

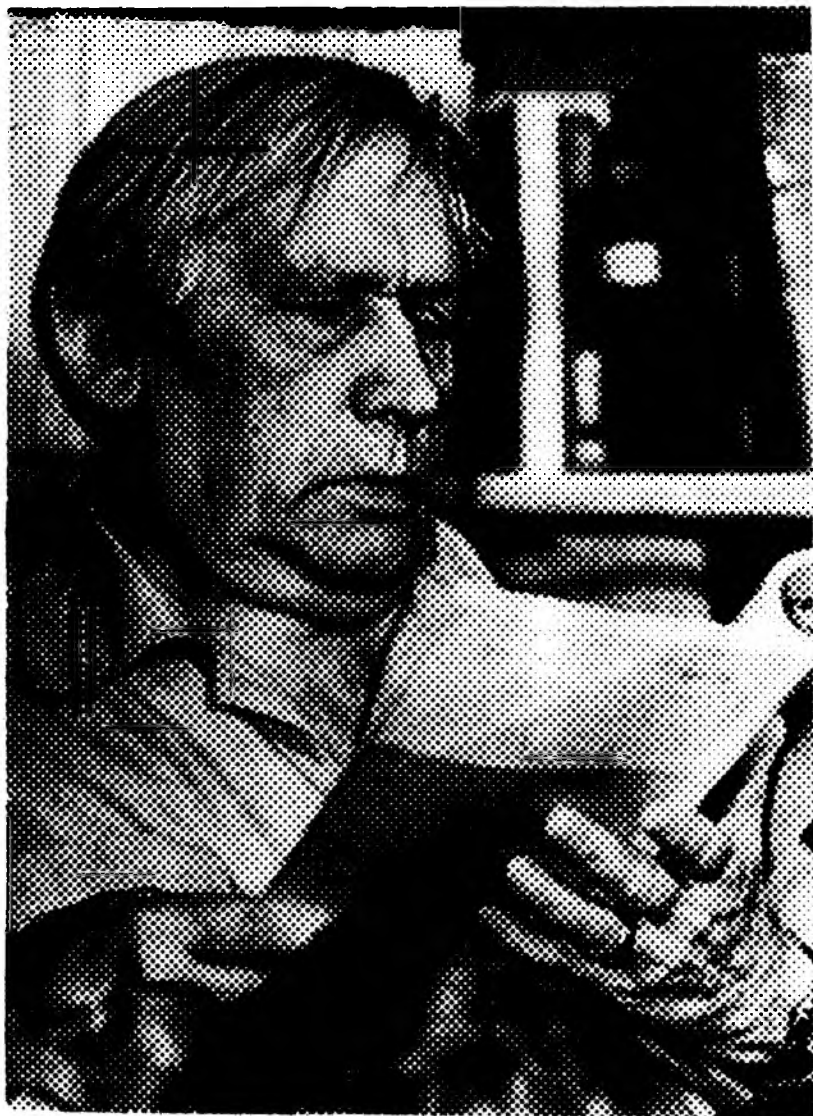
В. Ф. Асмус

АНТИЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ



В.Ф. Асмус

АНТИЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ



В. Ф. Асмус

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ



Москва «Высшая школа» 1999

УДК 1
ББК 87.3
А 90

1213

Асмус В.Ф.
А 90 Античная философия: — 3-е изд. — М.: Высш. шк.,
1999. — 400 с.

ISBN 5-06-003049-0

В работе выдающегося отечественного историка философии (2-е изд. — 1976 г.) подробно рассматривается развитие античной философии от периода становления (милетская и пифагорейская школы) к взлету высокой классики (Сократ, Платон, Аристотель) и далее к учениям эпохи эллинизма (стоицизм, скептицизм, эпикуреизм). Завершает исследование обзор эволюции неоплатонизма, оказавшего особое влияние на становление христианской патристики.

Учебное издание

Асмус Валентин Фердинандович

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор *Л.Б. Комиссарова*. Художник *В.Н. Хомяков*. Художественный редактор *Е.Д. Косырева*. Технический редактор *Н.В. Яшукова*. Корректор *Н.А. Кравченко*. Оператор *М.Н. Паскарь*. Компьютерная верстка *Г.А. Шестакова*.

ЛР № 010146 от 25.12.96. Изд. № РИФ-101. Подп. в печать 01.03.99. Формат 60×90¹/₁₆. Бум. офс. № 1. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Объем 25,0 усл. печ. л. + 0,25 усл. печ. л. форз. 25,5 усл. кр.-отг. 26,60 уч.-изд. л. + 0,40 уч.-изд. л. форз. Тираж 6000 экз. Зак. № 8481.

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., д. 29/14.

Набрано на персональных компьютерах издательства.

