками правителей или послами государств, о чем свидетельствуют часто обнаруживаемые надписи в их честь. Философы-стоики играют важную роль в разработке политических и социальных реформ во многих государствах; например, стоик Сфер ока-

¹ Госуд., 496 с 5.

² См.: J. Hadot. Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques. — «Revue des études latines», t. 48, 1970, p. 146—147; Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. Paris, 1978, p. 37.

³ P. Hadot. La Citadelle intérieure. Introduction aux «Pensées» de Marc Aurèle. Paris, 1992, p. 308 et suiv.

⁴ Например, Аминий Самосский и Аполлофан из Пергама. См. статьи Б. Пюэш (Puech) об этих философах в Dictionnaire des philosophes antiques, éd. R. Goulet, t. I.

зывает сильное влияние на спартанских царей Агиса и Клеомена, стоик Блоссий вдохновляет римского реформатора Тиберия Гракха¹. Порой стоики мужественно сопротивляются римским императорам. В общем, философы никогда не оставляли надежды изменить общество, хотя бы примером собственной жизни.

Философская жизнь в эпоху эллинизма была предельно насыщенной, но, к сожалению, она известна нам лишь в общих чертах: у нас было бы совсем другое представление о ней, если бы сохранились все философские произведения, написанные в этот период. Сочинения философов не издавались тогда, как в наше время, тысячами экземпляров и не получали широкого распространения. Многократно переписываемые (что послужило источником многочисленных ошибок и требует от современных ученых, изучающих эти тексты, кропотливого исследовательского труда), они, возможно, иногда продавались в книжных лавках, но произведения, предназначенные для узкого круга читателей, просто хранились в библиотеках различных философских школ. С течением веков значительная часть этого драгоценного материала была утрачена, в частности в Афинах, во время опустошения города Суллой в марте 86 г. до н.э., и в Александрии, после нескольких пожаров и последующего окончательного уничтожения Библиотеки. Так погибли тысячи произведений; катаклизмы, которые положили конец эллинистической эпохе, уничтожили также сокровища поэзии и искусства, известные нам только по римским копиям. Ограничимся всего одним примером. Философ Хрисипп, один из основоположников стоицизма, написал, по меньшей мере, семьсот трактатов. Все они утрачены; от них остались лишь немногие фрагменты, которые дошли до нас частью в папирусе, открытом в Геркулануме, частью в цитатах авторов римской эпохи. Таким образом, наше видение истории философии непоправимо искажено в силу исторических обстоятельств. Возможно, оно было бы совершенно иным, если бы, наоборот, пропали сочинения Платона и Аристотеля, а уцелели труды стоиков Зенона и Хрисиппа. Как бы то ни было, именно

¹ См. статью И. Адо: *I. Hadot. Tradition stoïcienne...* p. 133—161.

благодаря авторам, принадлежащим к римскому миру — будь то времен республики, как Цицерон, Лукреций и Гораций, или периода империи, как Сенека, Плутарх, Эпиктет, Марк Аврелий, мы располагаем ценными сведениями относительно эллинистической философской традиции. Поэтому нам иногда придется цитировать этих авторов, хотя они жили в более позднюю эпоху.

Восточные влияния?

Какое влияние оказали походы Александра на развитие греческой философии? Несомненно, они способствовали научному и техническому прогрессу, обогащая греков географическими и этнологическими знаниями. Известно, что благодаря походам Александра появилась возможность общения греческих и индийских мудрецов. Так, философ Абдерской школы Анаксарх и его ученик Пиррон из Элиды сопровождали македонского завоевателя до Индии; рассказывали, что по возвращении Пиррон стал вести уединенную жизнь: он услышал, как один индиец внушал Анаксарху, что тот не может быть учителем, оттого что знает с царями¹. Общение греческих философов с индийскими аскетами, по всей видимости, не привело к подлинному обмену идеями, к сопоставлению различных теорий. Но на греков произвел впечатление образ жизни² тех, кого они называли гимнософистами — «нагими мудрецами». Историк и философ Онесикрит, который тоже принимал участие в походах и вскоре после смерти Александра написал о них книгу, сообщил множество подробностей о нравах индийских брахманов, о принятом у них обычае самосожжения. В глазах греческих философов, гимнософисты вели именно тот образ жизни, к какому призывали они сами: они увидели жизнь, свободную от условностей и согласную с природой, совершенное безразличие к тому, что считается у людей желательным либо нежелательным, хорошим либо дурным, — безразличие, дарующее полный ду-

¹ Диоген Лаэртский, IX, 61—63.

² См.: С. Muckensturm. Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles? — *Le cynisme ancien et ses prolongements*, éd. M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet. Paris, 1993, p. 225—239.

шевный покой и безмятежность. Демокрит, учитель Анаксарха, сам проповедовал такое спокойствие духа¹. Киники выказывали пренебрежение ко всем человеческим условиям. Но у гимнософистов они обнаружили ту же позицию, доведенную до предела. Как скажет стоик Зенон², вероятно по поводу самоубийства индийского мудреца Калана³, с которым свел знакомство Александр: «Я предпочитаю увидеть одного-единственного индийца, горящего на медленном огне, нежели затвердить все, какие есть, доказательства касательно страдания». Но оставим столь драматические ситуации. Сообщения древних авторов об образе жизни Пиррона свидетельствуют о его полнейшем безразличии ко всему, и нам трудно удержаться от мысли, что он пытался подражать увиденному в Индии. Отметим и крайний субъективизм Анаксарха⁴, который говорил, что сущее не более реально, чем театральные декорации, и что оно подобно образам, какие являются спящим или безумцам. Здесь можно было бы предположить восточное влияние, но не следует забывать, что учитель Анаксарха Демокрит⁵, основатель Абдерской школы, уже радикально противопоставлял действительность саму по себе, т.е. атомы, и субъективные восприятия чувств. Таким образом, походы Александра вряд ли повлекли за собой ощутимые изменения в философской традиции. Эллинистическая философия — это естественное продолжение предшествующего духовного развития, она нередко обращается к досократическим темам, но главное то, что она глубоко проникнута сократическим духом. Возможно, сам опыт общения двух народов сыграл некоторую роль в формировании понятия космополитизма⁶, идеи о человеке как о гражданине мира.

¹ Демокрит, фр. 191. — *Les Présocratiques*, p. 894.

² Климент Александрийский. Строматы, II, 20, 125, 1.

³ См.: С. Muckensturm. Art. «Calanus». — *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, p. 157—160.

⁴ Секст Эмпирик. Против логики, I, 87—88; см.: R. Goulet. Art. «Anaxarque d'Abdère». — *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, p. 188—191.

⁵ Демокрит, фр. 9. — *Les Présocratiques*, p. 845.

⁶ См.: H.-C. Baldry. The Idea of the Unity of Mankind. — H. Schwabl, H. Diller. Grecs et Barbares, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. VIII. Fondation Hardt, Genève, 1962, p. 169—204; J. Moles. Le cosmopolitisme cynique. — *Le cynisme ancien et ses prolongements*, p. 259—280.

Мы уже описали образ жизни, характеризующий школы Платона и Аристотеля. Однако нам нужно вернуться к тому совершенно особому явлению, какое представляли собой философские школы античности; мы не должны забывать, что условия преподавания философии в то время были совсем иными, нежели в наши дни. Современный студент изучает философию только потому, что она входит в учебную программу старших курсов. Возможно, при первом знакомстве с этой дисциплиной он заинтересуется ею и изъявит желание сдать экзамены по философии. Встретится ли ему преподаватель, принадлежащий к феноменологической, экзистенциалистской, деконструктивистской, структуралистской или же марксистской «школе», — это решит случай. Может быть, когда-нибудь он интеллектуально примкнет к одному из этих «измов». Как бы то ни было, выбор его будет именно интеллектуальным и не затронет его образа жизни, исключая разве только случай марксизма. Для нас понятие философской школы связано единственно с представлением об идейном течении, о теоретической позиции.

Иное дело — в античности. Будущего философа не ориентирует на ту или иную школу никакой университетский учебный план: он приходит на занятия в избранное им учебное заведение (*scholē*) потому, что его привлекает практикуемый там образ жизни¹, — если только он не обратится к какой-либо философии, случайно оказавшись в зале для занятий и послушав учителя. Такое рассказывали о Полемоне, который однажды утром, после ночной пирушки, из бравады ввалился с толпой гуляк в школу платоника Ксенократа и, пораженный его речью, решил сделаться философом и впоследствии стал главой школы, — скорее всего, просто назидательная выдумка, выглядывшая, однако, вполне правдоподобной².

¹ О греческих словах, обозначающих школу как учреждение и как идейное направление см.: *J. Gucker. Antiochus and the Late Academy. Göttingen, 1978, p. 159—225.*

² *Диоген Лаэртский, IV, 16.*

К концу IV в. почти вся философская деятельность сосредоточивается в Афинах, в четырех школах, основанных Платоном (Академия), Аристотелем (Ликей), Эпикуром (Сад) и Зеноном (Стоя). Эти школы просуществуют около трех столетий. В отличие от временных групп, складывающихся вокруг софистов, они будут постоянно действующими учебными заведениями не только при жизни их основателей, но и долгое время спустя после их смерти. Последовательно сменяющие друг друга преемники этих четырех философов обычно избираются членами школы путем голосования, реже — назначаются предыдущим сcholархом. Учреждение представляет глава школы; сама школа не является юридическим лицом¹. Это очевидно из таких интереснейших документов, как завещания философов; мы располагаем завещаниями Платона, Аристотеля, Феофраста, Стратона, Ликона и Эпикура² и можем констатировать, что в текстах этих не содержится никакого упоминания о собственности школы как таковой. Книги и недвижимость считаются собственностью главы школы. Поэтому нет необходимости предполагать, по примеру некоторых исследователей, что философская школа должна была, чтобы стать юридическим лицом, организовать в посвященное Музам религиозное братство. Афинское законодательство в части права на образование союзов не требовало особого статуса для учебных заведений.

Философские школы действуют в основном в таких многофункциональных комплексах, как гимнасии (Академия, Ликей), или в других общественных местах, как *Stoa Poikilē* (Портик), где можно было собираться, чтобы слушать лекции или вести беседы. Название школы происходит от места собрания ее членов.

Таким образом, мы почти всегда, во всяком случае до конца эпохи эллинизма, обнаруживаем совпадение трех понятий: школы как идейного течения, школы как места преподавания и школы как постоянно действующего учреждения, основателем которого были определены образ жизни, практикуемый в школе, и связанное с ним идей-

¹ См.: *J. P. Lynch. Aristotle's School*, p. 106—134.

² *Диоген Лаэртский*, III, 41; V, 11, 51, 61, 69; X, 16.

ное направление. Впоследствии, с уничтожением большей части афинских школьных учреждений, ситуация станет иной.

Каждая из названных нами школ открыта для широкой публики. Большинство философов, хотя и не все, считают делом чести не брать за преподавание платы, что отличает их от софистов. На содержание школы идут либо личные средства scholarха, либо даяния благодетелей — для Эпикура, например, таким благодетелем был Идоменей. Расходы на нужды школы покрывались дневным взносом в два обола: два обола были «поденной платой прислуживавшему рабу, и, по свидетельству Менандра, их едва хватало на то, чтобы заплатить за ячменную похлебку»¹. Среди тех, кто посещает школу, различаются просто слушатели и группа собственно учеников, называемых «друзьями», «приверженцами» или «спутниками»; эти последние делятся на младших и старших. Ученики иногда живут в доме учителя или селятся по соседству. Об учениках Полемона — того ученика Ксенократа, о котором мы упоминали выше, рассказывали, что они строили себе хижины, чтобы жить поблизости от него². И в Академии, и в Ликее, и в школе Эпикура было заведено регулярно собираться на общие трапезы. Вероятно, именно для устройства таких трапез в Академии и Ликее была учреждена должность старосты, поочередно исполняемая каждым членом школы в течение нескольких дней³.

Меньше известно нам о школе стойков, основанной около 300 г. Зеноном из Китиона, который преподавал в Расписном Портике — *Stoa Poikilē*. Античные историки сообщают, что у него было много учеников и что даже македонский царь Антигон Гонат приходил послушать его, когда бывал в Афинах. Как и в других школах, в школе Зенона существовало различие между простыми слушате-

¹ C. *Diano*. La philosophie du plaisir et la société des amis. — C. *Diano*. Studi e saggi di filosofia antica. Padova, 1973, p. 368—369. *Epicuro. Opere*, ed. G. Arrighetti. Torino, 1973, p. 443, 471. Об укладе жизни в школе Эпикура см.: N.W. *De Witt*. Epicurus and his philosophy. University of Minnesota Press, 1954 (2. ed. Westport, Connecticut, 1973); Organization and Procedure in Epicurean Groups. — «Classical Philology», t. 31, 1936, p. 205—211; I. *Hadot*. Seneca... p. 48—53.

² Диоген Лазертский (в дальнейшем: Д.Л.), IV, 19.

³ Д.Л., V, 4; J.P. *Lynch*. Op. cit., p. 82.

лями и собственно учениками, такими, как, например, Персей, живший у него в доме и посланный им ко двору Антигона Гоната¹. Перемена в отношении Афин к философии, происшедшая со времен осуждения Анаксагора и Сократа, ясно видна из текста постановления, вынесенного афинянами в 261 г. до н.э. в честь Зенона, правда, под давлением Антигона Гоната. Согласно этому постановлению, надлежало увенчать Зенона золотым венком и поставить для него гробницу на счет города. Примечательно объяснение причин воздаваемых почестей:

Поскольку Зенон Китийский, сын Мнасея, провел в этом городе много лет и, занимаясь философией, показал себя достойнейшим человеком во всех отношениях, призывал к добродетели и здравомыслию тех молодых людей, которые сходились к нему для обучения, обращал их ко всему наилучшему и в собственной жизни являл для всех пример согласия с учением, которое проповедовал².

Зенона славословят здесь не за теории, а за воспитание юношества, за его образ жизни, за единство речей и поступков. О его строгой жизни упоминается в комедиях того времени:

Сухая смоква, корка да глоток воды —
Вот философия его новейшая;
И мчат ученики учиться голоду³.

Заметим, что слово «философия» обозначает тут именно образ жизни. Школа стоиков не так монолитна, как эпикурейская школа. И дело не только в перемене мест преподавания: после смерти Зенона здесь возникают различные идейные течения. Аристон Хиосский, Клеанф, Хрисипп придерживаются во многом не совпадающих взглядов. Эти идейные расхождения будут сохраняться на протяжении всего существования школы, т.е. до II—III вв. н.э. Наши сведения об атмосфере, царившей в различных стоических школах, весьма скудны.

Итак, в Афинах приблизительно с IV по I в. существовали четыре философские школы, которые так или иначе приобрели институциональную форму и в общем практи-

¹ Д.Л., VII, 5—6 и 36.

² Французский перевод Фестюжьера см. в кн.: A.-J. Festugière. La Révélation d'Hermès Trismégiste, t. II. Paris, 1949, p. 269, 292—305¹⁶.

³ Д.Л., VII, 27^{2*}.

ковали схожие методы преподавания. Философские школы были и в других городах, но они не пользовались таким авторитетом. К этому надо прибавить еще два философских течения, которые значительно отличаются от четырех школ: скептицизм или, точнее, пирронизм — так как понятие скептицизма появилось позднее — и кинизм. Эти течения не организовались в особые школы, у них нет догматов. Но они представляют два образа жизни, проповедуемые первый — Пирроном, второй — Диогеном-киником, и, значит, это не что иное, как *haireseis*, — две интеллектуальные и жизненные позиции. Вот что пишет «скептик» более поздней эпохи, врач Секст Эмпирик:

Если кто-либо определяет школу (hairesis) как приверженность многим догмам, тесно связанным между собой [...] то мы скажем, что не имеем школы. Если же школой (hairesis) будут называть образ жизни, основывающийся на некотором разумном принципе согласно с явлением [...] тогда мы скажем, что имеем школу¹.

Скептики, впрочем, развивают свою аргументацию; они хотят показать, что следует воздерживаться от суждения, от приверженности какой-либо догме, чтобы обрести спокойствие духа. Киники же не прибегают к доказательствам и не излагают никакого учения. Сама их жизнь выражает некий смысл и заключает в себе целое учение.

Совпадения и различия: первичность выбора образа жизни

Как мы уже видели на примере Сократа, Платона и Аристотеля и как мы еще убедимся в дальнейшем, рассматривая эллинистические школы, каждая школа определяется и характеризуется некоторым жизненным выбором, или экзистенциальным предпочтением. Философия — это влечение к мудрости, а мудрость тождественна некоторому образу жизни. Следовательно, изначальный выбор, отличающий каждую школу, есть выбор некоторого типа мудрости.

Правда, при первом ознакомлении можно усомниться, так ли уж различны были понятия о мудрости в разных философских школах. В самом деле, все эллинистические школы, казалось бы, определяют мудрость примерно оди-

¹ Секст Эмпирик. Пирроновы положения, I, 16—17. Перевод М.-О. Гуле-Казе в ст.: *Le cynisme est-il une philosophie? — Contre Platon, I. Le Platonisme dévoilé*, éd. M. Dixsaut. Paris, 1993, p. 279.

наково: прежде всего как состояние совершенного спокойствия духа. С этой точки зрения философия предстает как исцеление от забот и тревог, как преодоление человеческого ничтожества, причиной которого киники считают общественные условности и различные виды общественного принуждения, эпикурейцы — погоню за ложными удовольствиями, стоики — стремление к наслаждению и эгоистические интересы и, наконец, скептики — ложные мнения. Притязают они на Сократово наследие или нет, философы всех эллинистических школ вслед за Сократом признают, что люди пребывают в ничтожестве, что жизнь их исполнена страданий и зла и виной тому — невежество: зло заключено не в самих вещах, а в оценочных суждениях относительно вещей. А посему надо помочь людям изменить свои оценочные суждения, — все философские концепции периода эллинизма предлагают спасительные лекарства¹. Но чтобы изменить свои оценочные суждения, человек должен сделать решающий выбор: в корне изменить и образ мыслей, и образ жизни. Этот выбор и есть философия; только благодаря философии можно достичь согласия с самим собой и спокойствия духа.

Однако за видимым сходством открываются глубокие различия. Необходимо различать, прежде всего, школы догматические, для которых врачевание души состоит в том, чтобы изменять оценочные суждения, и скептические, призывающие попросту воздерживаться от них. Далее, хотя догматические школы сходятся в мысли, что основополагающий философский выбор должен отвечать врожденной склонности человека, здесь можно противопоставить, с одной стороны, эпикуреизм, который выводит все человеческие поступки из стремления к наслаждению, и, с другой стороны, платонизм, аристотелизм, стоицизм, для которых, в соответствии с сократической традицией, стремление к благу есть изначальное влечение человеческого существа. Но, несмотря на совпадение этой глубинной установки, экзистенциальный выбор, на котором зиждется учение каждой из трех последних школ, далеко не одинаков.

¹ *A.-J. Voelke. La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique. Fribourg—Paris, 1993.*

Совпадения и различия обнаруживаются и в методах преподавания. В трех школах, связанных, как мы только что сказали, с сократической традицией (платонизм, аристотелизм и стоицизм) преподавание, невзирая на изменение политических условий, подчинено, как и во времена Платона и Аристотеля, двоякой цели: прямо или косвенно воспитывать граждан, а еще лучше, по возможности, политических вождей — но при этом воспитывать философов. Подготовить воспитанника к участию в политической жизни — значит научить его, путем длительных риторических и, главное, диалектических упражнений, владеть словом и, обратившись к философии, преподать ему основы науки управления государством. Поэтому не случайно, что в Афины со всей Греции, с Ближнего Востока, из Африки и из Италии съезжаются люди, желающие получить образование, которое позволит им в будущем заниматься политической деятельностью у себя на родине. В Афинах прошли курс обучения многие римские государственные деятели: назовем хотя бы Цицерона. Здесь они учились не только управлять государством, но и властвовать собой, так как философское образование, т.е. упражнение в мудрости, помогает человеку в полной мере осуществить экзистенциальный выбор — благодаря интеллектуальному и духовному усвоению соответственных этому выбору мировоззренческих и жизненных принципов. А для этого, согласно сократической и платонической традиции, необходим живой диалог, обмен мыслями между учителем и учениками. Поэтому преподавание всегда тяготеет к диалогической и диалектической форме, всегда стремится сохранить, даже в учительской речи, характер диалога, последовательности вопросов и ответов, что предполагает постоянную связь, по крайней мере виртуальную, с конкретными индивидуумами, к которым обращен философский дискурс. Постановка вопроса, называемого «тезисом» (например, «Является ли смерть злом?», «Представляет ли наслаждение высшее благо?») и обсуждение его — вот основная схема преподавания философии в эллинистический период, коренным образом отличающая его от пре-

подавания, получившего распространение в последующую эпоху — эпоху империи, с начала I в. и особенно во II в. н.э., когда задачей преподавателя стало комментирование текстов. Исторические причины этой перемены мы рассмотрим позднее. А сейчас позволим себе привести текст, относящийся к эпохе комментаторов. Это отрывок из написанного во II в. н.э. аристотеликом Александром Афродисийским комментария к «Топикам» Аристотеля; здесь ясно излагается различие между обсуждением тезисов — методом, принятым в эпоху эллинизма, и комментированием, характерным для последующей эпохи:

Эта форма рассуждения [обсуждение «тезисов»] была в обычае у древних; они давали уроки свои именно таким образом — не комментируя книги, как это делают ныне (тогда и не было еще книг такого рода), а выставляя тезис и приводя доводы за и против; тем самым они упражняли свою способность находить доказательства, основанные на посылках, принимаемых всеми¹.

Аргументация, о которой говорит Александр Афродисийский, — упражнение чисто диалектическое в аристотелевском смысле слова. Но обсуждение тезисов может приобретать диалектическую либо риторическую, догматическую либо апоретическую форму. При диалектической аргументации обсуждение тезисов проводится в виде вопросов и ответов, т.е. в виде диалога. Например, Аркесилай, который считал, что философский дискурс должен быть чисто критическим, просил кого-нибудь из слушателей выдвинуть тезис и затем опровергал его, задавая вопросы, постепенно вынуждавшие собеседника принять положение, противоречащее выдвинутому тезису². Но стойки, будучи догматиками, тоже практиковали в своем преподавании диалектический метод вопросов и ответов. Цицерон даже упрекает их в том, что они слишком мало места уделяют ораторским речам, которые, на его взгляд, только и способны затронуть и убедить слушателя:

Они язвят вас, точно иглами, краткими и резкими вопросами. Но те, кто отвечает им «да» [при диалектической аргументации]

¹ Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis Topica comment., p. 27, 13 Wallies. — CAG, vol. II, 2. Berlin, 1891.

² См.: P. Hadot. Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité. — «Studia Philosophica», t. 39, 1980, p. 147 et suiv.

выставивший тезис должен отвечать только «да» или «нет»], в душе своей отнюдь не преобразуются и уходят такими же, какими пришли. Ибо мысли, возможно истинные и несомненно возвышенные, стоики излагают не так, как подобает, а чрезмерно сжато¹.

Аргументация могла быть также риторической — когда один из слушателей ставил вопрос, предлагая, таким образом, тезис, т.е. тему обсуждения, а учитель отвечал логически продуманной развернутой речью, либо последовательно приводя доказательства за и против — в таком случае это было или чисто школьное упражнение, или попытка показать невозможность любого догматического утверждения, — либо доказывая или опровергая тезис, смотря по тому, согласуется ли он с его доктриной, — и тогда это было догматическое преподавание, цель которого заключалась в изложении догматов школы. Постольку, поскольку учитель разбирал тезис, применяя педагогический метод, основанный на схеме «вопрос — ответ», преподавание философии не могло сводиться к изложению теорий самих по себе, безотносительно к потребностям аудитории, ибо дискурс должен был развиваться в границах вопроса, поставленного конкретным слушателем. Обычный ход мысли состоял в том, чтобы дойти до общих принципов, логических или метафизических, исходя из которых мог быть решен данный вопрос.

Однако существовал и другой метод — дедуктивный и систематический. Он применялся в эпикуреизме и стоицизме. В школе Эпикура техническое упражнение в диалектике не играло никакой роли. Философские рассуждения принимали там безусловно дедуктивную форму, т.е. движение мысли было направлено от общих принципов к вытекающим из них следствиям; это видно, например, в Письме к Геродоту. Иногда записи таких рассуждений выдавались ученикам для заучивания наизусть. Как показала И. Адо², преподавание в эпикурейской школе начинается с чтения и запоминания самых общих изложений доктрины Эпикура, представленной в виде кратких сен-

¹ Цицерон. О пределах добра и зла, IV, 3, 7.

² См.: I. Adot. Epicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain. — Actes du VIII-e Congrès de l'Association Guillaume Budé. Paris, 1969, p. 347—354.

тенций, затем ученик знакомится с более развернутыми изложениями, такими, как Письмо к Геродоту, и наконец при желании приступает к изучению обширного труда Эпикура «О природе», в тридцати семи книгах. Но он всегда может вернуться к обобщенному изложению, чтобы не потеряться в частностях и не упустить из виду целое. Таким образом, мысль его все время движется от расширения познаний к сосредоточению на теоретическом ядре доктрины и наоборот.

Стоики, как мы видели, использовали в своем преподавании диалектический метод, но они тоже старались представить свою доктрину в строго систематической форме, которая, заметим, вызывала у древних восхищение; они тоже требовали от учеников постоянным усилием памяти всегда держать в уме главнейшие догматы школы.

Мы видим, какое значение приобретает понятие системы. Речь не идет о концептуальном построении, которое служит самоцелью и из которого как бы случайно вытекают этические следствия, определяющие стоический или эпикурейский образ жизни. Конечная цель системы — собрать воедино основополагающие догматы, связать их посредством строгой аргументации и сформировать плотное теоретическое ядро, сжатое порой до одной лаконичной сентенции, которая имеет большую убеждающую силу, большой мнемотехнический эффект. Таким образом, система обладает, прежде всего, психагогической ценностью: она должна оказать воздействие на душу слушателя или читателя. Это не значит, что такой теоретический дискурс не отвечает требованиям логической связности; напротив, в ней-то и кроется его сила. Но, выражая собой жизненный выбор, он и призывает к жизненному выбору.

Современного читателя наверняка удивит необычайное постоянство методологических принципов и догматов у большинства философских школ античности с IV в. до н.э. по II—III вв. н.э. Все дело именно в том, что философствовать — значит избирать определенный образ жизни, и этому образу жизни соответствует либо критический метод, как, например, у скептиков или академиков, о которых речь впереди, либо догматы, оправдывающие этот образ жизни. Для догматических философских учений, таких, как эпикуреизм или стоицизм, система, т.е. логиче-

ски организованное множество основополагающих догм, неприкосновенна, поскольку она неразрывно связана с эпикурейским или стоическим образом жизни. Отсюда не следует, что в этих двух школах исключаются всякие дискуссии; школа стоиков, в частности, скоро разделилась на различные течения. Но расхождения и споры не затрагивают изначального выбора и догматов, в которых он находит свое выражение. Они касаются лишь второстепенных вопросов, как-то: теоретическое объяснение небесных или земных явлений, способ доказательства и систематизации догматов, методы преподавания. И допускаются к этим спорам только хорошо подготовленные ученики, твердо усвоившие основные догматы¹.

Поэтому эпикуреизм и стоицизм как догматические философские учения имеют общедоступный и миссионерский характер: обсуждения всевозможных тонкостей и теоретических вопросов — дело узкого круга людей, но результаты их могут быть подытожены и преподаны начинающим и продвинувшимся в виде небольшого числа взаимосвязанных формулировок, представляющих собой в основном правила практической жизни. Таким образом, эти философские доктрины проникнуты «миссионерским» и «общечеловеческим» духом учения Сократа. Если платонизм и аристотелизм предназначены для элиты, располагающей «досугом», чтобы изучать, исследовать и созерцать, то эпикуреизм и стоицизм обращаются ко всем людям, богатым и бедным, мужчинам и женщинам, свободным и рабам². Всякий, кто примет эпикурейский либо стоический образ жизни, всякий, кто станет его практиковать, будет считаться философом, даже если он не развивает философского дискурса ни в письменной, ни в устной форме. В известном смысле и кинизм — философия общедоступная и миссионерская. Со времен Диогена киники были горячими пропагандистами; они обращались ко всем классам общества и на собственном примере отвергали общественные условности, призывая вернуться к первозданной простоте жизни, согласной с природой.

¹ См.: *I. Hadot. Ibid.*, p. 351—352.

² См.: *P. Hadot. Les modèles de bonheur proposés par les philosophies antiques.* — «La Vie spirituelle», t. 147, N 698, 1992, p. 40—41.

Кинизм

Вопрос о том, был ли Антисфен, ученик Сократа, основателем кинического движения, является спорным. Но, во всяком случае, исследователи единодушно признают его ученика Диогена наиболее значительной фигурой этого движения, которое, не принимая институционального характера, существовало до конца античности.

Кинический образ жизни¹ зримо отличается не только от образа жизни людей, чуждых философии, но даже и от образа жизни других философов. Прочие философы отделяли себя от своих сограждан лишь в известных пределах, например потому, что они посвятили жизнь научным изысканиям (как аристотелики), или потому, что они ведут жизнь простую и уединенную (как эпикурейцы). Киник же резко противопоставляет себя обществу. Он отбрасывает то, в чем люди видят элементарные нормы, неперемennые условия социальной жизни: опрятность, благопристойность, вежливость. Он выказывает нарочитое бесстыдство, на глазах у всех занимаясь рукоблудием, как Диоген, или прилюдно ложась с женщиной, как Кратет с Гиппархией², он пренебрегает всякими приличиями, не дорожит мнением окружающих, презирает деньги, не считает зазорным просить подаяния, не ищет в жизни ничего постоянного,

Лишенный крова, города, отчизны,
Живущий со дня на день нищий странник³.

В его котомке лежит только самое необходимое. Он не страшится властителей и всюду высказывается с вызывающей прямоотой (*parrhesia*)⁴.

В свете интересующей нас проблемы (природа философии в античном мире) кинизм являет весьма показательный пример, ибо он представляет собой крайность. Ан-

¹ Собрание свидетельств см. в *L. Paquet. Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages. Avant-propos de M.-O. Goulet-Cazé. Paris, 1992*^{3*}. См. также: *M.-O. Goulet-Cazé. L'Ascèse cynique. Paris, 1986* и материалы симпозиума «Le cynisme ancien et ses prolongements» (цитированные на с. 109, примеч. 2).

² *Д.Л.*, VI, 46, 69, 97.

³ *Д.Л.*, VI, 38.

⁴ *Д.Л.*, VI, 69.

тичный историк¹ спрашивал себя, может ли кинизм называться философской школой, или же это всего только образ жизни. Конечно, киники — Диоген, Кратет, Гиппархия — не преподавали в стенах учебного заведения, хотя время от времени занимались литературной, в частности поэтической, деятельностью. И тем не менее они образуют школу, постольку, поскольку между различными киниками устанавливались отношения учителя и ученика². На протяжении всей античности кинизм рассматривали как философию — такую, в которой философский дискурс сведен к минимуму. Сохранился, например, знаменательный рассказ: когда кто-то утверждал, что движения не существует, Диоген удовлетворялся тем, что встал и начал ходить³. Киническая философия — это целиком и полностью жизненный выбор, выбор свободы, или совершенной независимости (*autarkeia*) в отношении мнимых потребностей, отказ от роскоши, отречение от честолюбия (*typhos*). Подобный выбор явно предполагает определенное представление о жизни, но оно хотя, возможно, и раскрывалось в беседах между учителем и учеником или в публичных речах, никогда прямо не обосновывалось в теоретических философских трактатах. Конечно, существуют типично кинические философские понятия, но они не используются в какой-либо логической аргументации, а служат для обозначения конкретной позиции, касающейся жизненного выбора: аскеза, атараксия (невозмутимость), автаркия (независимость, самодостаточность), усилие, приспособление к обстоятельствам, простота, или неприязнательность (*aturhia*), бесстыдство. Киник выбирает такой род жизни, поскольку считает, что естество (*physis*), проявляющееся в поведении животного или ребенка, выше установлений цивилизации (*nomos*). Диоген выбрасывает свою миску и чашку, увидев детей, которые обходятся без этих предметов, и убеждается, что избрал верный способ существования, глядя на мышь, в темноте подбирающую

¹ Д.Л., VI, 103; см. статью М.-О. Гуле-Казе, цитированную на с. 115, примеч. 1: М.-О. Goulet-Cazé. *Le cynisme est-il une philosophie?*

² Д.Л., VI, 36, 75—76, 82—84.

³ Д.Л., VI, 38—39.

крошки. Противоположность между природой и человеческими установлениями была темой долгих теоретических споров в эпоху софистов, но для киников это уже не умо-зрительная проблема, а вопрос, имеющий прямое отношение к жизни. Их философия, таким образом, — всецело упражнение (*askēsis*) и усилие. Ибо все искусственное, все условности и удобства цивилизации, роскошь и суетность расслабляют тело и дух. Потому кинический род жизни и состоит в почти атлетическом — по велению разума — упражнении способности переносить голод, жажду, непогоду, ради того чтобы достичь свободы, самодостаточности, внутренней силы, беззаботности, спокойствия души, умеющей применяться к любым обстоятельствам¹.

Платон будто бы сказал о Диогене: «Это безумствующий Сократ»². Было это или нет, такая характеристика дает нам пищу для размышлений. В известном смысле Сократ предвосхитил киников. Комические поэты вышучивали и Сократа — его наружность, его босые ноги и старый плащ. И если, как мы видели, образ Сократа сливается в «Пире» с образом бесприютного Эрота, то бездомный Диоген с нищенской сумой — чем не второй Сократ, отважный философ, ни на кого не похожий, чуждый миру скиталец? Как и Сократ, Диоген убежден, что на него возложена миссия заставлять людей мыслить, что своими язвительными выпадами и самим своим образом жизни он разоблачает человеческие пороки и заблуждения. Его забота о себе неотделима от заботы о других. Но хотя у Сократа забота о себе, открывая путь к внутренней свободе, рассеивает иллюзии и ложь, сопряженные с общественными условностями, он все-таки сохраняет известную ироническую учтивость; у Диогена же и у прочих киников от нее не остается и следа.

Пиррон

Пиррон³, современник Диогена и Александра Македонского, сопровождавший последнего во время похода в Индию и встречавшийся там с восточными мудрецами, —

¹ Д.Л., VI, 22.

² Д.Л., VI, 54.

³ Д.Л., IX, 61—70. Собрание фрагментов см. в кн.: Pirrone. Testimonianze, ed. F. Deleva Caizzi. Napoli, 1981; *M. Conche*. Pyrrhon ou l'apparence. Villers-sur-Mer, 1973.

это тоже, можно сказать, чудачествующий Сократ. Во всяком случае, он заслуживает нашего внимания: перед нами опять-таки философ, который не занимается преподаванием, хотя он весьма искусно ведет споры, и даже ничего не пишет, а просто довольствуется тем, что живет, но при этом привлекает к себе учеников, подражающих его образу жизни.

Поведение его совершенно непредсказуемо. То он удаляется от людей и живет в полном уединении, то отправляется странствовать, никого не предупредив, и бродит с кем попало. Вопреки всякому благоразумию, он ничего не сторонится и подвергает себя всевозможным опасностям. Он продолжает говорить, даже если от него отходят, недослушав. Однажды, увидев, что его учитель Анаксарх попал в болото, он прошел мимо, не подав руки, и Анаксарх его одобрил, похвалив за безразличие и нечувствительность. Однако, в отличие от киников, Пиррон держался просто, без вызова, и вел себя подобно большинству людей, как рассказывает античный историк: «Он добронравно жил со своей сестрой, повивальной бабкой, сам носил продавать на базар кур и поросят и сам прибирался в доме, сохраняя полное безразличие; говорят, он даже свинью купал по своему безразличию»¹. Мимходом заметим, что рассказ этот напоминает то, что Чжуан-цзы сообщает о китайском философе Ле-цзы, хотя тут не может быть никакой исторической связи: «Он вернулся домой и три года не показывался на людях.

Сам готовил еду для жены.

Свиней кормил, как гостей.

Дела мира знать не хотел.

Роскошь презрел, возлюбил простоту»².

Поведение Пиррона соответствует жизненному выбору, который можно охарактеризовать одним словом: безразличие. Пиррон живет в совершенном безразличии ко

¹ Д.Л., IX, 66.

² *Philosophes taoïstes. Textes traduits par Liou Kia Hway et B. Grynpas. Paris, 1980, p. 141^а.* На этом примере П. Рикман показывает, что высшая даосская простота — это чистая виртуальность и отсутствие желаний (см.: *Shitao. Les propos sur la peinture du moine Citrouille-amère. Trad. et commentaire de P. Ryckmans. Paris, 1984, p. 12.*

всему. Он всегда пребывает в одном и том же состоянии¹ — не испытывает никаких эмоций, не ощущает какой-либо перемены в своих наклонностях под влиянием внешних обстоятельств; он не придает значения тому, что он находится в таком-то или таком-то месте, встречается с таким-то или таким-то человеком; не полагает различия между тем, что обычно считается опасным или, наоборот, безобидным, между работой, почитаемой чистой или грязной, между тем, что зовется страданием или удовольствием, жизнью и смертью. Ведь оценочные суждения людей основываются лишь на соглашениях. Им не дано знать, хорошо или дурно нечто само по себе. И несчастья их происходят на поверку оттого, что они стремятся обрести то, что они считают хорошим, или избежать того, что представляется им дурным. Если человек не станет проводить такие различия между вещами, если он воздержится от оценочных суждений и от предпочтения одного другому, сказав себе: «Не более это, чем то», он обретет покой и безмятежность, и ему уже не придется себя в чем-то убеждать. Важны не дела — важно относиться к тому, что ты делаешь, с безразличием. Итак, цель философствования Пиррона — утвердиться в состоянии совершенной самождественности, полнейшего безразличия, абсолютной независимости, внутренней свободы, бесстрастия; подобное состояние он почитает божественным². Иначе говоря, для него все безразлично, за исключением безразличия к безразличным вещам, которое в конечном счете есть добродетель³ и, следовательно, абсолютная ценность. Достичь такого безразличия — задача непростая: для этого, по словам Пиррона⁴, необходимо «всецело отрешиться от человеческих свойств», т.е. полностью отказаться от челове-

¹ Д.Л., IX, 63.

² См. стихи его ученика Тимона у Секста Эмпирика, «Против этиков», 20:

...О том, как вечно пребывает природа божественного и благого,
Из которой следует для человека всегда одинаковая жизнь.

Здесь Пиррон предстает догматиком, как верно подчеркивают Ф. Деклева Кайцци: *F. Declava Caizzi. Pirrone*, p. 256—258 и В. Гёрлер (*W. Görler*) в рецензии на книгу Ф. Деклева Кайцци, «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd 67, 1985, S. 329 f.

³ Цицерон. О пределах... II, 13, 43 и IV, 16, 43.

⁴ Д.Л., IX, 66.

ческой точки зрения. Формулировка, надо полагать, весьма многозначительная. Возможно, здесь подразумевается, что, «отрешаясь от человеческих свойств», философ в корне меняет свое мировосприятие, преодолевая ограниченность человеческой, слишком человеческой, точки зрения и выходясь до всеобъемлющего взгляда, взгляда в некотором смысле не человеческого, открывающего наготу существования, проникающего глубже частных противоположностей и всех тех мнимых ценностей, что привнесены в мир людьми, и, быть может, способного вернуть человека в состояние простоты, предшествующее всякому различению.

Тот, кому не удастся достичь столь полной отрешенности, должен упражняться, прибегая к внутреннему курсу, т.е. оживляя в памяти принцип «не более это, чем то» и аргументы, которыми он обосновывается. Таким образом, Пиррон и его ученики практикуют методы медитации. О самом Пирроне рассказывали¹, что он искал одиночества и, бывало, разговаривал в голос сам с собой; когда же у него однажды спросили, в чем дело, он ответил: «Учусь быть добрым». А одного из его учеников, Филона Афинского, изображали так:

Сам с собой утешается, сам с собою болтает,
Не обольщаясь Филон искусного спорщика славой².

Итак, философия Пиррона, как и философия Сократа и, позднее, киников, есть прежде всего живая философия повседневности, упражнение, цель которого — изменение образа жизни.

Эпикуреизм

Эпикур³ (ок. 342—271 до н.э.) в 306 г. основал в Афинах школу, которая существовала в этом городе по крайней мере до II в. н.э. Поэма Лукреция «О природе вещей» и датированные I в. до н.э. или II в. н.э. гигантские надписи, высеченные в городе Эноанда по распоряжению эпику-

¹ Д.Л., IX, 63—64.

² Д.Л., IX, 69.

³ *Epicure. Lettres, maximes, sentences. Introd., trad. et comm. par J.-F. Balaudé. Paris, 1994, в дальнейшем: Balaudé. Этот труд — прекрасное введение в эпикурейскую философию. Греческий текст с итальянским переводом см. в кн.: Epicuro. Opere, ed. G. Arrighetti. Torino, 1973, в дальнейшем: Arrighetti³⁰.*

рейца Диогена¹, пожелавшего ознакомить сограждан с сочинениями и доктриной Эпикура, — свидетельства тому, с каким миссионерским рвением приверженцы этого философа, даже те, что жили далеко от Афин, распространяли его идеи.

Опыт и выбор

Отправным пунктом эпикуреизма послужили некоторый опыт и некоторый выбор. Опыт «плоти»:

Голос плоти — не голодать, не жаждать, не зябнуть. У кого есть это, и кто надеется иметь это и в будущем, тот даже с Зевсом может поспорить о счастье².

«Плоть» здесь — не анатомическая часть тела, а в почти что феноменологическом и, кажется, совершенно новом для философии смысле субъект страдания и наслаждения, т.е. индивидуум. Как хорошо показал К. Диано, Эпикур, для того чтобы изъяснить свой опыт, непременно должен был говорить о «страдании», «удовольствии», «плоти», поскольку

*[...] не было иного способа добраться до человека, указать на него рукой в безусловной историчности его бытия в мире и открыть наконец то, что мы называем «индивидуумом» и без чего невозможно говорить о человеческой личности [...] Ибо только в «плоти», страждущей или убагодворенной, проявляется наше «я» — наша душа, — открываясь себе самому и другим людям [...] Вот почему величайшие деяния милосердия [...] — те, что направлены на плоть, те, что утоляют ее голод и жажду [...]*³

Впрочем, «плоть» не отделена от «души», если верно, что не бывает неосознанного удовольствия или страдания и состояние сознания отражается, в свою очередь, на «плоти».

Итак — опыт. Но в то же время и выбор: важно, прежде всего, избавить «плоть» от страданий и, таким образом, дать ей возможность наслаждаться. Для Эпикура сократи-

¹ Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription, ed. M.F. Smith. Napoli, 1992.

² Эпикур. Ватиканское собрание изречений, § 33, Balaudé, p. 213^{6*}. Я воспроизвожу перевод Ж.-Ф. Баллоде, добавляя упоминание Зевса, которое, будучи, по-видимому, позднейшей вставкой в текст рукописей, представляется мне оправданным, ввиду того что в греческом тексте стоит *κατ'*.

³ С. Diано. La philosophie du plaisir et la société des amis (см. с. 113, примеч. 1).

ческий и платонический выбор в пользу стремления к Благу есть самообман: в действительности индивидуумом движет лишь стремление к наслаждению и личный интерес. Задача философии — подвергнуть наслаждение рациональному исследованию, т.е., по сути, исследовать единственное подлинное наслаждение, чистое наслаждение существованием. Ибо все человеческие горести и беды объясняются тем, что люди не ведают, в чем состоит истинное наслаждение. Стремясь к наслаждению, они неспособны достичь его — или оттого, что не могут удовлетвориться тем, что имеют, или оттого, что стремятся к недостижимому, или же оттого, что отравляют себе всякое удовольствие постоянным страхом его лишиться. В некотором смысле можно сказать, что страдания людей происходят по большей части от вздорных мнений и, следовательно, главная их виновница — душа¹. А посему миссия философии, миссия Эпикура — прежде всего врачевание: надо исцелить болезнь души и научить человека наслаждаться.

Этика

Основополагающий выбор оправдывается, в первую очередь, с помощью теоретического дискурса в области этики, дающего определение подлинного наслаждения и призывающего к ограничению желаний. В эпикурейской теории наслаждения историки философии правомерно находят отголосок тех споров о наслаждении, которые велись в платоновской Академии²; о них свидетельствуют диалог Платона «Филеб» и X книга «Никомаховой этики» Аристотеля. Согласно Эпикуру, существуют удовольствия «движения», «приятные и сладостные», которые, проникая плоть, вызывают сильное, но кратковременное возбуждение. Когда человек ищет единственно таких наслаждений, это становится причиной неудовлетворенности и страдания, поскольку жажда подобных удовольствий ненасытима и к тому же, достигнув определенной силы, они

¹ Цицерон. О пределах... I, 18, 57—59, 63. См.: A.-J. Voelke. La philosophie comme thérapie de l'âme... p. 59—72, «Opinions vides et troubles de l'âme».

² H.-J. Krämer. Platonismus und hellenistische Philosophie, S. 164—170, 188—211, 216—220.

оборачиваются страданиями. От этих преходящих удовольствий следует отличать устойчивое наслаждение, удовольствие покоя как «состояние равновесия». Это состояние улагодворенного тела, избавленного от страданий — не испытывающего ни холода, ни голода, ни жажды:

Все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это, наконец, достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия: а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем¹.

С этой точки зрения удовольствие как отсутствие страдания есть абсолютное благо: оно не способно возрастать, к нему не может прибавиться новое удовольствие, «как чистота безоблачного неба, сверкающая и не замутненная, не может блистать ярче»². Это постоянное удовольствие имеет иную природу, нежели удовольствия скоропреходящие. Оно противоположно им, как бытие — становлению, определенное — неопределенному и бесконечному, покой — движению, вневременное — временному³. Кому-то, наверное, покажется странным, что Эпикур возносит на такую высоту простое отсутствие голода или жажды и удовлетворение насущных жизненных потребностей. Но можно предположить, что это состояние свободы от телесного страдания, состояние равновесия, вызывает у человека глобальное, синестезическое^{9*} чувство собственного существования: избавившись от состояния неудовлетворенности, которое понуждало его растрачивать себя в погоне за каким-то частным благом, он наконец обретает возможность осознать нечто неизъяснимое, что неосознанно уже присутствовало в нем, — наслаждение своим существованием или, по выражению К. Диано, «подлинностью чистого существования»⁴. Состояние это сходно с «достаточным, совершенным и полным счастьем», о котором говорит Руссо в «Прогулках одинокого мечтателя»:

¹ Эпикур. Письмо к Менекею, § 128, Balaude, p. 194*.

² Сенека. Письма к Луцилию, LXVI, 45. См.: С. Диано. La philosophie du plaisir et la société des amis, p. 358.

³ Н.-Ж. Крæмер. Op. cit., S. 218.

⁴ С. Диано. La philosophie du plaisir et la société des amis, p. 364.

Чем наслаждаешься в подобном положении? Ничем внешним по отношению к себе, ничем, кроме самого себя и своего собственного существования; пока длится это состояние, ты самодостаточен, как Бог¹.

Добавим, что это состояние непреходящего наслаждения и равновесия соответствует состоянию спокойствия духа и безмятежности.

Путь к постоянному наслаждению — обуздание желаний. Ведь если люди несчастливы, то лишь потому, что их терзают желания «непомерные и пустые»²: они жаждут богатства, роскоши, власти. Обуздание желаний должно основываться на различении желаний естественных и необходимых, желаний естественных, но не необходимых и, наконец, желаний вздорных — тех, что не принадлежат ни к естественным, ни к необходимым³; впрочем, различение это было намечено уже в Платоновом «Государстве»⁴.

Естественны и необходимы те желания, удовлетворение которых избавляет от страданий; они отвечают элементарным жизненным потребностям. Естественны, но не необходимы желания роскошных яств или половое влечение. Не относятся ни к естественным, ни к необходимым порождаемые вздорными мнениями безграничные желания богатства, славы или бессмертия. Это деление желаний подытоживает одна из сентенций Эпикура:

Благодарение блаженной природе за то, что она сделала необходимым легкособываемым, а труднодобываемое — не необходимым⁵.

Обуздание желаний, таким образом, заключается в том, чтобы их ограничивать, подавляя желания, не являющиеся ни естественными, ни необходимыми, и сколь возможно умеряя те, что естественны, но не необходимы, ибо они не устраняют никакого действительного страдания, а лишь разнообразят наслаждение и к тому же могут повлечь за собой чрезмерные и неукротимые страсти⁶. Такое

¹ Руссо. Прогулки... Прогулка пятая. — J.-J. Rousseau. Les Rêveries... Paris, G.F., Flammarion, 1978, p. 102^{10*}.

² Цицерон. О пределах... I, 18, 59.

³ Эпикур. Письмо к Менекею, § 127—128, Balaudé, p. 116, 194.

⁴ Платон. Госуд., 558 d.

⁵ Arrighetti, p. 567, [240]^{11*}.

⁶ Эпикур. Главные мысли, XXIX—XXX, Balaudé, p. 204^{12*}; Порфирий. О воздержании от употребления в пищу живых существ, I, 49.

обуздание желаний определяет соответствующий образ жизни, который мы охарактеризуем ниже.

Физика и каноника

Однако над человеческим счастьем нависла тяжкая угроза. Может ли счастье быть полным, если ему препятствует страх смерти и божественной кары и в этом мире, и в мире ином? Как ярко изображено у Лукреция¹, страх смерти в конечном счете лежит в основе всех страстей, делающих людей несчастными. Чтобы исцелить человека от этого страха, Эпикур и развивает свой теоретический дискурс в области физики. Эпикурейскую физику нельзя рассматривать как научную теорию, призванную ответить на отвлеченные и бесстрастные вопросы. Еще древние отмечали, что эпикурейцам была чужда идея науки, изучаемой ради нее самой². Наоборот, философская теория у них только выражение и следствие изначального жизненного выбора, средство обретения душевного покоя и ничем не омрачаемого наслаждения. Эпикур повторяет это не раз:

Если бы нас не смущали подозрения, не имели ли к нам какого отношения небесные явления или смерть, и если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу.

Нельзя рассеивать страх о самом главном, не постигнув природы вселенной и подозревая, будто в баснях что-то все-таки есть. Поэтому чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы.

[...] Подобно всему остальному наука о небесных явлениях, отделимо ли взятая или в связи с другими, не служит никакой иной цели, кроме как безмятежности духа и твердой уверенности³.

Как ясно из Письма к Пифоклу⁴, в исследовании природных явлений для Эпикура существуют две строго различные сферы. С одной стороны — не подлежащее критическому пересмотру ядро системы, с помощью которого обосновывается экзистенциальный выбор: сюда относится, например, представление о вечной вселенной, состоя-

¹ Лукреций. О природе вещей, III, 31 и сл.

² См.: А.-Ж. Festugière. Epicure et ses dieux. Paris, 1946, p. 51—52.

³ Эпикур. Главные мысли, XI, XII и Письмо к Пифоклу, § 85^{13*}; см. также перевод Ж.-Ф. Балодэ, p. 175, 201, и Фестюжьера: А.-Ж. Festugière. Epicure et ses dieux, p. 53.

⁴ Эпикур. Письмо к Пифоклу, § 86—87; см.: Balaudé, p. 106—111, 176.

шей из атомов и пустоты и не нуждающейся в каком бы то ни было вмешательстве богов; с другой стороны — изыскания, касающиеся менее важных вопросов, например, связанные с небесными, метеорологическими явлениями; эти исследования отличаются известной свободой и допускают множественность объяснений. В обеих сферах разыскания проводятся лишь затем, чтобы обеспечить человеку душевный покой, будь то благодаря основополагающим догматам, рассеивающим страх перед богами и страх смерти, или, в вопросах второстепенных, благодаря одному или нескольким объяснениям, которые, показывая чисто физический характер исследуемых явлений, изгоняют из души сомнения и тревоги.

Итак, речь идет о преодолении страха богов и страха смерти. Для этого Эпикур, главным образом в Письме к Геродоту и Письме к Пифоклу, показывает, с одной стороны, что боги не причастны к образованию вселенной и не заботятся ни о мире, ни о делах человеческих, и, с другой стороны, что смерть для нас ничто. Эпикур предлагает свое объяснение мира, во многом заимствованное из «натуралистических» теорий досократиков, особенно из теории Демокрита: мир как целое не создан божественным могуществом — он вечен, поскольку бытие не может происходить из небытия, равно как и небытие — из бытия. Эта вечная вселенная содержит в себе тела, движущиеся в пространстве, или пустоте. Видимые нами тела, тела живых существ, а также Земля и светила состоят из бесчисленных неделимых и неизменных тел — атомов, которые под влиянием собственной тяжести падают с равной скоростью по прямой и, слегка отклоняясь от своего пути, соединяются в сложные тела. Таким образом, тела и целые миры возникают и уничтожаются вследствие беспрестанного движения атомов. В бесконечности пространства и времени существуют бессчетные миры, которые рождаются и гибнут. Наша вселенная — лишь один из таких миров. Понятие отклонения атомов служит двоякой цели: во-первых, объяснить образование тел, которое было бы невозможным, если бы атомы падали с равной скоростью только по прямой линии¹; во-вторых, дополнить «необходимость»

¹ Цицерон. О пределах... I, 6, 18—20.

«случайностью» и тем самым обосновать человеческую свободу¹. Отсюда тоже ясно, что физика разработана для оправдания эпикурейского выбора образа жизни. С одной стороны, человек должен властвовать над своими желаниями: следовательно, чтобы достичь постоянного наслаждения, нужно быть свободным; но с другой стороны, если человеческая душа и ум образованы материальными атомами, движение которых всегда предопределено, как может человек быть свободным? Эта трудность разрешается благодаря допущению, что в самих атомах есть внутреннее начало спонтанности — способность отклоняться от своего пути, которая и составляет основание свободы воли, делая ее возможной. Как сказано у Лукреция,

...Чтоб ум не по внутренней только
Необходимости всё совершал и чтоб вынужден не был
Только сносить и терпеть и пред ней побежденный склоняться,
Легкое служит к тому первичных начал отклоненье,
И не в положенный срок, и на месте дотоль неизвестном².

Нечего и говорить, что со времен античности и до наших дней это беспричинное отклонение атомов, это отступление от детерминизма, неизменно вызывало возмущение историков философии³.

Таким образом, с одной стороны, человек не должен страшиться богов, ибо они не оказывают никакого влияния ни на мир, ни на людей; с другой стороны, не должно бояться смерти, поскольку душа, состоящая из атомов, по смерти разрушается, как и тело, и полностью утрачивает чувствительность. «Смерть не имеет к нам никакого отношения: когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет»⁴. Вот как резюмирует К. Диано главные положения Письма к Менекею: когда настает смерть, мы уже не мы, к чему же бояться того, что нас не касается?

¹ Цицерон. О судьбе, 9, 18; 10, 22; 20, 46; О природе богов, I, 25, 69. См.: Arrighetti, p. 512—513.

² Лукреций. О природе вещей, II, 289—293^{14*}.

³ Цицерон. О пределах... I, 6, 19: «Нет ничего более постыдного для испытателя природы, как утверждать, будто что-либо совершается без причины». D. Sedley. Epicurus' Refutation of Determinism. — *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, Contributi. Napoli, 1983, p. 11—51.*

⁴ Эпикур. Письмо к Менекею, § 124—125, Balaudé, p. 192^{15*}; Diáno, p. 362.

Из материалистической физики Эпикура следует теория познания (*каноника*). С поверхности всех материальных предметов исходят истечения частиц; частицы эти достигают наших органов чувств и в силу непрерывности истечения производят впечатление твердости, сопротивления тел. На основе множественных ощущений, источником которых являются схожие друг с другом тела, например, различные человеческие индивидуумы, в душе формируются образы и общие понятия, позволяющие нам узнавать формы и отождествлять их; с этими понятиями связаны слова и язык. Вместе с языком появляется возможность заблуждения. Чтобы распознать истинность высказывания, надо рассмотреть, отвечает ли оно критериям истины, каковыми служат ощущения и общие понятия. Наша мысль способна также, по выражению эпикурейцев, «делать бросок» вперед — чтобы постичь то, что не очевидно, например, чтобы установить существование пустоты, по определению незримой, но с необходимостью существующей, так как в противном случае невозможно было бы объяснить существование движения. Этот бросок мысли всегда должен поверяться опытом, т.е. ощущением¹.

Избавить человека от страха перед богами и страха смерти — не единственная цель теоретических построений физики Эпикура. Они к тому же позволяют наслаждаться созерцанием богов. Ведь боги существуют, наше знание о них — несомненный факт: общее понятие о богах начертано в душе каждого человека². Кроме того, логически необходимо, чтобы существовала природа, верховная по отношению ко всему сущему и в высшей степени совершенная. Значит, боги существуют, хотя они и не оказывают никакого влияния на мир, а вернее, именно потому, что они нисколько на мир не влияют, ибо в этом условии их совершенства.

*Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым*³.

¹ Balaudé, p. 32.

² *Эпикур*. Письмо к Менекею, § 123, Balaudé, p. 192.

³ Главные мысли, I, Balaudé, p. 199^{16*}.

Такова одна из великих интуиций Эпикура: божественность он представляет себе не как способность творить, властвовать, управлять низшими видами бытия, а как совершенство высшего существа — блаженство, нетленность, красоту, наслаждение, безмятежность. Философ находит в представлении о богах неизъяснимое наслаждение, какое испытывают, любуясь красотой, и отраду, какую доставляет созерцание высшего образца мудрости. В этом смысле боги Эпикура — проекция и воплощение эпикурейского идеала жизни. Жизнь богов состоит в наслаждении собственным совершенством, в чистом наслаждении существованием, без забот и тревог, в наиприятнейшем обществе. Их физическая красота не отличается от красоты человеческого облика¹. Естественно предположить, что эти идеальные боги не более чем создания человеческого воображения, что только людям обязаны они своим существованием. Однако Эпикур, судя по всему, мыслит их как некие самодовлеющие реальности, сохраняющие вечное бытие, ибо они способны устранять то, что создает для них угрозу, то, что им чуждо. Боги дружелюбны мудрым, мудрые — богам. Для мудрецов величайшее благо — созерцание божественного великолепия. Им нечего просить для себя у богов, но они возносят им молитвы-славословия², восхваляя их совершенство. Здесь можно говорить о «бескорыстной любви», любви, ничего не требующей взамен³.

При таком представлении о богах как о существах, реализующих эпикурейский образ жизни, физика становится призывом следовать на практике тому изначальному выбору, выражением которого она явилась. Она дарует человеку душевный покой и радость от сознания своей причастности созерцательной жизни, какую ведут сами боги. Мудрец, подобно богам, устремляет взор в бесконечность бесчисленных миров, замкнутая вселенная оказывается беспредельной.

¹ *A.-J. Festugière. Epicure et ses dieux, p. 95.*

² *A.-J. Festugière. Ibid., p. 98.*

³ *P. Decharme. La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Paris, 1904, p. 257.*

Упражнения

Чтобы достичь исцеления души и жить сообразно с основополагающим выбором, недостаточно просто познакомиться с эпикурейским философским дискурсом. Необходимо постоянно упражняться. В первую очередь — размышлять, т.е. тщательно продумывать, глубоко усваивать основные догматы:

Так вот, обдумывай это и тому подобное сам с собою днем и ночью и с подобным тебе человеком, и ты никогда, ни наяву, ни во сне, не придешь в смятение, а будешь жить, как бог среди людей.

Приучай себя к мысли, что смерть не имеет к нам никакого отношения¹.

Систематизация догматов, преподавание их в форме сжатых изложений и сентенций должны сделать их более убедительными, более яркими и запоминающимися. Таково знаменитое «четвероякое лекарство», призванное обеспечить душевное здоровье и вобравшее в себя всю суть эпикурейского философского дискурса:

Не должно бояться богов,
не должно бояться смерти,
благо легко достижимо,
зло легко переносимо².

Чтение догматических трактатов Эпикура или других учителей школы также дает материал для размышлений и просветляет душу изначальной интуицией.

Всего важнее — практиковать строгое ограничение желаний, уметь довольствоваться тем, что легко приобрести, тем, что удовлетворяет основные жизненные потребности, и отказываться от излишеств. Формула проста, но она требует от человека круто изменить свою жизнь: быть довольным простой пищей, скромной одеждой, не стремиться к богатству, почестям, государственным должностям, жить, удалившись от дел.

Эти размышления и эта аскеза невозможны без духовного общения. Как и в платоновской школе, дружба в школе

¹ Эпикур. Письмо к Менекею, § 135 и 124, Balaudé, p. 198, 192^{7*}.

² Филодем — Papyrus Herculan. 1005, col. IV, 10—14, текст, исправленный М. Джиганте: Ricerche Filodemee. Napoli, 1983 (2 ed.), p. 260, n. 35 a; Arrighetti, p. 548.

Эпикура — действенное средство, верный путь к преобразению личности. Учителя и ученики, связанные тесными узами взаимной поддержки, помогают друг другу в исцелении души¹. В этой атмосфере дружбы Эпикур берет на себя роль духовника: как и его предшественникам Сократу и Платону, ему введом целительная сила слова. Духовное водительство имеет смысл, только если оно есть связь индивидуума с индивидуумом:

Это я говорю для тебя, а не для толпы: ведь каждый из нас для другого стоит битком набитого театра².

Эпикур знает, что вина³ тяготит нравственное сознание и что избавиться от этого тягостного чувства можно, признав свои ошибки, даже если они порой вызывают «сокрушение». Анализ своих поступков, исповедь, братское внушение — упражнения, необходимые для исцеления души. До нас дошли фрагменты сочинения эпикурейца Филодема «О свободоречии». Он говорит здесь о доверии и открытости в отношениях между учителем и учениками и во взаимных отношениях учеников. Для учителя изъясняться свободно — значит, не малодушествуя, порицать недостатки; для ученика же это значит без колебаний признавать собственные ошибки и, более того, не бояться указывать товарищам на их неправоту. Одной из основных форм педагогической деятельности школы был, таким образом, наставительный и воспитующий диалог.

Личность Эпикура играла в школе первостепенную роль. Сам философ установил принцип: «Делай все так, будто на тебя смотрит Эпикур»⁴, и ученики вторили ему: «Мы будем послушны Эпикуру, коль скоро мы избрали его образ жизни»⁵. Наверное, поэтому эпикурейцы придавали такое значение портретам учителя: его изображения мож-

¹ A.-J. Festugière. Op. cit., p. 36—70; C. Diano. La philosophie du plaisir et la société des amis, p. 365—371.

² Сенека. Письма к Луцилию, VII, 11; C. Diano, p. 370.

³ См.: S. Sudhaus. Epikur als Beichtvater. — «Archiv für Religionswissenschaft», 14, 1911, S. 647—648; W. Schmid. Contritio und «Ultima linea rerum» in neuen epikureischen Texten. — «Rheinisches Museum», Bd 100, 1957, S. 301—327; I. Hadot. Seneca... p. 67.

⁴ Сенека. Письма к Луцилию, XXV, 5.

⁵ Philodemi Peri Parrhesias, ed. A. Olivieri. Leipzig, 1914, p. 22; M. Gigante. Philodème. «Sur la liberté de parole». — Congrès Budé (см. с. 119, примеч. 2), p. 196—217.

но было встретить не только на глиняных и деревянных табличках, но даже на перстнях¹. Эпикур представлялся своим ученикам как «бог среди людей»², как воплощение мудрости и образец для подражания.

При всем том им, однако, надлежало избегать напряжения сил. Наоборот, главное упражнение эпикурейца заключалось в расслаблении, в безмятежности, в искусстве доставлять себе наслаждения духа и постоянные наслаждения тела.

Это, прежде всего, наслаждение познанием:

В философии наслаждение совпадает с познанием; ибо наслаждаются не после того, как изучили что-либо, а получают наслаждение, изучая³.

Высочайшее наслаждение — созерцание беспредельности вселенной, величия богов.

Далее, наслаждение беседой, о чем умирающий Эпикур пишет Идоменею:

Всем этим страданиям противоборствует душевная радость при воспоминании о наших с тобой философских рассуждениях⁴.

Затем, наслаждение дружбой. На этот счет у нас есть свидетельство Цицерона.

О дружбе Эпикур говорит так: «Из всего, что мудрость предоставляет нам для счастливой жизни, нет ничего выше, ничего плодотворнее, ничего приятнее дружбы». И он не ограничился одними только словами, а подтвердил их в жизни — и делами своими, и нравами [...] Дом у Эпикура был один, да и тот невелик, но какая там собиралась толпа друзей, соединенных узами любви!⁵

Наслаждение совместной жизнью, в которой, заметим, дозволено участвовать рабам и женщинам. Это настоящий переворот, означающий радикальное изменение духовной атмосферы в сравнении с идеализированной гомосексуальностью платоновской школы. Женщины, уже, впрочем, допускавшиеся в порядке исключения в школу Платона, теперь принимаются в сообщество, и в их числе не только замужние женщины, как Фемиста, жена Леонтея из Ламп-

¹ Об этом рассказывается в книге Б. Фришера: *B. Frischer. The Sculpted Word.*

² *Эпикур.* Письмо к Менекею, § 135, Balaudé, p. 198.

³ *Эпикур.* Ватиканское собрание изречений, § 27, Balaudé, p. 212.

⁴ Arrighetti, p. 427 [52]; см. также: *Марк Аврелий.* Размышления, IX, 41.

⁵ *Цицерон.* О пределах... I, 20, 65.

сака, но и куртизанки, как Леонтия (Львица), которую художник Теор изобразит погруженной в размышления¹.

Наконец, наслаждение от неизменного благоговения перед чудом бытия. Надо, прежде всего, уметь управлять своими мыслями: думать больше о приятном; возрождать память о прошлых наслаждениях и наслаждаться в настоящем, сознавая, сколь велики и отрадны эти переживаемые в настоящем наслаждения; приводить себя в состояние умиротворенности и безмятежности; жить с чувством глубокой благодарности природе и жизни, в которых мы при желании можем найти неиссякаемый источник наслаждения и радости.

Размышление о смерти служит к тому, чтобы пробудить в душе безграничную благодарность за чудесный дар существования:

Думай про каждый ты день, что сияет тебе он последним;
Радостью снидет тот час, которого чаять не будешь.

Принимать, сознавая всю его драгоценность, каждый новый миг, словно невероятное счастье².

Э. Хоффман прекрасно выразил суть эпикурейского жизненного выбора:

Существование надо рассматривать как чистую случайность, и тогда мы увидим в нем величайшее чудо. Нужно с беспощадной ясностью осознать, что существование дается нам только раз, и мы будем радостно приветствовать его со всем, что есть в нем единственного и неповторимого³.

СТОИЦИЗМ

Школа стоиков была основана Зеноном⁴ в конце IV в. до н.э. Приблизительно в середине III в. Хрисипп, воз-

¹ Плиний Старший. Естественная история, XXXV, 144 (и 99); *N. W. De Witt. Epicurus...* (см. с. 113, примеч. 1), p. 95—96.

² Гораций. Послания, I, 4, 13^{18*}; Филодем. О смерти, кн. IV, 38, 24, цит. по: *M. Gigante. Ricerche Filodemeae. Napoli, 1983, p. 181, 215—216.*

³ *E. Hoffmann. Epikur. — M. Dessoir. Die Geschichte der Philosophie, Bd I. Wiesbaden, 1925, S. 223.*

⁴ Фрагменты сочинений стоиков собраны Х. фон Арнимом: *H. von Arnim. Stoicorum Veterum Fragmenta, I—IV. Leipzig, 1905—1924* (переиздание Stuttgart, Teubner, 1964)^{19*}. Я. Мансфельд готовит новое издание фрагментов. Общедоступный перевод избранных текстов стоиков (Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия), а также свидетельств Диогена Лаэртского, Цицерона и Плутарха, касающихся стоицизма, читатель найдет в кн.: *Les Stoïciens, éd. E. Bréhier et P.-M. Schuhl. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964* (в дальнейшем: *Les Stoïciens*).

главивший школу, дал новый толчок ее деятельности. Очень скоро стоицизм, сохраняя удивительное единство в отношении основополагающих догматов, распался на противоположные течения, которые продолжали свое существование на протяжении веков¹. Сведений об истории школы после II в. до н.э. у нас немного. Достоверно известно, что во II в. н.э. философия стоиков все еще процветала в Римской империи; достаточно назвать имена Сенеки, Мусония, Эпиктета и Марка Аврелия.

Основополагающий выбор

В связи с эпикуреизмом мы говорили о некотором опыте — опыте «плоти» — и некотором выборе — выборе в пользу наслаждения и личного интереса, претворенном в чистое наслаждение существованием. Применительно к стоицизму также нужно говорить об опыте и о выборе. Стоики делают, по сути, тот же выбор, что и Сократ, который в платоновской «Апологии» возглашает: «С человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти»². Ведь такой человек понимает, что нет другого зла, помимо зла морального, что и благо есть только моральное, — оно зовется долгом или добродетелью, и это высшая ценность, ради которой надо не колеблясь идти на смерть. Стоический выбор, таким образом, восходит к сократическому выбору и диаметрально противоположен выбору эпикурейскому: счастье не в наслаждении и не в личной выгоде, а в стремлении к благу, предписанном разумом и превосходящем отдельного индивидуума. Стоический выбор противоположен и платоническому, поскольку для стоиков счастье, т.е. моральное благо, доступно всякому.

Стоический опыт заключается в ясном осознании трагического положения человека, всецело подчиненного судьбе. Мы убеждаемся, что не обладаем никакой свободой, ибо от нас совершенно не зависят красота, сила, крепкое здоровье, богатство, удовольствие или страдание. Все это обусловлено внешними причинами. Неумолимая необхо-

¹ J.P. Lynch. Aristotle's School, p. 143; I. Hadot. Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques. — «Revue des études latines», t. 48, 1971, p. 161—178.

² Апология, 41 d, см. также 30 b и 28 e.

димность, безразличная к нашим личным интересам, расстраивает замыслы и разбивает надежды; мы беззащитны перед всевозможными случайностями, превратностями судьбы, болезнями, смертью. Все в этой жизни ускользает из наших рук. Потому люди и несчастны, что они страстно стремятся стяжать блага, которых им не дано обрести, и избежать зол, которые неминуемы. Единственное, что в нашей власти, чего у нас невозможно отнять, — это воля поступать согласно разуму. Стоики, таким образом, резко противопоставляют то, что зависит от нас самих и, следовательно, может быть хорошим либо дурным, поскольку мы принимаем решения сознательно, и то, что зависит не от нас¹, а от внешних причин, от судьбы и, следовательно, является безразличным. Воля творить добро есть та неприступная внутренняя крепость, которую каждый может воздвигнуть в себе самом. Только здесь обретет он свободу, независимость, неуязвимость и — достоинство, в высшей степени ценимое стоиками, — согласие с самим собой. Столь же справедливо было бы сказать, что стоический жизненный выбор заключается в согласии с самим собой. Сенека кратко определяет эту позицию так: «Всегда и хотеть и отвергать одно и то же», добавляя: «И незачем даже вводить ограничение, говоря, что желать надо честного и правильного: ведь ничто другое не может привлекать всегда»². Согласие с самим собой есть свойство разума: всякому рациональному дискурсу присуща последовательность; жить согласно разуму — значит заставлять себя быть последовательным. Зенон так охарактеризовал стоический образ жизни: «Жить последовательно, т.е. согласно с единым и гармоническим жизненным правилом, ибо те, кто живет непоследовательно, несчастливы»³.

Физика

Философский дискурс стоиков делится на три части: физику, логику и этику. Философский дискурс в области физики обосновывает тот жизненный выбор, о котором мы вели речь, и раскрывает сопряженный с ним способ

¹ *Эпиктет. Руководство*, § 1; *Беседы*, I, 1, 7; I, 4, 27; I, 22, 9; II, 5, 4.

² *Сенека. Письма к Луцилию*, XX, 5.

³ *Stoicorum Veterum Fragmenta* (в дальнейшем: SVF), I, § 179.

существования в мире. Как и у приверженцев Эпикура, физика у стоиков разрабатывается не ради нее самой — она имеет этическую цель:

Физика преподается лишь затем, чтобы показать различие, какое должно полагать между благом и злом¹.

Можно сказать, что физика стоиков необходима для этики постольку, поскольку она открывает человеку то, что не в его власти, то, что зависит от внешних причин, сцепление которых подчинено разумной необходимости.

Она имеет этическую цель и потому, что разумность человеческой деятельности основана на разумности Природы. В масштабе физики воля к согласию с самим собой, определяющая стоический выбор, являет себя в материальной действительности как основной внутренний закон всякого живого существа и всякого множества живых существ². С первого момента своего существования все живое инстинктивно пребывает в согласии с самим собой: оно стремится к самосохранению, дорожит своим существованием и всем, что способно его поддержать. Но и мир как целое есть единое живое существо, также согласное с самим собою, следующее внутренней логике своего развития; это организованное единство, система, где все взаимосвязано, взаимопроницаемо, взаимозависимо.

Стоический жизненный выбор с необходимостью предполагает рациональность универсума: «Может ли это быть, что в тебе есть некий порядок, а в мировом целом одна беспорядочность?»³ Человеческий разум, стремящийся к логическому и диалектическому согласию с самим собой и устанавливающий принципы нравственности, должен основываться на Разуме Целого, частицей которого он является. Жить согласно разуму означает, таким образом, жить согласно всеобщему Закону, имманентно управляющему развитием мира. Рациональный универсум в то же время целиком материален, так как Разум стоиков тождествен

¹ SVF, III, § 68 (Les Stoïciens, p. 97).

² Цицерон. О пределах... III, 4, 16—22, 75; см. содержательный комментарий В. Гольдшмидта к этому тексту: V. Goldschmidt. Le Système stoïcien et l'idée de temps. Paris, 1977, p. 125—131; I. Hadot. Seneca... p. 73—75.

³ Марк Аврелий. Размышления, IV, 27^{20*}.

материальному Огню Гераклита — опять-таки вследствие стоического жизненного выбора, как полагают Ж. Родье и В. Гольдшмидт¹, объясняющие такой материализм желанием сделать счастье доступным для всех, и именно в этом, а не в каком-нибудь вышнем мире.

Таким образом, стоики и эпикурейцы, пытаясь подкрепить рациональными доводами свои глубоко различные предпочтения, выдвигают диаметрально противоположные физические доктрины. Для эпикурейцев тела, образованные сочетанием атомов, не составляют подлинного единства; универсум — это лишь сосуществование элементов, между которыми нет взаимной обусловленности: всякое сущее есть некий индивидуум, в определенном смысле обособленный от других индивидуумов; в этом универсуме все внеположно всему и все происходит по воле случая: в беспредельной пустоте образуются бесчисленные миры. Для стоиков же, напротив, все присутствует во всем, тела — это органические целостности, Мир — органическое целое, и все свершается в силу разумной необходимости; в бесконечном времени есть только один бесконечно возрождающийся космос. Два противоположных учения о природе — и аналогичный ход мысли, так как обе школы ищут основание возможности экзистенциального выбора в самой природе. Эпикурейцы считали, что спонтанное отклонение неделимых частиц от своих путей делает возможной человеческую свободу и обуздание желаний. Стоики усматривают основание человеческого разума в природе, мыслимой как всеобщий Разум. Но возможность человеческой свободы они объясняют гораздо сложнее, чем эпикурейцы.

Действительно, чтобы объяснить возможность свободы, недостаточно просто указать на разум вселенной как на источник человеческого разума. Ведь космический разум соответствует строгой необходимости, тем более что стоики представляют его по образцу гераклитовской созидательной силы — как Огонь², дыхание, жизненное тепло; это начало, пронизывая материю, порождает все сущее по-

¹ G. Rodier. *Etudes de philosophie grecque*. Paris, 1926, p. 254—255; V. Goldschmidt. *Le Système stoïcien...* p. 59, n. 7.

² SVF, II, § 413—421.

добно семени, в котором содержатся и из которого развиваются семена всего. Согласно с самим собой, следующий внутренней логике своего развития, космос, как разум, с необходимостью стремится быть таким, каков он есть, и потому неизменно воспроизводит себя в вечном круговороте, так что огонь, преобразуясь в другие элементы, возвращается в конце концов к самому себе. Если космос вечно повторяет себя, всегда оставаясь самотождественным, объясняется это тем, что он разумен, «логичен»: это единственный — одновременно возможный и необходимый — космос, который мог быть порожден Разумом. Разум не может породить лучший или худший мир. И все в этом космосе взаимосвязано, одно с необходимостью вытекает из другого, в соответствии с принципом причинности:

Нет движения без причины. А если это так, то все, что происходит, происходит по предшествующим причинам. А если это так, то все производится судьбой¹.

Ничтожнейшее событие предполагает всю цепь причин, весь ряд предшествующих событий и в конечном счете весь универсум. Независимо от воли и желаний человека все происходящее, таким образом, совершается по необходимости. Вселенский разум не может действовать иначе, чем действует, именно потому, что он совершенно рационален.

Но как же в таком случае возможен моральный выбор? Возможность нравственности обеспечена свободой выбора, означающей, что человек волен отказаться принять судьбу, восстать против всеобщего порядка и действовать или мыслить вопреки всеобщему Разуму и природе, т.е. может отделить себя от универсума, стать чужаком, добровольным изгнанником из великого мирового града². Впрочем, отказ этот ничего в мировом порядке не изменит. Сенека приводит изречение стойка Клеанфа:

Покорных рок ведет, влечет строптивого³.

Ведь Разум включает в замысел мироздания и обращает к его исполнению всякое сопротивление, противодействие и препятствие⁴.

¹ SVF, II, § 952; Les Stoïciens, p. 481^{21*}.

² *Марк Аврелий*, VIII, 34.

³ *Сенека*. Письма к Луцилию, CVII, 11.

⁴ *Марк Аврелий*, VIII, 35.

Но здесь опять-таки встает вопрос, как возможна свобода выбора. Ответ в том, что разум, присущий человеку, — это не субстанциальный созидательный разум, имманентный вещам, каковым является всеобщий Разум, а разум дискурсивный, который в своих суждениях, в своих размышлениях о действительности способен придавать тот или иной смысл событиям, навязываемым ему судьбой, равно как и собственным своим действиям. В этом смысловом универсуме заключены и человеческие страсти, и нравственность. По словам Эпиктета,

*нас тревожат не вещи [в их материальности], но суждения, какие мы выносим о вещах [т.е. значение, какое мы им придаем]*¹.

Теория познания

Стоическая теория познания имеет две стороны. Она утверждает, что благодаря присущей нам способности ощущения чувственные объекты оставляют в нашей душе свои отпечатки и что невозможно сомневаться в тех представлениях, которые обладают признаками неоспоримой очевидности; это то, что стоики называют постигающими или объективными представлениями. Такие представления совершенно не зависят от нашей воли. Но содержание их мы излагаем и описываем в своей внутренней речи и это изложение одобряем либо не одобряем. Тут-то и появляется возможность заблуждения, а значит, и свободы². Разъясняя этот субъективный и произвольный аспект представления, Хрисипп воспользовался сравнением с волчком³. Сцепление причин и следствий, или судьба, может привести волчок в движение, но вращаться он будет сообразно форме волчка. Точно так же сцепление причин может вызвать в нас какое-либо ощущение, позволяя нам вынести некоторое суждение о нем и одобрить либо не одобрить это суждение, но одобрение наше, хотя оно и получило толчок извне, т.е. было предопределено судьбой, будет иметь, однако же, свою собственную форму, независимую и свободную.

¹ Эпиктет. Руководство, § 5, Les Stoïciens, p. 1113.

² SVF, II, § 91 = Секст Эмпирик. Против логиков, II, 397; перевод см. в кн.: P. Hadot. La Citadelle intérieure. Paris, 1992, p. 124.

³ Цицерон. О судьбе, XIX, 43; см.: P. Hadot. La Citadelle intérieure, p. 124.

Чтобы лучше понять идею стоиков, рассмотрим пример, приведенный Эпиктетом. Если, находясь в открытом море, я слышу раскаты грома и завывание бури, я не могу отрицать, что воспринимаю эти устрашающие звуки: это постигающее, объективное представление. Мое слуховое ощущение обусловлено всем сцеплением причин или, иными словами, судьбой. Если я просто говорю себе, что по воле судьбы меня застигла буря, т.е. если моя внутренняя речь строго соответствует объективному представлению, тогда я не грешу против истины. Однако восприятие этих звуков, вероятнее всего, повергнет меня в ужас — произведет во мне страсть. Поддавшись эмоции, я скажу себе: «Я попал в беду, мне грозит смерть, а смерть есть зло». Если я, будучи стоиком, одобрю эту внутреннюю речь, вызванную страхом, я впаду в заблуждение, так как, согласно моему основополагающему экзистенциальному выбору, не бывает иного зла, помимо зла морального¹. В общем, заблуждение, а равно и свобода коренятся в моих оценочных суждениях относительно фактов. Правильная нравственная позиция — признавать благом или злом только то, что является таковым в моральном смысле, и считать ни хорошим, ни дурным и, стало быть, безразличным то, что не является ни моральным благом, ни моральным злом.

Этическое учение

Противоположность между сферой «морального» и сферой «безразличного» можно определить иначе. Моральным, т.е. хорошим либо дурным, будет то, что зависит от нас самих, а безразличным — то, что от нас не зависит. В сущности, единственное, что от нас зависит, — это наше нравственное намерение, то значение, какое мы придаем различным событиям. Не зависящее от нас соответствует непреложному сцеплению причин и следствий, или судьбе, как в явлениях природы, так и в действиях других людей. В этом смысле безразличны жизнь и смерть, здоровье и болезнь, удовольствие и страдание, красота и уродство, сила и немощность, богатство и бедность, родовитость и низкое

¹ *Аполл Геллий*. Аттические ночи, XIX, 1, 15—20; перевод см. в *P. Hadot*. La Citadelle intérieure, p. 120.

происхождение, успех в политических делах, — ибо все это от нас не зависит. Все это должно быть для нас в принципе безразлично, т.е. мы должны, не полагая тут никаких различий, принимать то, что происходит в силу судьбы:

Не стремись к тому, чтобы происходящее происходило так, как ты того желаешь, но желай, чтобы происходящее происходило так, как оно происходит, и ты будешь счастлив!

Это совершенно новый взгляд на вещи. От «человеческого» видения действительности, при котором наши оценочные суждения зависят от общественных условностей или от овладевших нами страстей, стойки переходят к «естественному», «физическому» видению вещей, когда любое событие рассматривается с точки зрения природы и всеобщего Разума². Стоическое безразличие в корне отличается от безразличия пирронистского. Для пирроника все безразлично, потому что мы ни о чем не можем знать, благо это или зло. Единственное, что не безразлично, — само безразличие. Для стойки тоже не безразлично только одно, но это — нравственное намерение, которое является благом без какого-либо давления извне и побуждает человека изменять самого себя и свое отношение к миру. Безразличие же состоит в том, чтобы, не делая различий, равно желать и даже любить все, что уготовано судьбою.

Но если стойку все, помимо нравственного намерения, безразлично, как же ему ориентироваться в жизни? Будет ли он вступать в брак, заниматься политической деятельностью или каким-нибудь ремеслом, служить отечеству? Здесь на первый план выступает важнейшая составная часть этической доктрины стоиков: теория «обязанностей» (не обязанности, не долга вообще), или надлежащих поступков³. Благодаря этой теории добрая воля находит себе применение; она руководится практическим кодексом поведения, придавая относительную ценность безразличным вещам, в принципе ценностью не обладающим.

¹ *Эпиктет*. Руководство, § 8, Les Stoïciens, p. 1114.

² См.: *P. Hadot*. La Citadelle intérieure, p. 122—123, 180 et suiv.

³ Такой перевод я заимствую у А.Г. Кидда: *I.G. Kidd*. Posidonius on Emotions. — Problems in Stoicism, ed. A.A. Long. London, 1971, p. 201. О надлежащих поступках см.: *I. Hadot*. Seneca... p. 72—78; *V. Goldschmidt*. Le Système stoïcien... p. 145—168; *P. Hadot*. La Citadelle intérieure, p. 204—206.

Обосновывая теорию «обязанностей», стоики возвращаются к своей первичной интуиции — интуиции инстинктивного, изначального согласия всего живого с самим собой, выражающего глубинную волю природы. Живые существа изначально стремятся к самосохранению и отвращаются от того, что представляет для них опасность. По мере развития разума природный инстинкт становится у человека сознательным и разумным выбором; избирать нужно то, что отвечает естественным склонностям: например, любовь к жизни, любовь к детям, любовь к согражданам, основанную на инстинкте общественности. Вступать в брак, участвовать в государственных делах, служить отечеству — все эти действия, таким образом, являются надлежащими, соответственными человеческой природе, и обладают некоторой ценностью. «Надлежащее действие» характеризуется тем, что оно отчасти зависит от нас самих, поскольку оно предполагает нравственное намерение, отчасти же от нас не зависит, так как успех его зависит не только от нашей воли, но и от поведения других людей, от обстоятельств, от внешних событий — словом, от судьбы. Стоическая теория обязанностей, или надлежащих поступков, дает философу твердый ориентир в повседневной жизни, предлагая ему вероятный выбор, который может быть одобрен разумом, хотя человек никогда не знает с достоверностью, что он творит благо. Ибо важен не результат — в нем никогда нельзя быть уверенным, — не эффективность действия, а само стремление поступать хорошо¹. Стоик всегда действует «с оговоркой»; он говорит себе: «Я хочу сделать то-то, если это будет угодно судьбе». Если судьба ему воспротивится, он попробует добиться своего иначе или же примет судьбу, «желая того, что происходит».

Стоик всегда действует «с оговоркой», но он действует, он принимает участие в общественной и политической жизни. В этом еще одно важнейшее отличие его от эпикурейцев, которые принципиально уклоняются от всего, что способно причинить беспокойство. Действует он не в собственных интересах — материальных или пусть даже ду-

¹ См.: P. Hadot. La Citadelle intérieure, p. 220—224.

ховных, — а совершенно бескорыстно, поставив себя на службу человеческому сообществу:

Никакая школа не проявляет больше доброты и мягкосердечия, больше любви к людям и попечения об общем благе. Она ставит перед нами цель быть полезными, помогать другим и заботиться не только о себе, но и обо всех вместе и о каждом в отдельности¹.

Упражнения

Так как сочинения основателей школы, Зенона и Хрисиппа, утрачены, то свидетельств о тех духовных упражнениях, что практиковались стоиками, у нас гораздо меньше, чем соответствующих свидетельств, касающихся эпикурейской школы. Наиболее интересные из них — принадлежащие Цицерону, Филону Александрийскому, Сенеке, Эпиктету, Марку Аврелию — являются относительно поздними, но они, по всей вероятности, отражают предшествующую традицию, которая прослеживается в ряде фрагментов Хрисиппа и даже Зенона. Из дошедших до нас свидетельств ясно, что у стоиков каждая из частей философии — не только теоретический дискурс, но и предмет упражнений, которыми должен заниматься всякий, кто хочет жить как философ.

Так, например, логика не ограничивается абстрактной теорией умозаключения или даже школьными упражнениями в силлогистике: она каждодневно прилагается к проблемам обыденной жизни. При этом логика предстает как владение внутренней речью, тем более необходимое, что, по мнению стоиков, унаследовавших сократический интеллектуализм, человеческие страсти соответствуют дурному употреблению внутренней речи, т.е. ошибочным суждениям и умозаключениям. Поэтому за внутренней речью надо бдительно следить: не вкралось ли в нее неверное оценочное суждение, прибавив к постигающему представлению нечто постороннее. Марк Аврелий советует мысленно давать как бы «физическое» определение представившегося объекта, т.е. события или предмета, возбуждающего в нас страсть: «рассматривать его естество во всей наготе, полно и вполне отдельно, и говорить себе собствен-

¹ Сенека. О милосердии, II, 5, 3.

ное его имя»¹. Суть подобного упражнения в том, чтобы видеть действительность такую, какова она есть, отказываясь от оценочных суждений, внушенных условностями, предрассудками или страстями:

Тога с пурпурной каймой — овечьи волосы, вымазанные в крови ракушки; при совокуплении — трение внутренностей и выделение слизи с каким-то содержанием².

Здесь логическое упражнение затрагивает область физики, поскольку подобное определение дают с точки зрения природы, исключая субъективный и антропоморфический взгляд. Физика стоиков, так же как и их логика, — не только отвлеченная теория, но и предмет духовных упражнений.

Первое упражнение, придающее физике практический смысл, состоит в том, чтобы признать себя частью Целого, возвыситься до космического сознания, раствориться в органическом единстве космоса. Осмысля физику стоиков, человек старается увидеть все происходящее в перспективе всеобщего Разума и для этого прибегает к упражнению воображения: охватывает все сущее, в том числе и все человеческое, взглядом свысока³.

Аналогичное упражнение — всегда рассматривать вещи в процессе превращения:

Как все превращается в другое, к созерцанию этого найди подход и держись его постоянно, и упражняйся по этой части.

Останаавливаясь на всяком предмете, вообразить, каков он, когда уже распадается, в превращении и как бы в гниении и рассеянии⁴.

Созерцание всеобщей метаморфозы подводит к размышлению о смерти, грозящей человеку отовсюду, но принимаемой стоиком как один из основных законов мирового порядка. Ибо физика как духовное упражнение в конце концов примиряет философа с тем, что совершается по воле имманентного космического Разума⁵.

¹ *Марк Аврелий*, III, 11; см. выше, с. 148, примеч. 2.

² *Марк Аврелий*, VI, 13.

³ См. с. 223—224.

⁴ *Марк Аврелий*, X, 11 и 18.

⁵ Хрисипп (SVF, II, § 912) говорит, что мудрецы не противятся Судьбе; *Марк Аврелий*, III, 16, 3; VIII, 7.

Нужно не только без ропота принимать уже свершившееся, но и готовиться к будущим событиям. Одно из самых известных духовных упражнений стоиков заключалось в «мысленном предварении» (*praemeditatio*) «зла», или в приуготовлении себя к испытаниям¹. Философ должен наперед представить себе ожидающие его трудности, превратности судьбы, страдания и смерть. Филон Александрийский говорил о стоиках:

Они не сгибаются под ударами судьбы, потому что поразмыслили о них заранее, ибо даже самое прискорбное из того, что происходит помимо нашей воли, облегчается предвидением; тогда мысль уже не находит в свершающемся ничего неожиданного, но притупляет восприятие, как если бы зло, постигшее человека, было для него привычным².

В действительности упражнение это было более сложным, чем его описывает Филон. С его помощью философ рассчитывает не только смягчить будущие удары судьбы — он стремится, глубоко прочувствовав главнейшие принципы стоицизма, вернуть себе душевный покой и безмятежность. Надо не бояться заранее думать о событиях, которые считаются у людей несчастьями; наоборот, о них лучше размышлять почаще, внушая себе, что будущие беды не являются злом, поскольку они нас еще не настигли, и, главное, что недуги, бедность, смерть, воспринимаемые другими как зло, не являются злом, поскольку они не зависят от нас самих и не принадлежат к нравственному порядку. Мысль о неизбежной смерти также должна в корне изменить образ действий человека, заставив его задуматься о бесконечной ценности каждого мгновения:

Делай всякое дело, будто последнее в жизни³.

Упражняясь в предвидении бедствий и смерти, незаметно переходят от применяемой на практике физики к практической этике. Ведь такое предвидение непосредственно связано с практическими действиями философа-стоика. Действуя, он предусматривает возможные препятствия, ничто не совершается против его ожиданий. Даже

¹ Об этом упражнении см.: *I. Hadot. Seneca...* p. 60—61; *P. Hadot. La Citadelle...* p. 220—224.

² *Филон. О частных законах*, II, 46.

³ *Марк Аврелий*, II, 5, 22*.

если возникают препятствия, нравственное намерение его остается неизменным¹.

Как мы убедились, в философской доктрине, воплощаемой в жизнь, границы между различными частями философии стираются. Упражнение в определении является одновременно логическим и физическим, размышление о смерти или упражнение в предвидении трудностей — одновременно физическим и этическим. Смешивая подобным образом части философии, стоики, вероятно, опровергали Аристона Хиосского, стоика первого поколения, который отбрасывал физическое и логическое учение, оставляя одну только этику². Аристон, полагали они, справедливо рассматривает философию как некоторую практику, но ведь ни логический, ни физический разделы философии не относятся к чистой теории, они тоже в полной мере соответствуют жизненной философии. Философия для стоиков едина, и заниматься ею надлежит непрерывно, обращая неусыпное внимание (*prosochē*) на себя самого и на происходящее вокруг. Суть позиции стоика как раз в этом неусыпном внимании — постоянном напряжении, обостренном сознании, ни на миг не ослабевающей бдительности. Благодаря такому вниманию философ вседневно и всечасно отдает себе отчет не только в делах своих, но и в мыслях — это составляет жизненную логику, — и всегда помнит о том, что он есть, каково его место в мире, — это жизненная физика. Такое самосознание есть, в первую очередь, нравственное сознание; оно неустанно стремится к очищению и исправлению намерения, оно зорко следит за тем, чтобы не допустить никакого другого мотива действия, помимо воли творить добро. Но стоическое самосознание есть не только нравственное сознание — это сознание космическое и рациональное: человек, постоянно внедряющий имманентному всеобщему Разуму космоса, взирает на все с точки зрения мирового Разума и радостно приемлет его волю.

Этой практической философии, этому упражнению в мудрости, одновременно единому и сложному, стоики про-

¹ См.: *P. Hadot. La Citadelle...* p. 216—220.

² SVF, I, *Аристон*, § 351—352; *Д.Л.*, VI, 103.

тивнопоставляют теоретический философский дискурс, состоящий из взаимосвязанных положений и распадающийся на три части — логику, физику и этику. Тем самым они признают, что, преподавая философию и призывая следовать ей на практике, невозможно обойтись без рассуждений и речей, представляющих физическую, логическую и этическую теории в ряде положений. Но когда дело идет о том, чтобы упражняться в мудрости, т.е. жить, как подобает философу, все, что в процессе преподавания было изложено по отдельности, должно быть пережито и применено на практике как нечто единое¹.

Ведь для стоиков в природе (и в физике), в человеческом сообществе (и в этике), в мышлении индивидуума (и в логике) являет себя один и тот же разум. Единый духовный акт философа, упражняющегося в мудрости, совпадает с единым актом всеобщего Разума, присутствующего во всем и пребывающего в согласии с самим собой.

Аристотелизм

Аристотелики² эллинистической эпохи — это преимущественно ученые. Только Феофраст, первый преемник Аристотеля, судя по всему, был, как и его учитель, и теоретиком, и организатором исследований, особенно в области естественной истории. В дальнейшем школа, видимо, занималась главным образом энциклопедическими исследованиями — в частности, историческими и литературными (жизнеописание, этнология, характерология), — физическими изысканиями, разработкой логики и риторическими упражнениями. Результаты этого громадного труда,

¹ Д.Л., VII, 39 и 41. См.: P. Hadot. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. — «Museum Helveticum», t. 36, 1979, p. 201—223; Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens. — «Revue internationale de philosophie», t. 45, 1991, p. 205—219; La philosophie éthique: une éthique ou une pratique. — Problèmes de morale antique, éd. P. Demont. Faculté des Lettres, Université de Picardie, 1993, p. 7—37. См. замечания К. Иеродиакону (K. Ierodiakonou. The Stoic Division of Philosophy. — «Phronesis», t. 38, 1993, p. 59—61), которые, как мне представляется, в конечном счете только подтверждают мою интерпретацию.

² Фрагменты собраны Ф. Верли: F. Wehrli. Die Schule des Aristoteles, в десяти выпусках с двумя дополнениями: Basel, 1944—1959, 1974—1978. J.P. Lynch. Aristotle's School. Berkeley, 1972. Обобщающее исследование: J. Moreau. Aristote et son école. Paris, 1962.

к сожалению, известны нам лишь из скудных фрагментов. Астроном Аристарх Самосский¹ (III в. до н.э.) выдвинул гипотезу, согласно которой Солнце и звезды неподвижны, а планеты и Земля обращаются вокруг Солнца, вращаясь при этом вокруг своей оси. Стратон из Лампсака, развивавший материалистическое учение о природе, сделал некоторые шаги в направлении экспериментальной физики, в особенности в своих опытах относительно пустоты. Мы располагаем лишь весьма малочисленными свидетельствами, касающимися этики обуздания страстей, проповедуемой аристотеликами этого периода, и их жизненных принципов².

Платоновская Академия

К середине III в. до н.э., когда главой школы становится Аркесилай, платоновская Академия в определенном смысле возвращается к сократическому жизненному выбору³. Философский дискурс вновь принимает в основном критическую, вопросительную и апоретическую форму. Не случайно Аркесилай не пишет никаких сочинений. Его метод преподавания состоит в опровержении с помощью соответствующей аргументации тех тезисов, которые предлагается выдвигать слушателям⁴. Каков бы ни был выставленный тезис, он берется продемонстрировать, что с не меньшим успехом может быть доказано обратное, из чего явствует, что ни одно утверждение не достигает достоверности и абсолютной истины. А потому, согласно Аркесилаю, следует воздерживаться от всякого суждения, хотя это не означает, что надо воздерживаться от всякого исследования и от всякой критической активности. Таким образом, Аркесилай возвращается к позиции Сократа: ведь Сократ говорил в «Апологии», что для него величайшее благо — все подвергать исследованию и что без такого исследования не стоит и жить, ибо счастье только в этом

¹ См.: *R. Goulet*. Art. «Aristarque de Samos». — *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, p. 356.

² По этому вопросу см.: *I. Hadot*. *Seneca*... p. 40—45.

³ *A.M. Ioppolo*. *Opinione e scienza* (в дальнейшем: *Ioppolo*), Napoli, 1986, p. 44—50, 53—54.

⁴ *Цицерон*. О пределах... II, 1, 1—4.

беспрестанном поиске¹. Но это в конечном счете и возврат к платоновскому определению философии как осмысления собственного незнания и недостижимости мудрости, доступной одним богам². Платон, полагает Аркесилай, ясно понимал, что людям не дано достичь абсолютного знания. Поэтому, по примеру Сократа, Аркесилай ничему не учит, но, как и Сократ, он будоражит и зачаровывает своих слушателей, он их воспитывает, помогает избавляться от предрассудков, развивая в них критическое чувство и вслед за Сократом призывая их поставить себя под сомнение³.

Однако между критицизмом Аркесилая и Сократа можно обнаружить различие. И Сократ, и Аркесилай разоблачают мнимое знание, мнимую достоверность. Но Сократ порицал мнения и предрассудки как «философов» — в данном случае софистов, — так и всех прочих людей. У Аркесилая же критика направлена, прежде всего, против мнимого знания философов-догматиков, против мнимой достоверности их теорий. По его убеждению, задача философии — показывать противоречия философского дискурса (например, дискурса стоиков или эпикурейцев), притязующего на достоверность во всем, что касается богов и человека. Нравственная жизнь не нуждается в том, чтобы ее обосновывали исходя из каких-либо принципов и оправдывали посредством философского дискурса. Так же как Сократ и Платон, Аркесилай признает, что в человеке изначально заложено влечение к благу и естественное стремление поступать добродетельно⁴. Стало быть, изгоняя из своего ума всякое мнение, полностью воздерживаясь от суждения, философ вернется к спонтанным естественным стремлениям, предшествующим всякому умозрению: если человек следует этим стремлениям, которым целесообразно повиноваться⁵, его моральное действие будет оправданным. Кстати сказать, античные авторы отмечали редкост-

¹ Платон. Апология, 23 b, 38 a, 41 b—c.

² См.: С. Lévy. La nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne? — Contre Platon, I. Le platonisme dévoilé, p. 144—149; Ioppolo, p. 49.

³ Ioppolo, p. 162—165.

⁴ Йопполо (p. 139) цитирует Плутарха: Против Колота, 1122 c—e.

⁵ Ioppolo, p. 135—146.

ную доброту Аркесилая и скромность, с какой он делал благодеяния¹.

Под руководством преемников Аркесилая Карнеада и Филона из Ларисы Академия развивалась в направлении пробабиллизма. Было признано, что если нам недоступна истина, то мы в состоянии, по крайней мере, достичь вероятности, т.е. прийти к решениям, приемлемым для разума и в научной, и, что еще более важно, в морально-практической сфере². Это философское направление оказало большое влияние на современную философию благодаря философским сочинениям Цицерона, пользовавшимся огромным успехом в эпоху Возрождения и в Новое время. Читая их, можно воочию убедиться, что академическая философия предоставляет индивидууму свободу выбирать в каждом конкретном случае ту позицию, которую он считает наилучшей в данных обстоятельствах, даже если она подсказана стоицизмом, эпикуреизмом или какой-то другой философией и не предписывает ему априорно того или иного поведения, диктуемого наперед установленными принципами. Цицерон часто превозносит свободу академика, не приверженного никакой системе:

Мы, академики, живем со дня на день [т.е. принимаем решения применительно к частным случаям] [...] и потому мы свободны.

Мы пользуемся большей свободой и более независимы; наша способность суждения не знает пут, нам не надо исполнять чьи-то предписания и как бы повеления, на нас не лежит обязанность что-либо отстаивать³.

Философия предстает здесь, по существу, как выбор и принятие решения, всю ответственность за которое индивидуум берет на себя⁴. Он самостоятельно судит о том, что

¹ *Сенека*. О благодеяниях, II, 10, 1.

² *Горрою*, р. 203—209.

³ *Цицерон*. Тускуланские беседы, V, 11, 33; Лукулл, 3, 7—8.

⁴ Об эклектизме см.: *I. Hadot*. Du bon et du mauvais usage du terme «éclectisme» dans l'histoire de la philosophie antique. — Herméneutique et ontologie, Hommage à Pierre Aubenque. Ed. R. Brague et J.-F. Courtine. Paris, 1990, р. 147—162. Об эклектизме эпохи Просвещения, рассматриваемом как позиция, суть которой в том, чтобы думать самостоятельно, не подчиняясь «авторитетам», см.: *H. Holzhey*. Der Philosoph für die Welt — Eine Chimäre der deutschen Aufklärung? — Esoterik und Exoterik der Philosophie, hrsg. v. H. Holzhey u. W.C. Zimmerli. Basel—Stuttgart, 1977, S. 132.

отвечает его жизненным правилам в предлагаемых ему философских дискурсах. Моральное предпочтение находит оправдание в себе самом, независимо от метафизических гипотез, доставляемых философскими дискурсами, точно так же как и воля человеческая не зависит от внешних причин и находит причину свою в себе самой¹.

В Академии Аркесилая и Карнеада, адептами которой были Цицерон и еще более поздние философы, в частности Плутарх² и Фаворин (II в. н.э.), различие между философским дискурсом и самой философией проводится особенно четко. Философия есть, в первую очередь, искусство жить³. Либо (как утверждает Аркесилая) умозрительные философские дискурсы не способны ни обосновать, ни оправдать это искусство жить и один только критический дискурс может послужить введением в него, либо (как считают Карнеад и Цицерон) умозрительные и догматические философские дискурсы представляют собой лишь частичные и временные средства, применяемые «со дня на день», смотря по степени их эффективности в конкретной практике философской жизни.

Скептицизм

В скептицизме⁴ различие между философией и философским дискурсом достигает предела, поскольку, как хорошо показано у А.-Ж. Вёльке⁵ (и мы к этому еще вернемся), философский дискурс завершается самоуничтожением, уступая место просто образу жизни, который вообще не рассматривается как философский.

Скептическая философия, т.е. образ жизни, жизненный выбор скептиков, — это философия покоя, безмятежности души. Как и все философы эллинистической эпохи, скеп-

¹ Цицерон. О судьбе, XI, 24—25.

² См.: D. Babut. Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque. — Parerga. Choix d'articles de D. Babut. Lyon, 1994, p. 549—581.

³ Плутарх. Застольные беседы, I, 1, 613 b.

⁴ Главный источник — сочинение Секста Эмпирика. Основные тексты собраны в кн.: Oeuvres choisies de Sextus Empiricus, trad. J. Grenier et G. Goron. Paris, 1948 и J.-P. Dumont. Les Sceptiques grecs, textes choisis. Paris, 1966 (в дальнейшем: Dumont).

⁵ A.-J. Voelke. La philosophie comme thérapie de l'âme, p. 107—126.

тик «из любви к людям»¹ выносит свое собственное суждение о причинах несчастья людей и предлагает им средство от их страданий, исцеляющее лекарство:

Кто высказывает мнение, что нечто само по своей природе прекрасно или дурно, постоянно смущается; и когда нет налицо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что его терзает то, что по своей природе дурно, и он гонится за тем, что ему кажется хорошим. Овладев же им, он приходит в состояние еще большего смущения как от того, что безрассудно и неумеренно превозносится, так и от того, что, опасаясь перемены, он делает все, чтобы не потерять то, что ему кажется хорошим. Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым. Стало быть, то, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика, а именно: говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела (на картине) подобие пены. Так и скептики надеялись достичь невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же как бы случайно последовала невозмутимость, словно тень за телом².

Подобно тому как Апеллес добивается в искусстве совершенства, отринув искусство, скептик создает творение философского искусства — душевный покой, отказавшись от философии, понимаемой как философский дискурс.

В действительности для устранения философского дискурса требуется как раз философский дискурс. Этот философский дискурс скептиков известен нам благодаря Сексту Эмпирику, врачу, жившему во второй половине II в. н.э. и оставившему нам ценные сведения по истории скептического движения. Для скептиков Пиррон был идеалом философа, ведущего скептический образ жизни. Но специальная аргументация скептического философского дискурса была сформулирована гораздо позднее, возможно, лишь в I в. до н.э.: Энесидем³ перечислял типы доказательств,

¹ Секст Эмпирик. Пирроновы положения, III, 280, Dumont, p. 212. А.-Ж. Вёльке сближает эту «филантропию» с человеколюбием древних врачей (Op. cit., p. 109).

² Секст Эмпирик. Пирроновы положения, I, 27—30, Dumont, p. 13—14^{23*}.

³ Пирроновы положения, I, 36—39, Dumont, p. 49; Д.Л., IX, 79—88.

обосновывающих воздержание от всякого суждения. Это различия и противоречия в чувственных восприятиях и верованиях: различие обычаев и религиозных культов, различие реакций на редкие или, наоборот, часто наблюдаемые явления, различие восприятий в зависимости от строения органов чувств у животных и у людей, или в зависимости от обстоятельств и от внутренних предрасположений индивидуумов, или же в зависимости от того, рассматривают ли предметы в большем либо меньшем масштабе, вблизи либо издали, под тем или иным углом зрения; соединение и соотнесенность всего со всем, откуда явствует невозможность воспринимать что-либо в чистом виде; обманы чувств. После Энесидема другой скептик, Агриппа¹, выдвинул еще пять доказательств против догматических логиков: философы друг другу противоречат; доказывая что-либо, мы или никогда не сможем остановиться, или впадем в порочный круг, или безосновательно постулируем недоказуемые принципы; наконец, все относительно, все взаимообусловлено, и потому невозможно познать ни мир в целом, ни что-либо в отдельности.

Этот философский дискурс приводит к *ероснḗ*, т.е. к воздержанию от принятия догматических философских дискурсов, включая и сам скептический дискурс: он подобен очистительному лекарству, изгоняемому вместе с гуморами, выделение которых он вызывает². А.-Ж. Вёлке правомерно сближает эту позицию с позицией Витгенштейна, отбрасывающего в конце «Трактата» сформулированные в нем положения и противопоставляющего философию как патологию философии как целительному средству³. Что же остается после такого уничтожения философского дискурса философским дискурсом? Остается образ жизни, который притом будет нефилософским. Сама жизнь⁴, та повседневная жизнь, какую ведут все, станет жизненным правилом скептика: он будет попросту использовать, наравне с профанами, свои природные способно-

¹ *Д.Л.*, IX, 88.

² *Секст Эмпирик*. Пирроновы положения, I, 206; II, 188; *A.-J. Voelke*. Op. cit., p. 123 et suiv.

³ *A.-J. Voelke*. Op. cit., p. 116.

⁴ *Секст Эмпирик*. Против этиков, 141—166, Dumont, p. 206—212.

сти, чувства и разум, применяться к обычаям, законам, установлениям своей страны, следовать своим естественным склонностям и влечениям: есть, когда он голоден, пить, когда почувствует жажду. Наивный возврат к простоте? Может быть, и так, но речь идет о философе, который отнюдь не наивен. Ибо, уверенный в том, что невозможно знать, являются ли такая-то вещь, такое-то событие лучшими, чем другая вещь или другое событие, скептик обретет душевный покой благодаря воздержанию от всякого оценочного суждения о вещах — воздержанию, которое в тяжкую минуту облегчит его боль и страдания, не позволяя ему обострять чувство боли и ужесточать посланные судьбой испытания мучительной мыслью, что это — зло. При всех обстоятельствах он будет описывать только, что он испытывает, что ему является, ничего не прибавляя относительно того, каковы вещи сами по себе или какова их ценность; он довольствуется тем, что изъясняет свое чувственное представление и состояние своей чувствительности, не присовокупляя к этому никакого мнения¹. Впрочем, подобно эпикурейцам и стоикам, скептик, дабы постоянно помнить о своем жизненном выборе, пользуется краткими и емкими формулировками², например: «не более это, чем то», «возможно», «все неопределенно», «все невоспринимаемо», «всякому рассуждению противостоит равное», «воздерживаюсь от суждения». Итак, скептический образ жизни тоже требует упражнения мысли и воли. Следовательно, можно сказать, что это философский жизненный выбор нефилософского образа жизни.

¹ Пирроновы положения, I, 15 и 197, Dumont, p. 12, 43.

² Пирроновы положения, I, 188—205, Dumont, p. 41—48.