Отпечатано с готовых диапозитивов на Государственном унитарном предприятии Смоленский полиграфический комбинат Государственного комитета Российской Федерации по печати. 214020, Смоленск, ул. Смольянинова, 1.

ISBN 5-06-003049-0

© Издательство «Высшая школа», 1999

Оригинал-макет данного издания является собственностью издательства «Высшая школа» и его репродуцирование (воспроизведение) любым способом без согласия издательства запрещается.

«АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ» В.Ф. АСМУСА

Читателю предлагается книга выдающегося русского (советского) философа-энциклопедиста Валентина Фердинандовича Асмуса (1894—1975). Он сыграл значительную, можно даже сказать огромную роль в философских исследованиях и в преподавании философских наук в течение более полувека — с первых годов советской власти, когда он окончил Киевский университет (1919), и фактически до самой смерти. Представитель «старой школы» (среди его учителей философии — А.Н. Гиляров, В.В. Зеньковский, Е.В. Спекторский, двое последних — вынужденные эмигранты), остающийся вне партии (крайне редкое явление в то время), он все же был допущен в качестве преподавателя философии в различные вузы сначала Киева, а затем (с 1927 г.) — Москвы: Институт красной профессуры, Академия коммунистического воспитания им. Н.К. Крупской, Московский государственный университет, Литературный институт им. А.М. Горького и эпизодически некоторые другие. Уникальная для тех лет особенность профессора В.Ф. Асмуса — широта его научно-исследовательских и педагогических интересов. Он — автор многих трудов фактически по всем разделам истории философии от античности до нашего столетия (включая многих представителей русской философии), по логике и гносеологии, по эстетике и литературоведению. По полноте охвата практически всех философских дисциплин В.Ф. Асмуса трудно сравнить с каким-либо другим выдающимся представителем русской философской мысли. Среди его трудов широкую известность приобрели книги по немецкой классической философии XVIII—XIX вв. (в особенности по философии Канта), западноевропейской философии XVIII в. (монография о Декарте и др.), солидная «Логика» (1947). Перу В.Ф. Асмуса принадлежит фундаментальное исследование «Маркс и буржуазный историзм» (1933), раскритикованное в партийной печати за «объективизм», означавший на языке тогдашней идеологии стремление автора раскрыть действительные связи родоначальника «научного социализма» с предшествующим идейным развитием.

Как профессор В.Ф. Асмус читал различные курсы в течение многих лет в названных вузах. К чтению историко-философских курсов он не всегда допускался по соображениям идеологической бдительности. Правда, когда возникала в этом острая необходимость из-за нехватки кадров и при благоприятных идеологических обсто-

ятельствах, В.Ф. Асмус читал и общие и специальные курсы по истории философии. Античная философия была одним из таких курсов. Книга, соответствующая этому курсу, в качестве учебного пособия впервые вышла в издательстве «Высшая школа» в 1965 г., но тогда в ней отсутствовал раздел эллинистическо-римской философии. Раздел этот был дописан автором в самом конце жизни, хотя полностью ему и не удалось завершить свой замысел книги. В дополненном варианте она была издана уже посмертно. В своем настоящем виде книга представляет собой учебник, который с успехом могут использовать самые различные категории учащихся. К сожалению, автор не успел написать раздел о дофилософском периоде древнегреческого мировоззрения, о трансформации мифологии в философию (Гомер, Гесиод, Орфики). Следует также считаться с неравнозначностью представления в книге отдельных мыслителей. Первые главы, излагающие воззрения милетских философов, Ксенофана, ранних пифагорейцев предельно кратки и содержат лишь самые общие сведения, необходимые для всех учащихся. Последующие главы, излагающие учения древнегреческих философов от Гераклита до Демокрита (за исключением, пожалуй, параграфа о софистах), как и раздел о философах и направлениях эллинистическо-римского периода, вполне соразмерны программам философских факультетов университетов. Главы, рассматривающие философию Платона и Аристотеля (а отчасти и Демокрита), по широте охвата материала, по использованию при этом русской и зарубежной историко-философской литературы, по значению приближаются к самостоятельным специальным курсам. Они с успехом могут использоваться на уровне магистратуры и аспирантуры. Необходимо, конечно, считаться и с трудностью восприятия философии Платона и Аристотеля, в которой нашла свое выражение, в сущности, вся проблематика древнегреческой философии. Тем не менее успешное освоение этих глав вполне по силам и серьезным студентам-бакалаврам.

История философии в последние годы стала стержнем философского образования и философской культуры, каковой она всегда и была в дореволюционной России и за рубежом. Античная же, древнегреческая философия (древнеримская философия была лишь латиноязычным вариантом древнегреческой) стала колыбелью, из которой выросла вся последующая европейская и даже ближневосточная философия. Освоение учений, систем и идей философии античности — обязательное условие для всех, кто стремится расширить и углубить свою философскую культуру.