VIII

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ В ЭПОХУ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Общая характеристика

Новые школы

В течение эллинистического периода и в начале эпохи римского завоевания философские учебные заведения были сосредоточены, как мы видели, главным образом в Афинах. Но все они, за исключением школы Эпикура, прекратили свое существование, по-видимому, в последние годы Римской республики или в начале императорского периода — вследствие весьма сложного стечения исторических обстоятельств, среди которых разгром Афин Суллой (86 г. до н.э.) был, возможно, не самым главным. С I в. до н.э. философские школы открываются во многих городах Римской империи, и в частности в Азии; особенно много их в Александрии и Риме¹. Отсюда — коренное изменение методов преподавания философии. Существуют по-прежнему всего четыре крупные школы, если, конечно, под «школой» подразумевать идейное направление: платонизм, аристотелизм, стоицизм и эпикуреизм; им сопутствуют более сложные духовные явления — скептицизм и кинизм. Правда, с III—IV вв. стоицизм, эпикуреизм и скептицизм постепенно исчезают, уступая место неоплатонизму, который в определенном смысле представляет собой синтез аристотелизма и платонизма. Это течение, впрочем, наметилось в платоновской Академии уже с начала I в. до н.э., у Антиоха Аскалонского². Но окончательное признание оно получает лишь с III в. н.э., у Порфирия и затем в послеплотиновском неоплатонизме³.

¹ См.: *J. P. Lynch. Aristotle's School*, p. 154—207; *J. Glucker. Antiochus and the Late Academy*, p. 373—379.

² Цицерон. Новые академические книги^{1*}, 4, 15 — 12, 43.

³ См.: *I. Hadot. Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*. Paris, 1978, p. 73—76.

Преподавание философских доктрин осуществляется уже не в тех учебных заведениях, которые возглавлялись последовательно сменявшимися преемниками их основатель. В каждом крупном городе есть школы, где можно изучать платонизм, аристотелизм, стоицизм или эпикуреизм. Мы наблюдаем завершение процесса, который ясно обозначился в конце эллинистической эпохи, — процесса огодударствления образования¹. Начало этому движению было положено в Афинах во II в. до н.э., когда в программу обучения афинских эфевов^{2*} были официально включены уроки философов, приглашаемых, по-видимому, в качестве представителей какой-либо из четырех крупных школ². За участие в общественной службе философы, вероятно, получали от города вознаграждение. Как бы то ни было, преподавание философии, оплачиваемое за счет города, в эпоху империи получает все большее распространение. Это движение достигает своего апогея и получает высочайшую санкцию, когда в 176 г. н.э. император Марк Аврелий учреждает четыре кафедры, содержание которых оплачивается из государственной казны; здесь преподаются четыре традиционных учения: платонизм, аристотелизм, эпикуреизм, стоицизм. Кафедры, открытые Марком Аврелием, не имели непосредственной исторической связи с прежними афинскими школами, но со стороны императора это была попытка вновь превратить Афины в центр философской культуры. И в самом деле, в древний город снова устремятся люди, желающие изучать философию. По всей вероятности, кафедру аристотелизма в Афинах в конце II в. возглавлял крупнейший комментатор Аристотеля, знаменитый Александр Афродисийский³.

Наряду с преподавателями, состоящими на службе у города или государства, по-прежнему существуют и частные учителя философии, которые открывают свои школы, порой даже не заботясь о преемниках, в разных городах империи, — например, Аммоний Саккас в Александрии,

¹ См.: *I. Hadot. Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique.* Paris, 1984, p. 215—261.

² *I. Hadot. Arts libéraux...* p. 217—218.

³ *R. Goulet, M. Aouad. Art. «Alexandros d'Aphrodisias».* — *Dictionnaire des philosophes...* t. I, p. 125—126; *P. Thillet. Introduction à Alexandre d'Aphrodise. «Traité du Destin».* Paris, 1984, p. XLIX—L.

Плотин в Риме, Ямвлих в Сирии. Надо ясно себе представлять, что афинская школа платонизма IV—VI вв. — школа Плутарха Афинского, Сириана и Прокла — это частное учреждение, которое содержится на средства богатых язычников и не имеет ничего общего с государственной кафедрой платонизма, учрежденной Марком Аврелием¹. Афинская платоническая школа искусственно воспроизводит организацию древней Академии, воссоздавая даже аналогичную собственность, передаваемую от одного схоларха к другому. Схолархи называют себя, как прежде, «диадохами»; члены школы пытаются вести пифагорейский и платонический образ жизни, подражая, как они полагают, древним академикам. Все это — возобновление прошлого, а не продолжение живой непрерывающейся традиции.

Явление рассредоточения философских школ не могло не сказаться и на самом преподавании. Без сомнения, можно говорить о своеобразной демократизации, со всеми ее преимуществами и опасностями. Отныне человеку, живущему в любой части империи, нет нужды пускаться в дальний путь, чтобы приобщиться к той или иной философии. Однако открывшиеся во множестве новые школы по большей части утратили связь с великими предшественниками. Их библиотеки не хранят записей лекций и бесед основателей школ, которые передавались лишь адептам; нет больше непрерывной череды схолархов.

Теперь возникает необходимость возврата к источникам. Преподавание отныне будет сводиться к тому, чтобы разъяснять тексты «авторитетов», например, диалоги Платона, трактаты Аристотеля, сочинения Хрисиппа и его последователей. Если в прежние времена слушателей учили, в первую очередь, различным способам мышления и методам аргументации, причем влиятельные члены школы зачастую держались далеко не одинаковых мнений, то в наступившую новую эпоху главное место отводится преподаванию школьной ортодоксии. Свобода дискуссий хотя и сохранится, будет заметно ограничена. Эта трансформация объясняется несколькими причинами. Прежде всего, академики, такие, как Аркесилай или Карнеад, а также скептики посвятили

¹ J.P. Lynch. Aristotle's School, p. 177—189. I. Hadot. Le problème du néoplatonisme... p. 9—10.

свое преподавание в основном критическому разбору идей, а часто и текстов догматических школ. Обсуждение текста стало, таким образом, составной частью преподавания. С другой стороны, по прошествии веков тексты основателей школ оказались трудны для изучающих философию. Главное же в том, что истину теперь мыслили как верность традиции, у истоков которой стояли «авторитеты».

В этой атмосфере учащиеся нередко будут склонны считать целью учебного процесса знание догматов четырех крупнейших школ, а не подлинное воспитание личности. Их часто будет интересовать не столько экзистенциальный жизненный выбор, предполагаемый философией, сколько совершенствование своей общей культуры. И все же есть немало свидетельств, позволяющих нам заключить, что и в этот период философия по-прежнему рассматривается как стремление к духовному прогрессу, как средство внутреннего преобразования.

Методы преподавания: эпоха комментариев

Мы располагаем многочисленными свидетельствами относительно того радикального изменения в способе преподавания, которое, по-видимому, обозначилось с конца II в. до н.э.: нам известно, например, что Красс, римский государственный деятель, в 110 г. до н.э. читал в Афинах платоновского «Горгия» под руководством философа-академика Хармада¹. Впрочем, надо уточнить, что литературный жанр философского комментария был очень древним. Платоник Крантор составил около 300 г. до н.э. комментарий к «Тимею» Платона². Радикальное изменение, происшедшее около I в. до н.э., заключается в том, что отныне само преподавание философии, по существу, принимает форму комментирования текстов.

На этот счет у нас есть ценное свидетельство римского писателя³ II в. н.э. Авл Геллий рассказывает нам, что платоник Тавр, преподававший в то время в Афинах, с ностальгией говорил о дисциплине, царившей в раннем пи-

¹ Цицерон. Об ораторе, I, 11, 47.

² См.: Прокл. Комментарий к «Тимею» (t. I, p. 76, 1 Diehl, trad. Festugière t. I, p. 111).

³ Авл Геллий. Аттические ночи, I, 9, 8.

фагорейском союзе, и противопоставлял ее поведению своих учеников, которые, по его словам, хотели «сами решать, в каком порядке им изучать философию»:

Этому не терпится начать с «Пира» Платона, из-за аргии Алкивиада, тому — с «Федра», из-за речи Лисия. Есть даже такие, кто собирается читать Платона не для того чтобы сделать жизнь свою лучшей, а чтобы украсить свой язык и стиль, не затем чтобы стать умеренней в притязаниях, а затем чтобы придать себе больше привлекательности.

Итак, изучать философию — значит для платоников читать Платона и, добавим, для аристотеликов — читать Аристотеля, для стоиков — Хрисиппа, для эпикурейцев — Эпикура. Кроме того, из этого рассказа нам ясно, что в школе Тавра Платона читают в определенном порядке, соответствующем программе обучения, т.е., в сущности, ступеням духовного прогресса. Ибо в процессе чтения, говорит Тавр, человек должен становиться лучше и скромнее. Впрочем, такая перспектива, кажется, не особенно вдохновляет слушателей.

Есть еще немало других свидетельств, подтверждающих тот факт, что курс философии теперь посвящен, в первую очередь, чтению и толкованию текстов. Например, ученики стоика Эпиктета комментируют Хрисиппа¹. У неоплатоника Плотина урок начинается с чтения комментаторов Аристотеля и Платона, после чего Плотин предлагает свое толкование комментированного текста².

В предшествующий период преподавание было почти полностью устным: учитель и ученик вели между собой диалог; говорил философ, говорили ученики, упражняясь в устной речи. В каком-то смысле можно сказать, что, обучаясь говорить, слушатели учились жить. Теперь же философию изучают путем чтения текстов, но речь не идет об одном только чтении: курсы философии состоят в устных упражнениях по объяснению письменных текстов. Весьма показательно, что начиная с III в. н.э. почти все философские сочинения представляют собой записи устного

¹ *Эпиктет*. Руководство, § 49; намеки на комментирование текстов в учебном курсе содержатся в «Беседах»: I, 10, 8; I, 26, 13.

² *Порфирий*. Жизнь Плотина, 14, 10. — *Porphyre*. Vie de Plotin, t. II, trad. et comm. par L. Brisson et autres. Paris, 1992, p. 155; см. также исследование М.-О. Гуле-Казе (t. I, p. 262—264).

комментария к тексту, сделанные учителем либо учеником, или по крайней мере, как многие трактаты Плотина, рассуждения по «вопросам», поставленным текстом Платона.

Отныне спорят не о самих проблемах, толкуют не о самих вещах, а о том, что говорят относительно проблем и относительно вещей Платон, или Аристотель, или Хрисипп. Вопрос «Является ли мир вечным?» сменяется экзегетическим вопросом «Можно ли считать, что Платон полагает мир вечным, если он признает в «Тимее» Демиурга мира?». В действительности, трактуя этот вопрос, поставленный в экзегетической форме, обсуждают в конечном итоге основную проблему, вкладывая в платоновские, аристотелевские или другие тексты тот смысл, какой хотели бы в них усмотреть.

Главное теперь — всегда брать за отправной пункт какой-либо текст. М.-Д. Шеню прекрасно определяет средневековую схоластику как «рациональную форму мысли, сознательно и охотно развиваемую на основе некоторого текста, почитаемого авторитетным»¹. Если принять эту дефиницию, то можно сказать, что философский дискурс начиная с I в. до н.э. постепенно превращается в некую схоластику, приемницей которой станет схоластика Средних веков. Мы уже видели, что с определенной точки зрения этот период был началом эпохи профессоров.

И одновременно — эпохи учебников и компендиумов, предназначенных доставлять материал для устных школьных докладов или посвящать учащихся, а может быть, и широкую публику в доктрины того или иного философа. Так, до нас дошли труд знаменитого римского ритора Апулея «Платон и его учение», «Учебник платоновской философии», написанный Алкиноем, «Эпитома» (краткое изложение догматов разных школ) Ария Дидима.

В определенном смысле можно сказать, что философский дискурс этого периода, особенно в той форме, какую он приобретает в неоплатонизме, полагает истину уже открытой. С одной стороны, как думали еще стоики², в каждом человеке есть врожденные понятия, заложенные в нем Природой или всеобщим Разумом: благодаря этим искор-

¹ *M.-D. Chenu*. Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin. Paris, Vrin, 1954, p. 55.

² *Д.Л.*, VII, 53—54.

кам *логоса* возможно первичное знание основных истин, которое философский дискурс попытается развить и высунуть до научного уровня. Но к этому естественному откровению прибавляются откровения, полученные от богов (преимущественно в начальный период истории различных народов) немногими вдохновенными людьми — будь то законодатели, поэты или же философы, как, например, Пифагор. Греки всегда верили в подобные откровения. Гесиод в своей «Теогонии» рассказывает то, что ему поведали Музы. Согласно платоновскому «Тимею»¹, Афина открыла первым афинянам божественные науки: гадание и врачевание. Философы новой эпохи стараются подняться к истокам традиции — от Платона к Пифагору, от Пифагора к Орфею. Помимо таких откровений, им надо считаться и с божественными оракулами, которые на разные лады вешают древнюю мудрость в различных святилищах, в частности в Дельфах, а равно и с оракулами более поздними, как, например, в Дидимах или Кларосе². Изучаются также откровения, данные варварам — евреям, египтянам, ассирийцам, обитателям Индии. «Халдейские оракулы», вероятно, были написаны и представлены как откровение во II в. н.э. Неоплатоники будут почитать их за священные письма. Чем древнее философское или религиозное учение, чем ближе оно к первоначальному состоянию человечества, когда разум пребывал еще во всей своей чистоте, тем более оно истинно и авторитетно. Таким образом, историческая традиция оказывается нормой истины; истина и традиция, разум и авторитет становятся тождественными. Критик христианства Цельс озаглавит свое сочинение «Истинное Слово», разумея под этим «древнюю Норму», «Истинное Предание». Итак, разыскание истины может состоять лишь в толковании предсуществующего текста, данного в откровении. Схоластика рассматриваемой нами эпохи стремится примирить все авторитеты и построить нечто вроде всеобъемлющей системы философии³.

¹ Тимей, 24 с.

² См.: L. Robert. Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon. — «Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus», 1968, p. 568—599; Un oracle gravé à Oinoanda. — Ibid., 1971, p. 597—619.

³ См.: P. Hado. Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque. — Les Règles de l'interprétation, éd. M. Tardieu. Paris, 1987, p. 13—14.

Выбор образа жизни

Итак, философию изучают, комментируя тексты и, уточним, комментируя их весьма методически и вместе с тем аллегорически, но в конечном счете — и тут мы вновь обнаруживаем традиционную концепцию философии — делают это, как говорит Тавр, «для того чтобы стать лучше и умеренней в притязаниях». Изучать философию, хотя бы только читая и комментируя тексты, — значит в то же время усваивать некоторый образ жизни и практиковать его. Даже рассматриваемое формально, само по себе, упражнение в комментировании, так же как и упражнение в диалектике, уже имеет воспитательное значение, поскольку это есть упражнение разума, побуждение к скромности, элемент жизни созерцательной. Но, помимо того, и содержание комментируемых текстов, будь то тексты Платона, Аристотеля, Хрисиппа или Эпикура, побуждает читателей изменить образ жизни. Стоик Эпиктет¹ будет упрекать своих учеников, что они изъясняют тексты только затем, чтобы блеснуть умом. «Вместо того чтобы тщеславиться, когда меня просят истолковать Хрисиппа, — скажет он им, — я краснею, если не могу указать на дела, сходственные и согласные с его учением».

По Плутарху, у Платона и Аристотеля кульминацией философии была «эпоптика», т.е., как и в мистериях, высшее откровение трансцендентной реальности. Надо полагать, что с начала II в. н.э. философия, чему есть множество свидетельств², мыслилась как путь духовного восхождения; соответствующий иерархии частей философии. Этика обеспечивает первоначальное очищение души; физика открывает, что мир имеет трансцендентную причину, и, таким образом, побуждает исследовать бестелесные реальности; метафизика, или теология, называемая также эпоптикой, поскольку она, как и в мистериях, есть высшая ступень посвящения, приводит наконец к созерцанию Бога. В плане упражнения в комментировании, чтобы пройти этот духовный путь, следует читать в определенном порядке философские тексты.

¹ Беседы, III, 21—23; Руководство, § 49.

² Плутарх. Об Исиде и Осирисе, 382 d. См.: P. Hadot. La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité. — «Museum Helveticum», t. 36, 1979, p. 218—221 (bibliogr.).

Платона начинали изучать с этических диалогов, в частности с «Алкивиада», трактующего о самопознании, и «Федона», призывающего отрешиться от тела; затем приступали к диалогам физическим, таким, как «Тимей», чтобы научиться выходить за пределы чувственного мира, и наконец поднимались до диалогов теологических, как «Парменид» или «Филеб», чтобы открыть Единое и Благо. Поэтому, когда Порфирий, ученик Плотина, издал трактаты своего учителя, прежде доступные лишь верным последователям, он расположил их не в хронологическом порядке, а согласно ступеням духовного прогресса: первая «Эннеада», т.е. девять первых трактатов, объединяет сочинения этического характера; вторая и третья «Эннеады» относятся к чувственному миру и ко всему сущему в нем и соответствуют физической части; четвертая, пятая и шестая посвящены божественному: душе, Уму и Единому — и соответствуют эпоптике. Проблемы экзегезы платонизма, рассматриваемые Плотинем в различных «Эннеадах», в целом соответствуют порядку прочтения диалогов Платона, заведенному в платонических школах. Такое представление о духовном прогрессе означает, что ученики могут приступить к изучению какого-либо труда не раньше, чем они достигнут того интеллектуального и духовного уровня, который позволит им извлечь из этого занятия пользу. Одни произведения выделены для начинающих, другие — для подготовленных. Таким образом, в сочинении, предназначенном для новичков, не будут излагаться сложные вопросы, обсуждаемые на последующих стадиях обучения¹.

Всякий комментарий рассматривается как духовное упражнение — не только потому, что изучение некоторого текста требует таких нравственных качеств, как скромность и любовь к истине, но и потому, что чтение любого философского произведения должно преобразить слушателя или читателя комментария. Об этом свидетельствуют, например, заключительные молитвы, которые неоплатоник Симпликий, толкователь Аристотеля и Эпиктета, иногда помещает в конце своих комментариев: здесь всякий раз воз-

¹ I. Hadot. Le problème du néoplatonisme... p. 160—164; Introduction (chap. III) à Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Leyde, 1995.

вещается, какое духовное благо можно извлечь из толкования того или иного сочинения, — например, чтение трактата Аристотеля «О небе» возвышает душу, чтение «Руководства» Эпиктета направляет разум.

Давняя традиция диалога между учителем и учеником в процессе преподавания, существовавшая как в платоновской, так и в аристотелевской школе, по всей видимости, поддерживалась и в философских школах конца античной эпохи, наряду с главным упражнением — комментарием. Например, текст, известный под названием «Бесед» Эпиктета, — это не что иное, как записи, сделанные учеником Эпиктета Аррианом во время обсуждений, следовавших за уроком в собственном смысле слова, т.е. за разъяснением текста. Упомянутый выше Авл Геллий рассказывает, к примеру, что учитель его, платоник Тавр, позволял своим слушателям после урока задавать ему какие угодно вопросы; сам он спросил у Тавра, гневается ли мудрец, и философ дал ему обстоятельный ответ¹. Плотин тоже, как нам известно от его ученика Порфирия, поощрял слушателей задавать вопросы, — что порождало много пустословия, добавляет Порфирий². Судя по «Беседам» Эпиктета и сочинениям Плотина, ответы учителя обычно были направлены на то, чтобы побудить ученика изменить свою жизнь, стать на путь духовного самосовершенствования.

В общем, преподаватель философии, как и в прошлые века, не только воодушевляет группу собравшихся вокруг него учеников, которые, бывает, едят с ним за одним столом³ и нередко живут поблизости от учителя, но и опекает каждого из них в отдельности. Совместная жизнь — один из важнейших факторов воспитания. Учитель не довольствуется лишь преподаванием — он поистине духовный наставник, заботящийся о нравственном облике учеников.

Здесь следует отметить, что в рассматриваемый период возрождается пифагорейская традиция. Правда, со времен Пифагора всегда существовали религиозные общины, приверженные его учению; пифагорейцы отличались от обык-

¹ *Авл Геллий*. Аттические ночи, I, 26, 1—11. Об Эпиктете см.: *J. Souilhé*. Introduction à Epictète. «Entretiens», t. I. Paris, 1948, p. XXIX.

² *Порфирий*. Жизнь Плотина, 3, 35.

³ *Авл Геллий*. Аттические ночи, XVII, 8 и VII, 13.

новенных смертных особым образом жизни: адепты не употребляли в пищу мяса и вели аскетическую жизнь, уповая на лучшую участь в жизни иной¹. Их одежда, их суровое самоограничение были постоянной мишенью насмешек комических поэтов:

Они не едят мясного, пьют одну только воду.

Бессменный плащ, где копошится всякая живность,
И отвращение к купанью, — никто из нас, нынешних,
Не вынес бы такого житья².

Образ жизни этих пифагорейцев, по-видимому, состоял в том, чтобы применять на практике *akusmata*, т.е. максимумы, среди которых были пищевые запреты, табу, моральные рекомендации, теоретические определения и ритуальные предписания³. С наступлением христианской эры наряду с другими школами возрождается и пифагореизм. Возникает целая апокрифическая литература: именно в эту эпоху написаны знаменитые «Золотые стихи»⁴. В многочисленных биографиях Пифагора, в частности у Порфирия и Ямвлиха⁵, описываются идиллическая философская жизнь в основанной им школе и принципы организации первоначального пифагорейского союза: отбор кандидатов, испытательный срок, протекавший в многолетнем молчании, общность имущества у членов союза, их аскетическая и созерцательная жизнь⁶. Во вновь появляющихся пифагорейских сообществах развиваются умозрения относительно чисел, и платоники, убежденные в преемственности истины, склонны считать платонизм продолжением пифагореизма.

¹ *W. Burkert. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Harvard University Press, 1972, p. 199.*

² Аристофон в «Пифагорейце», цит. по: *Les Présocratiques, éd. J.-P. Dumont, p. 612.*

³ *W. Burkert. Lore and Science... p. 150—175.*

⁴ *P. C. Van der Horst. Les Vers d'or pythagoriciens, éd. avec un commentaire. Leyde, 1932; M. Meunier. Pythagore. «Les Vers d'or», Hiéroclès. Commentaire sur les Vers d'or. Paris, 1979.*

⁵ *Porphyre. Vie de Pythagore, éd. et trad. E. des Places. Paris, 1982^{3*}; Jamblichos. Pythagoras, hrsg. u. ins Deutsche übers. v. M. von Albrecht. Darmstadt, 1985.*

⁶ Таур у Авла Геллия: Аттические ночи, I, 9; см.: *A.-J. Festugière. Etudes de philosophie grecque. Paris, 1971, p. 437—462: «Sur le "De vita pythagorica" de Jamblique».*

Плотин и Порфирий

Жизненный выбор

Мы сейчас говорили о возрождении пифагореизма. Это явление мы обнаруживаем, и когда читаем трактат «О воздержании от употребления в пищу живых существ», который написал Порфирий, ученик Плотина, чтобы призвать Кастриция, другого члена школы, вернуться к практике вегетарианства. Порфирий¹ упрекает Кастриция в том, что он не соблюдает предписаний древней философии, т.е. философии Пифагора и Эмпедокла, приверженцем которой он себя считал: под этим Порфирий подразумевает не что иное, как платонизм, отождествляемый с философией, дарованной человечеству в незапамятные времена через откровение. Но философия эта представляет собой некоторый образ жизни, охватывающий все стороны существования. Порфирий сознает, что этот образ жизни резко отличается от образа жизни остальных людей. Поэтому он обращается, говорит он, «не к ремесленникам, не к атлетам, не к воинам и не к морякам, не к ораторам и не к политикам»,

но лишь к тому, кто размышляет над вопросами: «Что я такое? Откуда я пришел? Куда я должен стремиться?» и кто установил для себя и в питании, и в прочем определенные принципы, отличные от тех, которыми направляется жизнь иного рода².

Суть образа жизни, рекомендуемого Порфирием³ и практикуемого в школе Плотина, состоит в том, чтобы вести, как и в школе Аристотеля, «жизнь, подчиненную уму», т.е. жизнь, подчиненную высшей части нас самих, каковой является разум. Здесь платонизм сливается с аристотелизмом. В то же время перспектива политической деятельности философов, существовавшая в Академии, как, впрочем, и в древнем пифагорейском союзе, уже не просматривается или, во всяком случае, отступает на второй план. Жизнь, подчиненная уму, не сводится к чисто рациональной и дискурсивной активности:

¹ Порфирий. О воздержании, I, 2, 3 и 3, 3.

² О воздержании, I, 27, 1.

³ Там же, I, 29, 1—6.

Theōgia, созерцание, ведущее к счастью, не состоит в накоплении рассуждений или в многочисленных познаниях, как можно было бы подумать, и не слагается по частям. Количество рассуждений не делает ее более совершенной.

Порфирий вновь затрагивает аристотелевскую тему: недостаточно приобрести знания — надо, чтобы знания эти «стали нашей природой», чтобы мы «срослись» с ними¹. Созерцание, говорит Порфирий, возможно только тогда, когда наши познания становятся в нас «жизнью» и «природой». Впрочем, это представление можно обнаружить и в «Тимее»², где утверждается, что созерцающий должен уподобиться созерцаемому и таким образом *возвратиться* в свое изначальное состояние. Только через это уподобление, говорил Платон, мы достигаем цели человеческой жизни. Итак, созерцание — это не абстрактное познание, а преобразование самого себя:

Если бы счастье обретали, разбирая речи, то этой цели можно было бы достичь, не заботясь ни о выборе пищи, ни о свершении дел. Но так как нам должно сменить нашу нынешнюю жизнь на жизнь другую, очищая себя и речами, и делами, давай рассмотрим, какие же речи и дела располагают нас к этой новой жизни³.

Такое преобразование личности означает для Порфирия, как и для Аристотеля⁴, возврат к нашему подлинному «я», которое есть не что иное, как ум — пребывающее в нас божественное начало:

Возвращаемся мы не к чему иному, как только к нашему подлинному «я», и уподобление [буквально: «соприродность», symphysis] есть уподобление не чему иному, как нашему подлинному «я». Наше подлинное «я» — это ум, и потому цель, к которой мы стремимся, — жизнь, подчиненная уму⁵.

Мы видим здесь тот переход от низшего «я» к подлинному, трансцендентному «я», который мы наблюдали на протяжении всей истории античной философии.

Порфирий описывает образ жизни, подобающий философу: надо отрешиться от чувственности, от воображения, от страстей, обеспечивать телу лишь самое необходимое,

¹ См. выше, с. 102, примеч. 1.

² Тимей, 90 a—d.

³ Порфирий. О воздержании, I, 29, 5—6.

⁴ См. выше, с. 91.

⁵ О воздержании, I, 29, 4.

удаляться от суетливой толпы, как это делали пифагорейцы и философы, изображенные Платоном¹ в «Теэтете». Словом, созерцательная жизнь предполагает жизнь аскетическую. Но аскетическая жизнь и сама по себе обладает ценностью: она в конечном итоге благотворна² для здоровья, чему свидетельством — история обращения ученика Плотина, римского сенатора Рогациана, который отошел от дел, покинул свой дом, распустил рабов, стал принимать пищу через день и так исцелился от подагры³.

Главная цель аскезы — помешать низшей части души обратить на себя внимание, которое должно быть направлено на дух. Ибо «внимаем мы всем своим существом»⁴. Итак, аскетический образ жизни вырабатывает дисциплину внимания; у Плотина она не менее строга, чем у стоиков. Как пишет Порфирий в «Жизни Плотина»,

его внимание к самому себе никогда не ослабевало, разве только во сне; впрочем, и сон отгоняли от него и скудная пища (часто он не прикасался даже к хлебу), и постоянная обращенность его мысли к Духу»⁵.

Это, однако, не мешало Плотину заботиться о других. Он был опекуном многих детей, которых римские аристократы доверяли ему перед смертью, занимался их воспитанием и следил за сохранностью их имущества.

Отсюда ясно, что созерцательная жизнь не исключает заботы о других и что такая забота вполне совместима и с жизнью, подчиненной уму. Несмотря на попечение о стольких людях, «никогда не ослаблял он, покуда бодрствовал, устремления своего к Уму», «он был одновременно и сам с собою, и с другими»⁶. «Сам с собою» означает, по сути, «со своим подлинным "я"», т.е. с Умом.

Итак, в трактате «О воздержании» Порфирий утверждал, что цель философов — жизнь, подчиненная духу, уму^{4*}; два последних слова можно написать и с маленькой, и с большой буквы, потому что речь идет одновременно и о

¹ См. выше, с. 81.

² Плотин. Эннеады, II, 9 (33), 14, 11.

³ Порфирий. Жизнь Плотина, 7, 31.

⁴ О воздержании, I, 41, 5.

⁵ Жизнь Плотина, 8, 20.

⁶ Жизнь Плотина, 9, 18 и 8, 19.

нашем разумении, и о божественном Разуме, которому причастно наше разумение. Но в «Жизни Плотина» мы читаем, что

предельной целью для Плотина было сближение и воссоединение с верховным Богом¹.

Верховный Бог превышает Ума, ибо, как говорит Порфирий, он вознесен над Умом и умопостигаемым. Отсюда можно было бы заключить, что есть два вида созерцательной жизни и две различные цели жизни. Но философский дискурс Плотина объяснит нам это различие уровней в мире божественного и покажет, что эти две цели, в сущности, тождественны. Порфирий уточняет, что Плотину удалось достичь «цели» — воссоединиться с высшим Богом — четырежды за те шесть лет, в течение которых он, Порфирий, посещал школу Плотина, и что сам он достиг этого единственный раз за всю свою жизнь (а было ему тогда шестьдесят восемь лет). Таким образом, он говорит об опыте весьма редком, который можно назвать «мистическим» или «воссоединяющим». Эти особые, исключительные мгновения как бы выделяются на фоне духовной активности, постоянно обращенной на Ум. Сколь ни редок подобный опыт, для платиновского образа жизни он является определяющим, подчиняя его ожиданию непредсказуемого наступления тех особенных мгновений, которые только и придают жизни полноту смысла.

Мистический опыт Плотин описывает во многих местах своих сочинений. Приведем лишь один пример:

И когда посчастливится душе с Ним (верховным началом) соединиться; когда низойдет Оно к ней, а вернее сказать, явит ей свое присутствие; когда отворотится она от всего, что ни есть окрест, приуготавливая себя, чтобы быть как можно прекраснее, и становясь Ему подобною (приуготовление это и благоуукрашение, должно быть, ведомы посвященным); когда внезапно² узрит она явление Его в себе самой (ибо ничто их более не разделяет и они уже не два, но оба суть одно; воистину не можешь ты более различить их, доколь оно пребывает с нею: подобие такого единения представляет и земная любовь, ведь и двое любящих желали бы слиться в одно существо), — тогда душа не чувствует уже своего тела, не замечает, что заключена в этом самом теле, и не говорит уже,

¹ Жизнь Плотина, 23, 7—18.

что она есть нечто иное, нежели Оно: человек, или живое, или сущее, или всё (ибо созерцать перечисленное значило бы некоторым образом полагать различие^{6*}, а потом и недосужно это душе, да и не желанно; когда же она после всех исканий оказывается в присутствии Его, то, устремляясь к Нему, не на себя, а на Него только взирает, и нет у нее времени вникать, что́ она такое — она, взирающая). В этом состоянии душа не променяла бы Его ни на что другое в целом свете, хотя бы давали ей в замену небеса, ибо знает она, что нет уже ничего драгоценнее и лучше (ведь она не может взнестись еще выше, и внимание к чему бы то ни было иному, пусть и высокому, было бы для нее нисхождением). В такие мгновения душа обретает способность непогрешимо судить и, сознавая со всей ясностью, что к Нему-то она и стремилась, убеждается, что нет ничего более совершенного. Ибо тут немислимо никакое заблуждение: где же можно было бы вернее сыскать истину? Так вот, то, что говорит она, лгуя, — «Это Оно!» — она и после изрекает, и теперь изъявляет безмолвием своим, и, упиваясь блаженством, она не обманывается, потому именно, что блаженствует; и говорит она это не оттого, что испытывает нечто подобное приятному щекотанию тела, но потому, что стала тем, чем была прежде, когда пребывала в блаженном состоянии [...] Если бы даже все кругом сокрушилось и погибло, она и это приняла бы охотно, лишь бы только быть ей с Ним, — так велико блаженство этого единения¹.

Тональность и дух приведенного текста относительно новы для античной философии. Философский дискурс здесь лишь обозначает, но не изъясняет то, что его превосходит, а именно некий опыт, в котором уничтожается всякий дискурс, в котором нет больше сознания индивидуального «я», а есть только чувство радости и ощущение божественного присутствия. Но тем не менее этот опыт вписывается в традицию, восходящую, по крайней мере, к «Пиру» Платона², где говорится о *внезапном* видении «красоты удивительной природы», которая есть не что иное, как Прекрасное само по себе; зрелище это Платон уподобляет тому, какое предстает взору посвященного в Элевсинские мистерии. Да и название свое «мистический» опыт получил от «мистерий» — «тайных» созерцаний, которые тоже представлялись как внезапное видение. В созерцании Прекрасного самого по себе, говорит Платон, только и может жить

¹ Плотин. Энн., VI, 7 (38), 34, 9—37; см. примечания и комментарий в кн.: P. Hadot. Plotin. Traité 38. Paris, 1988.

² Пир, 210 e 4.

человек, его увидевший, и если даже любовь, внушенная человеческой красотой, порою заставляет нас забыть о себе самих, то какова же будет сила любви к божественно прекрасному!¹ Следы этой традиции мы находим у Филона Александрийского, например, в следующих строках, где ясно выражен преходящий характер подобного опыта:

Когда завладела умом человеческим божественная любовь, когда напрягает он все силы свои, чтобы достигнуть сокровеннейшего святилища, когда стремится туда в неудержимом порыве, влекомый Богом, то забывает всё, забывает и самого себя — он помнит лишь о Боге и лишь ему одному привержен [...] Но как скоро воодушевление проходит и пыл остывает, он, удаляясь божественного, вновь становится самим собою, не преминув немощи человеческой, поджидающей его в преддверии храма².

Впрочем, не надо забывать, что такая тенденция не чужда и аристотелизму; ведь для Аристотеля счастье человека заключено в созерцании, высший предмет которого — Мышление о Мышлении. И хотя мы не рассказываем здесь о крупнейшем комментаторе Аристотеля, Александре Афродисийском (поскольку о его жизни и учении нам известно немного), его представление о слиянии нашего ума с божественным Умом дало исследователям повод говорить о мистическом аристотелизме³.

Мистический опыт показывает нам другой аспект философской жизни: не обдуманное решение, не предпочтение определенного образа жизни, а находящееся по ту сторону всякого дискурса невыразимое переживание, чувство неизъяснимого присутствия, которое преисполняет индивидуума и производит переворот в его самосознании.

Уровни нашего «я» и границы философского дискурса

Из пятидесяти четырех трактатов Плотина можно извлечь теорию, объясняющую порождение действительности из первоначального единства, Единого или Блага, через возникновение все более низших, все более затронутых множественностью уровней реальности: Ум, душа, чувственные объекты. В сущности Плотин, так же как Пла-

¹ Пир, 211 d — e.

² Филон. О сновидениях, II, 232.

³ Ph. Merlan. Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition. Hague, 1963, p. 35 f.

тон и Аристотель, писал не для того, чтобы изложить некую систему, а затем, чтобы разрешить конкретные вопросы, поставленные слушателями в связи с его учением¹. Это не значит, что у него не было единого воззрения на мир, что сочинения его разрозненны и случайны. Они отчасти были написаны и с целью назидательной: призвать слушателя или читателя занять определенную позицию, выбрать определенный образ жизни. Ибо философский дискурс Плотина, каких бы уровней реальности он ни касался, только подводит к внутренней аскезе и внутреннему опыту, представляющим собой истинное познание, благодаря которому философ восходит до высшей реальности, постепенно достигая все более высоких и более сокровенных уровней самосознания. Плотин повторяет древнее изречение: «Подобное познается подобным»². Но для него это означает, что лишь духовно уподобившись познаваемой реальности, возможно постичь ее. Философия Плотина и здесь обнаруживает дух платонизма, утверждая нерасторжимое единство знания и добродетели: знание может быть обретено только в экзистенциальном приближении к Благу.

Первый этап восхождения — осознание разумной души того, что она отлична от души иррациональной, которая, оживотворяя тело, испытывает удовольствия и страдания, сопряженные с телесной жизнью. Философский дискурс излагает аргументы относительно различия между разумной душой и душой иррациональной, но важно не просто прийти к заключению, что существует разумная душа: важно воспринимать себя самого в качестве разумной души. Философский дискурс пытается осмыслить душу, «взирая на нее в чистом виде, потому что примесь всегда становится помехой для познания того, к чему она была примешана»³. Но только аскеза позволяет нашему «я» действительно познать себя как душу, отделенную от того, что ей чуждо, т.е. теперь уже осознанно стать тем, чем оно было бессознательно: «Отринув все лишнее, взглядишь в себя

¹ Порфирий. Жизнь Плотина, 4, 11 и 5, 5.

² Эмпедокла, В 109; Демокрит, В 164. — *Les Présocratiques*, Dumont, p. 417, 887.

³ Энн., IV, 7 (2), 10, 27 и сл.*

самого», «Удаляя ненужное [...] неустанно трудись над своим собственным изваянием»¹. Для этого человеку надлежит самому обособиться от того, что примешалось к разумной душе, и созерцать себя таким, каким он стал.

Но ни философский дискурс, ни внутренний процесс самопознания не останавливаются на ступени разумной души. Философский дискурс, как мы видели у Аристотеля, с необходимостью приводит к заключению, что душа не может рассуждать и мыслить, если ей не предшествует субстанциальное Мышление, в котором коренится возможность суждения и познания. Признаки этого мышления, этого трансцендентного Ума душа распознает в себе в виде принципов, позволяющих ей мыслить². Жизнь, подчиненная Уму, у Плотина, как и у Аристотеля, имеет различные уровни. Начинается она на уровне разумной души, просветленной Умом, и на этом первом этапе состоит в философских рассуждениях и в практическом применении добродетелей согласно требованиям разума. Но если философская рефлексия подводит к Уму, то к этой реальности есть два пути: с одной стороны, философский дискурс, с другой — внутренний опыт. И соответственно, как утверждает Плотин, есть две формы самопознания: познание себя как разумной души, зависимой от Ума, но остающейся в плоскости дискурсивного разума, и познание себя как становящегося Умом. Это последнее Плотин описывает так:

*Тогда сознать самого себя — значит сознать себя уже не как человека, но как ставшего чем-то совершенно иным, восхитившего себя самого авысь и влекущего с собою только лучшую часть души*³.

При этом познающее «я» открывает, что самое возвышенное в душе — Ум и Дух и что она, сама того не сознавая, постоянно живет жизнью Ума. И цель человеческой жизни, как сказал Аристотель⁴, а за ним не раз повторил Порфирий, — именно «жизнь, подчиненная Духу», «жизнь, подчиненная Уму». Стало быть, надо осознать эту неосознанную деятельность, надо обратить внимание на открывающуюся перед «я» трансценденцию:

¹ Энн., IV, 7 (2), 10, 30 и I, 6 (1), 9, 7.

² Энн., V, 3 (49), 4, 14 и сл.

³ Энн., V, 3 (49), 4, 10.

⁴ См. выше, с. 90—92.

Подобно тому как человек, ожидающий услышать желанный голос, отвергается от других голосов и настораживает слух — не приближается ли звук, который он предпочитает всем иным, так и нам следует по мере возможности отстранять от себя звуки, исходящие из чувственного мира, и сохранять в чистоте способность души к восприятию, дабы она была готова внять вещаниям свыше¹.

Таким образом мы достигаем первой ступени мистического опыта, ибо здесь есть превосходение деятельности, присущей разумной душе, «становление-иным», «отрыв» ввысь. После того как «я» отождествилось с разумной душой, оно отождествляет себя с Умом, становится Умом. Но что такое «стать Умом»? Плотин представляет себе Ум по образцу аристотелевского Мышления — как совершенно адекватное и прозрачное самосознание. В то же время он полагает, что Ум вмещает в себе все Формы, все Идеи; это означает, что всякая Форма есть Ум и — поскольку Ум есть совокупность Форм, мыслящая самое себя, — что всякая Форма, будь то Идея Человека или Идея Лошади, в свою очередь, является совокупностью Форм: в Уме все пребывает внутри всего. «Стать умом» — значит, таким образом, мыслить себя в перспективе целого, мыслить себя уже не как индивидуума, но как мышление целого; не расчлняя это целое, а, наоборот, чувствуя его связность, глубинное единство, внутреннюю слаженность². «Дух следует рассматривать как наше подлинное "я"», — говорит Плотин³. «Стать Умом» означает, в конечном счете, привести свое «я» в такое состояние, когда оно достигает внутренней собранности, сосредоточенности на себе самом, прозрачности для самого себя, свойственных Уму; состояние это символизирует образ света, который зрит сам себя чрез себя самого⁴. В общем, «стать Умом» — значит достичь состояния совершенной ясности в отношении к самому себе, устранив именно индивидуальный аспект своего «я», связанный с некоей душой и с неким телом, и оставив только чистую сосредоточенность мысли на себе самой:

¹ Энн., V, 1 (10), 12, 14.

² См.: P. Hadot. Introduction à Plotin. Traité 38, p. 31—43.

³ Энн., V, 8 (31), 10, 40.

⁴ Энн., V, 3 (49); 8, 22; см.: E. Bréhier. La philosophie de Plotin. Paris, 1982, p. 98.

*Мы становимся Умом тогда, когда, отстранив от себя иное, взираем на Ум Умом, сами себя созерцаем*¹.

Стать определенным индивидуумом — это значит обособиться от Всего, приняв в себя различие, которое, как говорит Плотин², есть отрицание. Устраняя все индивидуальные различия, а следовательно, и свою собственную индивидуальность, мы вновь становимся Всем. Итак, стать Умом — значит созерцать себя самого и все сущее всеохватывающим взором божественного Ума.

На этом, однако, «я» не завершает своего восхождения. По образному выражению Плотина, объемлющий нас Ум — это как бы волна, которая, вздымаясь, возносит нас к новому видению³.

Тут философский дискурс еще способен доказать, что помимо той целокупности, которую являет собой Ум и которая есть лишь производное единство, надо с необходимостью признать некое абсолютное первоединство⁴. Но таким образом философский дискурс достигает своего предела, ибо он не может выразить, что есть абсолютное Единство: ведь говорить — это присоединять к субъектам посредством глаголов добавления, или атрибуты, Единое же не имеет добавлений, или атрибутов, будучи абсолютно единым. О нем можно сказать только, чем оно не является. И если мы по видимости приписываем ему положительные предикаты, говоря, например: «Единое есть причина всего», то мы изъясняем не что оно есть само по себе, но лишь что такое мы сами в отношении к нему, т.е. в данном примере мы утверждаем, что мы — его порождения. Иными словами, говоря, как нам кажется, о Едином, мы говорим в действительности лишь о нас самих⁵. Относительное, и мы в том числе, всегда соотносено с самим собой и не способно достичь абсолюта.

Доступ к трансцендентной реальности нам открывает только недискурсивный опыт, опыт воссоединения. Опыт Ума соответствовал такому состоянию человеческого «я»,

¹ Энн., V, 3 (49), 4, 29.

² Энн., VI, 5 (23), 12, 20.

³ Энн., VI, 7 (38), 36, 19.

⁴ Энн., VI, 9 (9), 1—4, см. перевод в кн.: P. Hadot. Plotin. Traité 9. Paris, 1994.

⁵ Энн., VI, 9 (9), 3, 37—54.

когда оно достигало внутренней сосредоточенности и полной прозрачности для самого себя. Переживание Единого соответствует новому состоянию «я», в котором оно, можно сказать, теряет себя и снова находит. Оно теряет себя, поскольку чувствует, что перестало быть тем, чем было¹, и принадлежит уже не себе самому, а чему-то другому. Но в то же время это состояние утраты личного тождества воспринимается как «расцвет "я"», как «прилив силы»². «Отрешаясь от всего сущего»³, на этом уровне мы обнаруживаем уже не Целое, но Присутствие, скрытое во всем сущем и в глубинах нашего «я», предшествующее всякому определению и всякой индивидуальности.

Такой опыт, в сущности, неизъясним, и, описывая его, Плотин ничего не может поведать нам о Едином; он воспроизводит лишь субъективное состояние того, кто этот опыт переживает. Однако опыт этот реально ведет к Единому. Плотин четко различает здесь дискурсивное учение и недискурсивный опыт. Теология, которая по необходимости дискурсивна, вооружает нас учением, просвещает относительно Блага и Единого, но приводит нас к Единому только добродетелью, очищением души, стремлением жить жизнью Духа. Учение — это как вежа, указывающая нам, в каком направлении двигаться, но чтобы достигнуть Единого, надо самому пройти путь, которым в одиночестве идут к Одному⁴.

Однако философский дискурс может понадобиться вновь, чтобы объяснить, как возможно переживание Единого. Если наше «я» способно достичь Единого, то именно потому, что оно живет жизнью Духа. Ибо в Духе, в Уме, есть два различных уровня: уровень мыслящего Ума, соответствующий состоянию Ума вполне сложившегося, мыслящего самого себя как совокупность Форм, и уровень Ума рождающегося, который еще не есть Ум и который пока еще не мыслит, но исходит от Единого подобно лучам, пребывая, таким образом, в непосредственной близости к нему. В соприкосновении с Единым, говорит нам

¹ Энн., VI, 9 (9), 10, 15 и 11, 11.

² Энн., VI, 9 (9), 11, 22.

³ Энн., V, 3 (49), 17, 37.

⁴ Энн., VI, 7 (38), 36, 6—10; VI, 9 (9), 4, 11—16.

Плотин, Дух «преисполнен любви», «опьянен нектаром», «он отдается блаженству»¹. Стать мыслящим Умом — это уже было для «я» мистическим опытом. Но стать Умом любящим — значит подняться до высшего мистического опыта, взойти к самому истоку, к точке, где все сущее как бы излучается от Блага: это и есть рождающийся Ум. Представим себе луч и на нем точку, которая совпадала бы с точкой, где луч исходит от центра: эта точка рождения луча бесконечно близка к центру и вместе с тем бесконечно отделена от него, потому что она не центр, а точка эманации². Такова связь относительного и абсолютного.

Отношение между философским дискурсом и экзистенциальным выбором Плотин подытожил в яркой формулировке, обращенной против гностиков:

*Без подлинной добродетели Бог — одно лишь слово*³.

Нравственный или мистический опыт — единственное, что наполняет содержанием философский дискурс.

Послеплотиновский неоплатонизм и теургия

Философский дискурс и стремление к согласованию традиций

Послеплотиновский неоплатонизм, представленный главным образом Ямвлихом, Сирианом, Проклом и Дамаскием, на первый взгляд может показаться просто дальнейшим развитием иерархической системы Плотина. В действительности же он характеризуется, как мы уже сказали, мощным стремлением к синтезу самых разнородных элементов философской и религиозной традиции всей античности. Следуя давней традиции, неоплатоники отождествляют платонизм с пифагореизмом; с другой стороны, с платонизмом у них уживается аристотелизм: сочинения Аристотеля, истолкованные, впрочем, в платоническом духе, представляют первый этап в общем курсе преподавания платонизма, состоящем в разъяснении определенного числа трактатов

¹ Энн., VI, 7 (38), 35, 19—33; см. комментарий в кн.: P. Hadot. Plotin. Traité 38, p. 37—43, 343—345.

² См.: P. Hadot. Plotin. Traité 9, p. 37—44.

³ Энн., II, 9 (33), 15, 39—40.

Аристотеля¹, а затем диалогов Платона², соответственно этапам духовного прогресса.

Но согласование этим не ограничивается. Неоплатоники пытаются связать философскую традицию и те божественные откровения, что запечатлены в орфических писаниях и в «Халдейских оракулах». Речь идет о систематизации всех богооткровенных учений: орфизма, пифагореизма, халдейства — и соотнесении их с философской традицией — пифагорейской и платонической.

При этом неоплатоники прибегают к немислимым, по нашим меркам, ухищрениям. Они умудряются найти различные разряды богов из «Халдейских оракулов» в каждой из частей диалектической аргументации, касающейся известных гипотез о Едином, развиваемых в платоновском «Пармениде». Иерархии понятий, искусственно выведенные из диалогов Платона, в точности соответствуют халдейским иерархиям сущностей. Так в неоплатонический философский дискурс проникают халдейские и орфические откровения. Однако было бы неверно думать, что этот дискурс стал беспорядочным нагромождением понятий. По существу, всякая схоластика — это рациональная попытка экзегезы и систематизации. Она побуждает ум к интеллектуальной гимнастике, выполняющей в конечном счете воспитательную функцию — развивающей способность анализировать понятия и вырабатывающей строгость логического мышления. Можно только восхищаться замыслом Прокла, вознамерившегося изложить в «Первоосновах теологии» *more geometrico*^{8*} этапы порождения сущего. Толкования Прокла на Платона — замечательный памятник экзегезы. Или возьмем другой пример: размышления Дамаския об апориях, которые скрыты в понятии «Начало всего», достигают большой глубины. Неудивительно, что «система» Прокла оказала сильное влияние на всю исто-

¹ О согласовании Платона и Аристотеля см.: *I. Hadot. Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien.* — «Revue de Théologie et de Philosophie», t. 124, 1992, p. 407—425; о восприятии наследия Аристотеля комментаторами-неоплатониками см.: *I. Hadot. Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, fasc. I. Leyde, 1990, p. 63—107.

² См.: *A.-J. Festugière. Etudes de philosophie grecque*, p. 535—550, «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V-e — VI-e siècles».

рию западной мысли, особенно осязаемое в эпоху Возрождения и в период немецкого романтизма.

После Плотина деятельность неоплатоников была посвящена в основном толкованию текстов Аристотеля и Платона. Часть их комментариев к сочинениям Аристотеля будет переведена на латынь и во многом предопределит интерпретацию этого философа в Средние века.

Образ жизни

Для позднейших неоплатоников, как и для Плотина, философский дискурс тесно связан с конкретной практикой, с некоторым образом жизни. Но для Плотина жизнь, подчиненная Уму, была тождественна философской жизни, т.е. заключалась в аскезе и в нравственном и мистическом опыте. Иначе обстояло дело у последующих неоплатоников. Они, конечно, сохраняли философскую практику аскезы и добродетели¹, но не менее важной или даже еще более существенной (как это было, очевидно, у Ямвлиха) считали практику, называемую у них «теургической». Слово «теургический» появилось лишь во II в. н.э.; оно, вероятно, было введено в оборот автором — или авторами — «Халдейских оракулов» для обозначения ритуалов, способных очистить душу и ее «непосредственного носителя», астральное тело, с тем чтобы душа могла созерцать богов². Ритуалы эти включали омовения, жертвоприношения, молитвенные призыванья с использованием ритуальных слов, смысл которых часто был непонятен. От магии теургию отличает то, что она не притязает воздействовать на богов, а, напротив, подчиняет себя их воле, исполняя ритуалы, установленные, как предполагается, самими богами. Не теоретическая философия, говорит Ямвлих³, а только ритуалы, которых мы не понимаем, могут соединить нас с богами. Существование этих ритуалов — отнюдь не след-

¹ См., например: *R. Masullo. Il Tema degli «Esercizi Spirituali» nella Vita Isidori di Damascio. — Talariskos. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata. Napoli, 1987, p. 225—242.*

² См.: *H. Lewy. Chaldaean Oracles and Theurgy, 2. ed. Paris, 1978* (сейчас готовится 3-е издание); *Hi-D. Saffrey. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. Paris, 1990, p. 33—94; P. Hadot. Théologie, exégèse... p. 26—29.*

³ *Ямвлих. О египетских мистериях, II, 11 (éd. E. des Places, Paris, 1966, p. 96).*

ствии нашей умственной активности, ибо в таком случае их действенность зависела бы от нас самих. Нет, это боги по своему усмотрению избрали вещественные *знаки*, так сказать, «святые дары», которые привлекают к нам богов и делают для нас возможным соприкосновение с божественным и созерцание божественных форм. Перед нами своеобразное учение о спасительной благодати. В этой концепции идея мистического единения трактуется в общей перспективе теургии. Верховный Бог тоже, как и прочие боги, может случайно явиться душе в мистическом переживании¹ через посредство того, что Прокл именует «единым души», т.е. через посредство высшей, трансцендентной части души; это «единое души» каким-то образом соответствует тогда *знаку*, который в обычной теургической практике привлекает в душу богов.

Насыщение платонизма теургией для нас загадка. Трудно понять, почему неоплатонизм конца античной эпохи ввел теургические ритуалы в философскую практику. Как верно подчеркнул А.-Д. Саффри², это, возможно, объясняется представлением позднейших неоплатоников о месте человека в отношении к божественному. Если Плотин полагал, что человеческая душа всегда пребывает в несознаваемом соприкосновении с Умом и духовным миром, то последующие неоплатоники считают, что, коль скоро душа ниспала в тело, она нуждается в вещественно-чувственных ритуалах, чтобы вновь подняться к божественному. В общем, позиция неоплатоников аналогична здесь христианскому воззрению, согласно которому человеку, оскверненному первородным грехом, требуется посредничество воплотившегося Логоса и нужны чувственные знаки, Святые дары, чтобы вступить в общение с Богом. В обоих противостоящих друг другу духовных течениях, господствующих в конце античности, — неоплатонизме и христианстве — человек не способен спастись собственными усилиями и нуждается в божественном содействии.

¹ См.: *A. Sheppard*. Proclus' Attitude to Theurgy. — «Classical Quarterly», t. 32, 1982, p. 212—224; *H.-D. Saffrey*. From Iamblichus to Proclus and Damascius. — *Classical Mediterranean Spirituality*, ed. A.H. Armstrong. New York, 1986, p. 250—265.

² *H.-D. Saffrey*. Recherches sur le néoplatonisme après Plotin, p. 54—56.

IX

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС

Философия и двойственность философского дискурса

Стоики различали философию, т.е. живую практику добродетелей, какою были для них логика, физика и этика¹, и «философские рассуждения», т.е. теоретическое философское учение, также подразделяемое на теорию физики, теорию логики и теорию этики. Это различие, имеющее в системе стоиков весьма конкретный смысл, можно обобщить, применив его для описания феномена «философии» в античную эпоху. В ходе нашего исследования мы убедились, что существует, с одной стороны, некая философская жизнь, а точнее, некий образ жизни, характеризующийся как философский и противопоставляемый образу жизни нефилософов, и, с другой стороны, философский дискурс, который оправдывает, объясняет и обуславливает этот образ жизни.

Философия и философский дискурс предстают одновременно и несоизмеримыми, и нераздельными.