*Заслуженный профессор Московского
государственного университета им. М.В. Ломоносова
В.В. СОКОЛОВ*

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Во всех рабовладельческих обществах способ материального производства основывался на физическом труде рабов, лишенных всех юридических и имущественных прав. Но история Древней Греции — *особая* историческая ступень в развитии обществ этого типа. Это ступень, когда совершился переход от бронзы к железу. Ко времени этого перехода греки достигли больших успехов в развитии торговли и потому первые использовали возможности, предоставляемые железом, и преимущества железа перед бронзой, предшествовавшей железу. Применение железа сделало более доступными металлические орудия. В античном обществе влияние торговли и развитие купеческого слоя имело своим постоянным результатом развитие рабовладельческого хозяйства. В самой торговле значительное место занимала торговля рабами, число которых, сначала малое, росло. Возвышавшийся купеческий слой во многих городах-государствах добился преобладания и установил политический строй рабовладельческой демократии. Употребление монет, перешедшее из Лидии (в Передней Азии) в Грецию, привело к тому, что греческим обществом были заложены основы денежного хозяйства. Хотя товарное производство издавна существовало во многих областях Ближнего Востока, но лишь с распространением денег оно не только достигло высокого развития, но и произвело переворот во всем прежнем обществе. Уже в V в. до н. э. промышленностью в значительной степени овладел рабовладельческий способ производства. В результате дешевизны рабской рабочей силы исчезли импульсы для развития начавшегося перед тем технического прогресса. Рабы трудились в рудниках, в мастерских, использовались в качестве домашней челяди. При демократическом правлении класс рабовладельцев распространил рабский труд на *все* отрасли производства. С достижением этого успеха вскоре начался затянувшийся на столетия процесс все возрастающего *упадка* античного общества. Ограниченность, свойственная экономике при рабовладельческих отношениях, мешала дальнейшему развитию производительных сил, тормозила и ослабляла их использование. На место покорения сил природы была поставлена эксплуатация человеком человека.

Философия, развивавшаяся в античной Греции, отражала своеобразие общественной системы, в которой она возникла. Умственное

движение от VII до IV в. до н. э. может быть охарактеризовано как *развитие* или как путь от мифологии и от религии к материалистически мыслящей науке.

В X—IX вв. до н. э. в городах-государствах Древней Греции, в южной части Балканского полуострова, на западном побережье Малой Азии, в современной Южной Италии и в прибрежных греческих городах острова Сицилия достигло высокого расцвета древнее рабовладельческое общество. До археологических открытий конца XIX—начала XX в. историки древнего общества ошибочно полагали, будто античное общество было первым по времени высококультурным миром, предшествовавшим на территории Европы возникновению европейского феодализма. После раскопок Шлимана, Дёрпфельда и других выяснилось, что античному рабовладельческому обществу предшествовало более древнее и также достигшее высокого культурного уровня общество рабовладельческого типа.

Не только в Троаде, на острове Крит, но и в Микенах были раскопаны и исследованы остатки монументальных сооружений и дворцов — свидетельство блестящей культуры их строителей и обитателей.

В настоящее время уже давным-давно оставлено мнение, будто, например, эпос Гомера есть начальная ступень в развитии поэтического искусства, а архитектура классической Греции — начальный фазис в развитии европейского зодчества.

Однако при всем углублении исследования, обнаружившем существование предшествовавшего классической Греции большого и высокоразвитого исторического культурного мира, непоколебленным осталось положение об античном рабовладельческом обществе как о своеобразном культурном мире, достигшем высшего уровня и оказавшем значительное и длительное влияние на последующее развитие европейских народов в эпоху феодализма и капитализма.

Греческое рабовладельческое общество отнюдь не было замкнутым и самодовлеющим. Зачатки технических навыков, научных знаний и искусств греки заимствовали у своих соседей — народов более древней и в то же время более высокой культуры. Это были вавилоняне, египтяне, финикийцы, персы. Однако усвоив у них зачатки искусств и научных знаний, греки в короткий срок поразительно развили эти зачатки. Они создали замечательную собственную мифологию, архитектуру, поэзию, театр. В математике, астрономии, механике, отчасти также и медицине они превратили знания, накопленные их восточными соседями и предшественниками, в *науки*, для которых характерны не только известная сумма данных и сумма наблюдений, но и *обоснование* познанного, а также его систематическая связь.

Одним из важнейших явлений и результатов исторического развития Древней Греции стала древнегреческая философия. Возникнув в конце VII — начале VI в. до н. э., древнегреческая

философия до конца своего развития, пресекшегося в VI в. н. э., оставалась характерным, своеобразным и значительным явлением культурной жизни античного общества. Греческие философы принадлежали в большинстве к различным слоям «свободных», т. е. по преимуществу рабовладельческого класса. Их общественно-политические, нравственные и педагогические учения выражали взгляды и интересы этого класса. Тем не менее в разработке даже этих вопросов, а особенно в разработке основ философского мировоззрения, древние греки создали учения, высоко поднимающиеся над тесным историческим горизонтом рабовладельческого общества.

Древнегреческая философия возникла не как область специальных философских исследований, а в неразрывной связи с зачатками научных знаний — математических и естественнонаучных, в связи с зачатками политических знаний, а также в связи с мифологией и искусством. Только в эпоху так называемого эллинизма, начиная с III в. до н. э., некоторые науки, прежде всего математика и медицина, обособляются в специальные области исследования. Однако и после этого древнегреческая философия продолжает развиваться как мировоззрение, заключающее ответы не только на вопросы собственно философские, но и на вопросы наук: математических, естественных и общественных. Восстановление наследия и содержания учений древнегреческой философии представляет исключительные трудности вследствие происшедшей еще до конца античного мира утраты большей части произведений древнегреческой философии и науки, в том числе почти всех произведений материалистических школ. Полнее сохранились сочинения крупных идеалистов IV в. до н. э. (Платона и Аристотеля), а также неоплатоников (Плотина, Прокла). В Средние века уцелевшая часть литературного наследия древнегреческой философии частично сохранялась, изучалась и разрабатывалась в Византии, в Армении, в странах арабской культуры и среди культурного слоя народов Средней Азии. С середины XII в. благодаря посредничеству ученых арабов и евреев, а также византийских греков становится гораздо более полным знакомство ученых Западной Европы с крупнейшим мыслителем древнегреческой философии Аристотелем, а начиная с XV в. интенсивно развивается незавершившийся и по настоящее время процесс разыскания, восстановления и изучения всего состава учений и произведений древнегреческой философии.

I. РАННЯЯ ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО ВОСТОКА И ЗАПАДА

Древнегреческая философия возникла не в собственно Греции, не на Балканском полуострове, а на восточной окраине греческого мира — в ионийских городах западного побережья Малой Азии, основанных греками и развивших раньше, чем это произошло в

самой Греции, рабовладельческую промышленность, торговлю и выросшую на их основе духовную культуру. Последняя создавалась не только гением высокоодаренного народа, но, как уже сказано выше, была обусловлена также и его связями со странами более древних восточных цивилизаций Вавилона, Финикии, Египта. Первые материалистические учения на грани VII—VI вв. до н. э. возникли в Милете — крупнейшем в VI в. до н.э. из всех малоазиатских греческих городов. С конца VII до конца VI в. до н. э. здесь последовательно жили и учили три мыслителя: Фалес, Анаксимандр и Анаксимен. Задавшись вопросом о том, откуда все возникает и во что все превращается, они искали начало происхождения и изменения всех вещей. При этом они понимали первовещество не как мертвую и косную материю, а как вещество, живое в целом и в частях, наделенное душой и движением. Все три первых милетских философа сочетали философское исследование, а также зачатки научного исследования с запросами и задачами разносторонней практической деятельности. Поэтому они оказались одновременно создателями первых в Древней Греции астрономических, математических, физических и биологических понятий и догадок, конструкторами первых простейших научных приборов (гномон, солнечные часы, модель небесной сферы), а также авторами первых основанных на наблюдениях предсказаний астрономических явлений. Однако собранные и самостоятельно добытые ими знания являются для них не отдельными истинами наук (которых еще не было) и не только основой для практического действия, но прежде всего элементами цельного мировоззрения, объединяющего отдельные чувственные явления в мысли об общем для них вещественном первоначале.

1. МИЛЕТСКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ

Фалес Первым в ряду милетских философов был Фалес (конец VII — первая половина VI в. до н. э.). Это был деятель, соединявший интерес к запросам практической жизни с глубоким интересом к вопросам о строении мироздания. Будучи купцом, он использовал торговые поездки в целях расширения научных сведений. Он был гидроинженером, прославившимся своими работами, разносторонним ученым и мыслителем, изобретателем астрономических приборов. Как ученый он широко прославился в Греции, сделав удачное предсказание солнечного затмения, наблюдавшегося в Греции в 585 г. до н. э. Для этого предсказания Фалес использовал почерпнутые им в Египте или в Финикии астрономические сведения, восходящие к наблюдениям и обобщениям вавилонской науки. Свои географические, астрономические и физические познания Фалес связал в стройное философское представление о мире, материалистическое в основе, несмотря на ясные следы мифологических представлений. Фалес полагал, что существующее возникло из некоего влажного первовещества, или «воды». Все постоянно рождается из этого единого

источника. Сама Земля держится на воде и окружена со всех сторон океаном. Она пребывает на воде, как диск или доска, плавающая на поверхности водоема. В то же время вещественное первоначало «воды» и вся происшедшая из него природа не мертвы, не лишены одушевленности. Во вселенной все полно богов, все одушевлено. Пример и доказательство всеобщей одушевленности Фалес видел в свойствах магнита и янтаря; так как магнит и янтарь способны приводить тела в движение, то, следовательно, они имеют душу.