Несоизмеримы они, во-первых, потому, что у древних человек признается философом не по причине оригинальности или изобильности философского дискурса, развиваемого им самостоятельно или же в рамках чьей-либо доктрины, а в силу того, что он ведет особую жизнь. Речь идет, прежде всего, о самосовершенствовании. И дискурс тоже признается философским, только если он претворяется в образ жизни. Это верно в отношении платонизма и аристотелизма, для которых высшая ступень философской жизни — жизнь, подчиненная уму. Но в равной мере это относится и к киникам; хотя философский дискурс сводится у них к минимуму, подчас к лаконичным декларациям, их, однако же, считают философами, и порой даже образцовыми философами. Или возьмем другой пример.

¹ Цицерон. О пределах... III, 72; Диоген Лаэртский, VII, 39 и 41; см. выше, с. 150—154.

Римским государственным деятелем Катонем Утическим¹, который воспротивился диктатуре Цезаря и совершил достопамятное самоубийство, потомки восхищались как философом и даже как одним из редчайших мудрецов-стоиков, когда-либо существовавших на свете, а причина в том, что в своей политической деятельности Катон с безупречной последовательностью практиковал стоические добродетели. Были и другие римские политические деятели, например, Рутилий Руф и Квинт Муций Сцевола Понтифик, которые практиковали стоицизм во всей строгости, показывая ли образец бескорыстия в управлении провинциями, исполняя ли, в противоположность всем остальным, предписания законов против роскоши, защищаясь ли перед судом без помощи риторики, в стоическом духе². Можно назвать еще императора Марка Аврелия, именовавшегося «философом» при жизни, когда еще не знали, что он написал «Размышления», и, стало быть, не могли воспринимать его как теоретика³. Философом — хоть он и не проповедовал никакой доктрины — был и упомянутый выше сенатор Рогациан⁴, последователь Плотина, который в тот день, когда ему предстояло исполнять обязанности претора, отказался от государственной должности и от всего своего состояния.

Философская жизнь и философский дискурс несоизмеримы вследствие совершенной своей разнородности. То, что составляет суть философской жизни, — экзистенциальный выбор определенного образа бытия, опыт определенных состояний, определенные внутренние склонности — невозможно выразить средствами философского дискурса. Об этом явно свидетельствует платонический опыт любви, может быть, даже аристотелевская интуиция простых субстанций, а более всего — платиновский опыт единения с Богом, совершенно неизъяснимый в своей особенности, поскольку человек, рассказывающий о пережитом состоянии, находится уже на другом психическом уровне, нежели в момент пере-

¹ *Сенека*. О постоянстве мудреца, 7, 1; О провидении, II, 9.

² См.: *I. Hadot*. Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques. — «*Revue des études latines*», t. 48, 1970, p. 174—178.

³ См.: *P. Hadot*. La Citadelle intérieure. Paris, 1992, p. 16, 31.

⁴ *Порфирий*. Жизнь Плотина, 7, 32.

живания. Но это истинно также и в отношении опыта эпикурейской, стоической, кинической жизни. Непосредственный, переживаемый опыт чистого наслаждения или согласия с самим собой и с Природой — совсем иного порядка, чем дискурс, который предваряет его или же описывает извне. Опыт этот не принадлежит к логически-речевой сфере.

Итак, философская жизнь и философский дискурс несоизмеримы — но также и нераздельны. Дискурс, заслуживающий названия философского, не может быть отделен от философской жизни, философская жизнь невозможна без теснейшей связи с философским дискурсом. Но здесь-то и кроется опасность, сопряженная с философской жизнью: она заключена именно в двойственности философского дискурса.

Все античные школы предупреждали об опасности, которой подвергается философ, возомнивший, будто его философский дискурс может быть самодовлеющим и не требует от него философской жизни. Во все времена порицали тех, что, по словам платоника Полемона¹, стремятся всех удивить своей искусностью в силлогистической аргументации, но противоречат самим себе в распорядке собственной жизни; тех, что разводят пустые речи, как говорит эпикурейская сентенция²; тех, что рассуждают об искусстве жить, как подобает людям, вместо того чтобы самим вести жизнь, достойную человека, — как сказал стоик Эпиктет³; тех, у кого, по выражению Сенеки, любовь к мудрости (*philosophia*) превращается в любовь к слову (*philologia*)⁴. Людей, которые развивают дискурс, по видимости философский, но не основанный на их опыте и на их жизненных принципах, людей, которые не стремятся согласовать со своими речами собственную жизнь, философы по обыкновению называли «софистами»; эта оценка была традиционной от Платона и Аристотеля⁵ до Плутар-

¹ Д.Л., IV, 18.

² См.: Порфирий. Письмо к Марцелле, § 31.

³ Эпиктет. Беседы, III, 21, 4—6.

⁴ Сенека. Письма к Луцилию, CVIII, 23. См.: *J. Pépin. Philologos/Philosophos.* — В кн.: *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. II, p. 477—501 (см. с. 166, примеч. 2).

⁵ См. выше, с. 28.

ха, заметившего, что, покидая свои кафедры и откладывая в сторону книги и учебники, эти софисты оказываются ничем не лучше остальных людей «в реальных жизненных обстоятельствах»¹.

И наоборот, философская жизнь не может протекать без порождаемого и вдохновляемого ею философского дискурса. Он составляет ее неотъемлемую часть. Отношение между философской жизнью и философским дискурсом можно рассматривать в трех аспектах, впрочем, тесно взаимосвязанных. Во-первых, дискурс оправдывает жизненный выбор и развивает все вытекающие из него следствия: мы могли бы сказать, что в своеобразной взаимообусловленности жизненный выбор определяет дискурс, а дискурс определяет жизненный выбор, теоретически обосновывая его. Во-вторых, чтобы вести жизнь философа, надо работать над самим собой и убеждать других, и в этом плане философский дискурс, если он поистине выражает некоторое экзистенциальное предпочтение, служит необходимым средством воздействия. В-третьих, философский дискурс есть один из видов упражнения в философском образе жизни — в форме диалога с другими или с самим собой. Рассмотрим эти три аспекта подробнее.

Во-первых, философский дискурс теоретически обосновывает жизненный выбор. Мы отмечаем это на протяжении всей истории античной философии: чтобы доказать рациональность своего жизненного выбора, философу приходится прибегать к дискурсу, ориентированному, в свою очередь, на самую строгую рациональность. Идет ли речь о выборе Блага, как у Платона, или о выборе чистого наслаждения, как у эпикурейцев, или, как у стоиков, о выборе нравственного намерения, или, как у Аристотеля и Плотина, о жизни, подчиненной Уму, — всякий раз требуется с точностью устанавливать предпосылки той или иной позиции, выявлять логические выводы и следствия из нее. Например, для стоицизма или эпикуреизма важно, как мы видели, выяснить, в плане экзистенциального предпочтения, место человека в мире и, таким образом, разработать «физику» (возможно, увенчивающуюся теологией);

¹ Плуларх. О слушании, 43 f.

охарактеризовать отношения человека с себе подобными и тем самым разработать «этику»; сформулировать, наконец, правила умозаключения, применяемые в физике и этике, и выработать, таким образом, «логику» и теорию познания. Значит, философы должны, используя специальную терминологию, говорить об атомах, о бестелесных сущностях, об Идеях, о Бытии или о Едином, о логических правилах спора. Что же касается жизненного выбора киников, у которых философский дискурс весьма немногословен, то в основе этого выбора можно обнаружить размышления о соотношении между «условностями» и «природой». Более или менее выраженное стремление к концептуализации и систематизации прослеживается на протяжении всего развития античной философии.

Во-вторых, дискурс — оптимальное средство, позволяющее философу воздействовать на самого себя и на других, так как, выражая экзистенциальное предпочтение того, кто его развивает, он всегда прямо или косвенно выполняет образовательную, воспитательную, психагогическую, целительную функцию. Он всегда призван произвести некоторое действие, создать в душе некий *habitus*, повлечь за собой преобразование личности. На эту созидательную роль дискурса указывает Плутарх:

Философское слово не ваяет недвижимые статуи¹, но стремится сделать все, до чего оно ни коснется, подвижным, деятельным, живым; оно возбуждает благие порывы, внушает суждения, влекущие к полезным делам, склоняет к выбору прекрасного¹.

С этой точки зрения философский дискурс можно определить как духовное упражнение, т.е. как практику, которая должна полностью изменить бытие человека.

Такое преобразование индивидуума философские дискурсы разного типа пытаются осуществить различными путями. Например, дискурс чисто «теоретический» и догматический, пожалуй, может достичь этого уже сам по себе, одной только силою очевидности. Так, эпикурейская и стоическая теории своей строго систематической формой, привлекательностью проповедуемого в них рода жизни и

¹ Плутарх. О том, что философу надо беседовать в особенности с правителями, 776 с—d.

рисуемого ими образа мудреца как бы принуждают сделать тот жизненный выбор, который они в себе заключают.

Но они приобретают еще большую убедительность, если им придают форму сжатых изложений, а еще лучше — кратких запоминающихся максим, вроде четвероякого лекарства эпикурейцев. Недаром стоики и эпикурейцы советуют своим ученикам денно и нощно воскрешать в памяти, и не только мысленно, но и письменно, основополагающие догмы. Именно такое упражнение представляют собой «Размышления» Марка Аврелия. Здесь император-философ формулирует для себя самую догмату стоицизма. Но это не памятка, которую достаточно просто перечитывать; это не собрание математических формул, выведенных раз и навсегда и записанных для дальнейшего механического применения. Ведь дело не в том, чтобы решать отвлеченные теоретические проблемы, а в том, чтобы приводить себя в такое состояние духа, в каком должен пребывать стоик. И потому мало перечитывать «изречения»: надо снова и снова находить яркие формулировки, побуждающие к действию; важен именно акт письма, беседы с самим собой¹. В общем, преимущество систематической структуры стоической и эпикурейской теорий в том, что доктринальные тонкости могут быть оставлены для специалистов, суть же учения доступна и более широкой публике. Тут есть аналогия с христианством, оставляющим дискуссии богословам, а пастве предлагающим катехизисы. Таким образом, эти философские доктрины, как мы уже говорили, могут быть «популярными». Они носят «миссионерский» характер.

Существуют дискурсы совершенно иного типа, также, без сомнения, теоретического порядка, — это те, что принимают форму вопрошания, исследования, даже апории, те, что не выдвигают догматов, не строят систем, но требуют от учеников личного усилия, активного упражнения. Подобные дискурсы тоже направлены на то, чтобы выработать у собеседника некоторую способность, некоторый *habitus* и подвести его к определенному жизненному выбору.

¹ P. Hadot. *La Citadelle intérieure*, p. 64—66.

В диалоге сократического типа, в котором учитель делает вид, будто он ничего не знает и ничему не учит своего собеседника, последний в конце концов сам оказывается под вопросом: он должен разобраться в себе самом, отдать себе отчет в том, как он живет и жил. Сократические вопросы побуждают его, таким образом, озаботиться о себе самом и, как следствие, изменить свою жизнь.

Платонический диалог, к примеру «Софист» или «Филеб», — это упражнение более интеллектуальное, но нельзя не признать, что это в первую очередь «упражнение». Как мы видели, решение поставленной проблемы — не главная и не единственная его цель; главное — сделать человека «лучшим диалектиком». А быть лучшим диалектиком — это значит не просто обладать способностью придумывать или разоблачать логические хитросплетения, но, прежде всего, уметь вести диалог, исполняя все требования, какие он предъявляет: не игнорировать присутствие собеседника и уважать его права, основывать свой ответ на том, чего собеседник, по его собственному признанию, не отрицает, и тем самым достигать согласия с ним на каждом этапе обсуждения; это значит — что важнее всего — подчинять себя требованиям и нормам разума, правилам разыскания истины и в конечном счете признавать абсолютную ценность Блага. Это значит отказаться от индивидуальной точки зрения и возвыситься до точки зрения всеобщности, попытаться увидеть вещи в перспективе Целого и Блага, изменив свое мирозерцание и свою внутреннюю настроенность.

Философский дискурс, кроме того, может принимать и форму последовательного изложения, побудительной или утешительной речи, использующей все возможности риторики, чтобы вызвать духовное обновление.

И наконец, третий аспект отношений между философией и философским дискурсом: сам философский дискурс — это тоже один из видов упражнения в философском образе жизни. Как мы знаем, диалог составляет неотъемлемую часть платонического образа жизни. Жизнь в Академии предполагает постоянное интеллектуальное и духовное общение через диалог, а также и через совместный научный поиск. Это сообщество философов есть также сообщество ученых, которые занимаются математикой

или астрономией и размышляют над проблемами государственного устройства.

Аристотелевская школа в еще большей степени, чем платоновская, является сообществом ученых. Ведь аристотелевский жизненный выбор состоит в том, чтобы «вести жизнь, подчиненную Уму», т.е. находить радость и смысл жизни в исследовании, что означает вести жизнь ученого и созерцателя, проводить изыскания (часто коллективные), затрагивающие все стороны бытия человека и мира. Таким образом, философский и научный дискурс, который для Аристотеля не может быть только диалогическим, — существенный элемент жизни, подчиненной уму. Ученый, однако, может превзойти себя в мистическом созерцании, когда человеческий ум вступает в непосредственный, недискурсивный контакт с божественным Умом.

В других школах мы также найдем общие исследования, обсуждения, заботу о себе и о других, взаимное исправление, как в эпикурейском дружеском общении, так и в стоическом или неоплатоническом духовном водительстве.

Упражнением в философском образе жизни можно признать и дискурс-размышление; это как бы диалог философа с самим собой, — о таком явлении мы уже говорили выше. Диалог с самим собой в античности был довольно распространен. Известно, к примеру, что Пиррон удивлял своих сограждан, разговаривая сам с собою вслух, и что стоик Клеанф громко бранил себя¹. Безмолвно размышлять можно, пребывая недвижимым — таково было обыкновение Сократа, — или в движении, как говорят поэт Гораций:

Иль молчаливо среди благодатных лесов ты блуждаешь,
Мысли направив на то, что добрых и мудрых достойно?² —

и стоик Эпиктет: «Гуляй один, беседуй с самим собой»³. Размышление является частью той практики, не всегда, впрочем, дискурсивной, которая служит свидетельством личного выбора философа и дает ему возможность повлиять на самого себя и глубоко измениться.

Остановимся теперь на духовных упражнениях.

¹ Д.Л., IX, 64 и VII, 171.

² Гораций. Послания, I, 4, 4—5^{2*}.

³ Эпиктет. Беседы, III, 14, 1.

гическое значение. Поэтому Ж.-П. Вернан¹, следуя Л. Жерне², полагает, что в тексте Эмпедокла содержится упоминание о «духовном упражнении» воспроизведения в памяти: об использовании «приемов управления дыханием с помощью диафрагмы, которые должны были помочь душе сосредоточиться, чтобы освободиться от тела и странствовать в потустороннем мире». Но можно ли допустить, что там, где говорится об усилении памяти, слово *grapides* имеет физиологический смысл, если двумя строками выше оно обозначает размышления и мысли, т.е. употребляется явно в психологическом значении? В другом тексте Эмпедокла:

Блажен, кто стяжал великое богатство божественных мыслей
(*prapidōn*),

Жалок, кто сохраняет темное мнение о богах³, —

мы опять-таки обнаруживаем «психологический» смысл термина *grapides*, притом подтверждаемый противопоставлением этого слова слову, означающему «мнение». В таком контексте утверждение о существовании «приемов управления дыханием» основывается фактически лишь на двусмысленности слова *grapides*; но ничто не доказывает, что в приведенной выше фразе Эмпедокла слово это означает диафрагму.

Я не утверждаю здесь, что греческая философская традиция не знала техники управления дыханием. Уже одного представления о душе как о дыхании⁴ достаточно, чтобы предположить существование такой техники. И возможно, что платоническое упражнение, состоящее в сосредоточении души, обычно рассеянной по всем частям тела⁵, надо понимать именно в этом смысле. Любопытно также, что в повествованиях о смерти философов нередко рассказывается о людях, которые положили конец своей жизни, задержав дыхание, как это сделали, например, два киника, Диоген и Метрокл⁶; таким образом, практика это-

¹ J.-P. Vernant. Ibid., p. 114, 95—96.

² L. Gernet. Anthropologie de la Grèce antique. Paris, 1982, p. 252.

³ В СXXXII, Dumont, p. 429.

⁴ J.-P. Vernant. Op. cit., t. II, p. 111.

⁵ См. выше, с. 80.

⁶ Д.Л., VI, 76 и 95.

го рода упоминалась в биографической традиции. Я хочу только проиллюстрировать на конкретном примере те неясности и трудности, которые отягощают все реконструкции и гипотезы, относящиеся к досократикам и архаической Греции.

Ж.-П. Вернан добавляет, что технику управления дыханием следует связывать с «шаманской» традицией¹. Шаманство² — это социальное явление, типичное для охотничьих цивилизаций; центральным общественным феноменом оно осталось только в Сибири и Южной Америке. Во времена более или менее отдаленные шаманство адаптировалось к другим культурам и смешалось с ними, так что ныне субстрат его наиболее очевиден в Скандинавии и в Индонезии. Главную роль в этом культе играет фигура шамана, человека, умеющего посредством ритуальных действий вступать в контакт с миром духов животных или людей, живых или умерших, чтобы обеспечить удачу охотникам и скотоводам либо исцеление душ живых или мертвых. Начиная с К. Мойли³ и Э.Р. Доддса⁴ в шаманстве стали усматривать источник представлений греческих философов о душе, об отделении души от тела и странствиях души, покинувшей тело, о способах духовного сосредоточения, а начиная с М. Элиаде⁵ — и зачатки «техники» экстаза. Я бы относился к такого рода объяснениям весьма сдержанно, в основном по двум причинам.

Во-первых, пусть мы даже признаём эту шаманскую предысторию, — интересующие нас духовные упражнения уже не имеют ничего общего с шаманскими ритуалами; наоборот, они отвечают настоятельной потребности контроля со стороны разума, потребности, которая, насколько нам известно, проявляется у первых мыслителей Греции, равно как и у софистов и Сократа. Не в меру увлека-

¹ J.-P. Vernant. Op. cit., t. I, p. 96; t. II, p. 111.

² R.N. Hamayon. La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Paris, Société d'ethnologie, 1990. Ниже я использую доклад о шаманстве, представленный Р.Н. Амайон: Le chamanisme sibérien: réflexion sur un médium. — «La Recherche», N 275, avril 1995, p. 416—422.

³ K. Meuli. Scythica. — «Hermes», Bd 70, 1935, S. 137 f.

⁴ E.R. Dodds. Les Grecs et l'irrationnel. Paris, Aubier, 1965, p. 135—174.

⁵ M. Eliade. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1968 (1-re éd. 1951).

ьясь сравнениями, мы, таким образом, рискуем составить себе неверное понятие о греческой философии.

Во-вторых, по моему мнению, историки философии исходят из весьма идеализированного и спиритуализированного представления о шаманстве и оттого видят это явление повсюду. Можно ли, к примеру, сказать о Сократе то, что говорит А. Жоли?

Сократ был последним шаманом и первым философом — это уже стало одной из антропологически признанных истин¹.

Что значит «антропологически признанные истины»? Да и можно ли утверждать, что Сократ был первым философом? И что подразумевается тут под словом «шаман»? Означает ли оно, что, коль скоро сущность шаманства составляет необходимый для удачной охоты и рыбной ловли союз между человеческими и животными духами, уподобляемый брачным узам, у Сократа есть ритуальная супруга — женский дух питающего мира: дочь духа, дарующего в пищу диких животных (именуемого духом леса), дочь духа вод, дарителя рыбы? Неужто Сократ подражает животным своим нарядом и поведением, дабы исполнить ритуал? Неужто скачет и ревет подобно самцу, который отгоняет соперников, готовясь совокупиться с самкой? Эти примеры я заимствую из описания действий шамана, принадлежащего моей коллеге Р.Н. Амайон². На мой взгляд, она прекрасно показала двусмысленность термина «транс», близкого к термину «экстаз», и сгруппировала телесные действия шамана³. Обычно просто говорят, что шаман впадает в «транс», не описывая его действий подробно. Однако важны как раз конкретные телодвижения: содрогание или прыжки выражают разные типы связи и обращены к разным типам духов:

Символика союза с духами животных, предполагающая ритуальную анимализацию шамана, вполне объясняет причудливость его действий. Становятся излишними вопросы о нормальной или патологической природе, искусственном или спонтанном характере его поведения. Нет никакой необходимости искать тут особую психи-

¹ H. Joly. *Le Renversement platonicien*. Paris, Vrin, 1974, p. 67—69.

² R.N. Hamayon. *Le chamanisme sibérien...* p. 418—419.

³ R.N. Hamayon. De la portée des concepts de «trance, extase [...]» dans l'étude du chamanisme. — «Etudes mongoles et sibériennes», t. 25, 1994.

ку или особые физические данные. Шаман посредством движений своего тела общается с животными духами, так же как общаются между собой различные виды, лишенные общего языка. Делая прыжки или неподвижно распростираясь на земле, он не раздваивается, не теряет сознания, не обнаруживает истерии, не впадает в каталепсию: он попросту играет свою роль. Цель его не в том, чтобы достичь определенного состояния или пережить определенный опыт, как утверждают некоторые западные интерпретаторы; его задача — выполнить действие, которого ждут от него сородичи. Поэтому здесь неуместно обращаться к лексикону транса, экстаза — лексикону, скрывающему в себе двусмысленность, поскольку он предполагает ничем не подтверждаемую связь между состоянием психики и символическим актом¹.

Чтобы говорить о Сократе как о шамане, нужно, мне кажется, исключить из понятия шамана все отличительные признаки, входящие в его содержание. По мнению А. Жоли, тот факт, что Сократ удалялся от людей и, размышляя, пребывал неподвижным, тот факт, что он «обращал ум свой на самого себя»², доказывает, что он прибегал к «хорошо известным приемам управления дыханием»³. «Хорошо известным» — явное преувеличение. Правильнее было бы сказать «предполагаемым» или «возможным». Я думаю, что для человека, спокойно размышляющего, естественно пребывать в неподвижности и хранить молчание и что такое поведение не имеет ничего общего с «отрешенностью» шамана. Доддс говорит о религиозной «отрешенности», о периоде полного одиночества, строгого самоограничения, воздержания от пищи и, возможно, даже психологического изменения пола. После такой подготовки душа шамана в состоянии покинуть тело и блуждать в мире духов. Однако реальность гораздо сложнее этой схемы: практика шаманства всегда устанавливает определенную ритуальную связь с животными духами либо душами умерших. Элиаде и Доддс представляют себе шаманство как способность индивидуума по желанию модифицировать отношения своей души и тела; в действительности это скорее искусство совершать определенные символические акты в связи с некоторыми конкретными ситуаци-

¹ R.N. Hamayon. Le chamanisme sibérien... p. 419.

² Пир, 174 d.

³ H. Joly. Op. cit., p. 69.

ями. Что же касается отрешенности шамана, то здесь я опять процитирую Р.Н. Амайон:

Союз с животным духом оправдывает дикость и спонтанность ритуального поведения шамана. Он оправдывает и странное поведение, которое предопределяет его поприще: непонятные исчезновения, отказ от мясной пищи, дремотная вялость и т.д. Считается, что такое поведение в период возмужания свидетельствует о вступлении в контакт с животными духами и служит показателем зрелости¹.

Ясно, что все это не имеет никакого отношения к поведению Сократа. Доддс усматривает следы шаманства и в историях, которые рассказывали о таких людях, как Абарис, Аристей из Проконнеса, Гермотим из Клазомен или Эпименид, чьи души будто бы странствовали, покидая тела. Принадлежащее более позднему автору, жившему во второй половине II в. н.э., т.е. девятью веками позже Аристея, описание странствий его души, казалось бы, подтверждает ставшее традиционным идеализированное представление о шаманстве:

Когда он лежал, распростертый на земле, и едва дышал, душа его, покинув тело, блуждала в небе, словно птица, и видела все, что находилось внизу: землю, море, реки, города, людские нравы и страсти, всякого рода естества. Потом, вернувшись в тело и оживив его, снова пользуясь им как орудием, она рассказывала о том, что видела и слышала².

Дж.Д.П. Боултон³, проделав кропотливую исследовательскую работу, показал, что история Аристея получила такую интерпретацию под влиянием одного из учеников Платона, Гераклида Понтийского, интересовавшегося явлениями подобного рода. Но, по мнению Боултона, все говорит о том, что Аристей, живший в VII в. до н.э., в действительности совершил познавательное путешествие на юг нынешней России и в азиатские степи и по возвращении написал поэму «Аримаспея», где рассказал об увиденном. Таким образом, это было, судя по всему, не странствие души, а самое настоящее земное странствие. Из-за шестилетнего отсутствия Аристея сочли умершим. Вот и

¹ R.N. Hamayon. Le chamanisme sibérien... p. 419.

² Максим Турский. Речи, XVI, 2. — Theophrasti Characteres... ed. F. Dübner. Paris, Didot, 1887, p. 60.

³ J.D.P. Bolton. Aristes of Proconnesus. Oxford, 1962.

пошла молва, что странствие совершила его душа в состоянии мнимой смерти. На этом примере ясно видна проблематичность подобных «шаманских» интерпретаций.

Возможно, мы могли бы различить следы шаманства в некоторых религиозных и ритуальных сторонах жизни архаической Греции, но, бесспорно, требуется соблюдать величайшую осмотрительность, оценивая попытки связать с шаманством облик и духовную практику тех мудрецов — от Аристеев до Пифагора, — которые благодаря строгой аскетической жизни будто бы возымели власть над своей душой. Я думаю, сомнение здесь было бы вполне законно. Впрочем, сомнение выражает и сам Ж.-П. Вернан, когда он пишет по поводу таких личностей, как Абарис или Аристеев:

У меня есть соблазн искать аналогий не столько с шаманством, сколько с техникой типа йоги¹.

Вернемся теперь к тексту Эмпедокла, который мы привели вначале. Он указывает на два факта, и без того, впрочем, хорошо известные: во-первых, что Пифагор верил в перевоплощения, и, во-вторых, что он обладал способностью вспоминать о своих прошлых существованиях. Говорили, будто он помнил, что некогда был Евфорбом², сыном Панфоя, павшим на Троянской войне от руки Менелая. Древние сообщали также, что пифагорейцы утром и вечером упражняли память, припоминая все события минувшего дня или дня вчерашнего³. Как полагали, упражнения эти призваны были помочь им в конце концов вспомнить свои прошлые жизни⁴. Такая интерпретация может опираться лишь на одно-единственное, причем гораздо более позднее, свидетельство, принадлежащее Гиероклу, автору V в. н.э., комментатору «Золотых стихов» — неопифагорейского апокрифа, где среди прочих советов мы найдем рекомендации относительно практики исследования совести. Показав нравственное значение этой практики, Гиерокл далее пишет:

¹ *J.-P. Vernant. Mythe et pensée chez les Grecs, t. I, p. 114; t. II, p. 110, n. 44.*

² *Порфирий. Жизнь Пифагора, § 45. W. Burkert. Lore and Science... p. 139—141.*

³ *Ямвлих. О пифагорейской жизни, § 164—165.*

⁴ *J.-P. Vernant. Mythe et pensée... t. I, p. 111.*

*Припоминание событий повседневной жизни становится упражнением, долженствующим воскресить память о том, что делали мы в предшествующих жизнях, и таким образом пробуждает в нас сознание своего бессмертия*¹.

Заметим, однако, что два более ранних свидетеля — Диодор Сицилийский и Цицерон², упоминая о пифагорейской практике восстановления в памяти событий минувшего дня, а также и предыдущих дней, говорят только об упражнениях, совершенствующих способности памяти. Для Порфирия³ речь идет скорее об исследовании совести: надо отчитаться перед самим собой за свои поступки и решить для себя, как надлежит поступать в будущем.

Мы располагаем многими описаниями жизни в школе Пифагора. К сожалению, они часто представляют собой проекцию идеала философской жизни, присущего гораздо более поздним школам. Поэтому мы не можем полагаться на них, реконструируя пифагорейский образ жизни. Нам известно, что Платон хвалил этот образ жизни в «Государстве»⁴. Однако он не сообщает о нем никаких подробностей. Все, что можно утверждать с достоверностью, — это, во-первых, что пифагорейцы, при жизни Пифагора и в более поздние времена, оказали политическое влияние на многие города Южной Италии, предвосхитив, таким образом, платоновскую идею государства, созданного и управляемого философами⁵, и, во-вторых, что после краха этой политической деятельности продолжали свое существование, как на юге Италии, так и в остальной части Греции, пифагорейские общины, которые вели аскетическую жизнь, о чем мы говорили выше⁶.

Очень мало знаем мы и о духовной практике других досократиков. Можно отметить лишь (если взять одну из их излюбленных тем — спокойствие духа), что некоторые

¹ *M. Meunier*. Pythagore. «Les Vers d'or», Hiérocès. Commentaire sur les Vers d'or, vers XL—XLIV, p. 226.

² *Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека, X, 5, 1; *Цицерон*. О старости, XI, 38.

³ *Порфирий*. Жизнь Пифагора, § 40.

⁴ *Платон*. Госуд., 600 a—b.

⁵ См.: *W. Burkert*. *Lóre and Science...* p. 109—120, 192—208.

⁶ См. с. 171—172.

философы, как, например, Сенека и Плутарх¹, будут ссылаться на сочинение Демокрита, посвященное благому состоянию духа (*euthymia*), равнозначному радости. Согласно Сенеке, Демокрит искал такое состояние в душевном равновесии. А достичь его можно, сообразуя свою деятельность с дарованными нам способностями. Радость сопряжена, следовательно, с самопознанием. Надо, чтобы каждый «занимался своим делом». Итак, воздействие на самого себя вполне возможно. Примечательно, что под именем Демокрита до нас дошло большое собрание нравственных сентенций². Кроме того, ему принадлежит сочинение под заглавием «*Tritogeneia*»: это один из эпитетов богини Афины, отождествляемой у Демокрита с мудростью, или благоразумием, мудрость же он определял как искусство хорошо рассуждать, хорошо говорить и делать надлежащее³.

Среди софистов особый интерес представляет Антифонт⁴, так как он предложил облегчать печали и горести словом. Нам неизвестно, как он это осуществлял, но в сохранившихся фрагментах его сочинений есть ценные свидетельства о знании человеческой психологии. Приведем здесь лишь несколько примеров. Антифонт знает, что мудрым может стать только тот, кто сам испытал постыдное и дурное и одержал победу над самим собой. Он знает, что человек, который, желая сделать зло ближнему, медлит из страха, что это ему не удастся или что это приведет к нежелательным последствиям, часто в конце концов отказывается от своего намерения⁵. Это означает, что благоразумие состоит в том, чтобы предварять действие размышле-

¹ Сенека. О спокойствии духа, 2, 3; Плутарх. О спокойствии духа, 465 с; Диоген Лаэртский, IX, 45; см.: I. Hadot. *Seneca... p. 135 et suiv.*; P. Demont. *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*. Paris, 1990, p. 271.

² Демокрит, В XXXV и сл., *Les Présocratiques*, Dumont, p. 862—873.

³ Демокрит, В II, Dumont, p. 836.

⁴ Софист Антифонт, А VI—VII, Dumont, p. 1094—1095. См.: G. Romeyer-Dherbey. *Les Sophistes*. Paris, 1985, p. 110—115; M. Narcy. Art. «Antiphon le Sophiste». — *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, p. 225—244; W.D. Furley. *Antiphon der Sophist. Ein Sophist als Psychotherapeut?* — «*Rheinisches Museum*», Bd 135, 1992, S. 198—216; P. Demont. *La cité grecque archaïque...* p. 253—255.

⁵ Антифонт, В LVIII—LIX, Dumont, p. 1114.

нием. Отсюда ясно, какую роль играет размышление в повседневной жизни. Антифонт к тому же пользовался славою искусного толкователя снов. А вот его сентенция о том, что жизнь дается единственный раз:

Некоторые <люди> не живут своей настоящей жизнью, но с большим усердием копят средства, как если бы им предстояло прожить еще какую-то вторую жизнь, помимо настоящей. А между тем остающееся <прожить им> время уходит.

Жизнь нельзя переставить, как ход в шашечной игре¹.

Мы как будто слышим тут слова Эпикура или Сенеки: «Пока мы собираемся жить, жизнь проходит».

Из этих примеров явствует, что у философского образа жизни и связанной с ним практики была своя предыстория². Но при скудости сохранившихся фрагментов и трудности их интерпретации точное описание этой практики потребовало бы, как мы только что убедились, длительного исследования.

Упражнения тела и духа

Несмотря на встречающиеся во многих текстах упоминания о философских упражнениях, не существует никакого систематического трактата, где исчерпывающим образом излагались бы теория и техника философского упражнения (*askēsis*). Можно предположить, что такая практика составляла часть устного преподавания и что она была связана с традицией духовного руководства. Заметим только, что существовали трактаты «Об упражнении», ныне утраченные. Под таким заглавием до нас дошел лишь небольшой трактат стоика Мусония Руфа³. Утверждая, что всякий, кто берется философствовать, должен упражняться, Мусоний различает упражнения, предназначенные для души, и упражнения, общие для души и тела. Первые заключаются, с одной стороны, в том, чтобы «всегда держать в уме», т.е. беспрестанно обдумывать, доказательства фундаментальных догматов, определяющих надлежащую деятельность, и при этом представлять себе вещи в ином свете; с другой сторо-

¹ Антифонт, В LIII и LII, Dumont, p. 1112^{3*}.

² Об этой предыстории см.: I. Hadot. The Spiritual Guide. — Classical Mediterranean Spirituality. New York, 1986, p. 436—444; Seneca... p. 10 et suiv.

³ См. в кн.: A.-J. Festugière. Deux prédicateurs de l'Antiquité: Télès et Musonius. Paris, Vrin, 1978, p. 69—71.

ны — в том, чтобы желать и искать только подлинных благ (подразумевается чистота нравственного намерения). Упражнениями, общими для души и тела, мы занимаемся, «когда приучаем себя к холоду, зною, жажде, голоду, простой пище, к жесткому ложу, к воздержанию от всяческих усад, к стойкому перенесению тягот». В результате тело становится нечувствительным к боли и расположенным к деятельности, но и сама душа благодаря подобным упражнениям укрепляется, становясь мужественной и воздержной.

Эти замечания Мусония для нас очень ценны: они показывают, что представление о философском упражнении коренится в идеале атлетизма и обычной практике физической культуры в гимнасиях. Так же как атлет постоянными телесными упражнениями придает своему телу новую силу и новый вид, философ с помощью философских упражнений развивает свою душевную силу и преображает себя. Эта аналогия была тем более очевидной, что именно *gymnasion*, место, где занимались физическими упражнениями, часто служил и местом преподавания философии¹. Упражнения телесные и духовные формировали настоящего — свободного, сильного и независимого — человека.

Выше мы привели немало примеров подобной практики в различных школах. Теперь надо показать глубинное родство между этими упражнениями и установить, что все они сводятся в конечном счете к двум противоположным и дополняющим друг друга движениям самосознания: сосредоточению на своем «я» и расширению его пределов. Упражнения эти объединяет ориентация на идеал мудреца, чей облик в представлении разных школ, несмотря на явные различия, обладает многими общими чертами.

Отношение к себе и сосредоточение на своем «я»

Аскеза

Почти все философские школы призывают упражняться в аскезе (греческое слово *askēsis* означает именно «упражнение») и в господстве над самим собой: существует аскеза платоническая, состоящая в том, чтобы отказываться

¹ J. Delorme. *Gymnasion*. Paris, 1960, p. 316 et suiv., 466.

от чувственных наслаждений, придерживаться особого режима питания, доходящего порой, под влиянием неопифагореизма, до воздержания от мяса животных, — аскеза, предназначенная ослабить тело голоданием и бдениями ради вящей полноты духовной жизни; аскеза киническая (практикуемая также и частью стоиков), которая требует переносить голод и холод, терпеть обиды, отвергать всякую роскошь, всякие удобства, всякие изобретения цивилизации, чтобы выработать в себе выносливость и стать независимым; аскеза пирроническая, требующая рассматривать все вещи как безразличные, поскольку нельзя сказать, хороши они или дурны; аскеза эпикурейцев, которые ограничивают свои желания, чтобы достигнуть чистого наслаждения; аскеза стоиков, исправляющих свои суждения о предметах и признающих, что не следует придавать большое значение безразличным вещам. Все эти виды аскезы предполагают определенное раздвоение, ибо «я» оказывается смешивать себя со своими желаниями и влечениями, ограничивается от объектов собственных вожделений и осознает свою способность от них отрешиться. Таким образом, от частной и частичной точки зрения «я» восходит к всеобъемлющему видению, будь то с точки зрения природы или духа.

«Я», настоящее и смерть

Духовные упражнения почти всегда соответствуют тому движению, вследствие которого наше «я» сосредоточивается на себе самом, открывая, что оно не есть то, чем оно себя считало, что оно не тождественно предметам своих привязанностей.

Мысль о смерти играет здесь решающую роль. Мы видели, что по определению Платона философствовать — значит учиться умирать, поскольку смерть есть отделение души от тела, а философ отделяет себя от тела духовно. Платонизм, таким образом, подводит к аскезе, которая состоит в том, чтобы, преодолевая «я» эгоистическое, замкнувшееся в своей индивидуальности, открывать чистое «я», отделяя его от всего, что с ним связано и к чему привязано оно само, от всего, что мешает ему осознать себя, ибо наша душа подобна морскому божееству Главку, об-

росшему раковинами, водорослями и камешками, о котором говорит Платон¹. Самосознание, безусловно, есть акт аскезы и освобождения; это ясно видно и у Плотина, советующего отделять свое «я» от того, что ему чуждо:

Если ты еще не видишь своей красоты, делай, как творец изваяния, которое должно стать прекрасным: он одно удаляет, другое обтачивает, тут придает гладкость, там очищает, покуда не проступит прекрасный облик статуи. Так и ты удаляй ненужное, выпрямляй кривое, темное очищай до блеска, — неустанно трудись над своим собственным изваянием².

Упражнение, о котором мы ведем речь, можно найти и у стоиков, например, у Марка Аврелия³. Он убеждает сам себя «отделить от себя самого», т.е. от «своего мышления», то, что говорят или делают другие, то, что сам он сделал или сказал прежде; отделить от своего «я» и все грядущее, что может его тревожить, собственное свое тело и даже душу, оживотворяющую тело; события, которые происходят в силу сцепления общих причин, или судьбы; вещи, связанные с его «я» оттого, что оно само к ним привязано. Император-философ надеется, что, освободившись от прошедшего и будущего и живя в настоящем, достигнет состояния спокойствия и безмятежности.

В этом упражнении «я» ограничено одним настоящим, оно упражняется в том, чтобы переживать только переживаемое, т.е. настоящее: оно «отделяет» себя как от того, что сделано и сказано в прошлом, так и от того, что еще будет пережито. «Каждый жив только настоящим и мгновенным, — говорит Марк Аврелий. — Остальное либо прожито, либо неявственно»⁴. Прошлое уже позади, будущее еще не имеет ко мне касательства⁵. Здесь мы обнаруживаем стоическое противоположение того, что зависит от нас самих, и того, что не в нашей власти. Зависит от нас настоящее — поприще наших действий, решений, свободы; не зависят прошлое и будущее, против которых мы бес-

¹ Госуд., 611 d.

² Плотин. Энн., I, 6 (1), 9, 7 и сл.

³ Марк Аврелий. Размышления, XII, 3. См.: P. Hadot. La Citadelle intérieure, p. 130 et suiv., 148—154.

⁴ Размышления, III, 10, 1.

⁵ Сенека. Письма к Луцилию, LXXVIII, 14.

сильны. Прошлое и будущее доставляют нам лишь воображаемые горести или наслаждения¹.

Мы должны правильно понимать это упражнение в сосредоточении на настоящем: не надо думать, будто стоик ничего не помнит и никогда не помышляет о будущем. Он отрешается не от мыслей о будущем и прошлом, а от страстей, которые они могут повлечь за собой, — от пустых надежд и пустых сожалений. Стоик хочет быть человеком действия, а чтобы жить, чтобы действовать, необходимо строить планы и принимать в соображение прошлое, предугадывая его последствия. Но о прошлом и будущем нужно думать именно потому, что действие бывает только настоящим, о них нужно думать именно в связи с действием, в той мере, в какой мысль о них способствует действию. Итак, выбор, решение, само действие устанавливает область настоящего. Стоики определяют настоящее двояко. Во-первых, они понимают его как границу между прошлым и будущим. С этой точки зрения настоящего времени попросту нет, поскольку время делимо до бесконечности. Но речь здесь идет об абстрактном, математическом делении, при котором настоящее сводится к бесконечно малому моменту. Во-вторых, настоящее определяется по отношению к человеческому сознанию: в этом случае оно представляет некую толщу времени, некую длительность, соответствующую живому вниманию сознания². Это переживаемое настоящее и подразумевают, когда говорят о сосредоточении на настоящем.

Самосознание есть не что иное, как сознание некоторого «я», действующего и живущего в настоящий момент. Марк Аврелий не устает повторять: надо сосредоточить свое внимание на том, что я думаю, что я делаю, что происходит со мной в данный момент, и тогда я буду видеть вещи такими, какими они представляются мне в этот момент, я буду верить свое намерение, собираясь совершить какой-нибудь поступок, ибо стремлюсь делать только то, что служит человеческому сообществу, я буду принимать как угодное судьбе, то, что происходит со мною в этот момент и от меня не зависит³.

¹ *Марк Аврелий*. Размышления, VIII, 36 и XII, 1.

² См.: *P. Hadot*. La Citadelle intérieure, p. 152.

³ *Марк Аврелий*. Размышления, VII, 54.

Это упражнение самосознания сводится, таким образом, к упражнению внимания¹ к самому себе (*prosochē*) и бдительности, которая предполагает, что в каждый момент возобновляют жизненный выбор, т.е. чистоту намерения, согласие воли индивидуума с волей всеобъемной Природы, постоянно держат в уме выражающие этот выбор жизненные принципы и правила. Надо, чтобы философ в каждый момент в полной мере сознавал, что он есть и что он делает.

Такое сосредоточение на настоящем моменте предполагает, как и платоническое самосознание, «упражнение в умирании». Ведь мысль о возможности смерти придает ценность и значительность всякому мгновению и всякому действию:

Поступать во всем, говорить и думать, как человек, готовый уже уйти из жизни.

Делай всякое дело, будто последнее в жизни, удалившись от всего случайного.

Совершенство образа жизни в том, чтобы всякий день проводить как последний [...]

Пусть смерть каждодневно будет у тебя перед глазами, да не возымеешь никогда низменного помысла и непомерного желания².

Тот, чье внимание и мысли всецело прикованы к настоящему моменту, признаёт, что всё у него в настоящем, потому что в этот момент у него есть две абсолютные ценности: существование и нравственное намерение. Ему нечего больше желать. Ни долгая человеческая жизнь, ни даже вечность не умножат его счастья: «Кто становится мудрым хотя бы на мгновение, не уступит в блаженстве тому, кто обладает мудростью целую вечность»³. Счастье есть вся полнота счастья, подобно тому как круг остается кругом, будет ли он малым или огромным⁴. В отличие от пляски или театрального представления, которые останутся незаконченными, если их прервут, нравственное действие вполне

¹ См.: *Эпиктет*. Беседы, IV, 12.

² *Марк Аврелий*. Размышления, II, 11; II, 5, 2; VII, 69^{4*}; *Эпиктет*. Руководство, § 21; см. также: *Сенека*. Письма, XCIII, 6; CI, 7.

³ Хрисипп у Плутарха: Об общих понятиях против стоиков, 1062 а. — *Les Stoïciens*, éd. E. Bréhier, p. 140.

⁴ *Сенека*. Письма, LXXIV, 27; см. *J. Kristeva*. *Les Samouraïs*. Paris, 1990, p. 380: «Совершенный круг, велик он или мал, блажен, ибо в нем есть правильность».

совершенно во всякий момент¹. И потому настоящий момент равнозначен целой жизни. В каждый миг можно сказать: моя жизнь полна, я обрел все, чего мог ожидать от жизни, и могу спокойно умереть:

Мы должны, отправляясь ко сну, говорить весело и радостно:

Прожита жизнь, и пройден весь путь, что судьбой мне отмерен.

А если Бог подарит нам и завтрашний день, примем его с радостью. Счастливей всех тот, кто без тревоги ждет завтрашнего дня: он уверен, что принадлежит сам себе. Кто сказал «прожита жизнь», тот каждое утро просыпается с прибылью.

Спеши-ка жить [...] и каждый день считай за целую жизнь. Кто прилачился жить так, для кого каждый вечер — конец жизни, тот не знает страха².

Итак, ясно, что это упражнение заставляет смотреть на время и жизнь совсем по-иному и приводит к истинному преобразению настоящего. Тем более интересно отметить, что в этом духовном усилии у эпикуреизма и стоицизма есть немало общего.

Эпикуреизм³ также призывает к сосредоточению на своем «я» и обретению самосознания, сопряженному с аскезой, суть которой в том, чтобы ограничивать свои желания желаниями естественными и необходимыми, обеспечивающими плоти, или индивидууму, непрерывное наслаждение. Аристотель сказал: «Чувствовать, что живешь, есть наслаждение»⁴. Но жить — это и значит чувствовать. Таким образом, следовало бы сказать: «Чувствовать, что чувствуешь, есть наслаждение». Согласно Эпикуру, особого рода самосознание чувствующего существа — это и есть философское наслаждение, чистое наслаждение существованием.

Но чтобы достичь этого самосознания, надо опять-таки отделить свое «я» от того, что ему чуждо, — не от страстей, причиной которых служит тело, а от страстей, пробуждаемых суетными желаниями души. И здесь тоже требуется сосредоточение на настоящем, ибо если мы нарушаем свой

¹ Марк Аврелий. Размышления, XI, 1, 1.

² Сенека. Письма, XII, 9; CI, 10.

³ О настоящем в стоицизме и эпикуреизме см.: P. Hadot. Le présent seul est notre bonheur. — «Diogenes», N 133, janvier—mars 1986, p. 58—81.

⁴ Никомахова этика, IX, 1170 b 1.

покой ожиданием и надеждой, то, стало быть, душа наша думает о прошлом и будущем¹, так как она не избавилась от желаний, которые не принадлежат ни к естественным, ни к необходимым, как, например, стремление к богатству и почестям, удовлетворяемое ценой долгих и тяжких усилий, никогда не дающих уверенности в успехе:

Глупцы живут в ожидании будущих благ. А поскольку будущее неопределенно, они снедаемы тоскою и страхом. Но более всего терзаются они потом, когда понимают, что напрасно добивались денег, власти или славы. Ведь они не извлекли никакого удовольствия из того, что так страстно предвкушали и ради чего так тяжело трудились.

Жизнь глупца безрадостна и полна страха, потому что он все откладывает на будущее².

Что касается прошлого, то эпикурейцы допускают, что оно может доставлять постоянное наслаждение, но лишь в той мере, в какой его «воскрешают»³. Так, например, Эпикур⁴ пишет, что его физическая боль ослабевает при воспоминании о философских беседах с учениками; это, впрочем, может означать не только, что память о прошлом наслаждении доставляет ему наслаждение в настоящем, но и что философские рассуждения, которые он воспроизводит в уме, также помогают ему пересилить страдания.

Как и для стоиков, основное духовное упражнение заключается для эпикурейцев в том, чтобы сосредоточиваться на настоящем, т.е. на сознании своего «я» в настоящем, и не устремлять своих желаний в будущее. Настоящее достаточно для счастья, потому что оно позволяет человеку удовлетворить самые простые и самые необходимые свои желания, те, что дают постоянное наслаждение. Это одна из излюбленных тем поэта Горация:

Душа, счастливая в настоящем, пусть не заботится
О том, что будет...

Что есть, думай спокойно,
Как наладить; прочее несется все
Подобно потоку...⁵

¹ Д.Л., X, 137; см.: J.-F. Balaudé. *Épicure*, p. 135.

² Цицерон. *О пределах...* I, 18, 60; *Сенека*. *Письма*, XV, 9.

³ См.: Balaudé, p. 135.

⁴ Д.Л., X, 22; см. Balaudé, p. 128.

⁵ Гораций. *Оды*, II, 16, 25 и III, 29, 33.

Как и у стоиков, упражнение это непосредственно связано с мыслью о смерти. Именно эта мысль придает ценность каждому мгновению и каждому дню нашей жизни. И потому каждый миг должен быть прожит так, как если бы он был последним:

Мы говорим, время ж завистное
Мчится. Пользуйся днем, меньше всего веря грядущему.

Думай про каждый ты день, что сияет тебе он последним;
Радостью снидет тот час, которого чаять не будешь¹.

«Радостью снидет» потому, что перед лицом грядущей смерти каждый миг в своей неповторимости оказывается чудесным даром, неожиданной благодатью:

Принимать, сознавая всю его драгоценность, каждый новый миг, словно удивительное, невероятное счастье².

Надо по достоинству оценить роскошь существования³. Большинство людей не задумываются об этом; они изнуряют себя вздорными желаниями, заслоняющими от них самую жизнь. Стоик Сенека говорил: «Пока мы собираемся жить, жизнь проходит»⁴. Очевидно, он вторит здесь сентенции Эпикура:

Мы рождаемся один раз, а дважды родиться нельзя, но мы должны уже целую вечность не быть. Ты же, не будучи властен над завтрашним днем, откладываешь радость; а жизнь гибнет в откладывании, и каждый из нас умирает, не имея досуга⁵.

Эпикурец, как и стоик, находит в настоящем моменте завершенность. Для него наслаждение настоящим не нуждается для полноты своей в продлении. Единый миг наслаждения столь же полон, сколь и целая вечность наслаждения⁶. В этом Эпикур следует аристотелевской теории удовольствия⁷. По Аристотелю, подобно тому как акт

¹ Гораций. Оды, I, 11, 7; Послания, I, 4, 13^{5*}.

² Филодем. О смерти, 37, 20. — *M. Gigante. Ricerche Filodemee. Napoli, 1983, p. 181, 215—216.*

³ О покое, который зиждется на тождественности бытия, бытия-самим-собой, сознания своего «я» и чувства собственного существования, прекрасно сказано у М. Юлена: *M. Hulin. La Mystique sauvage, p. 237.*

⁴ Сенека. Письма, I, 1—3^{6*}.

⁵ Ватиканское собрание изречений, § 14, Balaudé, p. 210^{7*}.

⁶ Эпикур. Главные мысли, XIX, Balaudé, p. 202: Цицерон. О пределах... I, 19, 63; II, 27, 87.

⁷ Аристотель. Никомахова этика, X, 1174 а 17 и сл. См.: *H.-J. Krämer. Platonismus und hellenistische Philosophie. Berlin, 1971, S. 188 f.*

зрения в каждый момент времени является полным и в своей специфичности завершенным, так и удовольствие в каждый момент особым образом совершенно. Удовольствие — не движение, которое всегда происходит во времени; оно не зависит от длительности. Это реальность в себе, не укладываемая в категорию времени. Об эпикурейском наслаждении и о стоической добродетели можно сказать, что «количество» их и «длительность» не определяют их сущности: круг есть круг, независимо от его величины. Поэтому ожидать от будущего умножения удовольствия — значит не понимать самой природы наслаждения. Ибо подлинное, постоянное и умиротворяющее наслаждение существует только для того, кто умеет ограничиваться доступным ему в настоящий момент, не предаваясь безрассудству непомерных желаний. Стоическая добродетель и эпикурейское наслаждение, таким образом, полны и совершенны в каждый миг. И стоик, и эпикуреец сказали бы вместе с Горацием:

Тот сам себе господин
И жизни рад, кто всякий день
Может сказать: «Я свое прожил»¹.

«Я свое прожил», потому что я познал вневременность наслаждения, полноту и абсолютную ценность непреходящего наслаждения; «я свое прожил», ибо я постиг и вневременность бытия. Ведь, что бы со мною ни случилось, я был, я наслаждался чувством собственного существования². Эпикурейское размышление о смерти должно открыть человеку абсолютную ценность существования и ничтожество смерти, внушить ему любовь к жизни, подавить в нем страх смерти: «Одна и та же забота — о том, чтобы прекрасно жить, и о том, чтобы прекрасно умереть»³. Прекрасно умереть — это значит понять, что смерть, как небытие, для нас ничто; это значит наслаждаться в каждое мгновение своей причастностью к бытию и знать, что смерть не может воспрепятствовать полноте наслаждения существованием. Как верно заметил К. Диано, идея, что смерть не имеет к нам отношения, обнаруживает глубокую онтологи-

¹ Гораций. Оды, III, 29, 42.

² С. Диано. La philosophie du plaisir et la société des amis. — С. Диано. Studi e saggi di filosofia antica. Padova, 1973, p. 364.

³ Эпикур. Письмо к Менекею, § 126, Balaudé, p. 193.

ческую интуицию: бытие не есть небытие, перехода от бытия к ничто нет. Витгенштейн, думая об Эпикуре, напишет:

Смерть — не событие жизни. Смерть не переживается. Если под вечностью понимают не бесконечную временную длительность, а безвременность, то вечно живет тот, кто живет в настоящем¹.

Мы видим, что Спиноза² был в определенном смысле неправ, противопоставляя размышление о смерти размышлению о жизни. В действительности они неразделимы и по существу своему тождественны; и то и другое составляет необходимое условие самосознания. С этой точки зрения столь же неверно было бы радикально противопоставлять упражнение в смерти у Платона, с одной стороны, и у стоиков и эпикурейцев — с другой. Ведь и там и здесь дело идет в конечном счете о пробуждаемом мыслью о смерти самосознании, поскольку «я», мыслящее свою смерть, так или иначе мыслит себя во вневременности духа или во вневременности бытия. Итак, можно сказать, что в известном смысле одно из главных философских упражнений — это упражнение в смерти.

Сосредоточение на своем «я» и исследование совести

В контексте излагаемой нами жизненной философии осознание своего «я» есть, по сути, нравственный акт, благодаря которому меняется способ существования, образ жизни и взгляд на вещи. Обладать самосознанием — значит отдавать себе отчет в своем нравственном состоянии. В христианской духовной традиции это именуется судом совести. Такая практика была весьма распространена в философских школах античности³, и коренится она в том простом факте, что по общему мнению философов всех школ начало философии — осознание состояния отчужденности, рассеяния, несчастья, в каком пребывает человек, куда он не обратится к философии. Эпикурейскому прин-

¹ Витгенштейн. Логико-философский трактат, 6. 4311^а*

² Спиноза. Этика, IV, теорема 67.

³ См.: H. Jaeger. L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme. — «Numen», t. 6, 1959, p. 175—233; Dictionnaire de spiritualité, IV, 2, 1961, col. 1792—1794; I. Hadot. Seneca... p. 66—71.

ципу: «Знать свой изъян — первый шаг к здоровью»¹ соответствует принцип стоический: «Философия начинается [...] с осознания своего бессилия»². Но речь идет не только о том, чтобы думать о своих изъянах, — важно также отмечать достигнутые успехи.