Фалесу принадлежит попытка разобраться в строении окружающей Землю вселенной, определить, в каком порядке расположены по отношению к Земле небесные светила: Луна, Солнце, звезды. И в этом вопросе Фалес опирался на результаты вавилонской науки. Но он представлял порядок светил обратным тому, который существует в действительности: он полагал, что ближе всего к Земле находится так называемое небо неподвижных звезд, а дальше всего — Солнце. Эта ошибка была исправлена его продолжателями. Его философское представление о мире полно отзвуков мифологии.

Анаксимандр Младший современник Фалеса Анаксимандр признал единым и постоянным источником рождения всех вещей уже не «воду» и вообще не какое-либо отдельное вещество, а первовещество, из которого обособляются противоположности теплого и холодного, дающие начало всем веществам. Это первоначало, отличное от остальных веществ (и в этом смысле неопределенное), не имеет границ и потому есть «беспредельное» (*ἄπειρον*). По обособлении из него теплого и холодного возникла огненная оболочка, облекшая воздух над землей. Притекающий воздух прорвал огненную оболочку и образовал три кольца, внутри которых оказалось заключенным некоторое количество прорвавшегося наружу огня. Так произошли три круга: круг звезд, Солнца и Луны. Земля, по форме подобная срезу колонны, занимает середину мира и неподвижна; животные и люди образовались из отложений высохшего морского дна и изменили формы при переходе на сушу. Все обособившееся от беспредельного должно за свою «вину» вернуться в него. Поэтому мир не вечен, но по разрушении его из беспредельного выделяется новый мир, и этой смене миров нет конца.

Уже в древности возник «Анаксимандров вопрос» о том, понимать ли апейрон как смесь первовеществ, как нечто среднее между ними, как нечто совершенно неопределенное и веществам даже противоположное или как прообраз «материи» Платона [см. 39. С. 53—54]. Но дошедшие до нас фрагменты не позволяют определенно ответить на этот вопрос.

Анаксимен Последний в ряду милетских философов — Анаксимен, достигший зрелости ко времени завоевания Милета персами, — развил новые представления о мире. Приняв в качестве первовещества «воздух», он ввел новую и важную идею о процессе разрежения и сгущения, посредством которого из

воздуха образуются все вещества: вода, земля, камни и огонь. «Воздух» для него — дыхание, обнимающее весь мир, подобно тому как наша душа, будучи дыханием, держит нас. По природе своей «воздух» — род пара или темного облака и сродни пустоте. Земля — плоский диск, поддерживаемый воздухом, так же как парящие в нем плоские, состоящие из огня, диски светил. Анаксимен исправил учение Анаксимандра о порядке расположения в мировом пространстве Луны, Солнца и звезд. Современники и последующие греческие философы придавали Анаксимену значение большее, чем другим милетским философам. Пифагорейцы усвоили его учение о том, что мир вдыхает в себя воздух (или пустоту), а также кое-что из его учения о небесных светилах.

С утратой Милетом (в начале V в. до н. э.) политической самостоятельности, отнятой персами, прекращается цветущий период жизни Милета и замирает развитие здесь философии. Однако в других городах Греции учения милетцев не только продолжали оказывать действие, но и нашли продолжателей. Таковы были Гиппон из Самоса, примыкавший к учению Фалеса, а также прославившийся Диоген из Аполлонии (V в. до н. э.), выведивший вслед за Анаксименом все из воздуха. Диоген развил мысль о множественности самих изменений.

2. КСЕНОФАН

В Малой Азии началась странническая жизнь поэта-философа Ксенофана, уроженца малоазиатского города Колофона (VI в. до н. э.). В своих долгих путешествиях по городам Греции Ксенофан побывал и в Южной Италии и на закате дней поселился в Элее, где возникло не без его влияния философское учение так называемых элейцев. Ксенофан — ранний представитель греческого свободомыслия в отношении религии. Наблюдательный, склонный к насмешке, он подверг критике господствующие представления о множестве богов, которыми поэты и народная фантазия населили Олимп. Люди измыслили богов по своему подобию, и каждый народ наделяет богов своими собственными физическими чертами. Если бы быки, лошади и львы могли рисовать, они изображали бы своих богов в виде быков, лошадей и львов. По истине существует только один бог, не сходный с людьми ни по виду, ни по мысли: он весь — зрение, мышление и слух; он всем правит силой ума без усилий и пребывает в неподвижности.

Природе Ксенофан приписывает черты, противоречащие мифам поэтов и взглядам религии. Вере в существование внизу земли ада он противопоставляет учение о бездонности земли, вере в божественность светил — учение об их естественной природе: составленное из мелких искорок Солнце движется над плоской Землей по прямой, каждый день навсегда покидая данный горизонт и каждый день исчезая, когда проходит над необитаемыми местами; солнц и лун столько, сколько горизонтов. Возникая из воспламенившихся

облаков, звезды потухают днем и, как угли, разгораются ночью. Все, что рождается и растет, есть земля и вода, море — отец облаков, ветров и рек, и люди родились из земли и воды. Ни о природе богов, ни обо всем остальном не может быть истинного знания, а только мнение. Поэтому дурно поступили поэты Гомер и Гесиод, ложно приписавшие богам все человеческие пороки. Подробности учения Ксенофана были неясны уже древним писателям, находившим в нем противоречия.

3. ПИФАГОР И РАННИЕ ПИФАГОРЕЙЦЫ

Выходцем с греческого Востока был также Пифагор с Самоса, переселившийся при тиране Поликрате (ок. 532 г. до н. э.) в Южную Италию, где он основал в городе Кротоне религиозную общину (союз пифагорейцев). В VI в. в Греции усиливается религиозное движение, обусловленное ломкой архаических устоев и пробуждением к деятельности более широкого круга свободного населения. Возникают мистические общины, среди которых особое значение приобрели общины орфиков и последователей культа земледельческого бога Вакха, или Диониса. Здесь сложились представления о душе как о добром начале, заключенном в телесную темницу и ищущем освобождения. Достигается оно путем общения с Вакхом или посредством участия в вакхических «оргиях». Возникающие в это время новые формы религиозности ищут верующих и получают распространение скорее в различных слоях угнетенного народа, чем в аристократических кругах, где, напротив, выступают вольнодумцы вроде Ксенофана. На почве религиозного движения возник и союз, основанный Пифагором. Вопреки старому мнению Крише, некритически повторявшемуся многими другими историками, нет твердых доказательств для утверждения, будто основанная Пифагором община была чисто политическим союзом и будто в политической борьбе, поскольку она ими велась, ранние пифагорейцы выступали на стороне аристократии. Когда вождям пифагорейской общины в Кротоне удалось на известное время получить власть, против них выступил не какой-либо вождь демократии, а Килон — знатнейший и богатейший из граждан Кротона. Борьба закончилась (не ранее 450) разгромом кротонской общины пифагорейцев и переселением ее уцелевших руководителей в Тарент, в то время (после 473) уже демократический город, а также в Регину и впоследствии в города Греции. Пифагор еще до всех этих событий переселился в Метапонт, где и умер. Сам Пифагор ничего не писал, а учения, основанные им, претерпели в V и IV вв. значительную эволюцию. Позднее античные писатели перенесли на учение Пифагора черты, развившиеся в древнегреческой философии значительно позже, а также приписали Пифагору множество легенд и небывлиц, сложившихся о нем в позднейшей мистической литературе. Поэтому выделить первоначальное ядро учения Пифагора очень трудно. По-видимому, учение Пифагора, кроме собственно религиозного содержания и религиозных предписаний, заключало в себе и некоторое философ-

ское мировоззрение с невыделившимися из общего его состава научными представлениями. Основными моментами религии Пифагора были: вера в переселение души человека после смерти в тела других существ, ряд предписаний и запретов относительно пищи и поведения и, быть может, учение о трех образах жизни, наивысшим из которых признавалась жизнь не практическая, а созерцательная. На философию Пифагора наложили печать его занятия арифметикой и геометрией. С известной вероятностью можно полагать, что в арифметике Пифагор исследовал суммы рядов чисел, в геометрии — элементарнейшие свойства плоских фигур, но вряд ли ему принадлежат приписанные ему впоследствии открытия «теоремы Пифагора» и несоизмеримости отношения между диагональю и стороной квадрата.

Учение Пифагора о мире пронизано мифологическими представлениями. По учению Пифагора, мир — живое и огненное шаровидное тело. Мир вдыхает из окружающего беспредельного пространства пустоту, или, что для Пифагора то же самое, воздух. Проникая извне в тело мира, пустота разделяет и обособляет вещи. В философии ранних пифагорейцев яснее, чем в учении их предшественников — милетцев, — выступают характерные для первого периода древнегреческой философии зародыши будущих разногласий. Впоследствии все усиливаясь, эти разногласия приведут к возникновению *идеализма* и к началу уже не прекращающейся в дальнейшем борьбы между материализмом и идеализмом.

II. ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ РАЗВИТИЯ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ

1. ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ

На занятой ионийскими городами узкой полосе земли на западном побережье Малой Азии, кроме Милета, в котором возник греческий материализм, выделился также город Эфес — родина философа Гераклита. Учение Гераклита — не только один из образцов раннего древнегреческого материализма, но также и замечательный образец ранней древнегреческой *диалектики*. Гераклит родился приблизительно в середине 40-х годов VI в. до н. э. (ок. 544 или 540 г.), умер в 480 г. до н. э. Зрелая часть жизни Гераклита относится ко времени, когда на Ближнем Востоке, примыкавшем к Ионийскому греческому побережью, господствовали персы. Мощная в военном отношении Персидская монархия непрерывно стремилась распространить свою экспансию на запад. Гераклит был современником неудавшегося восстания покоренных персами греческих городов против победителей.

Гераклит — аристократ по рождению и по своим политическим взглядам. Он враждебно относился к демократической власти, пришедшей в его родной город на смену власти старинной родовой аристократии.

Политическое мировоззрение Гераклита отразилось в некоторых отрывках его произведений. В 104-м фрагменте, например, Гераклит говорит о демократических руководителях своего города: «Ибо каков у них ум или рассудок? Они верят народным певцам и учитель их — толпа. Ибо не знают они, что много дурных, мало хороших» [35. Т. I. С. 163].

Основное положение политического мировоззрения Гераклита — власть должна была бы принадлежать меньшинству «лучших». Восхваляя этих «лучших», он говорит: «Ибо наилучшие одно предпочитают всему: вечную славу [всему] тленному. Толпа же набивает свое брюхо, подобно скоту» [там же. С. 152]. По-видимому, аристократизм, выраженный в этих высказываниях, не только духовный, но и политический. Это ясно из фрагмента 121-го. Здесь Гераклит жестко говорит о своих земляках: «Эфесяне заслуживают, чтобы у них все взрослые перевешали друг друга и оставили бы город для несовершеннолетних, — за то, что они изгнали наилучшего своего мужа Гермодора, говоря: «Пусть не будет среди нас никто наилучшим. А раз такой оказался, то пусть он живет в другом месте и с другими» [35. Т. I. С. 166].

Во времена Гераклита сочувствие большинства в Эфесе было уже не на стороне аристократии. Возможно, что именно поэтому Гераклит уклонился от общественно-политической деятельности. В уединении он написал свою книгу, называвшуюся «О природе». Имеется сообщение, что она состояла из трех частей: в первой речь шла о самой природе, во второй — о государстве и в третьей — о боге. В специальной литературе по истории науки (Поль Таннери, «Первые шаги древнегреческой науки») было высказано мнение, будто в отличие от милетских ученых-материалистов — Фалеса, Анаксимандра — Гераклит не столько «физик», или «физиолог», как они, сколько «богослов». Впечатление это, быть может, обусловлено тем, что до нас дошло мало отрывков из первой части его сочинения, где речь шла о природе. Впрочем сам Таннери признает большое сходство взглядов Гераклита на физическую природу светил и на их движения со взглядами древних египтян. Но египетские жрецы, от которых до Гераклита могли дойти эти воззрения, будучи богословами, одновременно были и учеными — астрономами и математиками. Они усвоили результаты вавилонской науки, и сами тщательно вели астрономические наблюдения, поставленные в Египте ввиду необходимости предвычисления разливов Нила на службу по ведению календаря.

Чрезвычайно оригинальная по содержанию и образная по языку, сжатая, изложенная, возможно, в афористической форме, во многом трудная для понимания (отсюда прозвище Гераклита «темный»), книга Гераклита высоко ценилась поздними античными писателями и часто цитировалась ими. Этими качествами сочинения Гераклита объясняется то, что до нас дошло из него около 130 отрывков, правда небольших. В своей сумме они дают возможность охарактеризовать

по крайней мере некоторые основные черты мировоззрения этого замечательного мыслителя.

Быть может, невозможность оказать осязаемое влияние на ход дел в общественно-политической жизни родного города, где во времена Гераклита торжествовала власть демоса, привела Гераклита к явному пессимизму во взглядах на жизнь. Древние даже прозвали его «плачущим» в противоположность Демокриту — великому материалисту второй половины V — начала IV в. до н. э., который получил прозвище «смеющегося». Пессимизм Гераклита сказался в 20-м фрагменте, где читаем: «По-видимому, Гераклит смотрит на рождение, как на несчастье. Он ведь говорит: «Родившись, они (т. е. люди. — В. А.) хотят жить и умереть или, скорее найти покой, и оставляют детей, чтобы и те умерли» [35. Т. I. С. 151].

Ни пессимизм, ни аристократизм не ослабили пронизательность, с которой Гераклит наблюдал и постигал непрерывную изменчивость в общественной жизни и в природе. Оценка результатов этой изменчивости была у него отрицательной, мрачной, но огромную роль изменчивости и борьбы в человеческой и природной жизни Гераклит понял очень глубоко.