Относительно стоиков нам известно, что основатель школы, Зенон, рекомендовал философу анализировать свои сны, чтобы судить о собственном духовном прогрессе; это позволяет предположить, что стоики прибегали к исследованию совести:

*Он считал, что каждый может по своим сновидениям почувствовать, есть ли у него успехи. Мы достигли успехов, если во сне не наслаждаемся ничем постыдным, не потворствуем ничему дурному или неприличному и сами не совершаем подобного; если представляющее и чувствующее начало души, умиротворенное разумом, высвечивается, словно в прозрачной глубине безбурного моря*³.

Еще Платон⁴, как мы видели, установил, что сновидения обличают состояние души. Впоследствии тема эта вновь появится в христианстве⁵.

Несмотря на отсутствие прямых свидетельств, мы можем с полным основанием предположить, что исследование совести практиковалось в эпикурейской школе, так как оно, по существу, неотделимо от исповеди и братского порицания, которые были в обычае у эпикурейцев.

Следы подобной практики мы находим и в Послании Аристея (II в. до н.э.)⁶, где утверждается, что благой государь должен позаботиться, чтобы каждый день записывали все его дела и поступки, дабы он мог исправить то, что содеял несправедного.

В начале христианской эры неоплатонизм наполняет нравственным смыслом упражнения памяти, которые прак-

¹ *Сенека*. Письма, XXVIII, 9 (цитата из Эпикура).

² *Эпиктет*. Беседы, II, 11, 1^{9*}.

³ *Плутарх*. Как мы можем заметить, что продвинулись в добродетели, 82 f.

⁴ *Госуд.*, 571 d.

⁵ *Евагрий Понтийский*. Практический трактат монаха, § 54—56; см.: *F. Refoué*. Rêves et vie spirituelle d'après Evagre le Pontique. — «Supplément de la Vie Spirituelle», t. 59, 1961, p. 470—516.

⁶ Послание Аристея, § 298; см.: *I. Hadot*. *Seneca...* p. 68—69. Речь идет о сочинении неизвестного еврейского автора II в. до н.э., испытавшего влияние греческой философии.

тиковались древними пифагорейцами; это явствует из «Золотых стихов»:

Сну не дай низойти на свои усталые очи,
Каждое за день свершенное дело пока не рассмотришь:
«В чем преступил я? Что сделал? Какой мною долг не исполнен?»
С этого ты начав, разбирай по порядку. И следом
Кайся в дурных деяньях своих, или радуйся — добрым¹.

Этот отрывок из «Золотых стихов» нередко будут цитировать или упоминать, обосновывая практику исследования совести, и стоики, в частности Эпиктет, и независимый философ Гален, и в особенности неоплатоники — Порфирий и Ямвлих, описывающие жизнь пифагорейских общин как идеальный образец философской жизни. Не приверженный ни к какой философской школе врач Гален², думающий не только о телесном здоровье, но и об исцелении души, связывал исследование совести с духовным руководством. Он советовал каждому просить указывать ему на совершенные им ошибки и дурные поступки какого-нибудь пожилого, умудренного опытом человека и потом отчитываться перед самим собой по утрам и вечерам.

Сенека рассказывает, что он сам практикует это упражнение, по примеру философа неопифагорейского направления Секстия, жившего во времена Августа:

Надо повседневно заставлять душу давать отчет. Так поступал Секстий. По вечерам, уединившись для ночного отдыха, он вопрошал свою душу: «От какого недуга исцелилась ты сегодня? Какой одолела в себе порок? В чем стала лучше?» Что может быть прекраснее привычки мысленно перебирать прошедший день? Какой сон следует за этим самоанализом, как он спокоен, глубок и легкий, когда человек похвалил или предостерег себя, сделавшись наблюдателем и тайным судьей своих нравов! Я пользуюсь такой возможностью и каждодневно защищаю себя в суде перед самим собою. Когда потушат свет и жена моя, знающая мои обыкновения, умолкнет, я прослеживаю весь свой день, взвешиваю все сказанное и сделанное мною; я ничего от себя не таю, ничего не упускаю³.

¹ Порфирий. Жизнь Пифагора, § 40; Эпиктет. Беседы, III, 10, 3 (trad. Souilhé)^{10*}.

² Гален. О распознавании и врачевании страстей, свойственных душе всякого человека. — Galien. L'Âme et ses passions, éd. et trad. V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand. Paris, 1995, p. 23.

³ Сенека. О гневе, III, 36, 1—3; P. Rabbow. Seelenführung... (см. с. 21, примеч. 2), S. 180—181.

В другом месте Сенека приводит такое сравнение с судебным процессом: «Сначала выступи против самого себя обвинителем, затем — судьей и только под конец — защитником»¹. Здесь появляется то понятие «внутреннего суда» совести, которое мы найдем, в частности, у Гие-рокла, комментирующего пифагорейские «Золотые стихи»², и, в Новое время, у Канта³, заметившего по этому поводу, что, превращаясь в судью над самим собой, наше «я» раздваивается на умопостигаемое «я», полагающее себе закон, став на точку зрения всеобщности, и «я» чувственное, индивидуальное. У Сенеки мы тоже обнаруживаем раздвоение, заключенное в аскезе и в акте самосознания. «Я» отождествляет себя с объективным и бесстрастным Разумом.

Можно предположить, что самоанализ иногда практиковался в письменной форме. На эту мысль наводит совет Эпиктета⁴ тщательно наблюдать за частотой своих прегрешений — отмечать, к примеру, гневаешься ли каждый день, или через день, через два, через три дня⁵.

Но исследование совести обычно не исчерпывается подобными частностями. Это не столько подведение итога состоянию души — положительного либо отрицательного, — сколько способ восстановить самосознание, оживить внимание к самому себе, усилить влияние разума. Такой вывод мы делаем, читая, например, как Марк Аврелий⁶ призывает себя готовиться к трудностям, с которыми он столкнется при общении с другими людьми, и напоминает себе главные жизненные принципы взаимоотношений с окружающими. Так же и Гален⁷ рекомендует, поднявшись с постели, прежде чем браться за дневные дела, задавать себе

¹ Сенека. Письма, XXVIII, 9^{11*}.

² *Hiérocès*. In *Aureum* [...] *Carmen Commentarius*, XIX (40—44), ed. F.W. Köhler. Stuttgart, 1974, p. 80, 20; *Commentaire sur les Vers d'or*, trad. M. Meunier, p. 222.

³ *Кант*. Метафизика нравов, II. Метафизические начала учения о добродетели, I, 1, § 13. — *Kant. Métaphysique des moeurs*, trad. A. Renaut. Paris, 1994, t. II, p. 295.

⁴ *Эпиктет*. Беседы, II, 18, 12.

⁵ *J. Hadot*. *Seneca*... p. 70; *P. Rabbow*. *Seelenführung*... S. 182.

⁶ *Марк Аврелий*. Размышления, II, 1.

⁷ *Гален*. О распознавании... (p. 19).

вопрос, что лучше: жить в рабстве у страстей или, наоборот, всегда и всюду прибегать к рассуждению. Эпиктет тоже советует беседовать с собою по утрам, напоминая себе не только об успехах, каких надлежит добиться, но и о принципах, которые должны управлять нашими поступками:

[...] Сразу же как встанешь на заре, размышляй: «Чего мне недостает для неподверженности страстям? Чего — для невозмутимости? Кто такой я? Бренное тело ли, имущество ли, добрая слава ли? Ничто из этого. Но — что? Я живое существо, обладающее разумом». Каковы же требования к нему? Вновь и вновь обдумывай все содеянное тобой: «В чем преступил я относящееся к благоденствию? Что сделал недружественного или необщественного, или недоброжелательного? Какой мною долг не исполнен во всем этом?»¹

Нам открываются и более широкие горизонты, когда Эпиктет, призывая философа уметь жить наедине с собой, приводит ему в пример Зевса, который, оставшись в одиночестве после очередного воспламенения мира перед началом нового космического цикла, «пребывает с самим собой, находит спокойствие в самом себе, размышляет о своем управлении, каково оно, занят мыслями, подобающими ему».

Так и мы должны мочь беседовать с самим собой, не нуждаться еще и в других, не испытывать затруднений с тем, как проводить жизнь, задумываться над божественным управлением, над своим отношением ко всему остальному, рассматривать, как мы прежде относились ко всему случающемуся, как теперь, что все еще оказывает удручающее действие, как могло бы быть исправлено и это, как устранено [...]»²

Исследование совести предстает здесь как часть более общего упражнения — упражнения в размышлении. Побуждение сосредоточиться на себе, обратить свое внимание на самого себя оказывается тесно связанным с противоположным побуждением — к расширению, экспансии, преодолению собственных границ, вследствие чего «я» рассматривает себя в перспективе Целого, в свете своего отношения к миру и судьбе, которая проявляется во всем происходящем.

¹ Эпиктет. Беседы, IV, 6, 34^{12*}.

² Эпиктет. Беседы, III, 13, 6^{13*}.

Отношение к миру и экспансия «я»

Распространение «я» в универсуме

Мы видели, что одно из духовных упражнений, рекомендуемых Платоном, состояло в своего рода расширении «я» до масштабов всей реальности. Душа должна «вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности», к «охвату мысленным взором целокупного времени и бытия»¹. Таким образом, душа как бы распространяется в беспредельном пространстве, «она парит в вышине и правит миром в целом»², тело же обитает в городе:

Разум его, пренебрегши всеми делами человеческими как пустыми и ничтожными, парит над всем [...] меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаря выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и не опускаясь до того, что находится близко³.

Аристотелевское созерцание природы — от зачарованного взора, устремляемого на светила, до трепетного любования творениями Природы, столь же возвышает душу.

Подобная экспансия мыслящего «я», распространение его по всему универсуму есть и в эпикуреизме: погружение в беспредельность доставляет великое наслаждение. Зримый мир для эпикурейца — всего лишь один из бесчисленных миров, рассеянных в бесконечном пространстве и времени:

[...] Вы бы не прибегали к содействию Бога, если бы представили себе всю безмерность, беспредельность, огромную во все стороны протяженность пространства, в которое дух устремляется и проникает и странствует по нему, пересекая его вдоль и поперек, и, однако, не видит никакого края, берега, к которому он мог бы пристать.

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.

[...] Расступаются стены

Мира, — и вижу я ход вещей в бесконечном пространстве.

¹ Госуд., 486 а. См. на эту тему: P. Hadot. La terre vue d'en haut et le voyage cosmique. — J. Schneider, Monique Léger-Orine. Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, 1988, p. 31—40.

² Федр, 246 b—c^{14*}.

³ Тезтет, 173 e^{15*}.

И не мешает земля созерцанию всего остального,
Что под ногами у нас совершается в безднах пространства.
Всё это некий восторг поселяет в меня и священный
Ужас, когда сознаю, что силой твоею открылась
Вся природа везде и доступною сделалась мысли¹.

Каковы бы ни были суждения некоторых историков, заметим мимоходом, что не пришлось ждать Коперника для того, чтобы «расступились стены мира» и познающий ум перешел «от замкнутого мира к бесконечному универсуму»².

Так же как и сознание собственного существования, эпикурейское созерцание природы — это возвышение до вневременности, как гласит сентенция Эпикура:

Помни, что, будучи смертным по природе и получив ограниченное время <жизни>, ты восшел, благодаря размышлениям о природе, до бесконечности и вечности и узрел «то, что есть и что будет, и то, что минуло»³.

У стоиков тоже есть упражнение экспансии мыслящего «я», и это тоже экспансия в бесконечность, но только не в бесконечность неисчислимых миров, ибо для стоиков мир конечен и единственен, а в бесконечность времени, в которой вечно повторяется одно и то же течение событий, называемое миром. Человеческое «я» погружается в мир, радостно сознавая себя частицей великого мирового целого.

Лучше скажи о том, что согласно природе наш дух должен стремиться в бескрайнюю ширь, ибо душа человека — вещь великая и благородная и не допускает, чтобы ей ставили иные, нежели богам, пределы [...] Ее отчизна — все то, что опоясывается последним и всеобъемлющим кругом, внутри которого лежат земли и моря [...]

Душа достигает полного и совершенного блаженства, какое отмерено человеку, когда она воспаряет в выси и нисходит в глубочайшие недра природы [...] С отрадою блуждает она меж звезд [...] Обретаясь там, душа питает себя и возрастает; она как бы сбрасывает оковы и возвращается в свое отечество.

Душа обходит весь мир, и окружающую его пустоту, и очерта-ния его, она простирается в беспредельность времен и объемлет мыслью регулярно повторяющееся возрождение вселенной.

¹ Цицерон. О природе богов, I, 21, 54^{16*}; Лукреций. О природе вещей, II, 1044—1047 и III, 16 и 26—30.

² Я воспроизвожу заглавие книги А. Койре: *A. Koyré. Du monde clos à l'univers infini. Paris, 1973.*

³ Ватиканское собрание изречений, § 10, Balaudé, p. 210^{17*}.

Смотреть на бег светил, ведь и ты бежишь вместе, и мыслить непрестанно о превращении одной стихии в другую. Ибо такие представления очищают от праха земной жизни.

Постоянно представлять себе всю вечность и все сущее¹.

В платонической традиции, где живы яркие образы «Государства», «Федра», «Теэтета», воспарение души в космические просторы — очень частая тема.

Стремясь к жизни мирной и безмятежной, они созерцают природу со всем, что в ней есть [...] они сопровождают мыслью луну, солнце, эволюции других звезд, блуждающих или неподвижных; тела их, конечно, остаются на земле, но окрыленными душами они уносятся в эфир, дабы наблюдать сущие там силы, как подобает людям, ставшим гражданами вселенной².

Астроном Птолемей, у которого мы находим отголоски платонического, стоического и аристотелевского учений, тоже выражает, в эпиграмме, приписываемой ему с некоторой вероятностью, впечатление прикосновенности к божественной жизни, какое он испытывает, когда уносит мыслью в небесные пространства:

Я знаю, что смертен и что жизнь моя не долее дня. Но когда я провожаю в их круговом движении торопливые вереницы звезд, стопы мои уже не касаются земли, я, подобно богам, готовлюсь вкушать амбросию вместе с самим Зевсом³.

Суть этого упражнения мысли и воображения во всех практикующих его школах состоит в том, что философ должен осознать свое бытие в мировом целом как едва приметную пространственную и временную точку и вместе с тем убедиться в способности своего «я» расшириться до бесконечной протяженности и в единой интуиции воспринять всю полноту действительности. Познающее «я» испытывает двойственное чувство: чувство ничтожества своей телесной индивидуальности, теряющейся в беспредельности пространства и времени, и чувство величия своей мысли, способной охватить все сущее в мире⁴. Можно сказать, что это и упражнение в дистанцировании, предназначен-

¹ *Сенека*. Письма, СII, 21^{18*}; *Естественнонаучные вопросы*, I, Вступление, 7 и 12; *Марк Аврелий*. Размышления, XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17^{19*}.

² *Philo Alexandrinus*. De specialibus legibus, II, § 45.

³ Перевод А.-Ж. Фестюжьера: *A.-J. Festugière*. La Révélation d'Hermès Trismégiste, t. I. Paris, 1944, p. 317; *Anthologie palatine*, IX, 577.

⁴ См.: *P. Hadot*. La Citadelle intérieure, p. 195—198.

ное научить нас смотреть на вещи беспристрастно и объективно. В Новое время такая позиция будет образно названа «точкой зрения Сириуса». В 1880 г. Ренан напишет:

С точки зрения Солнечной системы наши революции сопоставимы разве что с движениями атомов. С точки зрения Сириуса они еще ничтожнее!

Нет нужды говорить, что это рациональное и всеобъемлющее видение не имеет ничего общего с так называемым трансом шамана.

Взгляд свысока

С высот, куда возносится мысль философа, он устремляет взгляд на Землю и на людей и мерит их надлежащей мерой. Как говорится в одной китайском философском тексте, «он видит вещи в свете Небес»². Созерцание целокупности бытия и времени, о котором сказано в «Государстве» Платона, внушает презрение к смерти. В «Тезетете» для философа, окидывающего взором всю действительность, любые дела человеческие пусты и ничтожны и богатства людские ничего не стоят — ведь он привык «обозревать всю землю»³.

Эта тема затрагивается и в знаменитом «Сновидении Сципиона», где Цицерон рассказывает, как Сципиону Эмилиану явился во сне его дед, Сципион Африканский. Вместе с ним он возносится к Млечному пути и, созерцая оттуда всю вселенную, видит с вышины Землю, которая кажется такой крохотной, что ему становится стыдно за малые размеры Римской империи. Прославленный предок указывает Сципиону обширные пустыни на земной поверхности, дабы тот убедился, как ничтожно пространство, где может обитать столь вожделенная слава⁴.

Под влиянием неопифагорейского источника Овидий в конце «Метаморфоз» вкладывает в уста Пифагора такие слова:

Пройти я хочу по высоким
Звездам; хочу пронестись, оставивши землю, обитель

¹ E. Renan. Oeuvres complètes, t. II. Paris, 1948, p. 1037.

² Fong (Yeou-Lan). Précis de philosophie chinoise. Paris, 1952, p. 128.

³ Тезетет, 174 е.

⁴ Цицерон. О государстве, VI, 10, 10 и 19, 20. См.: A.-J. Festugière. La Révélation d'Hermès Trismégiste, t. II. Paris, 1944, p. 441—459.

Косную, в тучах [...]

Розно мятущихся душ, не имеющих разума, сонмы

Издали буду я зреть. Дрожащих, боящихся смерти [...]¹

Эпикурейцы и стоики тоже призывают к подобному возвышению мысли. Из горних сфер Лукреций направляет свой взор на людей и видит, «как они бродят и путь, заблуждаясь, ищут»². У Сенеки³ душа философа, странствуя среди звезд, с небесных высей бросает взгляд на Землю, которая видится ей всего лишь точкой. Она смеется над роскошью богачей. Войны из-за проложенных людьми границ кажутся ей нелепыми; армии, что вторгаются в чужие пределы, для нее точно муравьи, копошащиеся на клочке земли.

Так думает и киник Менипп в блестящем рассказе Лукиана «Икароменипп»; достигнув Луны, он видит, что люди бессмысленно спорят о рубежах владений и богатые тешатся своими землями, которые, как он говорит, не больше атомов Эпикура. Он тоже, глядя на людей сверху, сравнивает их с муравьями. В другом произведении, озаглавленном «Харон», перевозчик мертвых Харон взирает с головокругительной высоты на земную жизнь людей и на безумство их дел перед лицом ожидающей каждого смерти.

То, что такой наблюдатель — перевозчик мертвых, не случайно. Взирать с высоты — значит глядеть на вещи, видя перспективу смерти. И то и другое означает смотреть на вещи отстраненно, как бы отступив, воспринимать их объективно, такими, каковы они сами по себе, в беспредельности мироздания, в великом многообразии природы, и не прельщаться той видимостью, какую им придают наши страсти и человеческие установления. Взгляд свысока изменяет наши оценочные суждения о вещах. Богатство, власть, войны, границы, заботы повседневной жизни — все это становится смешным.

Мы видим, что обретение самосознания, будь то через сосредоточение в себе или через мысленный охват Целого, непременно требует упражнения в смерти, которое начиная с Платона составляет в известном смысле самую сущность философии.

¹ Овидий. *Метаморфозы*, XV, 147 и сл.^{20*}.

² Лукреций. *О природе вещей*, II, 8.

³ Сенека. *Естественнонаучные вопросы*, I, Вступление, 7—10.

Мы уже говорили о таком духовном упражнении, как физика¹. Для слуха современного человека это выражение звучит странно. И, однако, оно вполне соответствует тому представлению о физике, которое сложилось в античной философии и стало для нее традиционным по крайней мере со времен Платона.

В целом античная физика не претендует на создание системы природы, непогрешимо строгой во всех своих деталях. Бесспорно, здесь есть общие принципы объяснения, например, противоположность между выбором наилучшего и необходимостью — в платоновском «Тимее», или же противоположность между атомами и пустотой — у Эпикура; есть здесь и глобальное видение универсума. Но в объяснении конкретных явлений античный философ не притязает на достоверность; он ограничивается тем, что предлагает одно или несколько правдоподобных, или разумных, объяснений, приемлемых для ума и доставляющих ему удовольствие. Платон замечает по поводу металлов:

Было бы не слишком сложным делом перебрать таким образом все прочие примеры этого рода [т.е. примеры металлов], продолжая следовать идее правдоподобного сказания. Тот, кто отдыха ради отложит на время беседу о непреходящих вещах ради этого безобидного удовольствия — рассматривать по законам правдоподобия происхождение <вещей>, обретет в этом скромную и разумную забаву на всю жизнь².

Тут, как всегда, нужно учитывать платоновскую иронию. Платон делает вид, будто он не принимает всерьез то, что его в действительности интересует; но вместе с тем он и вправду считает, что природа, созданная богами, недоступна нашему познанию. В общем можно сказать, что античные сочинения по физике — это не трактаты, в которых раз и навсегда в систематической форме излагается окончательная теория физических явлений, исследуемых ради них самих. Цель этих сочинений в другом. Авторы их либо учат рассматривать проблемы методически (таковы сочинения Аристотеля), либо посвящают себя тому, что Эпикур на-

¹ См. выше, с. 150—151.

² Тимей, 59 с—d. См.: J. Mittelstrass. Die Rettung der Phänomene. Berlin, 1962, S. 110.

зывает постоянным занятием (energeia) наукою о природе (physiologia), занятием, «обеспечивающим наивысшее спокойствие в этой жизни»¹, либо хотят возвысить ум созерцанием природы.

Занятие это имеет, таким образом, нравственную цель; в понимание ее каждая школа, естественно, вносила свой оттенок, но признавалась она всеми. Уже в платоновском «Тимее» сказано, что человеческая душа в движении своих мыслей должна уподобляться мировой душе, чтобы достигнуть цели человеческой жизни². По Аристотелю, практика исследования приносит душе радость и позволяет ей достичь высшего счастья: философ часто достигает только вероятного, eulogon, того, что является для ума лишь удовлетворительным, но и это доставляет ему радость³. По убеждению Эпикура, занятие наукой о природе освобождает человека от страха богов и от страха смерти.

Пожалуй, наилучшее описание физики, рассматриваемой как духовное упражнение, мы найдем в одном из текстов Цицерона, вдохновленном философией Новой Академии. Верный последователь Аркесилая и Карнеада, Цицерон начинает с того, что воспроизводит платоновские размышления о недостоверности наших знаний о явлениях природы, о трудностях наблюдения и экспериментирования. Но, несмотря на это, физические изыскания служат нравственной цели:

Я не считаю, что эти физические вопросы надо отринуть. Ведь наблюдение и созерцание природы — как бы естественная пища для душ и умов. Мы ободряемся, мы становимся богаче в смысле кругозора [читаю: latiores⁴], мы смотрим свысока на людские дела и, созерцая вышние, небесные явления, презираем наши человеческие заботы как мелкие и ничтожные. Само исследование предметов величайших и вместе сокровеннейших доставляет наслаждение: если при этом нам представится нечто правдоподобное, ум преисполняется благородной человеческой радостью⁴.

Сенека тоже видит в возвышении души главное оправдание физики. В начале «Естественнонаучных вопросов» он пишет:

¹ Эпикур. Письмо к Геродоту, 37, Balaudé, p. 152.

² Тимей, 90 a—d.

³ J.-M. Le Blond. Aristote, philosophe de la vie. Paris, 1944, p. 71.

⁴ Цицерон. Лукулл, 41, 127.

Исследовать эти явления, изучать их, размышлять над ними не значит ли превзойти смертный свой удел и стать сопричастным иному, лучшему, уделу? Что полезного, говоришь ты, принесут тебе твои изыскания? Уж одно-то наверняка: я узнаю, что все мелко, если мерить мерою Бога¹.

Независимо от того, сопровождается ли оно попыткой рационального объяснения, созерцание природы имеет экзистенциальную значимость. По словам поэта Менандра, возможно, испытавшего влияние Эпикура, это величайшее счастье, какое только достижимо на земле:

Я думаю, самое полное счастье [...] пока не возвратимся мы, очень скоро, туда, откуда явились, — бестревожно созерцать эти величественные сущие: солнце, что равно сияет всем, звезды, облака, огонь. Проживем ли мы сотню лет или же совсем короткую жизнь, нашему взору всегда будет открываться одно и то же зрелище, никогда не увидим мы ничего иного, что было бы столь же достойно благоговения².

Мы наблюдаем устойчивую традицию в античной философии: созерцание Природы придает смысл и ценность человеческой жизни и для людей благомыслящих всякий день превращает в праздник³.

Особое значение физика как духовное упражнение приобретает в стоицизме. Стоик яснее, чем кто бы то ни было, сознает, что в каждый момент он вступает в контакт со всем универсумом. Ведь в каждом событии участвует целый мир.

Что бы ни случилось с тобой, оно от века тебе предуготовано: сплетение причинного издревле увязало и возникновение твое, и это вот событие.

С тобой случилось, тебе назначено и находилось в некотором отношении к тебе то, что увязано наверху со старшими из причин.

Изначально определено и увязано было мировым целым все, что с тобой случается⁴.

Таким образом, сосредоточение «я» на настоящем и экспансия его в мир осуществляются в единое мгновение. Сенека говорит о стойке:

Он наслаждается настоящим и не зависит от будущего [...] Он ни на что не возлагает надежд и ничего не желает, он не стремится к сомнительной цели, довольный тем, что имеет. И не думай,

¹ Сенека. Естественнонаучные вопросы, I, Вступление, 17.

² А.-Ж. Festugière. La Révélation d'Hermès Trismégiste, t. II, p. 165, 169.

³ Плутарх. О спокойствии духа, 477 с—е.

⁴ Марк Аврелий. Размышления, X, 5; V, 8, 12; IV, 26.

что доволен он малым, ведь ему принадлежит целый мир [...] Подобно Богу, он говорит: «Это все — мое»¹.

Итак, во всякое мгновение, что бы оно мне ни принесло, я связан со всем прошлым и будущим мироздания. Суть стоического жизненного выбора именно в том, чтобы сказать «да» всему Мирозданию и, значит, желать, чтобы происходящее происходило так, как оно происходит. Марк Аврелий говорит миру: «Жажду и я с тобою!»² Но именно физика показывает, что все содержится во всем и что одна капля вина, как говорил Хрисипп³, может смешаться с целым морем и распространиться по всему миру. Приятие судьбы и Мироздания, подтверждаемое при каждом событии, есть, таким образом, практикуемая и переживаемая физика. Это упражнение приводит индивидуальный разум к согласию с Природой как всеобщим Разумом, помогает ему уподобиться миру, погрузиться в мировое целое⁴, стать не «человеком», а «Природой». Стремление к такому самоустранению человека прослеживается в самых различных школах, от Пиррона, который, как мы видели, говорил о трудности преодоления человеческих пристрастий, до Аристотеля, полагавшего, что жизнь, подчиненная уму, — это жизнь сверхчеловеческая, и до Плотина, для которого «человек» исчезает в мистическом переживании⁵.

Отношение к другим

При знакомстве с различными философскими школами мы постоянно встречались с проблемой взаимоотношений философа с другими людьми, его роли в государстве, его совместной жизни с другими членами школы. Здесь тоже в практике философии существуют примечательные константы.

Прежде всего, признается исключительная важность духовного руководства⁶. Оно имеет два аспекта: общее нравственное воспитание и индивидуальное общение

¹ *Сенека*. О благодеяниях, VII, 2, 4—5 и 3, 3.

² *Марк Аврелий*. Размышления, X, 21.

³ *Плутарх*. Об общих понятиях, 37, 1078 e. — *Les Stoïciens*, éd. E. Bréhier, p. 169.

⁴ *Сенека*. Письма, LXVI, 6.

⁵ *Плотин*. Энн., V, 3 (49), 4, 10 и VI, 7 (38), 34, 16—17.

⁶ *I. Hadot*. *The Spiritual Guide*. — *Classical Mediterranean Spirituality*. Egyptian, Greek, Roman. Ed. A.H. Armstrong. New York, 1986, p. 436—459.

учителя и ученика. Античная философия является духовным руководством в обоих смыслах. Вот что говорит Симпликий, один из последних мыслителей античности:

Какое место займет философ в государстве? Это будет место ваятеля людей, мастера, создающего законопослушных и благонравных граждан. У него не будет иного ремесла, как очищать себя самого и других для подобающей человеку жизни — жизни согласно с природой; он будет общим отцом и наставником всех граждан, их исправителем, советчиком и попечителем, предлагая всем свою помощь и содействуя всякому благому делу, радуясь вместе с теми, кто счастлив, сострадая тем, кто удручен горем, и утешая их¹.

Мы видели, что в общем нравственном воспитании философия взяла на себя функции, принадлежавшие государству. Греческий полис, как хорошо показала И. Адо², проявлял особую заботу об этическом просвещении граждан; об этом свидетельствует, в частности, обычай воздвигать в городах стеллы с высеченными на них максимами дельфийской мудрости. Каждая философская школа по-своему исполняет образовательную миссию: платоники и аристотелики воздействуют на законодателей и правителей, которых они рассматривают как воспитателей полиса; стоики, эпикурейцы, киники пытаются влиять на частных лиц, обращая свою миссионерскую пропаганду ко всем людям, без различия пола и общественного положения.

В последнем случае духовное руководство является методом индивидуального воспитания. Цель его двоякая. Во-первых, побудить ученика к самооценке, т.е. к анализу своих недостатков, а равно и достигнутых успехов. Такую роль сыграл в жизни Марка Аврелия стоик Юний Рустик: «От Рустика я взял представление, что необходимо исправлять и подлечивать свой нрав»³. Во-вторых, задача наставника — помогать ученику делать разумный выбор в повседневной жизни. «Разумный» означает «по всей вероятности, правильный», ибо, как признают философы большинства школ, когда нам приходится принимать решения касательно того, что зависит не только от

¹ Симпликий. Комментарий к «Руководству» Эпиктета, XXIV, 151 (éd. I. Hadot. Leyde, Brill, 1995).

² I. Hadot. The Spiritual Guide, p. 441—444.

³ Марк Аврелий. Размышления, I, 7, 1.

нас одних, как-то: управление кораблем, участие в войне, вступление в брак, рождение детей, — мы не можем, ожидая, пока у нас будет достоверное знание, откладывать действие, и должны основывать свой выбор на вероятности. В таких случаях часто нужен добрый совет.

П. Раббов и И. Адо¹ подробно разобрали методы и формы индивидуального духовного руководства, которое, согласно имеющимся у нас свидетельствам, практиковалось почти во всех философских школах. Сократ, каким он изображен в диалогах Платона и в «Воспоминаниях» Ксенофонта, может рассматриваться как идеальный тип духовного наставника; своими речами и самим своим образом жизни он вызывает угрызения совести или даже потрясение в душе собеседника и вынуждает его подвергнуть сомнению собственную жизнь. В подобной роли выступал и Платон, со своими нравственными и политическими советами, в отношении Диона Сиракузского. Впрочем, как сообщают источники, Платон приглядывался к характеру каждого из своих учеников. Об Аристотеле он сказал: «Для него мне нужна узда», а о Ксенократе — «Для этого мне надобны шпоры»². Ксенократу, всегда суровому и важному, он часто повторял: «Принеси жертву Харитам».

В VII Письме Платон сам излагает принципы как духовного водительства, так и политической деятельности:

Если врач дает советы больному, ведущему вредный для здоровья образ жизни, то прежде всего он должен посоветовать ему изменить свои привычки.

Чтобы излечиться, надо переменить образ жизни. Тому, кто согласен изменить свою жизнь, можно давать советы:

Такой вот я усвоил себе образ мыслей. И когда кто-нибудь спрашивает у меня совета по жизненно важным вопросам, например по поводу приобретения денег или заботы о теле или душе, если мне кажется, что он в своей повседневной жизни руководится какими-то правилами или что он послушается меня, я охотно даю совет относительно того, о чем он меня спрашивает, и прекращаю свои беседы, только исполнив свой долг»³.

¹ P. Rabbow. Seelenführung, S. 260—279; I. Hadot. The Spiritual Guide, p. 444—459.

² Д.Л., IV, 6.

³ Письмо VII, 330 с — 331 а (trad. Brisson, p. 176—177).

Здесь мы находим главный принцип этики диалога: вести разговор можно лишь с тем, кто искренне стремится к диалогу. Философ не станет принуждать того, кто отказывается изменить свой образ жизни. Он не должен ни раздражать его бесполезными упреками, ни потворствовать ему, ни содействовать в удовлетворении предосудительных желаний. Это верно и в отношении государства, не желающего изменить свое устройство. Философ может заявить, что он осуждает извращенный государственный строй, если это принесет хоть какую-то пользу. Но пусть он никогда не прибегает к насилию!

Если перемена к лучшему не может совершиться без изгнания и истребления людей, ему нужно, сохраняя спокойствие, молиться о благе для самого себя и для государства.

Что касается киников, то нам известно несколько рассказов, как учитель испытывает ученика, унижая его или браня¹. Относительно школы Эпикура мы располагаем ценными свидетельствами практики духовного руководства, осуществляемого, в частности, в эпистолярной форме. Практика духовного водительства даже была в школе Эпикура предметом преподавания, о чем свидетельствует трактат Филодема «О свободоречии»², где нашли отражение уроки эпикурейца Зенона³. Свободная речь учителя предстает здесь неким искусством, которое квалифицируется как гадательное (стохастическое), поскольку оно соотносится с обстоятельствами. Учитель должен быть готов к неудачам; возможно, ему придется предпринимать все новые и новые попытки исправить поведение ученика, вникнув в его затруднения. Но для этого нужно, чтобы ученик не стеснялся сознаться в своих трудностях и заблуждениях и говорил с полной свободой. Как видим, эпикурейская традиция признает врачующую силу слова. Со своей стороны, учитель должен слушать с сочувствием, без насмешки или недоброжелательства. Отвечая на «исповедь» ученика,

¹ См., например, об отношении Кратета к своему ученику Зенону в кн.: L. Paquet. Les Cyniques grecs. Paris, 1992, p. 166.

² Об этом трактате см.: M. Gigante. Philodème. «Sur la liberté de parole». — Association Guillaume Budé. Actes du VIII-e Congrès (1968). Paris, 1970, p. 196—220; Ricerche Filodemee. Napoli, 2 ed., 1983, p. 55—113.

³ P. Rabbow. Seelenführung... S. 269—270.

он тоже будет говорить свободно, чтобы сделать ученику внушение, объяснив ему при этом истинную цель своих нареканий. Эпикур, отмечает Филодем, в письме к своему ученику Аполлониду не побоялся высказать ему довольно резкие упреки. Надо, чтобы внушение было строгим, но благожелательным. Филодем добавляет, что философ должен так же безбоязненно порицать и государственных мужей.

Один из примеров духовного руководства в школе Эпикура — письмо, написанное учеником Эпикура Метродором юному Пифоклу:

Я узнал от тебя, что у тебя довольно сильно возжеление плоти к любовным наслаждениям. Когда ты не нарушаешь законов, не колеблешь добрых обычаев, не огорчаешь никого из близких людей, не вредишь плоти, не расточаешь необходимого, удовлетворяй свои желания, как хочешь. Однако невозможно не вступить в столкновение с каким-нибудь из выше указанных явлений: ведь любовные наслаждения никогда не приносят пользы; довольно того, если они не повредят¹.

О духовном наставничестве в древнем стоицизме нам известно немного. Но, во всяком случае, мы можем предположить, что казуистические трактаты, принадлежащие стоикам Антипатру Тарсийскому и Диогену Вавилонскому, чье влияние ощущается в трактате Цицерона «Об обязанностях», подытоживали длительный опыт духовного наставничества. Как бы то ни было, в истории стоицизма духовными учителями предстают Сенека в «Письмах к Луцилию», Мусоний Руф в своих сочинениях, Эпиктет в «Беседах», записанных Аррианом. Духовное руководство Сенеки облечено в великолепную литературную форму. Яркие формулировки, впечатляющие образы, порой даже звучания слов в «Письмах» тщательно продуманы. Но столь же ценны здесь и психологические наблюдения, и описание стоических упражнений. Судя по всему, учитель Марка Аврелия стоик Юний Рустик был для него духовником, нередко вызывавшим у будущего императора чувство протеста — очевидно, из-за прямоты своих высказываний.

В «Жизни Плотина», написанной Порфирием, и в других биографиях философов конца античной эпохи многое

¹ Перевод Фестюжьера: *A.-J. Festugière. Epicure et ses dieux*, p. 40; Ватиканское собрание изречений, LI, Balaudé, p. 216^{22*}.

указывает на практику духовного руководства. Мы находим тут, например, известную историю о том, как Плотин посоветовал Порфирию, которого преследовали мысли о самоубийстве, отправиться в путешествие¹. Или любопытную подробность, каким образом Эдесий, философ, преподававший в Пергаме в IV в., смирял заносчивость своих учеников:

Эдесий был приветлив и общителен с простым людом. После состязаний в диалектике он отправлялся на прогулку по городу с самыми утонченными из своих учеников. Он хотел поселить в их душах чувство единства со всем родом человеческим и ответственности перед людьми; когда они вели себя вызывающе и высокомерно, тщеславясь своими философскими воззрениями, он делал все, чтобы крылья их упали, не в море, а на землю, чтобы они погрузились в стихию человеческой жизни. Если встречалась ему торговка овощами, он охотно останавливался потолковать с нею о ценах, о ее заработке, о выращивании овощей. Так же обходился он и с ткачами, кузнецами, плотниками².

Сказанное нами о явлении духовного наставничества в философских школах и о принятой там свободе слова можно подытожить отрывком из Плутарха³. Если тот, кто пришел послушать философа, говорит Плутарх, чем-то обеспокоен, если его томит страсть, которую он должен подавить, терзает мука, которую нужно облегчить, тогда ему следует рассказать о ней перед всеми, чтобы избыть ее.

Ежели гнев какой, или суеверный страх, или тяжкий раздор с домашними, или неистовое желание, порожденное любовью,

приведя в движенье дотоле молчавшие струны нашего сердца,

смукает разум, не должно тогда искать иных материй для разговора, чтобы избежать порицания; напротив, как раз об этих страстях и надобно слушать на уроке, а после урока подойти [к учителю] самому и разобрать их подробнее. Не следует поступать наоборот, как делает большинство людей: они с удовольствием слушают философов и восхищаются ими, когда те рассуждают о предметах посторонних, когда же философ, отпустив других, начнет откровенно говорить с ними об относящемся до них самих и напоят им о том, они негодуют и почитают это неуместным.

¹ Порфирий. Жизнь Плотина, 11, 13.

² Eupare. Vie des philosophes et des sophistes, p. 57, 10—18 Giangrande; см.: R. Goulet. Art. «Aidésius de Cappadoce». — Dictionnaire des philosophes antiques, t. I, p. 74.

³ Плутарх. О слушании, 43 d.

Большинство, продолжает Плутарх, смотрит на философов как на софистов, которые, встав с преподавательского кресла и отложив свои книги и руководства, «в реальных жизненных обстоятельствах» оказываются слабее остальных людей, однако образ жизни истинных философов опровергает это мнение.

Итак, античные философы практиковали разного рода врачевание души, упражняясь в рассуждениях и речах, заключающих в себе побуждение, порицание, утешение или наставление. В Греции со времен Гомера и Гесиода знали, что желания и склонности людей можно изменить, умело подбирая слова, способные убеждать¹. В русле этой традиции в эпоху софистов были составлены правила риторического искусства. Философское духовное руководство, как, впрочем, и духовные упражнения, с помощью которых индивидуум пытается воздействовать на самого себя, коренным образом изменить себя, конечно же, не обходится без риторических приемов, способствующих обращению и убеждению человека.

Главное то, что традиция духовного руководства и врачевания душ привела античных философов к глубокому знанию «человеческого сердца», его осознанных либо бессознательных побуждений, его сокровенных устремлений, чистых или порочных. В платоновском «Федре» была показана, в общем виде, возможность такой риторики, которая приспособлявала бы разного рода речи к разным типам человеческих душ. Здесь содержалась целая программа духовного наставничества. II книга «Риторики» Аристотеля отчасти воплощает этот замысел, излагая все, что надо знать о предрасположениях слушателя, обусловленных, например, влиянием на него страстей, его положением в обществе или возрастом. Очень важны также описания добродетелей и пороков в Аристотелевых «Этиках», долженствующие просветить законодателя касательно того, как управлять людьми. Мы видели, что в эпикурейском трактате «О свободоречии» тщательно разбирались чувства, порождаемые в индивидууме укорами, раскаянием, со-

¹ См.: J. de Romilly. «Patience mon coeur!» L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique. Paris, 1984.

знанием своей вины. У эпикурейца Лукреция и стойка Сенеки мы встретим замечательное изображение мук, которым порой подвергает себя человеческая душа:

Так-то вот каждый бежит от себя и, понятно, не может
Прочь убежать; поневоле с собой остается в досаде [...]¹;

отвращения к жизни, доходящего «до тошноты» и заставляющего вопрошать: «Доколе все одно и то же?»²; колебаний на пути к философии, описанных Сенекой в начале трактата «О спокойствии духа», где он приводит признание своего друга Серена:

Внимательно наблюдая самого себя, я увидел в себе недостатки, из которых иные столь явственны, что я могу потрогать их рукою, иные скрыты от взора, иные же не постоянны, но возвращаются лишь по временам [...] Мое обычное состояние таково: я, сказать по совести, не избавился еще от прежних своих страхов и чувств неприятия и отвращения, но и не нахожусь теперь уже в их власти³.

Серен обстоятельно анализирует свою нерешительность, свои колебания между простой жизнью и жизнью в роскоши, между деятельной жизнью, поставленной на службу людям, и досугом, приносящим покой, между желанием обессмертить себя в литературном творении и стремлением писать только ради нравственной пользы.

Весьма интересные замечания мы найдем также в подробном комментарии, который неоплатоник Симпликий посвятил «Руководству» Эпиктета.

Традиционная практика духовного наставничества позволила глубже понять, чего требует чистота морального действия. В качестве примера возьмем «Размышления» Марка Аврелия, где мы читаем идеальное описание того, каким образом следует оказывать воздействие на других. Можно только восхищаться душевной тонкостью философа, когда он пишет, с какими чувствами надо воздействовать на сознание другого человека, какую благожелательность надо проявлять к тому, кто совершил ошибку, как нужно к нему обращаться,

без хулы, без намека, что вот-де терплю, а искренне и просто [...] Тихо увещать и переучивать его мягко [...] И чтоб ни насмешки тайной не было, ни брани, нет — любовно и без ожесточенья в

¹ Лукреций. О природе вещей, III, 1068.

² Сенека. Письма, XXIV, 26.

³ Сенека. О спокойствии духа, 1, 1.

душе. И не так, словно это в школе, не с тем, чтобы другой, став рядом, изумился, а обращаться к нему одному, хоть бы и окружали вас какие-нибудь еще люди¹.

Марк Аврелий, видимо, хочет этим сказать, что мягкость — качество чрезвычайно тонкое, так что даже желание быть мягким выдавало бы отсутствие мягкости, ибо никакая искусственность, никакая аффектация с мягкостью несовместимы. Впрочем, действительно влияют на других лишь тогда, когда не стремятся на них повлиять, когда избегают всякого насилия, даже духовного, в отношении самих себя или других. Только такая неподдельная мягкость и чуткость способна переубедить людей и заставить их перемениться. И точно так же, когда хотят сделать добро другому, намерение совершить благой поступок будет поистине чистым только тогда, когда оно спонтанно и неосознанно. Настоящий благодетель тот, кто не ведает о своем благодеянии. «Надо быть среди тех, кто творит благо бессознательно»². Тут римский стоик приходит к предельному парадоксу: стремление столь сильное, что оно уничтожает себя как стремление, привычка, которая становится натурой и спонтанностью. В то же время оказывается, что высшую степень совершенства в отношениях с другими составляют уважение и любовь. В основе жизненного выбора и философского дискурса каждой из школ лежит любовь к людям. Именно эта любовь движет Сократом из Платоновой «Апологии» или «Евтифрона»³ и вдохновляет как эпикурейскую, так и стоическую пропаганду и даже скептический дискурс⁴.

Мудрец

Фигура мудреца и жизненный выбор

Мудрость рассматривается во всей античности как способ бытия, как состояние человека, *существующего* совершенно иначе, нежели остальные люди, и являющегося собой своего рода сверхчеловека. Если философия есть ак-

¹ Марк Аврелий. Размышления, XI, 13, 2 и XI, 18, 18; см.: P. Hadot. La Citadelle intérieure, p. 241.

² Марк Аврелий. Размышления, V, 6, 3.

³ Платон. Евтифрон, 3 d 6.

⁴ Секст Эмпирик. Пирроновы положения, III, 280, Les Sceptiques, Dumont, p. 212.

тивность, смысл которой — упражнение в мудрости, то упражнение это по необходимости заключается не только в том, чтобы говорить и рассуждать определенным образом, но и в том, чтобы определенным образом быть, действовать, смотреть на мир. Следовательно, если философия не только дискурс, но и жизненный выбор, экзистенциальное предпочтение и деятельное упражнение, то именно потому, что она есть стремление к мудрости. Правда, в понятие мудрости входит идея совершенного знания. Однако, как мы видели на примере Платона и Аристотеля, знание это не сводится просто к информации о действительности — оно и само есть некоторый образ жизни, соответствующий наивысшей деятельности, которая только доступна человеку; оно неразрывно связано с совершенством и духовным достоинством.

Итак, для каждой школы фигура мудреца — это трансцендентная норма, определяющая образ жизни философа. И надо отметить, что в описании этой нормы в различных школах, наряду с расхождениями, можно выявить глубинное сходство и общую направленность. Мы сталкиваемся здесь с тем же явлением, какое мы описали, когда вели речь о духовных упражнениях.

Начнем с того, что мудрец остается тождественным самому себе и непоколебимым, т.е. счастливым, при любых обстоятельствах. Так, Сократ в «Пире» Платона пребывает в одном и том же расположении духа и когда ему придется терпеть голод и стужу, и когда всего в достатке. Он одинаково умеет и от многого воздерживаться, и наслаждаться благами. Об Аристиппе, одном из учеников Сократа, рассказывали, что он применялся ко всякому положению, умея наслаждаться тем, что было в наличии, и не страдая от отсутствия каких-то благ¹. Что до Пиррона, то он всегда оставался в одном и том же внутреннем состоянии; это значит, что изменение внешних обстоятельств никак не влияло на его расположение духа и на принимаемые им решения. Согласие с самим собой и самооткровенность были характерны и для стоического мудреца, ибо мудрость заключается в том, чтобы всегда желать и всегда не желать одного и того же.

¹ Д.Л., II, 66.

Мудрец обретает свое счастье в себе самом, и потому он независим (*autarkēs*) по отношению к обстоятельствам и вообще ко всему внешнему. Таким изображен в «Воспоминаниях» Ксенофонта Сократ: будучи самодостаточным, он не обременяет себя никакими излишествами. Это отличительная черта мудреца и в представлении Платона. Сократ у него говорит о мудреце: «Такой человек больше кого бы то ни было довлеет сам себе, поскольку ведет достойную жизнь, и в отличие от всех остальных мало нуждается в ком-то другом»¹. Согласно Аристотелю², мудрец ведет созерцательную жизнь, потому что для нее менее всего требуются внешние факторы; в ней — счастье и совершенная независимость. Зависеть только от самого себя, доветь самому себе, сводя свои потребности до минимума, — таков идеал философов-киников. Эпикурейцы, со своей стороны, достигают этого, ограничивая и обуздывая желания и тем освобождаясь из-под власти нужды. Стоики же утверждают, что добродетель сама по себе достаточна для счастья.

Если мудрец всегда остается тождественным самому себе, если он самодостаточен, то причина этого — по крайней мере для Пиррона, киников и стоиков — в том, что никакие внешние вещи не могут его потревожить, так как он считает их ни хорошими, ни дурными и, отказываясь, по разным соображениям, выносить о них оценочные суждения, объявляет их безразличными. Для Пиррона, например, все безразлично, потому что нам не дано знать, хорошие вещи или дурны, и, следовательно, мы не можем полагать между ними различия. Для стоиков безразлично все, что от нас не зависит; единственное, что зависит от нас самих и не является безразличным, — это моральное благо, т.е. намерение делать добро, потому что оно есть добро. Все прочие вещи сами по себе ни хороши, ни дурны, но в нашей власти употреблять их во благо или во зло: например, богатство или бедность, здоровье или болезнь. Их ценность зависит, таким образом, от высшего употребления, какое им находит мудрец. Безразличие мудреца —

¹ Госуд., 387 d 12.

² Ником. эт., X, 1177 а 27.

это вовсе не отсутствие интереса ко всему окружающему; просто его интерес и внимание обращены не на то, что составляет предмет внимания и заботы других людей. Возьмем, к примеру, мудреца стоиков. Лишь только ему открывается, что вещи безразличные зависят не от его собственной воли, но от воли всеобъемлющей Природы, они приобретают для него безграничный интерес, он принимает их с любовью, но любит их все в равной мере, он находит их прекрасными, но ко всему относится с одинаковым благоговением. Он говорит «да» всему мирозданию и каждой из его частей, каждому из совершающихся в нем событий, даже когда эта часть или это событие, казалось бы, должны вызывать горечь и отвращение. Мы узнаем здесь отношение Аристотеля к Природе: надо подавлять в себе ребяческое отвращение к тому или иному созданию Природы, ибо, как говорил Гераклит, даже на кухне присутствуют боги. Подобное безразличие мудреца свидетельствует о радикальном изменении взгляда на мир.

Уравновешенность, отсутствие всякой алчности, безразличие к безразличным вещам — эти качества мудреца обуславливают его душевный покой и безмятежность. Источники душевных тревог могут быть самыми различными. По Платону, разлад и смятение в душу вносит тело, с его желаниями и страстями. Но, кроме того, есть еще заботы частной жизни и жизни политической. Ксенократ сказал, что «философия была придумана затем, чтобы утишить тревогу, порождаемую заботами»¹. Аристотелевская созерцательная жизнь, далекая от политической суеты и от превратностей деятельной жизни, дарует человеку безмятежность. По мнению Эпикура, людей лишают покоя пустые страхи относительно смерти и богов, безудержные желания и участие в государственных делах. Мудрецу, который сумеет ограничить свои желания, умерить свою активность и превозмочь страдания, обретенное таким образом спокойствие духа позволит жить на земле «как богу среди людей». Пиррон находит покой, отказываясь судить о том, хороши ли вещи или дурны. Для скептиков внутреннее спокойствие следует «словно тень» за воздержанием от

¹ *Ксенократ*, фр. 4, Heinze (*R. Heinze. Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Leipzig, 1892*).

суждения. т.е. за отказом выносить оценочные суждения о вещах. Наконец, согласно стоикам, мудрецу удастся сочетать эффективность действия и внутреннюю безмятежность, поскольку, не будучи уверен в успехе, он всегда действует, смиряясь с судьбой и помышляя о чистоте намерения.

Итак, мудрец — это как бы средоточие свободы, неотъемлемой и неодолимой, которая прекрасно изображена в знаменитых строках Горация:

Кто прав и к цели твердо идет, того
Ни граждан гнев, что рушить закон велят,
Ни взор жестокого тирана
Век не откинут с пути; ни ветер,

Властитель грозный Адрия бурных вод,
Ни Громовержец дланью могучей, — нет:
Лишь если мир, распавшись, рухнет,
Чуждого страха сразят обломки¹.

Облик мудреца являет нам то двоякое движение, которое мы открыли в связи с упражнениями в мудрости. Мудрец сознает самого себя как мыслящее «я», способное благодаря своей власти над собственными суждениями, контролируя их или воздерживаясь от них, обеспечить себе полную внутреннюю свободу и независимость по отношению ко всему внешнему. Но эта внутренняя свобода не тождественна произволу, она непреоборима и неприступна, только если она находит свое место и, следовательно, превосходит себя в целокупности природы или духа или же — у скептиков — в критическом разуме.

Философский дискурс о мудреце

Итак, фигура мудреца играет решающую роль в философском жизненном выборе. Но для философа это скорее идеал, описанный философским дискурсом, нежели образец, воплощенный в живом индивидууме. Стоики говорят, что мудрец — явление крайне редкое, что их очень мало, быть может, всего один, а возможно, их и вовсе не существует. Такого же мнения придерживаются философы почти всех других школ, за исключением эпикурейцев, единомышленно почитающих Эпикура как истинного мудреца.

¹ Гораций. Оды, III, 3, 1—8^{23*}.

Единственный мудрец, признанный всеми школами, — это Сократ, обескураживающий своими речами и не ведающий, что он мудрец. Но, конечно, бывает, что какой-то философ считает совершенным мудрецом одного из своих учителей или кого-нибудь из известных людей прошлого. К примеру, Сенека рассказывает как о мудрецах о Секстии и Катоне. Это бывает и в жизнеописаниях философов — Порфирий, например, говорит о Плотине именно в таком духе.

Историки философии, может быть, недостаточно подчеркивали, какое значительное место занимал в преподавании античной философии дискурс, посвященный мудрецу. Речь шла не столько о том, чтобы обрисовать облик конкретных мудрецов или наиболее примечательных философов — это было задачей биографических сочинений, — сколько о том, чтобы охарактеризовать идеальное поведение мудреца. «Как поступил бы мудрец в таких-то или таких-то обстоятельствах?» При этом различные философские школы нередко попросту описывали в идеализированном виде особенности свойственного им образа жизни.

Стоики в своем преподавании отводили много места обсуждению «тезисов», касающихся парадоксов мудреца. Они доказывали не только, что мудрец — единственный непогрешимый человек, безупречный, бесстрастный, счастливый, свободный, прекрасный и поистине богатый, но и, более того, что он единственный истинно достойный государственный деятель, законодатель, полководец, поэт и правитель. Это означало, что мудрец в силу совершенства своего разума — единственный, кто способен исполнять все перечисленные функции¹.

Парадоксам мудреца придавали большое значение. Их рассматривали как типично стоические, но, по всей вероятности, они служили темой чисто школьных упражнений, появившихся, возможно, уже в эпоху софистов; во всяком случае, такие упражнения, судя по всему, практиковались в Академии Платона. Эти вопросы обсуждались на уроках в виде «тезисов», т.е. положений, которые нужно было аргументировать. Так, например, Ксенократ² однажды посвятил урок тезису: «Только мудрец хороший

¹ E. Bréhier. *Chrysippe*, p. 216—218.

² См.: *Плутарх*. Изречения спартанцев, 220 d.

полководец». В тот день в Академию зашел послушать Ксенократа спартанский царь Евдамид. После урока спартиат весьма резонно заметил: «Речь прекрасная, но верить оратору не следует: никогда не слышал он сигнала боевой трубы»^{24*}. Тем самым Евдамид указал на опасность подобных упражнений, когда абстрактно обсуждают теории мудрости, не практикуя ее на деле. Намек на упражнения этого рода можно предположить и в заключительной молитве платоновского «Федра», в которой Сократ говорит: «Богатым пусть буду я считать мудрого». На протяжении всей истории античной философии мы встречаем различные вопросы о мудреце: может ли мудрец быть любим? может ли он вмешиваться в политические дела? бывает ли, что он приходит в гнев?

Есть, однако, один стоический парадокс, который является гораздо более значимым: это утверждение, что мудрецом становятся не постепенно, а путем мгновенного преобразования¹. Мудрость, как мы видели, не может быть большей или меньшей. Поэтому переход от не-мудрости к мудрости — не поступательное движение, а внезапная перемена.

Этот парадокс наводит нас на мысль о другом парадоксе, который обнаруживается во всех школах: если мудрый представляет способ бытия, отличный от способа бытия простых смертных, не означает ли это, что образ мудреца² приближается к образу Бога или богов? Такая тенденция яснее всего просматривается в эпикуреизме. С одной стороны, в глазах Эпикура мудрец живет как «бог среди людей»³. С другой же стороны, боги Эпикура, т.е. традиционные олимпийские боги, наделенные у него новыми чертами, живут как мудрецы. Обладая человеческим обликом, они обитают в так называемых междумириях, пустых пространствах между мирами, и потому не подвержены тлению — следствию движения атомов. Как и мудрец, они пребывают в полной безмятежности, не причастные ни к творению мира, ни к управлению им:

¹ SVF, III, 221, 539—542; *Плутарх*. Как мы можем заметить, что продвинулись в добродетели, 75 с.

² См.: *P. Hadot. La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine. — G. Gadoffre. Les Sages du monde. Paris, 1991, p. 9—26.*

³ *Эпикур*. Письмо к Менекею, § 135, Balaudé, p. 198.

Ибо все боги должны по природе своей непременно
Жизнью бессмертной всегда наслаждаться в полнейшем покое,
Чуждые наших забот и от них далеко отстранившись.
Ведь безо всяких скорбей, далеки от опасностей всяких,
Всем обладают они и ни в чем не нуждаются нашим;
Благоденствия им ни к чему, да и гнев неизвестен¹.

Такое понятие о божественной природе призвано было, как мы видели, подавить в человеке страх перед богами. Именно в эпикурейском жизненном выборе коренилась необходимость с помощью философского дискурса дать материалистическое объяснение происхождения вселенной, чтобы убедить разум в том, что боги не заботятся о мире. Но теперь нам ясно, что это понятие имело еще одну цель: представить божественность как идеал мудрости, поскольку сущность божественного состояла для Эпикура в безмятежности, отсутствии забот, наслаждении и радости. Боги — это как бы бессмертные мудрецы, а мудрецы — смертные боги. Для мудрецов боги — дружественные и равные им существа. Мудрый рад присутствию богов:

*Он благоговеет перед божественной природой и божественным
уделом, он жаждет приблизиться к природе богов, стремится, так
сказать, быть ей прикосновенным, жить в созерцании ее; он назы-
вает мудрых друзьями богов, а богов — друзьями мудрых².*

Боги не заботятся о человеческих делах, и мудрец не станет призывать богов, дабы получить от них какое-то благодеяние, но будет почитать за счастье возможность созерцать их безмятежность и совершенство и радоваться вместе с ними.

Согласно Аристотелю, мудрец посвящает себя интеллектуальным упражнениям и духовной жизни. Здесь тоже божественное — образец мудрого. Ибо, как замечает Аристотель, удел человека таков, что его мыслительная деятельность слаба и прерывна, рассеяна во времени, чревата ошибками и заблуждениями. Однако, преодолевая в своем воображении эти границы, можно представить себе ум, чье мышление, совершенное и непрерывное, осуществляется в вечном настоящем. Такое мышление мыслило бы в вечном умственном акте само себя. Оно вечно наслаждалось бы тем блаженством, которое для человеческого ума

¹ Лукреций. О природе вещей, II, 646; см. также Balaudé, p. 114.

² Перевод Фестюжьера: *A.-J. Festugière. Epicure et ses dieux*, p. 98 (текст Филодема «De dis», III, p. 16, 14 Diels).

доступно лишь в редкие мгновения. Именно таков, по Аристотелю, Бог как перводвижитель, как конечная причина универсума. Таким образом, мудрец временами переживает то, что Бог испытывает постоянно. В подобные мгновения он живет жизнью, которая превышает человеческого удела и вместе с тем отвечает самому существованию в человеке, — жизнью духа.

Связь между идеей Бога и идеей мудреца не столь очевидна у Платона, вероятно потому, что идея божественного предстает у него в чрезвычайно сложном, иерархическом виде. «Божественное» — это многообразная реальность, включающая в себя сущности разных уровней, каковы Благо, Идеи, божественный Ум, мифологический Демиург, Зиждитель мира и, наконец, мировая душа. Но в плане интересующей нас проблемы Платон сформулировал, во всяком случае, один фундаментальный принцип. Отдаление от зла и, следовательно, приближение к мудрости — это «посильное уподобление Богу, а уподобиться Богу — значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым»¹. Таким образом, божественность являет себя как идеал нравственного и интеллектуального совершенства человека. Платон представляет Бога или богов наделенными такими нравственными достоинствами, которые могут быть присущи и мудрецу. Бог чужд всякой лжи, мудр и благ; он не знает зависти; он неизменно стремится творить наилучшее.

У Плотина связь между мудрецом и Богом существует на двух уровнях. Божественный ум, самотождественный, сам себя мыслящий и воздействующий сам на себя, обладает четырьмя добродетелями, неотъемлемыми от его сущности: это мышление, или благорассуждение, справедливость, могущество и воздержанность, которые, соединяясь в божественной природе, составляют трансцендентный образец мудрости. Бог ведет жизнь «в высшей степени мудрую, не подверженную колебаниям, недоступную для заблуждения»². Но душа, согласно Плотину, возвышается порой, в редкие мгновения, до мистического переживания, поднимаясь выше Ума; в описании Единого, или Блага, мы тоже узнаем черты мудреца: абсолютная незави-

¹ Тезтет, 176 b.

² Энн., V, 3 (49), 17, 1.

симось, отсутствие нужды, тождество с самим собой. Очевидно, что Плотин проецирует образ мудреца на свое представление о божественном.

Возможно, именно потому, что в философии Платона, Плотина, Аристотеля и Эпикура образ мудреца совпадает с образом Бога, Бог оказывается здесь скорее притягательной, нежели творческой, силой. Бог — образец, которому люди стремятся подражать, и Ценность, которая служит для них ориентиром. Как заметил Б. Фришер, мудрец и боги Эпикура — это, как и Бог Аристотеля, неподвижные движители: они притягивают других, передавая им свои образы¹.

Мудрец стойков испытывает то же блаженство, что и всеобщий Разум, аллегорически олицетворяемый Зевсом. Ведь боги и человек обладают одним и тем же разумом, совершенным у богов, способным к совершенствованию у людей². Мудрец достиг совершенства разума, отождествляя свой разум с божественным Разумом, свою волю — с божественной волей. Добродетели Бога не выше добродетелей мудреца.

Теология греческих философов — это, можно сказать, теология мудреца, против которой восставал Ницше:

Удалим из понятия Бога высшую благодать: она недостойна Бога. Удалим и высшую мудрость; одно тщеславие философов повинно в сумасбродном представлении о Боге как о монстре мудрости: он должен был как можно больше походить на них самих! Нет, Бог есть высшее могущество, — этого довольно! Отсюда вытекает все, отсюда вытекает «мир»³.

Всемогущество или благодать? Мы не станем обсуждать эту проблему, однако надо изъясниться: вопреки тому, на что, по-видимому, намекает Ницше, идеал мудреца не имеет ничего общего с «классической» или «буржуазной» моралью; он скорее соответствует, выражаясь словами того же Ницше, полной переоценке ценностей, воспринятых извне и условных, — переоценке, проявляющейся, заметим, в самых различных формах, как мы могли наблюдать, рассматривая разные философские школы.

Достаточно привести здесь только один новый пример: описание естественного, т.е. не извращенного, состояния

¹ B. Frischer. The Sculpted Word, p. 83.

² Сенека. Письма, XCII, 27; SVF, III, § 245—252.

³ Ницше. Посмертные фрагменты. Осень 1887 г., 10 [90]. — Nietzsche. Oeuvres philosophiques complètes, t. XIII. Paris, Gallimard, 1976, p. 151^{25*}.

общества в сочинении Зенона-стоика под названием «Государство». Описание это оказалось вызывающе смелым, именно потому, что Зенон представлял такое состояние общества как жизнь сообщества мудрецов. Там у всех было одно отечество — целый мир; там не было законов, поскольку разум предписывает мудрому, как надлежит поступать; не было судов, ибо мудрец не совершает провинностей; не было храмов, — боги в них не нуждаются, да и нелепо почитать священными произведения рук человеческих; не было денег; не было законов о браке и каждый волен был соединяться с кем хотел, вступая даже и в кровосмесительную связь; не было законов о погребении умерших.

Созерцание мира и мудреца

Б. Грутуйсен выделял одну весьма характерную черту античного мудреца — его особенное отношение к космосу:

Мудрецу присуще особое сознание мира. Только мудрец постоянно обнимает умом все мироздание, никогда не забывает о мире, мыслит и действует соответственно с космосом [...] Мудрец является частью мира, он космичен. Он не позволяет себе отворачиваться от мира, обособляться от космического целого [...] Тип мудреца и представление о мире образуют как бы неразрывное целое¹.

Мы видели, что самосознание сопряжено с экспансией в мир и стремлением мыслящего «я» найти свое место в целокупности, которая его объемлет, но не заключает в тесные пределы, а позволяет ему распространяться в бесконечном пространстве и времени: «Сколько обретешь простора для того, чтобы окинуть умом весь мир»². Образ мудреца побуждает к полному изменению мировосприятия.

У Сенеки есть примечательный пассаж, где он связывает созерцание мира и созерцание мудреца:

У меня всегда много времени отнимает само созерцание мудрости: я гляжу на нее с изумлением, словно на вселенную, которую подчас вижу как будто впервые³.

Мы обнаруживаем тут два духовных упражнения: одно нам уже хорошо известно — это созерцание мира; с другим мы только что познакомились — это созерцание обли-

¹ В. Groethuysen. Anthropologie philosophique. Paris, 1952, p. 80.

² Марк Аврелий. Размышления, IX, 32.

³ Сенека. Письма, LXIV, 6. См.: P. Hadot. Le Sage et le monde. — «Le Temps de la réflexion», X, 1989, p. 175—188.

ка мудреца. Судя по контексту, мудрец, на которого взирает Сенека, не кто иной, как Секстий: «он и показывает величье блаженной жизни, и не лишает надежды на нее». Замечание Сенеки очень важно: чтобы созерцать мудрость и мир, надо смотреть на все другими глазами. Здесь нам открывается новый аспект отношения философа к времени. Недостаточно воспринимать и переживать каждый момент, как если бы он был последним; нужно воспринимать его и так, как если бы он был первым, во всей поразительности его наступления. Как говорит эпикуреец Лукреций,

Если всё это теперь первый раз бы представилось смертным
И неожиданно всё появилось пред ними внезапно,
Что бы считаться могло изумительней этих явлений,
Иль чему меньше поверить посмели бы раньше народы?¹

Можно предположить, что Сенека упражнялся в том, чтобы, созерцая мир, возвращаться к наивному взгляду, если только приведенные выше слова не были мимолетным выражением своеобразного спонтанного опыта «стихийной мистики» (выражение М. Юлена²).

Непосредственная связь между созерцанием мира и созерцанием мудреца объясняется опять-таки представлением о сакральном, т.е. сверхчеловеческом, почти что нечеловеческом, характере мудрости. В мрачном безлюдном месте, в чащобе векового леса, у истоков больших рек, перед безмерной глубиной озер с темными водами душа, говорит Сенека, ощущает присутствие святыни. Но такое же чувство она испытывает, изумляясь мудрецу:

А если ты увидишь человека, не уstraшенного опасностями, чуждого страстям, счастливого среди бед, спокойного среди бурь, глядящего на людей сверху вниз, а на богов — как на равных, разве не почувствуешь ты преклонения перед ним? [...] Всякий истинный человек добра причастен божеству [...] В каждом человеке добра

...обитает один — но не ведаем кто — из бессмертных³.

Созерцать мир и созерцать мудрость — это, собственно, и значит философствовать; ведь это значит внутренне преобразаться, менять свой взгляд на вещи, чтобы увидеть то, на что нечасто обращают внимание, — великолепие мира и

¹ Лукреций. О природе вещей, II, 1033 и сл.

² М. Hulín. La Mystique sauvage. Paris, 1993.

³ Сенека. Письма, XLI, 3—4 и 2. См.: I. Hadot. Seneca... p. 94.

величие нравственной нормы, воплощаемой мудрецом: «Звездное небо надо мной и моральный закон во мне»¹.

Заключение

Почти что недоступный идеал мудреца, которого философу никак не удастся достигнуть, естественно вызывает иронию. Современные авторы не упустили возможности развенчать «ностальгический ирреализм, не питающий иллюзий относительно сотворенной им химеры»²; древние заодно с сатириком Лукианом³ подшучивали над несчастным, который, проводя всю свою жизнь в трудах и бдениях, так и не обретал желанной мудрости. Эта позиция диктуется недалеким здравым смыслом, не ведающим всей значимости определения философа как не-мудреца в платоновском «Пире» — определения, которое впоследствии помогло Канту⁴ понять истинный статус философа. Насмехаться легко. И насмешки вполне справедливы, когда философы довольствуются одними разглагольствованиями об идеале мудреца. Но те, кто принимает серьезное решение на деле упражняться в мудрости, заслуживают нашего уважения, даже когда их успехи более чем скромны. Если воспользоваться формулировкой Ж. Бувреса⁵, излагающего мысль Витгенштейна, можно сказать так: все зависит от того, «какую цену им лично пришлось заплатить», чтобы получить право говорить о своем стремлении к мудрости.

Несмотря на мое осторожное отношение к компаративизму в философии, я хотел в заключение этой главы подчеркнуть, что данное М. Юленом на материале буддизма описание экзистенциальных корней мистического опыта является, на мой взгляд, очень близким к характеристикам античного идеала мудреца, — настолько поразили меня черты сходства в этих древних духовных исканиях. Но как же было мое удивление, когда, перечитывая «Хри-

¹ Кант. Критика практического разума, Заключение (trad. Gibelin, Paris, 1983, p. 175).

² P. Veyne. Sénèque. «Entretiens», «Lettres à Lucilius». Introduction, p. CX.

³ Лукиан. Гермотим, гл. 77.

⁴ См. ниже, с. 280—285.

⁵ J. Bouveresse. Wittgenstein, la rime et la raison. Paris, 1973, p. 74; см. ниже, с. 275.

сиппа» Э. Брейе, я нашел там вывод, аналогичный тому, какой сделал я сам! После слов:

Такое представление о мудреце, превзошедшем человеческое естество, не подверженном заблуждениям, неуязвимом для несчастий, характерно в эту эпоху не только для стоиков; более того, начиная с киников [точнее было бы сказать «начиная с Сократа и Платона»] это представление становится общим для всех школ, — он приводит следующее буддистское описание мудреца:

Победитель самого себя, все постигший и все прозревающий, сбросивший бремя случайностей бытия и не знающий нужды — вот каков тот, кого можно славить как мудреца [...] Одиноким странником не внемлет ни брани, ни хвалам [...] Ведущий других и не ведомый другими — вот каков тот, кого можно чтить как мудреца¹.

Именно эта идея «избавления от бремени» привлекла мое внимание в описании М. Юлена; я увидел в ней определенную аналогию с духовным опытом, породившим идеальный образ античного мудреца. М. Юлен² показывает, что в первой из четырех «благородных истин» буддизма: «Все есть страдание» — слово «страдание» означает не столько страдание как таковое, сколько «чередование мук и радостей, их прихотливое переплетение, их резкий контраст, их взаимную обусловленность». Бремя — это та противоположность, которую замкнутый в себе самоутверждающийся индивидуум устанавливает между приятным и неприятным, между «хорошим-для-меня» и «дурным-для-меня»; она-то и понуждает человека постоянно заботиться о своих интересах. За этой противоположностью — неизбывность «вечно возрождающейся глухой неудовлетворенности», которую можно было бы назвать экзистенциальной тревогой. Чтобы избавиться от постоянной неудовлетворенности, надо решиться «сбросить с себя бремя»:

Озабоченные, с головой погруженные в мирские дела, мы не имеем ни малейшего понятия о том, каким огромным облегчением было бы для нас, если бы мы могли сбросить тяжкое бремя, отказавшись от усилий во что бы то ни стало утвердиться вопреки мировому порядку и в ущерб интересам других.

¹ E. Bréhier. Chrysippe, p. 219, n. 1. (Брейе цитирует собрание «Сутта-Нипата» в переводе Олденберга: «Deutsche Rundschau», Januar, 1910).

² M. Hulín. La Mystique sauvage, p. 243, 238—242.

Х

ХРИСТИАНСТВО КАК ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ

Самоопределение христианства как философии

У истоков своих христианство, каким оно предстает в учении Христа, возвещает неминуемый конец света и наступление Царствия Божия, — идея, совершенно чуждая греческому менталитету и установкам философии, так как она принадлежит к духовному миру иудаизма и, безусловно ниспровергая догматы этой религии, все же основывается на ряде ее фундаментальных понятий. Ничто, казалось бы, не предвещало того, что спустя столетие после смерти Христа некоторые христиане представят христианство не только как определенную философию — феномен греческой культуры, — но и как философию в подлинном смысле слова, философию на вечные времена. Однако не надо забывать, что в действительности связи между иудаизмом и греческой философией существовали уже давно; яркий пример тому — Филон Александрийский, еврейский философ начала христианской эры. Центральную роль в этой традиции играло понятие посредствующего звена между Богом и миром, называемого Софией или Логосом. Логос был тут и созидательным Словом Божиим (Бог сказал: «Да будет свет»), и Словом божественного откровения. Именно в таком смысле следует понимать знаменательный пролог Евангелия от Иоанна:

В начале [т.е. в Боге, как толковали это некоторые экзегеты] было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог [...] Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков [...] И Слово стало

плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца.

Двойственность значения слова «Логос» обусловила возможность христианской философии. Со времен Гераклита понятие Логоса стало центральным понятием греческой философии, именно потому, что оно могло означать и «слово», «речь», и «разум». В особенности следует отметить стоиков, которые мыслили Логос как разумную силу, имманентную миру, человеческой природе и каждому индивидууму. Отождествляя Иисуса, вечный Логос и Сына Божия, пролог Евангелия от Иоанна позволял представить христианство как некую философию. Субстанциальное Слово Божие могло мыслиться как Разум, созидающий мир и направляющий человеческое мышление. Неоплатоник Амелий, ученик Плотина, впрочем, и рассматривал этот пролог как философский текст, комментируя его так:

Это и был тот самый Логос, вечно сущий, согласно которому происходило все происходящее, как признал бы Гераклит¹, и о котором [...] Варвар [евангелист Иоанн] говорит, что он поставлен у Бога в чине и достоинстве начала и что он есть Бог, что все чрез него начало быть, что в нем все сотворенное обрело природу живого, жизни и бытия, что он ниспадает в тела и, облекаясь плотью, принимает человеческий облик, но так, что являет при том величие своей природы и, освободившись, возвращает божество свое и опять оказывается Богом, каким он был, прежде чем низошел в тело, в плоть, в человека².

По Амелию³, евангелист Иоанн, которого он именует Варваром, описал в начале своего благовествования Мировую Душу, имеющую божественную природу, но определенным образом соединенную с телесным началом. Впрочем, для нас в данном случае важна не интерпретация, предложенная Амелием, а признаваемая философом-неоплатоником родственность словаря евангелиста и лексикона философии.

¹ Гераклит, В 1, Les Présocratiques, Dumont, p. 145.

² Амелий у Евсевия: Приготовление к Евангелию, XI, 19.

³ См.: L. Brisson. Amélius. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style. — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hrsg. v. W. Haase u. H. Temporini, II, Bd 36.2, S. 840—843.

Во II в. н.э. христианские писатели, которых называют апологетами, так как они старались представить христианство в форме, приемлемой для греко-римского мира, использовали понятие логоса для того, чтобы охарактеризовать христианство как собственно философию. Греческие философы, утверждали они, обладали только частицами Логоса¹, т.е. лишь отдельными элементами истинной Речи и совершенного Разума, христиане же владеют Логосом — истинной Речью и совершенным Разумом, воплощенным в Иисусе Христе. Если философствовать — значит жить согласно Разуму, то христиане философы, ибо они живут согласно с божественным Логосом². Это превращение христианства в философию станет еще более явственным в Александрии в III в., у Климента Александрийского, для которого христианство, как полное откровение Логоса, есть подлинная философия, та, что «учит нас вести себя так, чтобы уподобляться Богу и принимать божественный промысел как руководящее начало всего нашего воспитания»³.

Аналогично греческой философии, христианская философия предстанет одновременно и как дискурс, и как образ жизни. В эпоху возникновения христианства, в I—II вв., философский дискурс во всех школах принял, как мы видели, преимущественно форму толкования текстов их основателей. Естественно, что и дискурс христианской философии будет экзегетическим, и в школах экзегезы Ветхого и Нового Завета — таких, как, например, школа учителя Климента Александрийского⁴ или же самого Оригена, открытые в Александрии, — установится тот же тип преподавания, что и в тогдашних философских школах. Если платоники проводили курсы чтения диалогов Платона соответственно этапам духовного прогресса, то христиане, как,

¹ Юстин. Апология II, 8, 1 и 13, 3 (см.: A. Wartelle. Saint Justin. «Apologies», intr., texte, trad. et comm. Paris, 1987).

² Юстин. Апология I, 46, 3—4.

³ Климент. Строматы, I, 11, 52, 3 (trad. Mondésert, Cerf, collection Sources chrétiennes, в дальнейших ссылках сокращенно: SC). См. также интересный текст Григория Чудотворца — «Похвальное слово Оригену», где школа Оригена изображена как традиционная философская школа — с дружеским общением между учителем и учеником, с упражнениями в диалектике, но также и с подчинением философии христианскому богословию.

например, Ориген, будут читать со своими учениками по порядку библейскую книгу Притч, затем Екклесиаст и далее Песнь Песней; по Оригену, книги эти соответствуют этике, которая необходима для предварительного очищения, физике, которая учит видеть дальше чувственных вещей, и эпоптике, или теологии, ведущей к соединению с Богом¹. Чтение текстов в христианских школах, как и у философов того времени, — это чтение «духовное», призванное возвысить душу. Философское понятие духовного прогресса составляет основу воспитания и обучения христиан. Так же как античный философский дискурс был подчинен философскому образу жизни, христианский философский дискурс имеет своей целью христианский образ жизни.

Наверное, читатель скажет (и справедливо), что здесь все же есть различие, поскольку христианская экзегеза — это экзегеза священных текстов и христианская философия основывается на откровении: Логос есть именно откровение и проявление Бога. Христианская теология постепенно формировалась в догматических контроверзах, всегда основанных на толковании Ветхого и Нового Завета. Но и в греческой философии уже существовала традиция систематической теологии, ведущая свое начало от «Тимея» и X книги «Законов» Платона и получившая развитие в XII книге «Метафизики» Аристотеля. В рамках этой традиции были определены различные источники откровения, различные типы деятельности и разные уровни божественной реальности; позднее, в эпоху неоплатонизма, все виды откровения будут объединены. Греческая философия даже с этой точки зрения могла служить для христианской философии образцом².

Но если часть христиан представляет христианство как философию, и даже как философию в собственном смысле слова, то это стало возможным не потому, что практикуемая христианством экзегеза и созданная им теология

¹ Ориген. Толкования на Песнь Песней, Пролог, 3, 1—23 (éd. et trad. L. Brézard, H. Crouzel et M. Borret, Paris, SC, 1991, t. I, p. 128—143); см.: J. Hadot. Introduction à Simplicius. Commentaire sur les Catégories, fasc. I. Leyde, 1990, p. 36—44.

² См.: P. Hadot. Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque. — Les Règles de l'interprétation, éd. par M. Tardieu. Paris, 1987, p. 13—34.

аналогичны языческому экзегезе и теологии, а потому, что, как и античная философия, оно есть определенный стиль жизни и образ бытия. Отец Жан Леклерк справедливо заметил: «В монашеские Средние века, так же как и в античности, *philosophia* означает не теорию или способ познания, а живую мудрость, жизнь согласно разуму»¹, т.е. согласно Логосу. Христианская философия состоит именно в том, чтобы жить согласно Логосу, или согласно разуму, так что, по Юстину, «те, которые еще до Христа вели жизнь, послушную разуму (*logos*), — христиане, хотя бы они и слыли безбожниками: таковы Сократ, Гераклит и им подобные»².

С уподоблением христианства философии в него проникает практика духовных упражнений, характерных для светской философии. Вот что пишет, например, Климент Александрийский:

*Надо, чтобы божественный закон внушал страх, дабы философ обрел и умел сохранять спокойствие духа (ataraxia) благодаря осмотрительности (eulabeia) и вниманию (prosoche) к самому себе*³.

В этой фразе обозначен весь духовный универсум античной философии. Божественный закон — это и Логос философов, и одновременно христианский Логос; он внушает осмотрительность в поступках, благоразумие, внимание к самому себе (незыблемые принципы стоика), что обеспечивает человеку спокойствие духа — то внутреннее состояние, к которому стремятся все философские школы. Приведем еще один пример. Философское упражнение исследования совести мы обнаруживаем также у Оригена⁴, когда, комментируя слова из Песни Песней: «Если ты себя не знаешь, прекраснейшая из женщин»^{2*}, он толкует их как призыв к душе внимательно взглянуть в себя. Душа должна исследовать свои чувствования и устремления. Полагает ли она целью своей благо? Взыскует ли добродетелей? Избавляется ли от пороков? Вполне ли удалось ей одолеть страсти гнева, уныния, страха, славолубия? Как она приносит и принимает дары, как судит об истине?

¹ J. Leclercq. Pour l'histoire de l'expression «philosophie chrétienne». — «Mélanges de science religieuse», t. 9, 1952, p. 221—226.

² Юстин. Апология I, 46, 3 Wartelle.

³ Климент Александрийский. Строматы, II, 20, 120, 1 Mondésert (SC).

⁴ Ориген. Толкования на Песнь Песней, II, 5, 7 (t. I, p. 359 Brézard, Crouzel et Borret, SC).

Те из отцов церкви IV в., что были приверженны традиции Климента Александрийского и Оригена, например Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Евагрий Понтийский, в определенном смысле Афанасий Александрийский, и более поздние монахи, такие, как Дорофей из Газы (VI в.), не преминули истолковать в духе «христианской философии» явление монашества, распространяющееся с начала IV в. в Египте и Сирии. Именно тогда некоторые христиане решили достичь христианского совершенства подвижническим исполнением евангельских заповедей и подражанием жизни Христа, удалившись в пустыни, чтобы вести там жизнь, всецело посвященную суровой аскезе и медитации. Это не были высокообразованные люди, они и не помышляли о какой-либо связи с философией. Образцы для себя они находили в Ветхом и Новом Завете, а возможно — такое предположение нельзя априорно отвергать — в примерах буддийского либо манихейского аскетизма¹. Кроме того, следует помнить, что уже во времена Филона и Иисуса существовали общины аскетов-созерцателей, как, например, терапевты, описанные у Филона Александрийского в трактате «О созерцательной жизни»², где они, впрочем, именуется «философами», или же еврейская община Кумрана. Но для адептов «христианской философии», которые и сами будут практиковать монашество — Л. Буйе называет это движение «ученым монашеством»³, — «философия» будет означать теперь именно монашеский образ жизни как совершенную христианскую жизнь; однако «философия» эта сохранит тесную связь с мирскими понятиями душевного покоя, бесстрастия⁴, «жизни, согласной с

¹ J. Gribomont. Monasticism and Asceticism. — Christian Spirituality, ed. M. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq. New York, Crossroad, 1986, p. 91.

² См. введение Ф. Дома в кн.: *Philon d'Alexandrie. De vita contemplativa*. Paris, SC, 1963, в особенности p. 31.

³ L. Bouyer. La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Paris, 1960, p. 400—472.

⁴ Многочисленные примеры см. у Григория Назианзина: *Grégoire de Nazianze. Lettres*, t. I—II, éd. P. Gallay. Paris, Belles Lettres, 1964—1967, t. I, p. 39, 60, 71, 74, 114; t. II, p. 14, 85. См.: H. Hunger. Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd I. München, 1978, S. 4—10 (богатая библиография); A.-M. Malingrey. *Philosophia*. Paris, 1961.

природой и разумом»¹. Как и светская философия, монашеская жизнь в этом случае будет представлять собой практику духовных упражнений² — отчасти специфически христианских, но в значительной степени унаследованных от светской философии.

Мы обнаружим здесь внимание к самому себе, которое было главным принципом стоиков, а позднее неоплатоников³. Для Афанасия Александрийского⁴ в этом самая суть монашеского устроения. Рассказывая в «Жизни Антония», каким образом Антоний пришел к монашеству, он просто говорит, что тот обратил свое внимание на себя самого. Афанасий Александрийский передает слова Антония, сказанные им в день смерти ученикам:

Живите так, как если бы каждый день вам предстояло умереть, — обращая взор свой на себя самих и памятуя о моих наставлениях.

Григорий Назианзин чаще говорит о «внутренней сосредоточенности»⁵. Внимание к себе, сосредоточенность на настоящем, мысль о смерти в монашеской традиции будут неизменно связаны между собой, как и в светской философии. Антоний, например, советует ученикам, пробуждаясь, думать о том, что они, быть может, не доживут до вечера, и засыпать с мыслью, что они не проснутся, а Дорофей из Газы напутствует своих приверженцев так:

Обратим взоры наши, братия, на себя самих, будем бодрствовать, покуда есть у нас еще время [...] От начала нашей с вами беседы прошло два или три часа и мы приблизились к смерти, однако ж нас не страшит мысль, что время утекает»⁶.

Несомненно, что такое внимание к самому себе есть забота о высшей части своего существа. Это ясно видно в одной из проповедей Василия Кесарийского, темой кото-

¹ Афанасий. Жизнь Антония, 14, 4 и 20, 56 (éd. G.J.M. Bartelink, Paris, SC, 1994, p. 175, 189--191); Евагрий. Практический трактат монаха, § 86 (éd. A. et Cl. Guillaumont, Paris, SC, 1971, p. 677).

² Rufinus. Historia Monachorum, 7 et 29. — Patrologia latina, 21, 410 d, 453 d. См.: J. Leclercq. Exercices spirituels. — Dictionnaire de spiritualité. Paris, t. IV, col. 1902—1908.

³ См. выше, с. 153 и 175.

⁴ Афанасий. Жизнь Антония, 3, 1 и 91, 3 (p. 137, 369).

⁵ Григорий Назианзин. Письмо 153 (Lettres, t. II, p. 45).

⁶ Афанасий. Жизнь Антония, 19, 3 (p. 187); Дорофей из Газы. Духовные творения, § 114, 1—15 (éd. L. Regnault et J. de Préville, Paris, SC, 1963).

рой послужили слова из Библии: «Берегись, чтобы не вошла в сердце твое беззаконная мысль»¹. В толковании Василия Кесарийского нам встретятся все темы стоицизма и платонизма. Обращать внимание на самого себя — это значит пробуждать в себе разумные начала мышления и действия, которые Бог вложил нам в душу; это значит заботиться о себе самих, т.е. о своем разуме и душе, а не о том, что нам принадлежит, — не о теле и не об имуществе; это значит блюсти душевную красоту, исследуя свою совесть и познавая самих себя. Таким образом мы исправим суждения, которые мы выносим о себе самих, признав и убожество наше, и подлинное наше богатство — все те роскошные дары, какие являют собой мир, наше тело, земля, небо, звезды, а главное, назначенный душе удел².

Внимание к самому себе предполагает практику исследования совести. Знаменитый монах Антоний советовал ученикам делать это письменно: «Пусть каждый записывает свои поступки и душевные побуждения, как если бы он должен был рассказать о них другим»³. Весьма ценное психологическое замечание: терапевтический эффект исследования совести будет большим, если оно получит внешнее выражение благодаря письму. Мы постыдились бы совершать предосудительные поступки на глазах у всех — письмо создаст впечатление, будто мы не одни: «Так пусть же запись заменяет нам чужие глаза». Как бы то ни было, такое упражнение — исследование совести — должно быть частым и регулярным. Дорофей из Газы рекомендовал отчитываться перед собой каждые шесть часов, а кроме того, подводить более общий итог состояния души каждую неделю, месяц, год⁴.

Внимание к самому себе и бдительность предполагают, как мы видели, также и умственные упражнения: они со-

¹ Второзаконие, 15, 9.

² *Basilius Caesariensis*. In *illud attende tibi ipsi*. — *Patrologia graeca*, 31, col. 197—217; критич. изд. С.И. Рудбегра: *Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Graeca Stockholmensia*, t. 2. Stockholm, 1962.

³ *Афанасий*. Жизнь Антония, 55, 9 (р. 285). См.: *M. Foucault*. *L'écriture de soi*. — «*Corps écrit*», N 5, p. 3—23 и мои заметки об этой работе Фуко: *Réflexions sur la notion de «culture de soi»*. — Michel Foucault philosophe. Paris, 1989, p. 264—266.

⁴ *Дорофей из Газы*, § 111, 13 и 117, 7 (р. 353, 365 Regnault et de Préville, SC).

стоят в том, чтобы обдумывать, воспроизводить в памяти и всегда «иметь под рукой» принципы действия, по возможности сформулированные в виде кратких сентенций. В монашеской литературе этой потребности отвечают «Апофтегмы» и то, что называется «Kerhalaia». «Апофтегмы»¹ — это, как, впрочем, и апофтегмы мирских философов, яркие памятные изречения, произнесенные духовными учителями в конкретных обстоятельствах. «Kerhalaia» («главное», «основное») — собрания сравнительно коротких сентенций, обычно подбираемых по сотне. Размышление о примерах и сентенциях, как и в мирской философии, должно быть постоянным. Эпикур и Эпиктет рекомендовали предаваться такому размышлению днем и ночью. Дорофей из Газы тоже советует непрестанно размышлять, чтобы в нужный момент иметь наготове принципы действия; тогда человек сможет «использовать во благо всякое событие», т.е. всегда будет знать, что надлежит делать².

Внимание к самому себе претворяется в господство над собой, в строгий самоконтроль, что может быть достигнуто только благодаря навыку и постоянной аскетической практике, призванной обеспечить победу разума над страстями, вплоть до полного их искоренения. Тут надо пустить в ход весь арсенал средств, излечивающих от страстей. Путь к полному освобождению от них (*apatheia*) проходит через отрешение (*argrosatheia*) от внешних объектов, т.е. через последовательное устранение желаний, направленных на безразличные вещи. Вслед за стойким Эпиктетом и платоником Плутархом, написавшим трактаты, где рекомендуется упражняться, чтобы побороть в себе любопытство и болтливость, Дорофей из Газы советует сперва приучаться преодолевать мелкие пороки — пустое любопытство, празднословие — и так постепенно готовить себя к большим жертвам³. Благодаря подобным упражнениям индивидуальная, эгоистическая воля, которая ищет удовлетворения во внешних объектах, будет мало-помалу преодолена:

¹ См.: *Les Apophthegmes des Pères*, collection systématique, chap. I—IX. *Introd., texte, trad. et notes par J.-C. Guy*. Paris, SC, 1993.

² *Дорофей из Газы*, § 60, 27—30.

³ *Дорофей из Газы*, § 20, 1—33 и *Эпиктет*. Беседы, I, 18, 18; Руководство, 12, 2.

Таким образом он в конце концов достигнет состояния, когда у него не будет больше собственной воли, и, что бы с ним ни случилось, это его удовлетворит, как если бы исходило это от него самого.

Не имеющий собственной воли всегда делает то, чего он хочет; все происходящее его удовлетворяет, и он постоянно вершит над собой свою волю, ибо он не желает того, чтобы вещи были такими, как он желает, но желает, чтобы они были такими, каковы они суть¹.

Здесь мы слышим отголосок знаменитой восьмой сентенции из «Руководства» Эпиктета:

Не стремись к тому, чтобы происходящее происходило так, как ты того желаешь, но желай, чтобы происходящее происходило так, как оно происходит, и ты будешь счастлив.

Итак, монах, подобно стоику, принимает каждое мгновение таким, каково оно есть.

Следуя другому совету традиционной философии², начинающие должны стараться одолеть ту или иную страсть, например сластолюбие, с помощью противоположной страсти, к примеру беспокойства о добром имени, прежде чем они будут способны победить эту страсть непосредственно, проявив противоположную ей добродетель³.

На Евагрия Понтийского, ученика Григория Назианзина, оказали влияние скорее платонические и неоплатонические понятия. Так, чтобы определить состояние добродетели, он прибегает к платоновскому делению души на три части:

Разумная душа действует согласно природе, когда ее вожделеющее (epithutēikon) начало желает добродетели, яростное (thutikon) начало воюет за добродетель, а разумное (logistikon) достигает созерцания сущего⁴.

Аскеза тоже нередко мыслится в платоническом духе, как разделение тела и души, составляющее предварительное условие видения Бога. Эта тема появляется уже у Климента Александрийского, для которого «истинное благочестие пред Богом — в том, чтобы бесповоротно отрешиться от тела и его страстей; наверное, поэтому Сократ справедливо называет философию «приготовлением себя к смер-

¹ Дороеф из Газы, § 20, 28 и § 187, 14—16.

² Цицерон. Тускуланские беседы, IV, 75.

³ Евагрий. Практический трактат, § 58 (SC).

⁴ Евагрий. Практический трактат, § 86.

ти"»¹. Ибо для того, чтобы быть в состоянии познать подлинную реальность, надо отвлечься от чувственных восприятий. Григорий Назианзин укоряет захворавшего друга, который ропщет на свое страдание, как будто оно непреодолимо, и так его увещевает:

Напротив, в страдании ты должен философствовать [т.е. приучать себя жить, как подобает философу]; это самое подходящее время очистить свой разум, уяснить, что ты выше связующих тебя уз [т.е. тела], усмотреть в недуге своем как бы «научение», побуждающее делать то, что для тебя благотворно, — презирать тело и все телесное, преходящее, обреченное на гибель, все, что приводит в смятение, дабы ты мог всецело принадлежать высшему началу [...] превращая эту дольную жизнь, как говорит Платон, в приуготовление себя к смерти и тем самым освобождая свою душу, насколько возможно, то ли от тела (sōma), то ли от гробницы (sēma), если опять воспользоваться словами Платона. Когда ты будешь философствовать таким образом [...] ты и многих других научишь философствовать в страдании².

Что касается ученика Григория, Евагрия Понтийского, то он вновь затрагивает эту тему и тоже явно опирается на неоплатонические понятия:

Отделять тело от души подвластно лишь Тому, кто их соединил; но отделять душу от тела подвластно тому, кто стремится к добродетели. Ибо Отцы наши называют анахорезой [монашеской жизнью] приуготовление себя к смерти и бегство от тела³.

Порфирий писал:

То, что связала природа, она же и разъединяет. Но что связала душа, разлучает сама душа. Природа связала тело с душою, душа сама связала себя с телом; поэтому природа отрешает тело от души, но душа сама отрешается от тела⁴.

Таким образом, Порфирий противопоставлял естественную связь тела с душой, оживотворяющей его, той аффективной связи, которая соединяет душу с телом и может быть столь тесной, что душа отождествляет себя с телом и печется лишь об удовлетворении тела. По Евагрию, смерть, в которой упражняется монах-философ, есть полное ис-

¹ Климент Александрийский. Строматы, V, 11, 67, 1 (éd. A. Le Boulluc, Paris, SC, 1981, p. 137).

² Григорий Назианзин. Письмо XXXI (Lettres, t. I, p. 39).

³ Евагрий. Практический трактат, § 52; см. в SC комментарий А. и К. Гийомон.

⁴ Porphyrius. Sententiae, c. 8 et 9.

коренение страстей, связывающих душу с телом; цель такого упражнения — достичь совершенного отчуждения от тела, что и обеспечивается бесстрастием (*apatheia*).

Христианство и античная философия

Если христиане стали использовать греческое слово *philosophia* для обозначения совершенной христианской жизни — монашества, то произошло это потому, что слово *philosophia* обозначало именно образ жизни, так что, заимствуя слово, «христианские философы» неизбежно вводили в христианство формы практики и понятия, унаследованные от мирской философии. И это неудивительно: мирская философская жизнь и жизнь монашеская, в сущности, имели между собой много общего. Конечно, античный философ не удаляется ни в пустыню, ни в тихую обитель; наоборот, он живет среди людей и порой даже занимается государственной деятельностью. Но если это истинный философ, то он непременно должен был переродиться и тем оправдать звание философа, он сделал жизненный выбор, который обязывает его полностью изменить свое существование в мире и который в известном смысле отделяет его от мира. Он вступает в некое сообщество, подчиняется руководству духовного учителя, в чьем лице он станет чтить основателя школы; возможно, ему предстоит участвовать в общих трапезах с другими членами школы; он будет исследовать свою совесть, может быть, даже исповедоваться в своих провинностях, как это, по видимому, было заведено в эпикурейской школе; вести аскетическую жизнь, отказавшись от всякого комфорта и всякой роскоши, если он киник; соблюдать вегетарианский режим питания, если он принадлежит к пифагорейской школе; а если он неоплатоник, он посвятит себя созерцанию и будет стремиться к мистическому слиянию с Богом.

Христианство — это, бесспорно, определенный образ жизни. Поэтому тот факт, что оно было представлено как философия, не включает в себе никакой проблемы. Однако при этом христианство усвоило некоторые ценности и формы практики, характерные для античной философии. Законно ли такое заимствование? Отвечала ли такая

эволюция изначальному духу христианства? На этот сложный вопрос мы едва ли можем дать решительный и исчерпывающий ответ, потому что прежде мы должны были бы строго определить, что такое первоначальное христианство, а это не входит в нашу компетенцию и не соответствует теме настоящей книги. Мы только хотели бы сделать несколько замечаний, которые представляются нам существенными.

Прежде всего, и это самое важное, не надо забывать, что если христианство заимствовало из античной философии известные духовные упражнения, то оно включило их в более широкий комплекс специфически христианских форм практики. Монашеская жизнь всегда предполагает содействие божественной благодати и требует обязательного самоуничтожения, которое часто выражается положениями тела, символизирующими покорность и вину, как, например, повержение ниц перед другими монахами. Отказ от собственной воли реализуется в беспрекословном исполнении распоряжений настоятеля. Приготовление себя к смерти связывается с памятью о смерти Христа, аскеза понимается как сопричастность Страстям Господним. В каждом человеке монах видит Христа: «Ты не стыдишься злиться и раздраженно говорить с братом твоим! Так, значит, неведомо тебе, что он — Христос и что ты причиняешь боль самому Христу?»¹

Далее, «христианские философы» стремились дать мирским философским темам христианскую интерпретацию, пытаясь создать впечатление, что рекомендованные ими упражнения поощрялись уже в Ветхом и Новом Завете. Если, например, во «Второзаконии» употреблено выражение «обращайте внимание», то Василий Кесарийский заключает отсюда, что эта библейская книга советует философское упражнение «внимания к самому себе». Внимание к самому себе будет названо также «охранением сердца», поскольку в книге Притч сказано: «Больше всего хранимого храни сердце твое»². Если во Втором Послании к Коринфянам содержится призыв «Испытывайте самих себя», то в этом усмотрят побуждение к исследованию со-

¹ Дорифей из Газы. Жизнь Досифея, § 6.

² Притч. 4, 23; Афанасий. Жизнь Антония, 21, 2 (р. 193).

вести¹, а слова из Первого Послания к Коринфянам «Я каждый день умираю» будут истолкованы как пример приготовления себя к смерти². Однако совершенно очевидно, что эти ссылки на Священное Писание сути дела не меняют: «христианские философы» описывают, как мы убедились, духовные упражнения, о которых они говорят, используя термины и понятия мирской философии. Ссылки на библейские тексты часто основаны лишь на аллегорическом толковании, состоящем в конечном итоге в том, чтобы придавать текстам желаемый смысл, не считаясь с намерениями автора. Впрочем, подобный способ интерпретации античных текстов применяют и многие современные философы. Как бы то ни было, именно такой прием позволил отцам церкви, к примеру, истолковать евангельские выражения «Царствие Небесное» и «Царствие Божие» как обозначение частей философии. Это можно видеть в первых строках «Практического трактата» Евагрия Понтийского, который начинается словами:

*Христианство есть учение Спасителя нашего Христа; оно включает практику, физику и теологию*³.

Мы узнаем здесь три части философии, развиваемой в платоновской школе по крайней мере со времен Плутарха⁴; изучаемые в таком порядке, они соответствовали трем этапам духовного прогресса. Поэтому нельзя не удивляться, когда читаешь, что Христос предложил практику, физику, теологию. Мы могли бы согласиться разве лишь с тем, что в моральных заповедях и учениях о конце света и о Боге можно распознать эти три части философии.

Но еще больше удивляешься, когда Евагрий определяет три части философии точнее. Оказывается, физика для него — это Царствие Небесное, а теология — Царствие Божие⁵. Как ни странно, мы находим здесь евангельское понятие царствования Божия, обозначенное двумя синонимическими выражениями: «Царствие Небесное» и «Царствие Божие». Понятие это существовало еще в иудаизме, где

¹ 2 Кор. 13, 5; *Афанасий. Жизнь Антония*, 55, 6 (р. 283).

² 1 Кор. 15, 31; *Афанасий. Жизнь Антония*, 19, 2 (р. 187).

³ *Евагрий. Практический трактат*, § 1.

⁴ См. выше, с. 169 и 253.

⁵ *Евагрий. Практический трактат*, § 2—3.

оно означало будущее царствование Бога и Закона над всеми народами земли. По учению Христа, Царствие является не только грядущим — оно внутри нас, ибо утверждает-ся согласно духу, а не букве, через обращение, покаяние, любовь к ближнему, исполнение воли Божией. Поэтому отождествлять понятия Царствия Божия и Царствия Небесного с частями философии — физикой и теологией — значит вкладывать в них совершенно неожиданный смысл. Впрочем, Евагрий разделяет евангельские понятия Царствия Небесного и Царствия Божия под влиянием Оригена. Царствие Небесное и Царствие Божие становятся двумя состояниями души, или двумя ступенями духовного прогресса. После *практики*, предварительного очищения, без которого нельзя добиться бесстрастия (*apatheia*), подвижающийся может приступить к *физике*, созерцанию «природ» (*physeis*), т.е. сотворенных Богом существ, видимых или незримых. Он созерцает их именно в качестве «сотворенных» — в их отношении к Богу. Созерцание это укрепляет в бесстрастии. Это то, что Евагрий именует «Царствием Небесным». Продвигаясь дальше, достигают «Царствия Божия», т.е. созерцания Бога и тайны Троицы. Это ступень *теологии*. Такое истолкование слов «Царствие Небесное» и «Царствие Божие» принадлежит не одному Евагрию. Обозначившееся уже у Климента Александрийского и Оригена, оно встречается и у многих позднейших авторов¹.

В первые годы после своего обращения Августин Гиппонский сопоставил, в книге «Об истинной религии», платонизм и христианство. На его взгляд, сущность платонических учений и сущность учений христианских частично совпадают. Платоническая логика учит нас, что чувственные образы заполнили нашу душу заблуждениями и ложными мнениями, так что надо исцелить ее от этого недуга, затем чтобы ей могла открыться божественная реальность. Физика показывает, что все рождается, гибнет и переходит, обретая существование только благодаря подлинному бытию — Богу, создателю мира. Значит, отвратившись от чувственных вещей, душа сможет остановить свой взор на

¹ *Origenes. De oratione*, 25; см. примечание А. и К. Гийомон в кн.: *Evagre. Traité pratique*, t. II (SC), p. 499—503.

неизменной Форме, дающей форму всему, и на Красоте, «всегда одинаковой и тождественной себе самой, не разделяемой пространством и неподвластной времени». Этика открывает нам, что только разумная и мыслящая душа способна наслаждаться созерцанием вечности Бога, получая через это созерцание жизнь вечную¹. Такова, по Августину, сущность платонизма, такова же, полагает он, и сущность христианства; в подтверждение Августин приводит некоторые места из Нового Завета, где противопоставляются зримый и незримый мир, плоть и дух. Но в чем же тогда различие между христианством и философией платонизма? Для Августина различие в том, что платонизм не смог обратить народ, не смог отвратить его от земных благ и нацелить на блага духовные, тогда как с пришествием Христа люди разных слоев общества избрали такой образ жизни, и свершилось подлинное преобразование человечества. Если бы ожил Платон, он сказал бы: «Вот что я не отважился проповедовать толпе». Если души, «ослепленные телесной нечистотою», смогли «без помощи философских рассуждений» «вернуться к самим себе и устремить взор на свою отчизну», то лишь потому, что Бог, воплотившись, принизил до человеческого тела могущество божественного Разума². С этой точки зрения, христианство имеет то же содержание, что и платонизм: речь идет о том, чтобы отвратиться от чувственного мира и созерцать Бога и духовную реальность, но только христианство сумело убедить народные массы принять такой образ жизни. Ницше вполне мог бы опереться на Августина, чтобы обосновать свою формулировку: «Христианство — это платонизм для "народа"»³.

Итак, надо признать, что определенные ценности, которые для христианства были второстепенными, если только они вообще для него существовали, под влиянием античной философии выдвинулись на первый план. Евангельскую идею наступления Царствия Божия оттеснил

¹ *Augustinus*. De vera religione, III, 3. — Bibliothèque augustiniennne. Oeuvres de saint Augustin, 8, 1-re série: Opuscules. VIII. La Foi chrétienne, éd. et trad. Pegon. Paris, 1951.

² *Augustinus*. De vera religione, IV, 7.

³ *Ницше*. По ту сторону добра и зла, Предисловие.

философский идеал соединения с Богом, уподобления Богу, достигаемого аскезой и созерцанием. Христианская жизнь оказывается порой не столько жизнью человека, сколько жизнью души; она становится жизнью, подчиненной разуму, как и у мирских философов, а точнее — жизнью, подчиненной Духу, как у платоников: такая жизнь требует отрешиться от тела, чтобы обратиться к умопостигаемой, трансцендентной реальности и, насколько это возможно, достигнуть ее в мистическом переживании. Во всяком случае, внимание к себе, стремление к бесстрастию, к душевному миру, к отсутствию забот и в особенности отчуждение от тела стали основными целями духовной жизни. Дорофей из Газы решительно утверждает, что ради сохранения мира в душе надо, если потребуется, отказаться от любого задуманного дела¹. Эта духовность, преломившая в себе образ жизни античных философских школ, определила христианский образ жизни средневековья и Нового времени.

¹ *Дорофей из Газы*, § 58—60.

XI

ИСЧЕЗНОВЕНИЕ И НОВАЯ ЖИЗНЬ АНТИЧНОЙ КОНЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ

Если античная философия столь тесно связывала философский дискурс с формой жизни, как же получилось, что в наши дни в обычном преподавании истории философии философия предстает прежде всего как дискурс, теоретический и систематический или же критически заостренный, — во всяком случае не соотносится непосредственно с образом жизни философа?

И вновь: христианство и философия

Главная причина такой трансформации — фактор исторического порядка: это развитие христианства. Мы видели, что христианство очень рано осознало себя философией в античном смысле слова, т.е. стало представлять себя как образ жизни и жизненный выбор, предполагающий определенный дискурс, — как жизнь по учению Христа. Христианский образ жизни, так же как и христианский дискурс, вобрал в себя многие элементы традиционной греко-римской философии. Но постепенно, по причинам, которые мы изложим ниже, в христианстве, преимущественно в Средние века, произошел разрыв между образом жизни и философским дискурсом. Некоторые философские формы жизни, характеризующие различные школы античности, исчезли вовсе — например, эпикуреизм; другие, такие, как стоицизм или платонизм, были поглощены христианским образом жизни. Хотя монашеский образ жизни в Средние века иногда именовался «философией» («любомудрием»)¹, хотя он включал в себя духовные упражнения античных философов, он все же оказался отделенным от философского дискурса, с которым прежде был связан. Сохранились лишь философские дискурсы некоторых античных школ, в основном плато-

¹ См. выше, с. 253—254.

низма и аристотелизма; но, отделенные от жизненных ориентаций, которые их определяли, они были низведены до уровня простого концептуального материала, используемого в теологических контроверзах. «Философия», поставленная на службу теологии, была теперь уже не более чем теоретическим дискурсом, и после того как в Новое время, в XVII и особенно XVIII вв., философия отвоюет свою независимость, она всегда будет склонна ограничиваться этой точкой зрения. Я говорю «склонна», поскольку в действительности (о чем мы еще будем говорить) изначальная и подлинная концепция греко-римской философии никогда не будет полностью забыта.

Благодаря работам Ю. Доманского¹ я смог внести поправки в слишком абстрактное и не вполне точное изображение процесса «теоретизации» философии, данное мною в предыдущих исследованиях². Я, конечно, по-прежнему считаю, что этот феномен напрямую связан с отношениями между философией и христианством, в частности такими, какие сложились в средневековых университетах. Вместе с тем приходится признать, что вторичное открытие философии как образа жизни — явление не столь позднее, как я утверждал, и что оно тоже обозначилось уже в средневековых университетах. Однако в описание этого нового открытия философии как образа жизни я должен, со своей стороны, внести дополнения и уточнения.

Философия как служанка теологии

В трактате «Disputationes Metaphysicae», написанном в последние годы XVI в. и оказавшем значительное влияние на многих философов XVII—XIX вв., схоластик Ф. Суарес заявляет:

В этом труде я беру на себя роль философа, памятуя о том, что наша философия должна быть философией христианской и служанкой теологии³.

¹ J. Domański. La philosophie, théorie ou mode de vie... Fribourg—Paris (см. примеч. 3 на с. 22).

² P. Hadot. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, 3-e éd., p. 56—57, 222—225.

³ Fr. Suarez. Disputationes Metaphysicae. — Opera omnia. Vivès, 1861, t. XXV, Ratio et discursus totius operis, цитируется у Жильсона: E. Gilson. L'Esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1944, p. 414, где читатель найдет подборку текстов, касающихся понятия христианской философии.

Для Суареса «христианская» философия — та, что не противоречит догматам христианства и является христианской постольку, поскольку она может быть использована для прояснения теологических проблем. Это не означает, что она содержит какие-либо специфически христианские доктрины. Напротив, речь идет в основном об аристотелевской философии, такой, какой она была усвоена и приспособлена к христианству схоластикой XIII в.

Представление о философии как о служанке и даже рабыне теологии, или высшей мудрости, имеет долгую историю¹. В начале нашей эры его можно найти у Филона Александрийского², который предложил общую схему образования, направленного на духовное развитие. Первая ступень такого образования, в соответствии с программой платоновского «Государства», — изучение цикла наук, включающего геометрию, музыку, грамматику и риторику. Комментируя книгу Бытия, Филон уподобляет эти науки Агари, египетской рабыне, с которой предстояло соединиться Авраму, прежде чем произвести потомство с супругой своей Сарой³. Цикл наук должен быть в рабском подчинении у философии. Философия, в свою очередь, должна рассматриваться как рабыня мудрости, мудрость же, или истинная философия, для Филона есть Слово Божие, откровенное Моисею⁴. Такие отцы церкви, как Климент Александрийский и в особенности Ориген, примут установленное Филоном соотношение между циклом наук и греческой философией и между греческой философией и философией Моисея, разумеется, заменив философию Моисея на философию Христа⁵.

¹ Историю этого понятия см. у Б. Боду и Э. Жильсона: *B. Baudoux. Philosophia Ancilla Theologiae.* — «Antonianum», t. 12, 1937, p. 293—326; *E. Gilson. La servante de la théologie.* — *Etudes de philosophie médiévale.* Strasbourg, 1921, p. 30—50. См. также заметки А. Кантена в предисловии к кн.: *P. Damien. Lettre sur la Toute-Puissance divine.* Paris, SC, 1972, p. 251, n. 3.

² См.: *I. Hadot. Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique,* p. 282—287; *M. Alexandre. Introduction à Philon d'Alexandrie. «De congressu eruditionis gratia».* — *Oeuvres de Philon d'Alexandrie,* 16. Paris, 1967, p. 27—96. См. также: *H.A. Wolfson. Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam.* Cambridge, Mass., 1947, p. 156—157.

³ *Philo Alexandrinus. De congressu,* § 11; см.: *I. Hadot,* p. 282.

⁴ *Philo. De congressu,* § 79—80; см.: *I. Hadot,* p. 284; *M. Alexandre,* p. 71—72.

⁵ См. тексты Климента и Оригена в *M. Alexandre,* p. 83—97 и *I. Hadot,* p. 287—289.

Надо, однако, учитывать, что греческая философия, о которой здесь идет речь, — это философия, сведенная к философскому дискурсу. Мы видели, что христианство само представляло себя как некую философию, т.е. как образ жизни: как единственно достойный образ жизни. Но параллельно с христианским образом жизни, заимствовавшим некоторые свои особенности из мирской философии, существовали философские дискурсы различных школ или, вернее, философский дискурс неоплатонизма, поскольку с III в. н.э. единственной философской школой остается неоплатонизм — синтез аристотелизма и платонизма. Именно неоплатонический философский дискурс отцы церкви, вслед за Климентом Александрийским и Оригеном, будут использовать для развития своей теологии. С этой точки зрения, философия с первых веков христианства станет служанкой теологии — служанкой умелой, но всего только исполняющей волю госпожи. Таким образом, произойдет контаминация. В Троице Отец приобретет явные черты неоплатонического первого Бога, Сын будет мыслиться по образцу второго Бога Нумения или платиновского Ума. Но в ходе богословских споров сформируется представление о единосущной Троице. Аристотелевская логика и онтология, усвоенные неоплатонизмом, доставят понятия, необходимые для того, чтобы сформулировать догматы о Троице и Воплощении, различающие природу, сущность, субстанцию, ипостась. И наоборот, обсуждение теологических тонкостей придаст аристотелевской онтологии более строгий и более разработанный вид.

Согласно Филону и Оригену, свободные искусства служат пропедевтикой к греческой философии, сама же греческая философия — пропедевтика к философии откровения. Но постепенно намечается тенденция к смешению этих подготовительных этапов. Так, например, когда Августин Гиппонский в трактате «*De doctrina christiana*» перечисляет мирские знания, которые нужны для христианской экзегезы, он практически ставит в один ряд свободные искусства — математику и диалектику — и философию¹. Такое нивелирование мы вновь обнаружим в пери-

¹ *Augustinus*. *De doctrina christiana*, 40, 60. — Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin, 11, 1-re série: Opuscles. XI. Le Magistère chrétien, éd. et trad. Combès et Farges. Paris, 1949, p. 331.

од раннего средневековья, например в каролингскую эпоху, у Алкуина¹.

С IX по XII в. греческая философия, благодаря некоторым сочинениям Платона, Аристотеля и Порфирия, известным в переводах, а также комментариям, написанным в конце эпохи античности Боэцием, Макробием, Марцианом Капеллой, будет использоваться, как и во времена отцов церкви, в теологических спорах, но споры эти послужат и к выработке определенного представления о мире. Платонизм Шартрской школы — явление хорошо изученное². В этот период свободные искусства составят часть цикла занятий в монастырских и соборных школах³.

Начиная с XIII в. на развитие средневековой мысли будут оказывать большое влияние два новых фактора. Это, во-первых, появление университетов и, во-вторых, широкое распространение переводов Аристотеля. Основание университетов связано с развитием городов и упадком монастырских школ, которые, как говорит М.-Д. Шеню, «просто готовили молодого монаха к чтению Библии и к служению Богу»⁴. Университет — т.е. образовавшееся в недрах города духовное и интеллектуальное сообщество студентов и преподавателей и одновременно в структуре церкви корпорация, подчиненная церковным властям — организует курс обучения, расписывает учебный год: лекции, студенческие диспуты, экзамены. Преподавание ведется на двух факультетах — факультете искусств, где в принципе преподают свободные искусства, и факультете теологии. В XIII в. открывают значительную часть сочинений Аристотеля и его греческих и арабских комментаторов, благодаря латинским переводам арабских и греческих текстов. Философия Аристотеля, вернее философский дискурс Аристотеля, играет первостепенную роль на обоих факультетах.

¹ *Alcuinus. Epistulae*, 280. — *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae*, vol. IV, p. 437, 27—31 Dümmler; см.: *J. Domański. La philosophie, théorie ou mode de vie...* chap. II.

² См.: *E. Jeauneau. «Lectio Philosophorum»*. Recherches sur l'école de Chartres. Amsterdam, 1972.

³ См.: *Ph. Delhaye. Enseignement et morale au XII-e siècle*. Fribourg—Paris, 1988, p. 1—58.

⁴ *M.-D. Chenu. Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1954, p. 16.

Теологи используют аристотелевскую диалектику, теорию познания и физику, противопологающую форму и материю, чтобы дать ответ на вопросы, которые ставят перед разумом христианские догмы. На факультете искусств преподавание свободных искусств будет вытесняться преподаванием философии Аристотеля, т.е. комментированием диалектических, физических и этических сочинений того, кого отныне именуют «Философом»¹. Философия отождествляется, таким образом, с аристотелизмом, и задача преподавателя философии состоит в том, чтобы комментировать труды Аристотеля и разрешать проблемы их интерпретации. Эта философия (равно как и теология), сведенная к преподаванию и комментированию, получила название схоластики. Сама по себе схоластика, как мы видели², всего лишь восприемница философского метода, утвердившегося в конце античной эпохи, так же как школьные упражнения *lectio* и *disputatio* — это только возобновление методов преподавания и упражнений, принятых в школах античности³.

Виртуозы разума

Выражение «виртуозы разума» я заимствовал у Канта⁴, у которого оно обозначает философов, занимающихся одним чистым умозрением. Такое представление о философии, ограничивающее ее некоторым концептуальным содержанием, живо и по сей день: мы сталкиваемся с ним каждодневно, как в университетских курсах, так и в учебных пособиях любого уровня. Это, можно сказать, классическое, школярное, университетское представление о философии. Сознают это современные преподаватели или нет, наши университеты все еще остаются наследниками «Школы», т.е. схоластической традиции.

¹ См.: *J. Domański. La philosophie, théorie ou mode de vie... chap. II* (в примечании 17 II главы этой книги содержится подробная библиография).

² См. выше, с. 167.

³ См.: *P. Hadot. La Préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité. — Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 1981. Louvain-la-Neuve, 1982, p. 1—9.*

⁴ *Кант. Критика чистого разума*, II, гл. III (trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, 1944 (nouv. éd. 1986), p. 562); *Логика*, III (trad. Guillermit, Paris, 1966 (nouv. éd. 1989), p. 24)^{1*}.

Впрочем, «Школа» продолжает свое существование и в XX в., постольку, поскольку папы XIX—XX вв. традиционно рекомендовали томизм для католических университетов. Приверженцы неосхоластической, или томистской, философии, так же как и в Средние века, считают философию чисто теоретической деятельностью. Именно поэтому в завязавшейся около 1930 г. дискуссии о возможности и значении христианской философии никогда, насколько мне известно, не обсуждалась проблема философии как образа жизни. Один из представителей неосхоластики, Э. Жильсон, формулировал вопрос в чисто теоретических терминах: ввело ли христианство в философскую традицию новые понятия и новую проблематику?¹ С присущей ему ясностью ума он прозревал в самую суть проблемы, когда писал: «Лучшая философская позиция — это позиция не философа, а христианина». Огромное превосходство христианства заключается, по Жильсону, в том, что оно «не просто отвлеченное знание истины, а верный путь к спасению». В античности, признает он, философия, конечно, была и наукой, и жизнью. Но с точки зрения христианства, провозвестившего спасение, античная философия оказалась чистым умозрением, тогда как христианство — это «учение, доставляющее все средства своего воплощения в жизнь»². Мысль ясна: современная философия стала считать себя теоретической наукой, потому что экзистенциальное измерение философии утратило свой смысл в свете христианства, которое было одновременно и доктриной, и образом жизни.

Однако помимо «Школы», т.е. традиции схоластической теологии, есть еще и школы — не философские сообщества античности, а университеты, которые, при всем различии их основателей и функционеров, являются наследниками средневекового университета. И так же как в античности существовало тесное взаимодействие между социальной структурой философских учебных заведений и принятой там концепцией философии, со времен средневековья наблюдалась своеобразная взаимообусловленность

¹ E. Gilson. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 1—38.

² E. Gilson. *Op. cit.*, p. 25.

между структурой университетских учреждений и бытующими там представлениями о природе философии.

Это хорошо иллюстрирует отрывок из Гегеля, приведенный М. Абансуром и П.-Ж. Лабарьером в блестящем предисловии к памфлету Шопенгауэра «Против университетской философии»¹. Гегель напоминает здесь, что философия уже не является,

[...] как у греков, частным искусством, но имеет официальное существование, затрагивающее, следовательно, широкую публику, и по преимуществу, или даже исключительно, состоит на службе у государства.

Мы должны уяснить себе коренную противоположность между античной философской школой, которая обращается к каждому отдельному индивидууму, оказывая глубокое воздействие на его личность, и университетом, задача которого — присуждать дипломы соответственно определенному уровню знаний, подлежащему объективной оценке. Разумеется, гегелевскую перспективу университета, поставленного на службу государству, не следует обобщать. Но невозможно отрицать, что университет учреждается по инициативе высшей инстанции, будь то государство или различные религиозные сообщества — католические, лютеранские, кальвинистские или англиканские. Таким образом, университетская философия всегда находится в той же ситуации, что и во времена средневековья; она всегда служанка: иногда теологии (в тех университетах, где философский факультет зависим от теологического), иногда науки, но всегда и везде она подчинена императивам общей организации преподавания, а в современную эпоху — и научных исследований. Подбор преподавателей, выбор учебных дисциплин и экзаменов всегда отвечает «объективным» критериям, политическим или финансовым, слишком часто — увы! — далеким от философии.

К сказанному нужно добавить, что университет делает из преподавателя философии функционера, чья профессия в значительной мере состоит в том, чтобы готовить

¹ M. Abensour, P.-J. Labarrière. Préface à Schopenhauer. «Contre la philosophie universitaire». Paris, 1994, p. 9. Все это предисловие представляет большой интерес в плане идей, которые мы здесь развиваем.

других функционеров: если в античности формировали человека, то теперь готовят к профессии ученого или преподавателя, т.е. специалиста, теоретика, обладающего более или менее эзотерическим знанием¹. Но знание это не определяет всю дальнейшую жизнь человека, к чему стремилась античная философия.

Ж. Бувресс, прослеживая размышления Витгенштейна о карьере профессора философии, прекрасно охарактеризовал угрозу «интеллектуальной и нравственной гибели», подстерегающую преподавателя:

*В определенном смысле нет рабства более тяжкого, чем то, которое принуждает человека по долгу службы придерживаться какого-то мнения, когда для этого у него нет ни малейших оснований. С точки зрения Витгенштейна, важно вовсе не «знание» философа, не запас теоретических сведений, которым он располагает, а та личная цена, какую он заплатил за право мыслить и говорить [...] Философия в конечном счете может быть только выражением почетельного человеческого опыта [...]*²

Господство идеализма во всей университетской философии, от Гегеля до экзистенциализма, а затем успех структурализма также внесли большую лепту в распространение идеи, что подлинная философия может носить только теоретический и систематический характер.

Таковы, я полагаю, исторические причины, которые привели к тому, что философия стала рассматриваться как чистая теория.

Устойчивость концепции философии как образа жизни

Однако это изменение представления о философии не столь радикально, как могло бы показаться на первый взгляд. В истории западной философии наблюдается известная устойчивость и неистребимость античной концепции. Иногда в самих университетах, чаще — в чуждой и враждебной им среде, например, в отдельных религиозных или мирских сообществах, а порой и в одиночку некоторые философы, с эпохи средневековья и до наших дней, сохраняли экзистенциальное и жизненное измерение античной философии.

¹ См. страницы, которые Ж. Бувресс в своей книге: Wittgenstein, la time et la raison. Paris, 1973 (p. 73—75) посвящает профессии преподавателя философии.

² J. Bouveresse. Wittgenstein, la time et la raison, p. 74.

Выше мы говорили о том, что преподаватели факультета искусств благодаря переводам сочинений Аристотеля с греческого или арабского получили возможность прочесть почти все наследие античного философа. И весьма знаменательно, что благодаря этим текстам они усмотрели в философии не только дискурс, но и образ жизни¹, — факт тем более примечательный, что речь идет не о ком ином, как об Аристотеле — философе, которого обычно считают чистым теоретиком. Комментаторы Аристотеля, проявив большую проницательность, увидели, что для «Философа» сущность философии именно в том, чтобы посвятить себя жизни исследователя, жизни созерцательной, и самое главное — стремиться уподобиться божественному Уму. Так, повторяя памятные слова Аристотеля, сказанные в конце X книги «Никомаховой этики», Боэций Дакийский² утверждает, что цель человека и его счастье заключены в жизни, согласной с его высшим началом — разумом, предназначенным для восприятия истины. Подобная жизнь сообразна с порядком природы, подчинившей низшие способности высшим. И потому один лишь философ, который посвящает себя созерцанию истины, живет согласно природе, и жизнь его исполнена радости. Боэцию вторит Обри из Реймса:

Когда мы знаем, что достигли цели, остается только вкушать блаженство. Это и зовется мудростью; такого состояния желают ради него самого, — вот она, философия, вот на чем следует остановиться³.

Аналогичные воззрения мы найдем у Данте и у Майстера Экхарта⁴. Таким образом, это духовное течение, как пишет Ю. Доманский, утверждает «полную автономию философии, отнюдь не рассматривая ее как простую пропедевтику к христианской доктрине»⁵.

¹ См.: J. Domański. La philosophie, théorie ou mode de vie... chap. II et III.

² Боэций Дакийский. О высшем благе. — Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII-e — XIV-e siècles), s.d. R. Imbach et M.-H. Méléard. Paris, 1986, p. 158—166.

³ Цит. по: A. de Libera. Penser au Moyen Age. Paris, 1991, p. 147.

⁴ См.: A. de Libera. Penser au Moyen Age, p. 317—347, в особенности p. 344—347.

⁵ См.: J. Domański. La philosophie, théorie ou mode de vie... chap. III.

В XIV в. Петрарка¹ отвергнет идею теоретической и описательной этики, заметив, что от чтения и комментирования этических трактатов Аристотеля он не сделался лучше. Поэтому он отказывается называть «философами» профессоров, «возвышающихся на кафедрах», оставляя это имя для тех, кто собственными поступками подтверждает свое учение². В плане интересующей нас проблемы принципиальное значение имеют его слова: «Важнее желать добра, нежели знать истину»³. Такую же позицию занимает Эразм; он не раз повторяет, что философ лишь тот, кто живет философской жизнью, подобно Сократу, Диогену-кинику, Эпиктету, подобно Иоанну Крестителю, Христу и апостолам⁴. Впрочем, следует уточнить, что, когда Петрарка или Эразм говорят о философской жизни, они, как и некоторые отцы церкви и монахи, подразумевают христианскую философскую жизнь, допуская при этом, как мы видели, что и языческие философы могли воплощать в себе идеал философа.

В эпоху Возрождения возобновляются не только идейные направления, но и конкретные позиции античной философии: эпикуреизм, стоицизм, платонизм, скептицизм. В «Опытах» Монтеня, например, видно, как философ пробует практиковать различные образы жизни, предложенные античной философией: «Жить — вот мое занятие и мое искусство»⁵. Путь духовных исканий приведет Монтеня от стоицизма Сенеки через скептицизм к пробабилизму Плутарха⁶, а завершающим этапом этого пути станет эпикуреизм:

¹ *Petrarca. De sui ipsius et multorum ignorantia.* — Petrarca. Prose, ed. G. Martellotti. Milano, 1955, p. 744. В связи с тем, что говорится ниже, см. *Domański*, chap. IV.

² *Petrarca. De vita solitaria*, II, 12 (Prose, p. 524—526). Как отмечает Ю. Доманский (chap. IV, п. 5), выражение «профессора, возвышающиеся на кафедрах» восходит к Сенеке (О краткости жизни, X, 1)^{2*}.

³ *Petrarca. De sui ipsius et multorum ignorantia* (Prose, p. 746—748): «*Satius est autem bonum velle quam verum nosse*».

⁴ *Erasmus. Adagia*, 2201 (3, 3, 1). — Opera omnia. Amsterdam, 1969, II, 5, p. 162, 25—166, 18. См.: *Domański*, chap. IV, п. 44.

⁵ *Монтень. Опыты*, II, 6 (éd. Thibaudet, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 359)^{3*}.

⁶ См.: *D. Babut. Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque.* — *Parerga. Choix d'articles de D. Babut.* Lyon, 1994, p. 549—581.

«Я сегодня ничего не совершил». Как? А разве ты не жил? Просто жить — не только самое главное, но и самое замечательное из твоих дел [...] Лучшее наше творение — жить согласно разуму. Умение достойно проявить себя в своей природной сущности есть признак совершенства и качество почти божественное¹.

М. Фуко² полагает, что «теоретизация» философии началась не в Средние века, а позднее, у Декарта. Как я уже сказал в другом месте^{3*}, если я согласен с Фуко в том, что «до Декарта субъект не мог открыть истину, если прежде он не работал над собой, чтобы сделать себя восприимчивым к познанию истины» (достаточно напомнить сказанное мною выше³ по поводу Аристотеля и Порфирия), — то я должен размежеваться с ним, когда он добавляет, что, по Декарту, «чтобы достигнуть истины, достаточно быть каким угодно субъектом, способным увидеть очевидное [...] очевидность заняла место аскезы». Думается, выбирая для одного из своих трудов название «Размышления», Декарт прекрасно знал, что это слово в традиции античной и христианской духовности обозначало упражнение души. Действительно, каждое из шести «Размышлений» представляет собой духовное упражнение, т.е. именно работу мыслящего «я» над самим собой, которая необходима, чтобы перейти к следующему этапу. Как тонко подметил романист и философ М. Бютор⁴, упражнения эти описаны к тому же с большим литературным мастерством. Ибо, хотя Декарт говорит от первого лица и упоминает даже, что сидит перед камином, закутанный в домашний халат, и разглаживает руками лежащую перед ним рукопись, хотя он излагает свои собственные суждения, в действительности он хочет, чтобы читатель сам прошел изображенные у него этапы внутреннего развития; иными словами, местоимение «я», употребляемое в «Размышлениях», — это на самом деле «ты», обращенное к читателю. Мы обнаруживаем здесь многократно описанный в античности процесс

¹ Опыты, III, 13 (р. 1088, 1096)*. См.: *H. Friedrich. Montaigne. Paris, 1949, p. 337.*

² *H. Dreyfus, P. Rabinow. Michel Foucault, Un parcours philosophique. Paris, 1984, p. 345—346.*

³ См. с. 101—102 и 174.

⁴ *M. Butor. L'usage des pronoms personnels dans le roman. — Problèmes de la personne. Sous la direction d'I. Meyerson. Paris—La Haye, 1973, p. 288—290.*

перехода от индивидуального «я» к «я», достигнутому уровню всеобщности. В каждом «Размышлении» трактуется лишь об одном предмете, например, первое «Размышление» посвящено методологическому сомнению, второе — открытию «я» как мыслящей реальности. Это должно помочь читателю как следует освоить упражнение, проделываемое в каждом из «Размышлений». Аристотель сказал: нужно время, чтобы полученное знание стало нашей природой. Декарт тоже понимает, что потребно долгое «размышление», чтобы закрепить в памяти обретенное индивидуальное новое самосознание. По поводу методологического сомнения он говорит:

Мне было желательно, чтобы читатели потратили не то короткое время, что требуется для простого перелистывания страниц, но несколько месяцев или, по крайней мере, недель на то, чтобы рассмотреть его содержание, прежде чем они перейдут к остальному¹.

А вот его слова о пути, ведущем к осознанию своего «я» как мыслящей реальности:

Недостаточно пройти по нему однажды: долго надо его прошагивать и вновь возвращаться к началу [...]»² Это показалось мне веской причиной для того, чтобы не рассматривать во втором «Размышлении» ничего другого.

Третье «Размышление» с первых же строк предстает вполне платоническим духовным упражнением, поскольку Декарт старается здесь совершенно отрешиться от чувственного знания:

А теперь я закрою глаза, заткну уши, отвлекусь от всех своих чувств и полностью изгоню из моего мышления образы всех телесных вещей [...] Я попытаюсь, беседуя лишь с самим собой и глубже вглядываясь в самого себя, постепенно сделать самого себя более понятным и близким³.

В общем, я не думаю, что картезианская очевидность доступна какому угодно субъекту. В самом деле, в тех строках «Рассуждения о методе», где содержится требование очевидности, нельзя не узнать стоическое определение адекватного, или «постигающего», представления:

Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т.е. тщательно избегать по-

¹ Декарт. Ответ на Вторые возражения (против «Размышлений»). — Descartes. Oeuvres, éd. Ch. Adam et P. Tannery, t. IX, p. 103—104⁶.*

*спешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению*¹.

Это в точности соответствует стоической осмотрительности²; как и в стоицизме, она не доступна безразлично какому разуму, ибо требует аскезы и усилия, направленного на то, чтобы избежать «торопливости» (arrogitōsia, proreiteia). Исследователи до сих пор не осмыслили в полной мере тот факт, что у Декарта все еще представлена античная концепция философии — в частности, в Письмах к принцессе Елизавете, которые в известном смысле являют пример духовного руководства.

Античное определение философии как philo-sophia — устремленности, любви к мудрости, упражнения в мудрости — остается в силе и для Канта. Философия, говорит Кант, — это «учение мудрости и упражнение в мудрости (а не просто наука)»³. Кант сознает дистанцию, разделяющую философию и мудрость:

Человек не обладает мудростью. Он лишь стремится к ней и способен только любить ее, что уже само по себе достойно уважения.

Философия для человека — это *жажда мудрости*, которая всегда остается неудовлетворенной⁴. Все концептуальное построение кантовской критической философии имеет смысл только в свете понятия мудрости или, вернее, мудреца, ибо Кант всегда был склонен представлять себе мудрость в образе мудреца — идеальной нормы, согласно которой философ пытается жить, хотя она никогда не находит воплощения в отдельном человеке. Этот образец мудреца Кант называет также Идеей философа.

¹ *Декарт*. Рассуждение о методе, Часть вторая (texte et comm. par E. Gilson, Paris, 1939, p. 18, 15 Gilson)*.

² См.: SVF, II, § 130—131; *Диоген Лаэртский*, VII, 46—48. — Les Stoïciens, éd. Bréhier, p. 31—32. Неспешность в суждениях — одна из стоических добродетелей. Декарт, вероятно, нашел ее не у св. Фомы, как утверждает Жильсон (Discours de la Méthode, p. 198), а скорее у стоиков — или современных ему (сам Жильсон (p. 481) цитирует Гийома дю Вера: *Guillaume du Vair. La Philosophie morale des Stoïques*, éd. de 1603, p. 55), или же древних (почерпнув сведения о них, например, у Диогена Лаэртского).

³ *Kant*. Opus postumum, trad. F. Marty. Paris, 1986, p. 245, 246.

⁴ Opus postumum, p. 262.

Философ в этом смысле не более реален, чем истинный христианин. Оба они суть прообразы [...] Прообраз должен служить нормой [...] «Философ» есть всего лишь Идея. Мы можем устремлять на него взор, можем в чем-то подражать ему, но нам никогда не достичь этого образца¹.

Кант следует здесь примеру Сократа из «Пира», который признает, что ему известно одно — то, что он не мудр, что он еще не достиг идеала мудреца. Кантовский сократизм предвосхищает сократизм Кьеркегора, говорящего, что он христианин лишь постольку, поскольку сознает, что не является христианином:

Идея мудрости должна лежать в основании философии, так же как Идея святости — в основании христианства².

Впрочем, наравне с выражением «Идея мудрости», Кант использует выражение «Идея философии» (или «философа»), так как мудрость и есть тот идеал, к которому стремится философ:

Некоторые древние мыслители и еще Руссо приблизились к прообразу истинного философа; однако они не достигли его. Быть может, многие подумают, что у нас уже есть учение мудрости и что мы не должны были бы рассматривать ее как простую Идею: ведь в нашем распоряжении столько книг, полных предписаний, как нам следует поступать. Но только это, по большей части, тавтологические положения и требования, которые даже слушать невозможно, потому что они не показывают нам путей к их исполнению³.

Далее, обращаясь к античной философии, Кант пишет:

В людях давно была заложена скрытая Идея философии. Но они либо не понимали ее, либо смотрели на философию как на средство приумножения своих познаний. Если мы возьмем древних греческих философов, таких, как Эпикур, Зенон, Сократ и другие, то мы увидим, что главным предметом их науки было предназначение человека и пути к его осуществлению. Таким образом, они оставались верны истинной Идее философа, тогда как в наши времена философы встречаются только как виртуозы разума⁴.

Описывая затем учение и, главное, жизнь Сократа, Эпикура, Диогена, Кант подчеркивает, что древние требовали от своих философов, чтобы они жили так, как учили:

¹ Kant. Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie. — Kants gesammelte Schriften, XXIX. Berlin (Akademie), 1980, S. 8.

² Kant. Vorlesungen... S. 8.

³ Ibid., S. 8.

⁴ Ibid., S. 9.

«Когда же начнешь ты жить добродетельно?» — говорил Платон одному старику, который рассказал ему, что слушает лекции о добродетели. Ведь нельзя все время заниматься умозрением: надо когда-то подумать и о применении его на практике. Но сегодня принимают за мечтателя того, кто живет сообразно своему учению¹.

Покуда не будет на земле мудреца, достигшего совершенства и в своем образе жизни, и в своих познаниях, не будет и философии. «Только такого учителя следовало бы называть философом; но [...] такого учителя нигде нет»². Значит, философия в собственном смысле слова еще не существует и, быть может, не обретет существования никогда. Возможно только философствование, т.е. упражнение разума соответственно представлению об «идеале учителя»³.

Есть две возможные идеи, два представления о философии: первое Кант называет школьным понятием философии, второе именуется «мировым» понятием⁴. Философия в школьном, или схоластическом, понимании есть лишь чистое умозрение; единственная ее цель — оформиться в качестве системы, достичь логического совершенства знания. Тот, кто придерживается схоластической концепции философии, — виртуоз разума, или *филодокс*⁵ («любитель мнений»), о котором говорится у Платона⁶: он замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по себе, замечает много справедливых поступков, но не видит самой справедливости. А это означает, что он не может быть вполне систематичным, потому что не видит единого общечеловеческого интереса, который движет философскую мысль⁷. Для Канта школьная концепция философии остается на уровне чистой теории, и только «мировая» концепция проникает в подлинный смысл философии и действительно способна внести в нее единство.

¹ Ibid., S. 12.

² Критика чистого разума, II, гл. III (trad. Tremesaygues et Picaud, p. 562)^{10*}.

³ Там же (p. 561—562); ср.: Критика практического разума, ч. I, кн. II, гл. I (trad. J. Gibelin et E. Gilson, Paris, 1983, p. 123)^{11*}.

⁴ Критика чистого разума, II, гл. III (p. 562)^{12*}.

⁵ Там же; Логика, III (trad. Guillermit, Paris, 1966 (nouv. éd. 1989), p. 24).

⁶ Госуд., 480 а 6.

⁷ E. Weil. Problèmes kantien. Paris, 1990, p. 37, n. 17.

Что же это такое — «мировое» понятие философии? Кант говорит еще о «вселенском» (*cosmicus*) или «космополитическом» понятии¹. Это выражение несколько озадачивает нас, но оно прояснится, если мы примем во внимание духовную атмосферу XVIII века, века Просвещения. Слово «вселенский» относится тут не к физическому «миру», а к миру человеческому, т.е. к человеку, живущему в мире людей. Противопоставление школьной философии и философии мировой² существовало и до Канта, например у И.Г. Зульцера (1759), для которого «мировая философия» состояла в накопленном людьми опыте и той мудрости, что в нем сосредоточена. Это различие соответствовало общему стремлению века Просвещения вырвать философию из замкнутого круга схоластики, сделать ее доступной и полезной для каждого человека. Философия XVIII в. стремилась соединить, как это было в античности, философский дискурс и способ бытия. Но Кантова вселенская философия глубже, чем мировая, или популярная, философия, вошедшая в моду в XVIII в. Ведь «вселенская» философия соотносится в конечном счете с мудростью, воплощаемой идеальным мудрецом. В основе идеи философии (поиска мудрости), говорит Кант, всегда лежало понятие «вселенской», «мировой» (а не схоластической) философии, «в особенности когда это понятие, так сказать, персонифицировалось и представлялось как бы в идеале философа как образца» или, что то же самое, в облике мудреца: «Называть себя философом в таком смысле и претендовать на то, чтобы сравняться с образцом, мыслимым только в идее, было бы чересчур смело»³. Этот идеальный философ, этот мудрец был бы «законодателем разума», т.е. полагал бы себе свой собственный закон — закон разума. Если идеального Мудреца найти невозможно, то по крайней мере «Идея его законодательства встречается во всяком человеческом разуме», и именно в свете Идеи мудреца наш разум формулирует императивы, ко-

¹ Логика, III (р. 25)^{13*}. О вселенском понятии философии см.: *J. Ralph Lindgren. Kant's Conceptus Cosmicus.* — «Dialogue», t. 1, 1963—1964, p. 280—300.

² См.: *H. Holzhey. Der Philosoph für die Welt — eine Chimäre der deutschen Aufklärung?* — *H. Holzhey, W.C. Zimmerli. Esoterik und Exoterik der Philosophie.* Basel—Stuttgart, 1977, S. 117—138, в особенности S. 133.

³ Критика чистого разума, II, гл. III (р. 562)^{14*}.

торые управляют человеческой деятельностью¹. В категорическом императиве: «Поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать *всеобщим естественным законом*»² — наше «я» осуществляет себя и преодолевает свою единичность. Императив должен быть безусловным, т.е. не основываться на каком-либо частном интересе, а, напротив, побуждать индивидуума действовать в перспективе всеобщности. Итак, у Канта мы вновь обнаруживаем одну из главных тем античной философии — тему образа жизни.

Возможно, читателю все еще непонятно, почему Кант назвал эту философскую программу, подчиненную идее мудрости, «мировым понятием философии». Но, может быть, смысл такого наименования будет ясен из следующего кантовского определения мировой философии: «*Мировым* называется здесь *понятие*, касающееся того, что необходимо интересует каждого»³, т.е., поскольку мир (вселенная), о котором тут говорится, — это мир человеческий, «того, что необходимо интересует весь мир». То, что интересует весь мир или, точнее, должно было бы интересоваться весь мир, — не что иное, как мудрость: нормальным, естественным, обычным состоянием людей должна была бы быть мудрость, но она оказывается для них недостижимой. Другими словами, каждого человека интересует не только и не столько вопрос кантовской критики: «Что я могу знать?», сколько вопросы «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?», «Что такое человек?» — главные вопросы, стоящие перед философией⁴.

Эта идея интереса, интереса разума, очень важна, так как она связана с идеей примата практического разума над теоретическим. По Канту,

*[...] всякий интерес является в конечном счете практическим и [...] даже интерес спекулятивного разума обусловлен и полон лишь в практическом употреблении*⁵.

¹ E. Weil. Problèmes kantien, p. 34.

² Кант. Основоположение к метафизике нравов, Раздел второй (trad. V. Delbos et A. Philonenko, Paris, 1987, p. 94)^{15*}.

³ Кант. Критика чистого разума, II, гл. III (p. 562, note)^{16*}.

⁴ Кант. Логика, III (p. 25); Критика чистого разума, II, гл. II, Раздел второй (p. 543).

⁵ Кант. Критика практического разума, ч. I, кн. II, гл. II, <раздел> III (trad. J. Gibelin et E. Gilson, p. 136)^{17*}.

Кантовская философия обращена лишь к тем, кто проявляет практический интерес к моральному благу, кто наделен нравственным чувством, кто избирает высшую цель, высшее благо. Примечательно, что в «Критике способности суждения» этот интерес к моральному благу и это нравственное чувство предстают необходимым условием интереса к красоте природы:

Этот непосредственный интерес к прекрасному в природе [...] нельзя считать общим достоянием; он свойствен лишь тем, чье мышление либо уже настолько развито, чтобы быть направлено на доброе, либо особенно восприимчиво к такому развитию¹.

Итак, теоретический дискурс Канта и для него самого, и для тех, к кому он обращен, связан с решением, продиктованным глубокой убежденностью, с выбором определенного образа жизни, ориентированного в конечном итоге на идеал мудреца. Мы видим тут, что на Канта оказала несомненное влияние античная концепция философии. Да и в «аскетической этике», излагаемой в конце «Метафизики нравов»², нетрудно распознать правила упражнения в добродетели, с помощью которых Кант пытается сочетать эпикурейскую безмятежность и стоическое чувство долга.

Чтобы воссоздать во всей ее полноте историю восприятия античной философии в философской мысли начиная с эпохи средневековья и до наших дней, потребовалось бы написать объемистый том. Я ограничился тем, что установил отдельные вехи: Монтень, Декарт, Кант. Следует назвать еще многие другие имена — столь различных мыслителей, как Руссо, Шефтсбери³, Шопенгауэр, Эмерсон, Торо, Кьеркегор, Маркс, Ницше, У. Джемс, Бергсон, Витгенштейн, Мерло-Понти и др. Все они, так или иначе испытывавшие на себе влияние античного идеала философии, рассматривали философию как конкретную и практическую деятельность, как радикальное изменение образа жизни или мирозерцания.

¹ Критика способности суждения, § 42 (trad. A. Philonenko, Paris, 1968, p. 133)^{10*}.

² Метафизика нравов, II. Метафизические начала учения о добродетели, II, § 53 (trad. A. Renaut, Paris, 1994, p. 363—365).

³ См.: *Shaftesbury. Exercices*, trad. et prés. par L. Jaffro. Paris, 1993; речь здесь идет о духовных упражнениях по Эпиктету и Марку Аврелию.

XII

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Подходя к завершению своей книги, автор видит все, о чем он не сказал, и предугадывает вопросы, которые хотел бы ему задать читатель. Если, например, мы представили «теоретизацию» философии как результат сближения между христианством и философией, то разве не было бы целесообразно провести общее исследование, посвященное отношениям между философией и религией, как в античности, так и в современном мире? В античности философ сталкивается с религией в общественной и культурной жизни: в официальном культе и в произведениях искусства и литературы. Но он воспринимает ее философски, трансформирует ее в философию. Если Эпикур советует участвовать в городских празднествах и даже молениях, то лишь затем, чтобы философ-эпикурец имел возможность созерцать богов такими, какими они мыслятся в эпикурейской концепции природы. Даже поздние неоплатоники, занимаясь теургией, вовлекают эту практику в процесс духовного, по преимуществу философского, развития, чтобы в конце концов возвыситься до трансцендентного, непостижимого Бога, совершенно чуждого традиционной религии. Если они строят рациональную теологию, сопоставляющую философские сущности богам официальной религии, то теологию эту уже мало что связывает с античными верованиями, которые они хотят отстоять перед христианством. В античности философский образ жизни не вступает в конфликт с религией, потому что религия пока еще не стала образом жизни, охватывающим все стороны существования и всю внутреннюю жизнь человека, как будет в христианстве. Скорее уж философский дискурс может сталкиваться с принятыми в государстве представлениями о богах, о чем свидетельствует пример Анаксагора и Сократа.

Отношения между философией и христианством, как мы видели, гораздо более сложны, и чтобы охарактеризовать их, понадобилось бы длительное исследование. Мож-

но сказать, что почти все философские течения начиная с эпохи средневековья подверглись влиянию христианства. С одной стороны, их философский дискурс развивается в тесной связи с христианством, либо оправдывая, прямо или косвенно, христианскую доктрину, либо ее опровергая. Тут я целиком и полностью согласен с замечаниями Э. Жильсона¹, показывающего, что философия Декарта, Мальбранша, Лейбница в конечном счете вписывается в христианскую проблематику. Можно было бы добавить к этому и философию Канта², но надо признать, что, приравнивая христианскую веру к нравственной убежденности, Кант, скорее, трансформирует христианство в философию. С другой стороны, философский образ жизни в течение долгого периода, со времен средневековья и до христианского экзистенциализма Г. Марселя, отождествлялся с христианским образом жизни (в частности, у Петрарки и Эразма, у христианских стойков и эпикурейцев). Даже в экзистенциальных установках современных философов можно обнаружить следы христианства³, что не удивительно, если учесть силу влияния христианской традиции на весь западный менталитет. Поэтому потребовалась бы длительная рефлексия, чтобы более глубоко охарактеризовать отношения между философией и религией.

Думаю, будет нелишним еще раз вкратце изложить мое представление о философии. Я, конечно же, признаю, что философия с античности до наших дней была и остается теоретической, «концептуализирующей» деятельностью. Но я убежден и в том, что в античности избранный философ образ жизни обуславливает и определяет основную направленность его философского дискурса, и, мне думается, в конечном итоге это верно в отношении всякой философии. Я отнюдь не утверждаю, что философия определяется слепым и произвольным выбором, — я просто

¹ E. Gilson. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 11–16; G. Bugault. *L'Inde pense-t-elle?* Paris, 1994, p. 25–26; M. Merleau-Ponty. *Eloge de la philosophie et autres essais*, p. 201.

² S. Zac. Kant, les stoïciens et le christianisme. — «*Revue de métaphysique et de morale*», 1972, p. 137–165.

³ R. Rochlitz. *Esthétique de l'existence*. — Michel Foucault philosophe, p. 290; здесь говорится о «секуляризованном христианском и гуманистическом наследии».

хочу подчеркнуть главенство практического разума над разумом теоретическим: философская рефлексия стимулируется и направляется «тем, что интересует разум», как говорил Кант, т.е. выбором некоторого образа жизни. Повторю слова Плотина: «Желание порождает мышление»¹. Но есть своего рода взаимодействие, или взаимное обусловливание, между волей и умственной активностью, между тем, к чему философ стремится всем своим духовным существом, тем, что интересует его в самом глубоком смысле слова, т.е. ответом на вопрос «Как жить?», и тем, что он пытается осветить и прояснить посредством рефлексии. Воля и размышление неразделимы. В философии Нового и Новейшего времени тоже иногда существует такое взаимодействие, и философские дискурсы можно до некоторой степени объяснить экзистенциальным выбором, лежащим в их основе. Например, как нам известно из письма Витгенштейна², «Логико-философский трактат», который на первый взгляд предстает теорией предложения — и действительно является таковой, — есть в равной мере книга этическая, где «собственно этическое» не высказано, а показано. Теория предложения разработана затем, чтобы обосновать то молчание, касающееся этики, которое предусматривалось с самого начала книги. В действительности автором «Трактата» руководило желание привести читателя к определенному образу жизни, к определенной позиции, впрочем, совершенно аналогичной экзистенциальным предпочтениям античной философии³: «Жить в настоящем», ни о чем не сожалеть, ничего не страшась, ни на что не надеясь⁴. Как мы уже сказали, многие философы Нового и Новейшего времени, выражаясь словами Канта, остались верны Идее философии⁵. Да и, если разобраться, это скорее в школьном преподавании философии, и особенно ее истории,

¹ Плотин. Энн., V, 6 (24), 5, 9.

² G. Gabriel. La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein. — «Le Nouveau Commerce», cahier 82/83, printemps 1992, p. 77 (имя автора указано неверно: Габриэль Готфрид вместо Готфрид Габриэль).

³ Логико-философский трактат, б. 4311.

⁴ См. замечательные разъяснения Ж. Буврецца: J. Bouveresse. Wittgenstein, la rime et la raison, p. 89, 21—81.

⁵ См. выше, с. 280 и сл.

всегда делался упор на теоретическом, абстрактном, концептуальном аспекте философии.

Поэтому нам следует настаивать на определенных методологических императивах. Чтобы понять философские произведения античности, надо учесть конкретные обстоятельства философской жизни в эту эпоху; надо уяснить, что подлинная цель античного философа — не дискурс ради самого дискурса, а духовное воздействие на людей. По существу, всякое утверждение должно рассматриваться с точки зрения того, какое влияние оно призвано оказать на душу слушателя или читателя. Ставится ли задача убедить или утешить, исцелить или побудить — речь идет не о том, чтобы передать готовое знание, а о том, чтобы *образовать* дух, т.е. выработать некоторый навык, развить некоторый *habitus*, сформировать новую способность суждения и критической оценки; речь идет о том, чтобы *преобразить* индивидуума — изменить его способ бытия, его мирозерцание. Если мы осознаем это, тогда мы уже не станем удивляться, обнаружив, к примеру, у Платона, Аристотеля или Плотина апории, в которых запутывается мысль, исправления, повторы, явные противоречия: мы будем помнить, что их философский дискурс должен не сообщать некое знание, а образовывать и упражнять.

Отношение между произведением и его предполагаемым читателем имеет принципиальное значение. Ведь содержание сочинения в какой-то мере предопределяется необходимостью применяться к духовным возможностям читателей. Кроме того, труды античных философов нужно непременно соотносить с жизнью их школы. Труды эти почти всегда прямо или косвенно связаны с процессом преподавания. Например, многие трактаты Аристотеля — это подготовительные материалы к чтению лекций, трактаты Плотина доносят до нас отголоски тех споров, которые возникали на его занятиях. Наконец, большая часть произведений античности, и не только философских, была непосредственно связана с устной речью, поскольку эти сочинения предназначались для чтения вслух, нередко чтения публичного. Эта тесная связь письменного и устного слова может прояснить некоторые странные, на наш взгляд, особенности философских сочинений.

Читатель наверняка хотел бы спросить меня и о том, считаю ли я античную концепцию философии все еще жизнеспособной. Думаю, я уже отчасти ответил на этот вопрос, показав, что многие философы новой эпохи, от Монтеня до наших дней, рассматривали философию не просто как теоретический дискурс, а как практику, аскезу, самопреображение¹. Такое представление о философии по-прежнему «актуально» и всегда может принимать современную форму². Я, однако, поставил бы вопрос иначе. Не пора ли нам вновь открыть для себя античное понятие «философа» — того живущего в мире и делающего свой выбор философа, без которого понятие философии утратило бы смысл? Что, если мы определим философа не как преподавателя или автора научных трудов, развивающего философский дискурс, а, в соответствии с античным представлением, как человека, ведущего философскую жизнь? Я думаю, назрела необходимость пересмотреть обычное употребление слова «философ», применяемого, как правило, лишь к теоретику: его нужно прилагать и к тем, кто именно практикует философию, — ведь и христианин может практиковать христианство, не будучи теоретиком и богословом. Вовсе не обязательно самому строить философскую систему, чтобы вести образ жизни философа. Это, конечно, не означает, что не надо размышлять над своим собственным опытом и опытом предшествующих или современных философов.

Но что значит жить, как подобает философу? Что значит практиковать философию? В этой книге я хотел показать, помимо всего прочего, что философская практика была отнесенительно независима от философского дискурса. Одно и

¹ См. выше, с. 275—285.

² См., например, многочисленные работы Арнольда А. Дейвидсона (некоторые из них готовятся к печати), в частности: *A.I. Davidson. Ethics as Ascetics; Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought.* — Foucault and the Writing of History, ed. J. Goldstein. Oxford, 1994, p. 63—80; см. также: *H. Hutter. Philosophy as Self-Transformation.* — «Historical Reflections», vol. 16, N 2—3, 1989, p. 171—198; *R. Imbach. La philosophie comme exercice spirituel.* — «Critique», N 454, p. 275—283; *J.-L. Solère. Philosophie et amour de la sagesse: entre les Anciens et nous, l'Inde.* — Inde, Europe, Postmodernité. Colloque de Céret 1991, sous la direction de J. Poulain... Paris, 1993, p. 149—198; *J. Schlienger. Gestes de philosophes.* Paris, 1994.

то же духовное упражнение может быть обосновано с помощью совершенно различных философских дискурсов, задним числом пытающихся изъяснить и оправдать опыт, экзистенциальная насыщенность которого в конечном счете ускользает от всякого теоретизирования и систематизации. Так, например, стоики и эпикурейцы, исходя из различных, едва ли не противоположных принципов, призывали своих учеников жить в сознании неизбежности смерти и сосредоточивать внимание на настоящем моменте, избавляясь от тревоги о будущем и от бремени прошлого. Но тот, кто практикует это упражнение концентрации внимания, смотрит на мироздание новыми глазами, как будто видит его в первый и последний раз: в наслаждении настоящим он открывает тайну и величие существования, вечную новизну мира; в то же время он достигает безмятежности, ощущая, насколько относительно все, что вселяет в нас тревогу и беспокойство. Точно так же и стоики, и эпикурейцы, и платоники, при всем различии их принципов, призывают своих учеников подняться до космической точки зрения, погрузиться в беспредельность пространства и времени и тем самым радикально изменить свое видение мира.

Рассматриваемая таким образом, практика философии возвышается над противоположностью отдельных философских доктрин. По сути она есть стремление обрести сознание самого себя, своего бытия-в-мире, своего бытия-с-другими, стремление «заново научиться видеть мир», как говорил Мерло-Понти¹, — чтобы достичь всеобъемлющего видения, благодаря которому мы сможем поставить себя на место других и преодолеть собственную пристрастность.

В прошлых своих работах я часто цитировал один отрывок из Ж. Фридмана, который представляется мне исключительно важным, поскольку здесь показано, каким образом современный человек, вовлеченный в политическую борьбу, узнаёт, что он может и должен жить как философ:

Каждый день «отрываться от земли»! Хотя бы на мгновение, лишь бы только оно было напряженным. Каждый день «духовное упражнение» — в одиночестве или в обществе человека, который тоже стремится к самосовершенствованию.

Духовные упражнения. Высвободиться из потока времени. Пытаться избавиться от своих страстей, от тщеславия, от не-

¹ M. Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception. Paris, 1945, p. XVI.

утолимого желания заставить о себе говорить (временами терзающего тебя подобно хронической болезни). Избегать злословия. Гнать прочь сожаления и побеждать неприязнь. Любить всех свободных людей. Жить в вечности, превосходя самого себя.

Такое усилие над собой необходимо, такое притязание — законно. Многие всецело поглощены политическими баталиями, заняты подготовкой социальной революции. И мало кто, прежде чем готовить революцию, старается сделать себя достойным ее¹.

Но философ античности, для того чтобы практиковать философию, вступал в более или менее тесное общение с некоторой группой философов или, по крайней мере, занимал свои жизненные правила из какой-либо философской традиции. Тем самым его задача упрощалась, даже если жизнь по этим правилам требовала от него немалых усилий. Теперь у нас нет больше школ, нет догматов. «Философ» остался один. Как найдет он свой путь?

Так же, как до него находили свою дорогу многие другие — например, Монтень, Гёте или Ницше, которые тоже были одиноки. Соответственно обстоятельствам или своим глубоким духовным потребностям, они выбрали для себя жизненные образцы в античной философии. Ницше писал:

Что касается практики, то я рассматриваю различные моральные школы как опытные лаборатории, в которых было основательно проверено и до конца продумано немало рецептов искусства жить. Результаты всех этих школ с их опытами — наша законная собственность. Мы не откажемся принять стоический рецепт из-за того, что прежде уже воспользовались эпикурейскими советами².

Долгий, веками накапливаемый опыт и долгие споры вокруг этого опыта придают античным образцам непреходящую ценность. Пользуясь то стоическим, то эпикурейским образцом, Ницше, Монтень, Гёте³, Кант⁴, Витгенштейн⁵, Ясперс⁶ достигают в своей жизни определенного равновесия. Но и другие образцы могут одушевлять и направлять философскую практику.

¹ G. Friedmann. La Puissance et la Sagesse. Paris, 1970, p. 359.

² Ницше. Посмертные фрагменты. Осень 1881 г., 15 [59]. — Nietzsche. Oeuvres philosophiques complètes, t. V. Paris, 1982, p. 530^{1*}.

³ Гёте. Беседа с Фальком. — F. von Biedermann. Goethes Gespräche. Leipzig, 1910, Bd IV, S. 469.

⁴ См. выше, с. 285.

⁵ Логико-философский трактат, б. 4311, где мы находим намек на эпикурейское представление о смерти и на стоическое понятие настоящего.

⁶ K. Jaspers. Epikur. — Weltbewohner und Weimarianer. Festschrift E. Beutler, 1960, S. 132—133.

Предвижу еще один вопрос читателей: как объяснить, что по прошествии стольких веков, изменивших облик мира, античные образцы все еще могут быть современны? Объясняется это, прежде всего, тем, что античные школы, как сказал Ницше, были своеобразными опытными лабораториями, благодаря которым у нас есть возможность сопоставить следствия различных типов духовного опыта. С этой точки зрения множественность античных школ имеет для нас важнейшее значение. Заметим, что выработанные ими образцы приемлемы для современности, только если свести их к их сути, к их глубинному смыслу, отделив от них отмершие космологические или мифологические элементы и оставив лишь основополагающие принципы, которые сами античные философы считали наиболее существенными. Но пойдём еще дальше. Я убежден, что эти образцы соответствуют — о чем я уже говорил в другом месте¹ — основным позициям, между которыми приходится выбирать всякому человеку, когда он ищет мудрости. Я упоминал в этой связи о существовании своего рода универсального стоицизма; мы находим его не только на Западе, но и, к примеру, в Китае, как показал Ж. Жерне². Я уже говорил, что долгое время настороженно относился к сравнительной философии, так как полагал, что она может смешивать разные вещи и провоцировать произвольные сближения. Но теперь, читая работы своих коллег Г. Бюго³, Р.-П. Друа⁴, М. Юлена⁵, Ж.-Л. Солера⁶, я склоняюсь к мысли, что и в самом деле есть впечатляющие аналогии между философскими течениями античности и Древнего Востока. Аналогии эти нельзя объяснить историческими влияниями, но они, во всяком случае, позволяют глубже понять существо философских позиций, которые таким образом проясняют друг друга. Средства к достижению душевно-

¹ P. Hadot. *La Citadelle intérieure*, p. 330—333.

² J. Germet. *Chine et christianisme*. Paris, 2-e éd., 1991, p. 191; *La sagesse chez Wang-Fou-tche, philosophe chinois du XVII-e siècle*. — *Les Sagesse du monde*. Colloque s.d. G. Gadoffre. Paris, 1991, p. 103—104.

³ G. Bugault. *L'Inde pense-t-elle?* Paris, 1994.

⁴ R.-P. Droit. *L'Oubli de l'Inde*. Paris, 1989.

⁵ M. Hulín. *La Mystique sauvage*. Paris, 1993.

⁶ См. соч., указанное на с. 290, примеч. 2, а также: J.-L. Solère. *L'Orient de la pensée*. — «*Les Cahiers de philosophie*», N 14, 1992, p. 5—42.

го покоя и единению с другими людьми или с миром ограничены в числе. Возможно, описанные нами жизненные позиции — Сократа, Пиррона, Эпикура, стоиков, киников, скептиков — соответствуют неким постоянным универсальным типам, которые обнаруживаются в форме, специфической для каждой цивилизации, в различных культурах, созданных человечеством. Поэтому я и поместил выше¹ выдержку из буддистского текста и привел мысль М. Юлена, внушенную буддизмом: я решил, что это поможет нам точнее выразить сущность греческого мудреца. Весьма интересно, что и в Греции, и в Индии, и в Китае один из путей, ведущих к мудрости, — безразличие, т.е. отказ приписывать вещам ценностные различия, которые отражали бы точку зрения индивидуума, эгоистическую, пристрастную и ограниченную, точку зрения «лягушки, живущей в колодеце» или «летней мошки», как говорит Чжуан-цзы:

*В познании Пути я был подобен мушке в жбане с уксусом. Если бы учитель не снял крышку, никогда бы не догадался я о великой целостности Неба и Земли!*²

Эта беспристрастность и безразличие возвращают нас в изначальное состояние: состояние душевного покоя и безмятежности, в котором мы пребываем, прежде чем начинаем утверждать свою индивидуальность против мира и против других людей, прежде чем в нас вселяется тот эгоизм и эгоцентризм, что отчуждает нас от мира, неумолимо вовлекая в суетную погоню за удовольствиями и заставляя испытывать постоянную боязнь страданий.

Такие духовные упражнения, как «жить в настоящем» или «смотреть на вещи свысока», можно найти и у Гёте³,

¹ См. с. 248—249.

² Чжуан-цзы, XVII, Осенний разлив, и XXI, Тянь Цзыфан. — *Philosophes taoïstes*, trad. Liou Kia-Hway. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 202, 244^{2*}.

³ См.: P. Hadot. «Le présent seul est notre bonheur». La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique. — «Diogène», N 133, 1986, p. 58—81; *Id.* La terre vue d'en haut et le voyage cosmique. Le point de vue du poète, du philosophe et de l'historien. — *Frontières et conquête spatiales*. Dordrecht—Londres, 1988, p. 31—39.

Ницше¹, Витгенштейна². Они вполне доступны «философу» в том смысле, какой мы вкладываем в это слово. Я надеюсь вернуться к этим темам в последующих своих работах.

Думается, я в общем показал, что, как пишет Ж.-Л. Соллер, «древние, возможно, были ближе к Востоку, чем мы теперь»³. На это же указывает и один современный китайский автор: «Китайские философы все были в той или иной степени Сократами. В личности философа знание и добродетель были неразделимы. Философия, которую он проповедовал, требовала приложения на практике; он сам был средством ее утверждения. Жизнь в согласии со своими философскими убеждениями составляла часть его философии»⁴. Итак, «философ», любитель мудрости, сможет искать образцы для подражания и у восточных мыслителей, и они будут не так уж далеки от античных образцов.

Но «философа» подстерегают многие опасности. Первая опасность в том, чтобы удовлетвориться одним философским дискурсом. Существует пропасть между мудрыми сентенциями и действительной решимостью изменить свою жизнь, между громкими словами и подлинным самосознанием или подлинным преображением самого себя. Впрочем, самая глубокая причина «теоретизации» философии кроется, по-видимому, именно в этой, в каком-то смысле естественной для философа, склонности ограничиваться дискурсом — теми концептуальными построениями, которые он создает либо воспроизводит, которыми он восхищается. На протяжении всей истории античной философии, почти во всех школах мы встречаем одни и те же предостережения об опасности, угрожающей философу, если он вообразит, что его философский дискурс может быть самодостаточным и безотносительным к философской жизни. Эту постоянную опасность чувствовал уже

¹ «Все, что необходимо, созерцаемое с высоты, в свете *общего* миропорядка, само по себе также и полезно, — его надо не только терпеть, его надо любить» (Ницше. Ницше против Вагнера. Эпилог, I. — Nietzsche. Oeuvres philosophiques complètes, t. VIII, p. 275)^{3*}.

² Логико-философский трактат, б. 4311 и б. 45.

³ J.-L. Solère. Op. cit., p. 198.

⁴ Kin (Yue-Lin). — Fong (Yeou-Lan). Précis d'histoire de la philosophie chinoise, p. 31.

Платон; оправдывая свое решение отправиться в Сиракузы, он писал:

*Мне было очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова, а сам никогда добровольно не взялся бы ни за какое дело*¹.

Еще одна опасность, худшая из всех, — возомнить, будто можно обойтись без философской рефлексии. Надо, чтобы философский образ жизни обосновывался рациональным и аргументированным философским дискурсом. Такой дискурс неотделим от образа жизни. В частности, требуется критическое осмысление античных, современных или древневосточных философских дискурсов, оправдывающих тот или иной образ жизни. Мы должны стараться уяснить себе, исходя из каких принципов мы поступаем так, а не иначе, должны размышлять над своим собственным опытом и над опытом других. Без этой рефлексии философская жизнь может оказаться пустым подражанием, пошлостью, нелепым благодушеством или просто-напросто отклонением. Конечно, чтобы жить, как живут философы, не надо ждать, покуда сам не напишешь «Критику чистого разума». И тем не менее жить, как подобает философу, означает *также* и размышлять, выстраивать умозаключения, вырабатывать строгие понятия, «думать самостоятельно», как говорил Кант. Философская жизнь — это беспрестанный поиск².

Наконец, надо постоянно помнить, что вопреки неодолимым штампам, переходящим из учебника в учебник, античная философская жизнь всегда была самым непосредственным образом связана с заботой о других и что такая забота есть внутреннее требование философской жизни, особенно в современном мире. Как говорит Ж. Фридман,

*современный мудрец (если бы он существовал) не отвернулся бы сегодня — не в пример многим нынешним эстетам — от людской скверны*³.

¹ Платон. Письмо VII, 328 с (trad. L. Brisson, p. 173).

² См.: R.-P. Droit. Philosophie de printemps. — «Le Monde des livres», 21 avril 1995, p. IX.

³ G. Friedmann. La Puissance... p. 360.

Но в то же время Фридман видит, как видим это и мы, почти неразрешимые проблемы в отношениях античного философа с государством. Философ, вовлеченный в общественную жизнь, всегда рискует поддаться политическим пристрастиям. И потому, убежден Фридман, чтобы попытаться облегчить участь людей, нужно сосредоточить усилия «на ограниченных группах, и даже на отдельных индивидуумах», «на духовной работе преобразования немногих», которая, полагает он, в конце концов непременно распространится вширь. Философ остро чувствует свое одиночество и бессилие в мире, пораженном двойким неразумием: тем, что порождается идолопоклонническим культом денег, и тем, что проистекает из нищеты и страданий миллиардов людей. В таких условиях ему никогда не достичь полной безмятежности мудреца. Философствовать — это значит и страдать от своей обособленности и от собственного бессилия. Но античная философия учит нас не смиряться и продолжать действовать так, как велит разум, стараться, невзирая ни на что, жить согласно той норме, какую представляет собой Идея мудрости, даже если наша деятельность кажется нам весьма ограниченной в своих возможностях. Как сказал Марк Аврелий:

На Платоново государство не надейся, будь доволен и самым скромным достижением и даже такой успех за малое не почитай¹.

¹ Марк Аврелий. Размышления, IX, 29, 5; см.: P. Hadot. La Citadelle intérieure, p. 321—325*.

I. ССЫЛКИ К ЦИТАТАМ ИЗ ЭПИГРАФА

- Ницше*. Человеческое, слишком человеческое. Странник и его тень, § 86. — Nietzsche. Oeuvres philosophiques complètes, t. III, 2. Paris, Gallimard, p. 200. <F. Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd 2. München—Berlin—New York, 1980, S. 592.>
- Kant*. Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie. — Kants gesammelte Schriften, XXIX. Berlin, Akademie, 1980, S. 8, 12.
- Плотин*. Эннеады, V, 6 (24), 5, 9.
- Симпликий*. Комментарий к «Руководству» Эпиктета, XXIV, 151 (introd., texte grec et appareil critique par I. Hadot, Leyde, Brill, 1995).
- Ницше*. Посмертные фрагменты. Осень 1881 г., 15 [59]. — Nietzsche. Oeuvres philosophiques complètes, t. V, p. 530. <F. Nietzsche. Sämtliche Werke... Bd 9, S. 654—655.>
- Petrarca*. De sui ipsius et multorum ignorantia. — Prose, a cura di G. Martellotti... Milano, 1955, p. 748.
- Сенека*. Письма к Луцилию, CVIII, 36. <Пер. С.А. Ошерова.>
- Паскаль*. Мысли, § 331 по Брюнсовику (Classiques Hachette). <Пер. Ю.А. Гинзбург.>
- Эпиктет*. Беседы, III, 21, 23.
- Торо*. Уолден, или Жизнь в лесу, гл. «Хозяйство» (éd. et trad. G. Landré-Augier. Paris, 1967, p. 89). <Пер. З.Е. Александровой.>
- Плотин*. Эннеады, II, 9 (33), 15, 39.
- Монтень*. Опыты, III, 13 (Paris, Gallimard, Pléiade, 1962, p. 1088). <Пер. Н.Я. Рыковой.>

II. ЦИТАТЫ ИЗ ДРЕВНИХ ТЕКСТОВ

Точные ссылки к цитатам из древних текстов даны в постраничных примечаниях. Однако, цитируя авторов «классических», таких, как Аристотель или Платон, я не ссылался на конкретные издания текстов или переводов, а просто воспроизводил пагинацию, отмеченную на полях всех изданий, например, для Платона: Пир, 208 е, или же деление на книги, главы и параграфы, обычно используемое при цитировании таких авторов, как Цицерон или Эпиктет. Нижеследующие уточнения дополняют краткие ссылки, данные в примечаниях. Это поможет читателям, которые захотят сами познакомиться с источниками; они получат информацию о том, какими собраниями древних текстов я пользовался*.

* Русские издания цитируемых авторов указаны в Примечаниях переводчика (Ред.).

Сокращения

- BL Collection des Universités de France. Paris, Les Belles Lettres.
CAG Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin.
GF Collection Garnier Flammarion. Paris, Flammarion.
Плэиэде Библиотэке де ла Плэиэде. Paris, Gallimard.
LCL Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.) — London.
SC Sources chrétiennes. Paris, Editions du Cerf.
SVF Stoicorum Veterum Fragmenta, hrsg. H. von Arnim, I—IV. Leipzig, 1905—1924. 2 Aufl. Stuttgart, Teubner, 1964.

Аристей. — См.: *Lettre d'Aristée.*

Аристофэне. Les Nuées. — Aristophane, t. I, texte de V. Coulon, trad. par H. Van Daele, BL, 1960.

Аристотель. — Исполъзованные для цитирования переводы взяты, иногда с изменениями (это касаетса всех заимствованных мной переводов), из полного собрания, переведенного на французский Ж. Трико, в Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1951—1970, из BL или GF.

Аугустин. La Cité de Dieu, livres I—XXII, trad. Combès. — Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin, N 33—37. Turnhout, Brepols, 1959—1960.

Аулу-Гелле. Nuits attiques, éd. et trad. R. Marache, livres I—XV, BL, 1967—1989.

Цицерон. — Цитированные переводы взяты из почти полного собрания в BL, в частности трактат «О пределах добра и зла». Некоторые трактаты переведены в GF, в частности «Новые академические книги» и «Лукулл», в томе: *Cicéron. De la divination, etc.*, trad. Ch. Appuhn, GF, 1937 (переиздания).

Клément d'Alexandrie. Stoinates, I—II (trad. Cl. Mondésert), V (trad. A. Le Bouluc), SC, 1954—1981; Le Pédagogue, I—III (trad. M. Harl, Cl. Mondésert, Ch. Matray, introd. et notes d'H.-I. Marrou), SC, 1960—1970.

Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. — Греческий текст и английские переводы в изд.: *Diodorus Siculus*, t. I—XII, в LCL, 1933—1967; продолжающееся издание (тексты и переводы), книги I, III, XII, XV, XVII—XIX, в BL, 1972—1993.

Диоген Лаэртский (сокращенно: *Д.Л.*). О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — Я давал в основном свои переводы. Существует полный (но неудовлетворительный) перевод в GF; в настоящее время готовится новое издание текста и новый перевод; греческий текст и английский перевод Р.Д. Хикса в LCL, N 184—185, 1925 (переиздания).

Эпиктэте. Entretiens, livres I—IV, texte établi et traduit par J. Souilhé, BL, 1948—1965; см. также перевод В. Гольдшмидта в кн.: *Les Stoïciens*, par E. Bréhier et P.-M. Schuhl, Pléiade, 1964; Manuel, trad. J. Pépin. — *Les Stoïciens*, Pléiade, 1964.

Еусэде де Кэсарэе. Préparation évangélique, livre XI, éd. E. des Places, trad. G. Favrelle. Paris, SC, 1982.

Евагре ле Понтике. Traité pratique du Moine, texte grec et trad. par A. et Cl. Guillaumont, SC, 1971; Le gnostique, texte grec et trad. par A. et Cl. Guillaumont, SC, 1989.

- Hérodote*. Histoires, livre I, texte et trad. Ph. E. Legrand, BL, 1970.
- Hésiode*. Théogonie, Les Travaux et les Jours, éd. et trad. par P. Mazon, BL, 1928 (rééditions).
- Homère*. Iliade, chants I—XXIV, t. I—IV, éd. et trad. P. Mazon, BL, 1937 (rééditions); Odyssée, chants I—XXIV, t. I—III, éd. et trad. V. Bérard, BL, 1924 (rééditions); Hymnes homériques. — *Homère*. Hymnes, éd. et trad. par J. Humbert, BL, 1936 (rééditions).
- Гораций*. — Цитированные переводы взяты из полного собрания сочинений поэта на французском языке, подготовленного Ф. Вильнёвом, в BL, 1929—1933 (переиздания).
- Isocrate*. Discours, t. I—IV, éd. et trad. par G. Matthieu et E. Brémond, BL, 1962.
- Jamblique*. Vie de Pythagore. Немецкий пер.: *Iamblichos*. Pythagoras, herausg., übersetzt und eingeleitet von M. von Albrecht. Darmstadt, 1985.
- Lettre d'Aristée*, éd. et trad. A. Pelletier, SC 89, 1962.
- Lucrèce*. De la nature. Texte établi et traduit par A. Ernout, t. I—II, BL, 1924 (rééditions); см. также: *Lucrèce*. De rerum natura, commentaire exégétique et critique par Alfred Ernout et Léon Robin, BL, 1925—1926; *Lucrèce*. De la nature. Traduit du latin par J. Kany-Turpin. Paris, Aubier, 1993.
- Марк Аверлий*. — Я дал свой перевод «Размышлений»; греческий текст см. в BL, изд. Траннуа, 1924 (переиздания) и в особенности в издании И. Далфена, Leipzig, Teubner, 1972 (2-е изд. 1987).
- Numénius*. Fragments, éd. et trad. par E. des Places, BL, 1973.
- Ovide*. Métamorphoses, éd. et trad. par G. Lafaye, BL, 1928—1930 (rééditions).
- Филон Александрийский*. — Цитированные переводы взяты из полного перевода (с греческим текстом), принадлежащего разным авторам, в изд.: Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, éd. par R. Amaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux. Paris, Editions du Cerf, 1962—1992.
- Платон*. — Цитированные переводы заимствованы либо из полного перевода в BL и Pléiade, либо из новых переводов, опубликованных в GF.
- Плиний Старший*. Histoire naturelle, XXXV, éd. et trad. J.M. Croisille, BL, 1985.
- Плотин*. Ennéades, éd. et trad. par E. Bréhier, BL, 1924—1938; цитаты из Энн., III, 5; VI, 7; VI, 9 (соответственно трактаты 50, 38 и 9) я взял из трех вышедших томов издания Les Ecrits de Plotin, sous la direction de P. Hadot. Paris, Cerf, 1988—1994.
- Плутарх*. — Цитированные переводы взяты из весьма удачного издания переводов «Жизнеописаний» и «Нравственных сочинений» в BL либо из переводов трактатов против стоиков, собранных, вместе с текстами других авторов, в Bibliothèque de la Pléiade под заглавием Les Stoïciens. См. также английский перевод трактатов против стоиков, выполненный Х. Черниссом, в LCL, N 470, 1976.
- Порфир*. De l'abstinence, livres I—IV, éd. et trad. J. Bouffartigue, M. Patillon et A. Segonds, BL, 1979—1995; Vie de Pythagore, Lettre à Marcella, éd. et trad. E. des Places, BL, 1982; Sententiae, греческий текст, изданный Э. Ламберцем, Leipzig, Teubner, 1975; в ближайшее время выйдет французский перевод.
- Proclus*. Commentaire sur le Timée, trad. Festugière, t. I—V. Paris, Vrin, 1966—1968.

- Сенека*: цитированные переводы взяты из полного перевода в BL, 1929—1961 (переиздания); см. также *Sénèque. Entretiens, Lettres à Lucilius*. Paris, R. Laffont (Bouquins), 1993, révisé par P. Veyne.
- Секст Эмпирик*: полного французского перевода сочинений этого автора нет. Я заимствовал некоторые переводы из кн. *J.-P. Dumont. Les Sceptiques grecs, textes choisis*. Paris, PUF, 1966; см. также *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. J. Grenier et G. Goron. Paris, Aubier, 1948; английский перевод Р.Г. Бьюри в LCL, N 273, 291, 311, 1935—1936 (переиздания).
- Солон*. Элегии: греческий текст в кн. *E. Diehl. Anthologia Lyrica Graeca*. Leipzig, Teubner, 1953, p. 20.
- Thucydide*. La guerre du Péloponnèse, livres I—VII, éd. et trad. J. de Romilly, BL, 1968—1970.
- Xénophon*. Banquet, éd. et trad. par F. Ollier, BL, 1961 (rééditions); *Mémorables*. — *Xénophon. Oeuvres complètes*, t. III, GF, 1967 (rééditions).

III. ИССЛЕДОВАНИЯ, ЗАТРАГИВАЮЩИЕ НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

В добавление к произведениям, указанным в подстрочных примечаниях, можно рекомендовать следующую небольшую подборку работ, дающих дополнительную информацию по вопросам, рассматриваемым в этой книге.

- Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd II, 1982, S. 166—230 (памяти Якоба Ланца, статьи на немецком языке, посвященные понятию «философ»).
- D. Babut*. La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens. Paris, 1974.
- P. Boyancé*. Lucrèce et l'épicurisme. Paris, 1963.
- V. Brochard*. Les sceptiques grecs. Paris, 2-e éd. 1932, réimpression 1959.
- A. Davidson*. Introduction à *Pierre Hadot. Philosophy as a Way of Life*. Oxford—Cambridge (Mass.), 1995, p. 1-45.
- M. Detienne*. Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque. Paris, 1967 (религиозные и духовные аспекты досократической мысли).
- J.-P. Dumont*. *Eléments d'histoire de la philosophie antique*. Paris, 1993.
- P. Friedländer*. Plato, I, An Introduction. Princeton, 1973.
- P. Hadot*. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, 3-e éd., 1993. *Philosophy as a Way of Life*, см.: *A. Davidson*.
- La philosophie hellénistique. — *J. Russ* (dir.). Histoire de la philosophie. Les pensées fondatrices. Paris, 1993.
- Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes... — L'Herne. Henry D. Thoreau. Paris, 1994, p. 188—193.
- Émerveillements. — La Bibliothèque imaginaire du Collège de France, éd. par F. Gaussen. Paris, 1990, p. 121—128.
- J. Hersch*. L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie. Paris, 1981, 2-e éd. 1993.
- B.-L. Hijmans Jr*. ΑΕΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus Educational System. Assen, 1959.
- H.-G. Ingenkamp*. Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele. Göttingen, 1971.

- W. Jordan.* Ancient Concepts of Philosophy. London—New York, 1990.
- D. Kimmich.* Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge. Darmstadt, 1993.
- M.-L. Lakmann.* Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius. Leyden, 1995.
- M.C. Nussbaum.* The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princeton, 1994.
- J. Perret.* Le bonheur du sage. — Hommages à Henry Bardon. Collection Latomus, t. 187. Bruxelles, 1985, p. 291—298.
- J.A. Phillip.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Phoenix, suppl., vol. VII. University of Toronto Press, 1966, p. 159—162 (критика шаманской интерпретации).
- J. Pigeaud.* La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique. Paris, 1981.
- Plato's «Apology of Socrates». A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary. Edited and completed from the papers of the late E. de Strycker. Leyden, 1994.
- M.-D. Richard.* L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme. Préface de P. Hadot. Paris, 1986 (перевод текстов и библиография по теме: теории относительно устного преподавания Платона).
- J.C. Thom.* The Pythagorean Golden Verses with Introduction and Commentary. Leyden, 1995 (текст, пер., комм. пифагорейских «Золотых стихов»).
- A.C. Van Geeyenbeeck.* Musonius Rufus and Greek Diatribes. Assen, 1963.
- W. Wieland.* Platon und die Formen des Wissens. Göttingen, 1982 (Платон передает не знание, а умение).

Хронологическая таблица

Знак \pm указывает на то, что приведенная дата приблизительна. Очень часто такая дата обозначает период творческой и преподавательской активности философов; я выбирал в основном даты, соответствующие тому, что в античности называли акме, т.е. времени, когда человек достигает зрелости или вершины своей активности и славы.

Ценные биографические и библиографические сведения о различных философах можно найти в кн.: *R. Goulet. Dictionnaire des philosophes antiques. I, Abammon à Axiothea. II, Babélyca à Dyscolius.* Paris, 1994.

До Рождества Христова

- 850 — 750 Создание гомеровских поэм.
- 700 ? Гесиод.
- 650 \pm ? Путешествие Аристея из Проконнеса в Центральную Азию и создание им поэмы «Аримаспея».
- 640 \pm Эпименид совершает искупительную жертву в Афинах.
- 600 — 550 В греческих колониях Малой Азии появляются первые мыслители: Фалес Милетский, предсказывающий солнечное затмение 28 мая 585 г., Анаксимандр, Анаксимен.
- 600 \pm Семь мудрецов, фигуры одновременно исторические и легендарные: Солон, Питтак из Митилены, Хилон из Спарты, Биант из Приены, Периандр из Коринфа, Клеобул из Линда.
- 594 \pm Солон, афинский государственный деятель и поэт, рассматриваемый впоследствии как один из Семи мудрецов.
- 560 \pm ? Абарис, лицо, связываемое в пифагорейской и платонической традиции с Пифагором.
- 540 \pm ? Ксенофан Колофонский покидает Колофон, греческую колонию в Малой Азии, и переселяется в Элею, греческую колонию в Южной Италии.
- 540 \pm ? Феогид, поэт-элегик: аристократическая мораль.
- 532 \pm Пифагор. Уроженец острова Самос, он перебирается в греческие колонии Южной Италии — Кротон, а затем Метапонт. О Пифагоре говорили, что он — перевоплощение легендарного философа Гермотима из Клазомен.
- 504 \pm Гераклит из Эфеса (греческой колонии в Малой Азии).
- 500 \pm Учения Будды и Конфуция.
- 490 — 429 Даты жизни афинского государственного деятеля Перикла.

- 470 ± Анаксагор из Клазомен.
- 460 ± Эмпедокл из Агригента.
- 450 ± слл. Парменид из Элеи; Зенон из Элеи; Мелисс Самосский.
- 450 ± слл. Развитие движения софистов: Протагор, Горгий, Продик, Гиппий, Фрасимах, Антифонт, Критий.
- 450 ± Историк Геродот.
- 440 ± Демокрит из Абдер.
- 435 ± Наставническая деятельность Сократа в Афинах.
- 432 Судебный процесс в Афинах против Анаксагора, обвиненного в безбожии; Анаксагор вынужден покинуть город.
- 432/431 Битва при Потидее, в которой принимает участие Сократ.
- 431 — 416 Алкивиад, афинский государственный деятель, ученик Сократа.
- 430 ± Написан исторический труд Фукидида.
- 423 ± Представление комедии Аристофана «Облака», где высмеивается учение Сократа.
- 399 Процесс в Афинах против Сократа по обвинению в безбожии. Сократ приговаривается к смерти.
- 399 ± ? Ученики Сократа Антисфен, Аристипп из Кирены, Евклид из Мегар основывают собственные школы.
- 390 ± Исократ открывает в Афинах школу, где преподает «философию» как общую культуру.
- 389 — 388 Первое путешествие Платона в Южную Италию и Сицилию. Встреча с Дионом Сиракузским.
- 388/387 Платон открывает свою школу в Афинах, в гимнасии, называемом Академия. Главные члены Академии: Евдокс, Гераклid, Ксенократ, Спевсипп, Аристотель, Теэтет; две женщины: Аксиофея, Ласфения.
- 370 — 301 Чжуан-цзы, китайский философ, представляющий Ле-цзы как своего учителя.
- 367 — 365 Евдокс Книдский становится главой Академии на время второго путешествия Платона в Сицилию, к Дионисию II Сиракузскому.
- 361 — 360 Гераклid Понтийский возглавляет Академию во время третьего путешествия Платона в Сицилию.
- 360 ± слл. Диоген-киник, ученик Антисфена.
- 360 ± ? Эсхин (Aischinēs) из Сфетта, ученик Сократа, преподает в Афинах и сочиняет диалоги, в которых изображает Сократа.
- 350 ± ? Ксенофонт, ученик Сократа, пишет свои воспоминания («Меморабиллии») о Сократе.
- 349/348 Смерть Платона. Главой школы становится Спевсипп.
- 339/338 Избрание Ксенократа сшолархом Академии, преемником Спевсиппа.

Эллинистический период

- 336 Восшествие на престол Александра Великого, македонского царя.
- 335 Аристотель основывает в Афинах собственную школу. Значительные члены школы: Феофраст, Аристоксен, Дикеарх, Клеарх (обнаружены эпитафические документы, свидетельствующие о том, что Клеарх побывал в греческом городе, существовавшем на месте нынешнего Ай-Ханума в Афганистане).
- 334 Поход Александра в Персию и в Индию. В нем принимают участие ученик Демокрита Анаксарх из Абдер, Пиррон, Онесикрит.
- 328 ± слл. Первое поколение учеников Диогена-киника: Мони́м, Онесикрит, Кратет, Гиппархия, Метрокл, Менипп, Менедем.
- 326 — 323 Индийский мудрец Калан встречается с греками во время пребывания Александра в Таксиле и совершает самоубийство незадолго до смерти Александра.
- 323 Смерть Александра в Вавилоне, после чего следует период междоусобных войн, сопровождающих образование различных эллинистических монархий.
- 322 ± Смерть Аристотеля. Преемником его становится Феофраст.
- 321 Комедиограф Менандр, возможно, находившийся под влиянием Эпикура.
- 320 ± Философская активность Пиррона из Элиды. Его ученики — Филон из Афин и Тимон из Афин.
- 312 Смерть Ксенократа. Его преемником во главе Академии становится Полемон.
- 306 Эпикур основывает в Афинах свою школу. Первые ученики: Геродот, Пифокл, Гермарх, Метродор, Полиен, Леонтей из Лампсака, Фемиста, Леонтия, Колот, Аполлонид. Покровитель школы — Идомей.
- 301 ± Зенон из Китиона основывает «стоическую» школу в Афинах. Первые ученики: Персей, Аристон Хиосский, Клеанф из Асса.
- 300 ± «Начала» Евклида (из Александрии).
- 300 ± Крантор, схолярх Академии.
- 295 ± Основание в Александрии Птолемеем I центра научных исследований — Мусейона, в работе которого принимает деятельное участие последователь Аристотеля Деметрий Фалерский; в конце III в. здесь преподают, например, астроном Аристарх Самосский и врач Герофил.
- 287/286 Стратон из Лампсака становится преемником Феофраста в должности схоларха перипатетической школы.

- 283 — 239 Антигон Гонат, македонский царь, покровительствует философам, в особенности стоикам (Клеанфу).
- 276 — 241 Аркесилай, схолярх Академии, придает школе «критическую» направленность.
- 268 ± Ликон становится преемником Стратона из Лампсака в должности схолярха перипатетической школы.
- 262 ± Клеанф, глава школы стоиков после смерти Зенона.
- 235 ± Стоик Сфер, ученик Зенона и Клеанфа, советник спартанского царя Клеомена III и, вероятно, его предшественника Агиса IV, вдохновляет их на социальные реформы.
- 230 ± Хрисипп, глава школы стоиков после смерти Клеанфа.
- 212 Архимед из Сиракуз, астроном, математик и инженер, убит римскими войсками при взятии города.
- 164 ± Карнеад, схолярх Академии.
- 155 Афиняне отправляют в Рим посольство, чтобы просить о снятии большой пени, наложенной на Афины. Посольство составляют три философа: академик Карнеад, аристотелик Критолай, стоик Диоген Вавилонский.
- 150 ± Антипатр Тарсийский, глава школы стоиков.
- 149 — 146 Установление римского господства над Македонией и Грецией.
- 144 ± Стоик Панэтий, входящий в «кружок» Сципионов. В 129 г. он становится преемником Антипатра во главе школы стоиков.
- 133 ± Блоссий, стоик, ученик Антипатра, вдохновляет в Риме социальные преобразования Тиберия Гракха и, возможно также, в Пергаме — восстание Аристоника, требующего освобождения рабов и равенства всех граждан.
- 110 ± В Академии преподают Филон из Ларисы и Хармад.
- 106 — 43 Цицерон, римский государственный деятель, чьи философские трактаты вдохновлены по большей части современной ему «Академией» (Карнеадом, Филоном из Ларисы, Хармадом, Антиохом Аскалонским).
- 99 ± Квинт Муций Сцевола Понтифик, Рутилий Руф, римские государственные деятели, стоики.
- 97 — 55 Лукреций, эпикуреец, автор поэмы «De rerum natura».
- 95 — 46 Катон Утический, римский государственный деятель и философ-стоик.
- 86 Афины взяты римлянами. Разграбление города войсками Суллы.
- 79 ± Антиох Аскалонский открывает собственную школу в Афинах; он противится «критической» направленности, которую приобрела деятельность Академии в период от Аркесилая до Филона из Ларисы.

- 60 ± Различные проявления возрождения пифагореизма.
- 50 ± ? Аполлофан из Пергама, философ-эпикуреец.
- 50 ± Филодем из Гадар, философ-эпикуреец, друг Кальпурния Пизона (тестя Юлия Цезаря). Большое количество его сочинений было обнаружено на «вилле папирусов» в Геркулануме.
- 49 ± Историк Диодор Сицилийский.
- 44 Убийство Юлия Цезаря.
- 43 Юний Брут, римский политический деятель, убийца Цезаря, присутствует в Афинах на уроках платоника Феомнеста (последнего из преподававших в Афинах философов, которого можно назвать «академиком», т.е. «критиком»). Учебные заведения, основанные Платоном, Аристотелем и Зеноном, прекращают свое существование в последние годы Римской республики. Остается только школа, основанная Эпикуром. В других городах и в самих Афинах открываются новые школы, воспринявшие теоретическое наследие Платона, Аристотеля, Зенона.
- 35 ± Евдор Александрийский, философ-платоник.
- 30 Битва у Акция; смерть Клеопатры, последней египетской царицы. Конец эллинистической эпохи.
- 30? Эпикурейская надпись, высеченная по распоряжению Диогена из Эноанды в его родном городе (датируемая некоторыми учеными II в. н.э.).
- 7 ± Аминий Самосский, философ-эпикуреец.

После Рождества Христова

Римская империя

- 27 Октавиан получает от сената *imperium* и титул Август. Конец Римской республики и начало империи. Расцвет латинской литературы в этот период: Гораций, Овидий. Арий Дидим, учитель Августа и автор доксографического учебника, где излагаются «догмы» различных философских школ. Секстии, отец и сын, римские философы, близкие к стоикам и пифагорейцам; оказали большое влияние на мировоззрение Сенеки.
- 29/30 Распятие Иисуса из Назарета в Иерусалиме.
- 40 ± Филон Александрийский, платоник, один из самых значительных представителей эллинистического иудаизма. Окажет сильное влияние на христианскую «философию».
- 48 — 65 Философ-стоик Сенека — воспитатель, а затем советник императора Нерона. После 62 г. целиком посвящает себя философии. В 65 г. по приказу императора совершает самоубийство.

- 60 Аммоний, платоник, преподает в Афинах. Плутарх из Херонеи — его слушатель.
- 93 — 94 Изгнание из Рима всех философов императором Домицианом. Покинув Рим, стоик Эпиктет, ученик Мусония Руфа, основывает школу в Никополе, на греческом берегу Адриатики.
- 96 Приход к власти императора Нервы.
- 100 ± слл. Плутарх из Херонеи, платоник «критического» направления.
- 120 ± Начало литературной деятельности христианских апологетов, в частности Юстина, Афинагора, Феофила Антиохийского, которые представляют христианство как философию.
- 129 — 200 Жизнь Галена из Пергама, врача и философа.
- 133 ± Василид, первый известный истории гностик, преподает свое учение в Александрии.
- 140 Валентин, гностик, преподает в Риме во время царствования Антонина Пия.
- 140 ± Фаворин из Арелаты, платоник «критического» направления.
- 146 Кальвизий Тавр, платоник, преподает в Афинах. Авл Геллий — его ученик.
- 147 ± Клавдий Птолемей, астроном, математик, географ.
- 150 ± Апулей из Мадавы, платоник.
- 150 ± ? Платоники Нумений и Кроний.
- 150 ± ? Алкиной, платоник, автор компендиума платоновской философии (Didaskalikos).
- 150 ± ? Альбин, платоник, автор «Введения к диалогам Платона», преподает в Смирне.
- 155 ± Максим Тирский, ритор и философ-платоник.
- 160 ± Лукиан, писатель-сатирик, испытавший влияние кинизма.
- 161 — 180 Царствование императора Марка Аврелия, стойка, на которого оказал значительное влияние Эпиктет.
- 176 Марк Аврелий учреждает в Афинах четыре кафедры философии соответственно четырем основным философским направлениям: платонизму, аристотелизму, стоицизму и эпикуреизму; кафедры содержатся на государственный счет.
- 176 ± Аттик, философ-платоник. Преподает в Афинах на кафедре, учрежденной Марком Аврелием.
- 177 ± «Аттические ночи» Авла Геллия.
- 177 ± Цельс, философ-платоник, критик христианства.
- 180 слл. Александрия и Кесария в Палестине становятся центрами преподавания христианской «философии»: Пантен, Климент Александрийский, Ориген, Григорий Чудотворец, Евсевий Кесарийский.

- 190 ± Секст Эмпирик, врач, философ-скептик, благодаря которому нам известны аргументы более ранних скептиков: Энесидема (середина I в. до н.э.?) и Агриппы (датировать затруднительно).
- 198 ± Александр Афродисийский преподает аристотелевскую философию в Афинах (?) и пишет многочисленные комментарии к трудам Аристотеля.
- 200 ± Диоген Лаэртский, автор сочинения «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».
- 244 — 270 Плотин, ученик Аммония Саккаса, основывает в Риме платоническую (= неоплатоническую) школу. Его ученики: Порфирий, Амелий, Кастриций, Рогациан. В некоторых из его сочинений можно найти полемику с гностиками.
- 300 ± Начало христианского монашества. Антоний удаляется в пустыню. В 356 г. Афанасий Александрийский создаст его жизнеописание.

Христианская империя

- 312 — 313 Обращение в христианство императора Константина, который издает Миланский эдикт о веротерпимости, обеспечивающий возможность отправления христианского культа.
- 313 ± Ямвлих основывает платоническую (= неоплатоническую) школу в Сирии, возможно, в Апамее. Придавая большое значение пифагорейской традиции и теургической практике, Ямвлих тем самым оказал сильное воздействие на последующий неоплатонизм. Он написал множество комментариев на Платона и Аристотеля. Его учениками были, в частности, Эдесий Каппадокийский и Феодор Азинский.
- 361 — 363 Царствование императора Юлиана, философа-неоплатоника, ученика Максима из Эфеса (последователя Ямвлиха); находясь под влиянием неоплатонизма, Юлиан подвергает гонениям христианство.
- 360 ± слл. Распространение «ученого монашества»: Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Евагрий Понтийский.
- 375 ± слл. Плутарх Афинский: появление платонической (= неоплатонической) школы в Афинах.
- 386 — 430 Литературная деятельность Августина.
- 400 слл. Распространение преподавания неоплатонизма в Афинах и в Александрии (частные школы): Сириан, Прокл, Дамаский, Гиерокл, Гермий, Аммоний, Симпликий, Олимпиодор. В плане доктрины не отмечается существенных различий между неоплатониками, преподающими в V—VI вв. в Афинах, и александрийскими неоплатониками, такими, как Гиерокл, Гермий, Аммоний, Олимпиодор. Многочисленные коммен-

тарии на Платона и Аристотеля, написанные Сирианом, Проклом, Гермием, Аммонием, Олимпиодором, Филопоном, Симпликием и др. Неоплатонизм — очаг сопротивления христианству.

- 529 Император Юстиниан воспрещает язычникам преподавать. Философы-неоплатоники Дамаский, Симпликий и Прискиан покидают Афины и находят прибежище в Персии. После заключения мирного договора между Хосровом и Юстинианом они обосновываются в Каррах — на византийской территории, находящейся под персидским влиянием, и продолжают преподавание философии.
- 529 ± Неоплатоник Иоанн Филопон обращается в христианство, вероятно, вследствие запретительных мер, предпринятых Юстинианом против язычников.
- 540 ± Дорофей из Газы, писатель-монах.

Предисловие

¹ *Дискурсивный* (ср.-век. лат. *discursivus*, от *discursus* — «рассуждение», «довод», «аргумент») означает «рассудочный», «логический», в отличие от чувственного, непосредственного. «Лингвистический энциклопедический словарь» (М., 1990) определяет *дискурс* как «связный текст в совокупности с экстралингвистическими — прагматическими, социокультурными, психологическими и др. факторами»; дискурс — «речь, рассматриваемая как целенаправленное социальное действие, как компонент, участвующий во взаимодействии людей и механизмах их сознания...» (с. 136—137).

² Квадратные скобки в тексте принадлежат автору, угловые — переводчику настоящей книги либо переводчикам тех произведений, цитаты из которых даны по имеющимся русским переводам.

³ Т.е. человек, полностью или частично утративший способность устной речи.

⁴ *J. Domański. La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance. Fribourg—Paris, 1996.*

I. Философия до философии

¹ Основные русские переводы досократиков читатель найдет в изданиях: *А.О. Маковельский. Досократики*, ч. 1—3. Казань, 1914—1919; *Антология мировой философии*, т. 1, ч. 1. М., 1969; *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. 2-е, исправл., изд. М., 1986; *Фрагменты ранних греческих философов*, ч. I (изд. подготовлено А.В. Лебедевым). М., 1989; *С.Я. Лурье. Демокрит*. Л., 1970.

² На русском языке: *В. Йегер. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем)*. М., 1997.

³ Помимо указанных в примеч. 1 «Антологии мировой философии» и издания Диогена Лаэртского см.: *А.О. Маковельский. Софисты*, вып. I—II. Баку, 1940—1941.

II. Появление понятия философствования

¹ «Философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор... как пишет Гераклид Понтийский...» Пер. М.Л. Гаспарова.

² «По словам Гераклида Понтийского... Пифагор ответил, что никаких знаний он за собою не знает, а просто он философ, то есть "любомудр"». Пер. М.Л. Гаспарова (*Цицерон. Избр. соч.* М., 1975).

³ «...Ибо чрезвычайно "многого знатоками должны быть любомудрые мужи" по Гераклиту...»; «...Ибо подлинный философ — знаток многих вещей». Пер. А.В. Лебедева (*Фрагменты ранних греческих философов*, ч. I).

⁴ Взят за основу перевод Г.А. Стратановского: *Геродот. История* в девяти книгах. Л., 1972 (у Стратановского: «из любви к мудрости и чтобы повидать свет»).

⁵ См.: А.О. Маковельский. Софисты, вып. I, с. 36.

⁶ Пер. В.В. Вересаева (Эллинские поэты. М., 1963).

⁷ От греч. ψυχαγωγία — «духовное руководство».

⁸ Пер. В.В. Вересаева.

⁹ Ватиканское собрание изречений, X. Пер. С.И. Соболевского (Материалисты Древней Греции. М., 1955).

¹⁰ Κρείττονον («лучше») здесь явно употреблено не в смысле «выше по своей нравственной ценности», а в смысле «действительнее» (возможный перевод — «сильнее»).

III. Фигура Сократа

¹ Цитаты из Платона в этой и последующих главах даются, как правило, по изд.: Платон. Собр. соч. в 4 т. М., 1990—1994. Используются переводы С.С. Аверинцева, С.К. Алта, Т.В. Васильевой, А.Н. Егунова, С.П. Кондратьева, С.П. Маркиша, С.А. Ошерова, М.С. Соловьёва, Н.Н. Томасова, С.Я. Шейнман-Топштейн. Особые случаи оговорены в примечаниях. Не оговариваются незначительные изменения, внесенные в основном в связи с тем, что Адо иногда цитирует тексты довольно свободно. В частности, не всегда у него ставятся многоточия в случае пропуска одного или нескольких слов, и скрупулезная проstanовка всех формально требующихся многоточий придавала бы тексту слишком «академический» вид.

² Т.е. *Academica*, II (editio prior).

³ ...ἐαυτῷ πᾶς προσέχοντα τὸν νοῦν... В пер. С.К.Алта: «предаваясь своим мыслям».

⁴ Выделено Адо.

⁵ Эта и следующая цитаты даны в переводе С.И. Соболевского (*Ксенофонт. Сократические сочинения*. СПб., 1993) с единственным изменением: в указ. изд. — «предлагаешь всем вопросы и опровергаешь их».

⁶ Рус. изд.: *М. Мерло-Понти*. В защиту философии. М., 1996.

⁷ Гегель. *Философия права*, II, 3, 138. Пер. Б. Столпнера (Г.В.Ф. Гегель. *Философия права*. М., 1990, с. 181).

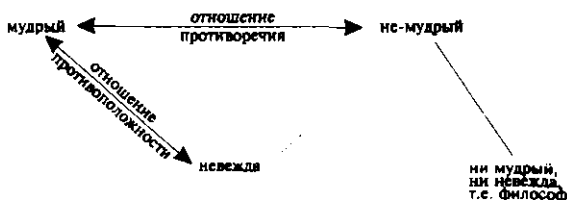
IV. Определение философа в «Пире» Платона

¹ F. Hölderlin. Werke in 2 Bänden, Bd 1. Weimar, 1963, S. 250. Ср. в пер. В. Микушевича: «Мудрый способен...» (Ein Weiser aber vermocht es...). — Гельдерлин. Сочинения. М., 1969, с. 166.

² Ф. Ницше. Соч. в 2 т., т. I. М., 1990, с. 108—109. Пер. Г.А. Рачинского.

³ Пер. С.К. Алта с двумя изменениями: выражение ἐπιβουλόσ ἐστί τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς у Алта интерпретировано как «тянется к прекрасному и совершенному»; ἀνδρεῖός ὢν καὶ ἰτης καὶ σύντονος переведено: «он храбр, смел и силен».

⁴ В отличие от *противоречащих* (контрадикторных) понятий «мудрый» и «не-мудрый», понятия «мудрый» и «невежественный» являются *противоположными*, или *противными* (контрарными), предполагающими наличие промежуточных понятий. Это можно изобразить в виде схемы:



⁵ Б. Паскаль. Мысли. М., 1995, с. 332. Пер. Ю.А. Гинзбург.

⁶ Пер. А.Ф. Лосева (*Плотин*. Сочинения. СПб., 1995).

⁷ F. Nietzsche. Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe. München—Berlin—New York, 1980, Bd 2, S. 592.

⁸ Пер. К.М. Колобовой («Вестник древней истории», 1965, № 4, с. 221).

V. Платон и Академия

¹ Ср. в русском переводе: «Самое же важное и прекрасное — это разуметь, как управлять государством и *домом* (курсив мой. — В.Г.)». У Платона: ...τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων... Адо переводит греческое слово οἴκησις французским institution — «установление», «учреждение», «заведение».

² Здесь и далее цитаты из «Нравственных писем к Луцилию» даны в переводе С.А. Ошерова (М., 1977), за исключением случаев, оговоренных особо.

³ Слово *тисас* (θῖσος) первоначально обозначало торжественное шествие в честь какого-либо бога. Позднее тисасами стали называться также культовые союзы и разнообразные объединения.

⁴ Т.е. тех, кто изощряется в эристике — искусстве ведения спора.

⁵ И.П. Эккерман. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М.—Л., 1986, с. 161.

⁶ У Платона (а также и в русском переводе) здесь одно слово: εἶδος.

VI. Аристотель и его школа

¹ Пер. Н.В. Брагинской: *Аристотель*. Соч. в 4 т., т. 4. Почти все русские переводы из Аристотеля даны по этому изданию (М., 1975—1984).

² Ср. другую интерпретацию этой фразы в переводе Брагинской: «Видимо, сам [человек] и будет этой частью его, коль скоро она является главной и лучшей [его частью]» (Δόξαιε δ'αὖν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο [τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ], εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἀμεινον).

³ Пер. А.В. Кубицкого.

⁴ Поскольку французское слово théorique представляет собой кальку с древнегреческого и для Адо словесное различие здесь имеет терминологический характер, нам ничего не остается, как ввести в русский текст искусственное слово «теорический».

⁵ Пер. С.А. Жебелева.

⁶ Эта цитата дана в переводе В.П. Карпова (*Аристотель*. О частях животных. [М.], 1937) с небольшой стилистической поправкой.

⁷ Пер. А.В. Кубицкого.

⁸ Пер. под ред. М.И. Левиной (*И. Кант*. Критика способности суждения. М., «Искусство», 1994, с. 171).

⁹ Цитата дана в переводе А.В. Кубицкого; изменено начало фразы соответственно конъектуре (у Кубицкого: «...с человеческим умом, который направлен на составное...»); внесена незначительная стилистическая правка.

¹⁰ Пер. А.В. Кубицкого.

¹¹ Пер. Н.В. Брагинской.

VII. Эллинистические школы

¹ Диоген Лаэртский, VII, 10. Эта и последующие цитаты из Диогена Лаэртского даны в переводе М.Л. Гаспарова.

² Курсив Адо.

³ См.: Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М., 1984.

⁴ Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995, с. 107. Пер. В.В. Малявина.

⁵ См. переводы М.Л. Гаспарова (в указ. изд. Диогена Лаэртского) и С.И. Соболевского (в изд.: *Лукреций. О природе вещей*, т. II. Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. М.—Л., 1947; *Материалисты Древней Греции*. М., 1955).

⁶ Пер. С.И. Соболевского.

⁷ κἀν [διί] ὄλερ εὐδαιμονίας μαχέσασατο.

⁸ Пер. М.Л. Гаспарова.

⁹ От греч. συναίσθησις — «совместное чувство», «одновременное ощущение».

¹⁰ Ж.-Ж. Руссо. Избр. соч. в 3 т., т. III. М., 1961, с. 617. Пер. Д.А. Горбова. Изменено одно слово: у Горбова — «доволен сам собой» (on se suffit à soi-même).

¹¹ Пер. С.И. Соболевского (по изд. 1947 г., с. 645).

¹² См. пер. М.Л. Гаспарова.

¹³ Пер. М.Л. Гаспарова.

¹⁴ Здесь и далее стихи Лукреция даны в переводе Ф.А. Петровского.

¹⁵ Пер. М.Л. Гаспарова.

¹⁶ Пер. М.Л. Гаспарова.

¹⁷ Пер. С.И. Соболевского (*Антология мировой философии*, т. 1, ч. 1).

¹⁸ Пер. Н.С. Гинцбурга.

¹⁹ См.: *Фрагменты ранних стоиков*, т. I. М., 1998 (перевод и комментарии А.А. Столярова).

²⁰ Эта и последующие цитаты из Марка Аврелия даны в переводе А.К. Гаврилова (*Марк Аврелий Антонин. Размышления*. Л., 1985). Исключения оговариваются.

²¹ Цицерон. О судьбе, X, 20—21. Пер. М.И. Рижского (Цицерон. Философские трактаты. М., 1985; 2-е изд. 1997).

²² У Марка Аврелия: «...доставишь [себе досуг...], если станешь делать всякое дело будто последнее в жизни...» (пер. А.К. Гаврилова).

²³ Перевод Н.В. Брюлловой-Шаскольской под ред. А.Ф. Лосева (*Секст Эмпирик*. Соч. в 2 т., т. 2. М., 1976). Изменена последняя фраза: в указ. изд. — «За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом».

VIII. Философские школы в эпоху Римской империи

¹ Т.е. Academica, I (editio posterior).

² *Эфебами* в греческих городах назывались юноши старше 16 лет (в Афинах — старше 18 лет), которые в течение двух лет проходили воинскую службу, находясь на государственном обеспечении.

³ См.: *Порфирий. Жизнь Пифагора*. — Указ. изд. Диогена Лаэртского, Приложение.

⁴ Греческое слово νοῦς Адо передает французскими esprit и intellect.

⁵ Выделено Адо.

⁶ У Плотина: ἀνώμαλος γὰρ ἡ τοῦτων πῶς θεά. Таким образом, ἀνώμαλος Адо трактует как «неоднородный». Ср. в рус. пер. Г.В. Малеванского: «...по-

тому что это значило бы отвлечь свое внимание на низшее» (*Плотин. Сочинения.* СПб., 1995). Малеванский понимает ἀνώμαλος как «неравный» душе по своему достоинству.

⁷ Пер. М.А. Солоповой (в указ. изд. Плотина).

⁸ Геометрическим способом (*лат.*).

IX. Философия и философский дискурс

¹ Плутарх цитирует здесь Пиндара («Немейские песни», 5, 1 с.): «Философское слово не "вятель, чтобы создавать статуи, неподвижно стоящие на своих подножиях", как говорит Пиндар...»

² Пер. Н.С. Гинцбурга (по изд.: *Квинт Гораций Флакк.* Оды, эподы, сатиры, послания. М., 1970).

³ Пер. А.О. Маковельского (с изменением: у Маковельского — «...какую-то вторую жизнь, не настоящую»).

⁴ Первая фраза из Марка Аврелия дана в переводе А.К. Гаврилова. Вторая, в его же переводе, несколько изменена (см. примеч. 22 к гл. VII). В третьей у Адо другая интерпретация выражения ἡ τελειότης τοῦ ἡθους. У Гаврилова: «Совершенство характера — это то, чтобы всякий день и т.д.»

⁵ Пер. С.В. Шервинского; Н.С. Гинцбурга.

⁶ В переводе С.А. Ошерова: «Не то, пока будешь откладывать, вся жизнь и промчится».

⁷ Пер. С.И. Соболевского.

⁸ *Л. Витгенштейн.* Логико-философский трактат. М., 1958, с. 96. Пер. И. Добронравова и Д. Лахути.

⁹ Пер. Г.А. Тароняна (*Беседы Эпиктета.* М., 1977).

¹⁰ Пер. Г.А. Тароняна.

¹¹ Пер. С.А. Ошерова несколько изменен.

¹² Пер. Г.А. Тароняна.

¹³ Пер. Г.А. Тароняна.

¹⁴ Пер. А.Н. Егунова под ред. Ю.А. Шичалина (*Платон. Федр.* М., 1989).

¹⁵ Пер. Т.В. Васильевой. Начало фразы изменено, в соответствии с цитатой у Адо.

¹⁶ Пер. М.И. Рижского.

¹⁷ См. примеч. 9 к гл. II.

¹⁸ Пер. С.А. Ошерова с одним исправлением: в рус. изд. ошибка — вместо слова «отчизна» (patria) «граница».

¹⁹ Вторая цитата из Марка Аврелия дана в переводе А.К. Гаврилова.

²⁰ Пер. С.В. Шервинского.

²¹ Другое прочтение — elatiōtes. Слова «смотрим свысока» выделены Адо.

²² Пер. С.И. Соболевского.

²³ Пер. Н.С. Гинцбурга (по изд. 1993 г.).

²⁴ Пер. М.Н. Ботвинника (*Плутарх. Застольные беседы.* Л., 1990).

²⁵ *F. Nietzsche. Sämtliche Werke, Bd 12, S. 507—508.*

X. Христианство как философия откровения

¹ Т.е. школа Пантена.

² Ср. в православной Библии (синодальное издание): «Если ты не знаешь этого, прекраснейшая из женщин...» (Вульгата: Si ignoras te o pulchra...).

XI. Исчезновение и новая жизнь античной концепции философии

¹ См.: *И. Кант*. Критика чистого разума. М., 1995 (серия «Философское наследие»), с. 489; *И. Кант*. Собр. соч. в 8 т. М., «Чоро», 1994, т. 8, с. 279.

² Букв. «кафедральные философы» (non ex his cathedrae philosophis...).

³ *М. Монтень*. Опыты, кн. I—II. М., 1979, с. 332. Пер. Ф.-А. Коган-Бернштейн.

⁴ Там же, кн. III, с. 334. Пер. Н.Я. Рыковой.

⁵ См. примеч. 5 на с. 22.

⁶ *Р. Декарт*. Соч. в 2 т., т. 2. М., 1994, с. 106. Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

⁷ Пер. С.-Я. Шейнман-Топштейн (там же).

⁸ Пер. С.-Я. Шейнман-Топштейн (там же, с. 29).

⁹ *Р. Декарт*. Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989, с. 260. Пер. Г.Г. Слюсарева.

¹⁰ Пер. Н.О. Лосского (указанное выше изд., с. 490).

¹¹ См.: *И. Кант*. Собр. соч. в 8 т., т. 4, с. 504.

¹² См.: *И. Кант*. Критика чистого разума, с. 489.

¹³ См.: *И. Кант*. Собр. соч. в 8 т., т. 8, с. 279.

¹⁴ Указанное выше изд., с. 489—490.

¹⁵ *И. Кант*. Соч. в 4 т. (на немецком и русском яз.), т. III, с. 145 (пер. подготовлен А.К. Судаковым на базе перевода Л.Д.Б. — Хвостова). Внесено изменение: «всеобщим естественным законом» (zum allgemeinen Naturgesetze) вместо «всеобщим законом природы».

¹⁶ Указанное выше изд., с. 490.

¹⁷ *И. Кант*. Соч. в 6 т. (серия «Философское наследие»), т. 4 (ч. 1). М., 1965, с. 454. Пер. Н.М. Соколова под ред. Э.Ю. Соловьева.

¹⁸ Пер. М.И. Левиной (*И. Кант*. Собр. соч. в 8 т., т. 5, с. 141).

XII. Проблемы и перспективы

¹ *F. Nietzsche*. Sämtliche Werke, Bd 9, S. 654—655.

² Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995, с. 159, 190. Пер. В.В. Малявина (в переводе Малявина: «подобен червяку в жбане с уксусом»).

³ *F. Nietzsche*. Sämtliche Werke, Bd 6, S. 436.

⁴ За основу взят перевод А.К. Гаврилова.

Оглавление

М.А. Гарнцев. Пьер Адо и его подход к античной философии	5
ПРЕДИСЛОВИЕ	16
Часть первая	
Платоновское определение философа и его предистория ...	24
I. ФИЛОСОФИЯ ДО ФИЛОСОФИИ	24
Historia первых греческих мыслителей	24
Paideia	26
Софисты V в.	27
II. ПОЯВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ	30
Свидетельство Геродота	30
Философская деятельность, гордость Афин	31
Понятие sophia	32
III. ФИГУРА СОКРАТА	38
Образ Сократа	38
Сократическое незнание и критика софистического знания	40
Призыв «индивидуума» к «индивидууму»	45
Сократово знание: абсолютная ценность нравственного намерения	48
Забота о себе, забота о других	52
IV. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФА В «ПИРЕ» ПЛАТОНА	55
«Пир» Платона	55
Эрот, Сократ и философ	57
Исократ	65
Часть вторая	
Философия как образ жизни	67
V. ПЛАТОН И АКАДЕМИЯ	67
Философия как форма жизни в платоновской Академии	67
Философский дискурс Платона	83
VI. АРИСТОТЕЛЬ И ЕГО ШКОЛА	89
«Теоретическая» форма жизни	89
Различные уровни «теоретической» жизни	94
Границы философского дискурса	99
VII. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ	104
Общая характеристика	104
Кинизм	122
Пиррон	124
Эпикуреизм	127

Стоицизм	140
Аристотелизм	154
Платоновская Академия	155
Скептицизм	158
VIII. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ В ЭПОХУ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ	162
Общая характеристика	162
Плотин и Порфирий	173
Послеплотиновский неоплатонизм и теургия	184
IX. ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС	188
Философия и двойственность философского дискурса	188
Духовные упражнения	196
Мудрецы	236
Заключение	248
Часть третья	
Перелом и преемственность. Средние века и Новое время ..	250
X. ХРИСТИАНСТВО КАК ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ	250
Самоопределение христианства как философии	250
Христианство и античная философия	261
XI. ИСЧЕЗНОВЕНИЕ И НОВАЯ ЖИЗНЬ АНТИЧНОЙ КОНЦЕПЦИИ	
ФИЛОСОФИИ	267
И вновь: христианство и философия	267
Философия как служанка теологии	268
Виртуозы разума	272
Устойчивость концепции философии как образа жизни	275
XII. ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ	286
БИБЛИОГРАФИЯ	298
ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА	303
ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА	311

Пьер Адо

ЧТО ТАКОЕ АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Перевод с французского
В.П. Гайдамака

Редактор *Л.Б. Комиссарова*
Художник *О.Г. Платова*
Компьютерный набор и верстка
С.В. Киселева
Корректор *В.В. Васильева*

Сдано в набор 31.07.98. Подписано в печать 28.10.98
Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура "Таймс". Печать офсетная.
Усл.-печ.л. 20,0. Тираж 10 000 экз.
Заказ 173.

Издательство гуманитарной литературы
(лицензия ЛР № 062452 от 24 апреля 1998 г.)
117049, Москва, Крымский вал, 8.

Типография ООО "Пандора—1",
107143, Москва, Открытое шоссе, 28.