Основное положение философии Гераклита передает Платон в своем диалоге «Кратил». Платон сообщает: «Где-то говорит Гераклит, что все движется и ничто не покоится (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει) и, уподобляя сущее течению реки, он говорит, что невозможно дважды войти в ту же самую реку» [Kratylus. 402A]. (Впоследствии обе эти части отрывка «сплывили» в одну формулу «все течет — πάντα ῥεῖ», которой в текстах самого Гераклита нигде нет).

Движение — наиболее общая характеристика *процесса* мировой жизни, оно распространяется на всю природу, на все ее предметы и явления. Тезис об универсальности движения относится одинаково и к вечным вещам, которые движутся вечным движением, и к вещам возникающим, которые движутся временным движением.

Вечное движение есть вместе с тем и вечное изменение. По свидетельству Аристотеля, Гераклит говорил: «Не только ежедневно новое солнце, но солнце постоянно, непрерывно обновляется» [Meteorologica. В, 2.355a 13; 35. Т. I. С. 148].

Мысль о всеобщности движения и изменения тесно связана у Гераклита с *диалектическим* пониманием самого процесса движения. Именно эта сторона учения Гераклита вызвала впоследствии возражения Аристотеля. Гераклит утверждает, что из факта движения и непрерывной изменчивости всех вещей следует *противоречивый* характер их существования, так как о каждом движущемся предмете необходимо одновременно утверждать, что, поскольку он движется, он и существует и не существует в одно и то же время. Упоминая об этом учении Гераклита, Аристотель возражает против него. «Невозможно допускать, — пишет Аристотель, — чтобы какая-либо одна и та же вещь существовала и в то же время не существовала, как, по мнению некоторых, говорил Гераклит» [4, 4,

3, 1005в 23]. Полемизируя с Гераклитом по поводу его характеристики движения как осуществленного противоречия, Аристотель сообщает нам важный текст самого Гераклита. Мы узнаем из этого сообщения, что, по учению Гераклита, «[неразрывные] сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие: из всего одно и из одного все образуется» [De mundo. 5, 396в 7].

(Будучи универсальным, т. е. охватывая все явления, движение имеет *единую* основу. Это единство запечатлено строгой закономерностью; мыслящее исследование обнаруживает в нем господствующую над ним необходимость. Эту мысль Гераклит изложил в нескольких афоризмах, из которых самый важный — 30-й: «Этот мировой порядок, — говорит Гераклит, — тождественный для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим») [35. Т. I. С. 152].

В приведенном тексте налицо несколько важных мыслей. В нем Гераклит не просто утверждает, что все возникает из одного и что все возникающее становится одним. Это «одно» (*εἷς*) он определяет как единое первовещество «огня». В этом своем утверждении Гераклит по существу *материалист*.)

Не удивительно, что Гераклит остановился именно на огне как на первовеществе. (Ведь основная характеристика гераклитовского бытия — его подвижность. Но именно огонь — наиболее подвижное, изменчивое из всех наблюдаемых в природе явлений.)

Вторая важная мысль 30-го фрагмента — отрицание акта *сотворения* мира богами.

Наконец, *третья* мысль фрагмента — мысль о строгой *правильности* мирового строя, о строгой *ритмичности* мирового процесса. Вечно живой огонь мира пламенеет не беспорядочно, а вспыхивает «мерами» и «мерами» же угасает.)

Понятие Гераклита о закономерности природы ни в коем случае не следует модернизировать, т. е. приписывать Гераклиту такое понятие о закономерности, которое еще не могло возникнуть у греков в конце VI — начале V в. до н. э. «Закономерность» Гераклита — не та закономерность природы, о которой учили великие механики, физики и астрономы XVII в. Возможно, что Гераклит впервые почерпнул понятие о закономерности из наблюдений не столько над физической природой, сколько над политической жизнью общества и уже оттуда перенес их на физическую природу. Есть основания предполагать, что сохранившиеся фрагменты, в которых у Гераклита речь идет о «законах», принадлежат ко *второй* части его сочинения, к той, где, по сообщению Диогена, Гераклит говорил о *государстве*.

В этой связи обращает на себя внимание 44-й фрагмент, где говорится, что «за закон народ должен биться, как за [свои] стены»

[там же. С. 153]. А в 33-м фрагменте Гераклит прямо определяет закон как «повиновение воле одного» [там же].

Свои понятия о необходимости мирового процесса Гераклит еще связывает с *мифологическими* представлениями. Так, в 94-м фрагменте мы читаем следующее: «Ибо Солнце не преступит (положенной ему) меры. В противном случае его настигнут Эриннии, блюстительницы правды» [35. Т. I. С. 162]. Солнце движется по строго определенному пути. Но это не определение «законов природы». Гераклит — не Кеплер и не Ньютон, выводящий механические законы движения планет из закона всемирного тяготения. Мысль Гераклита полумифологическая, полумифологическая: блюстительницы правды Эриннии настигли бы Солнце и покарали бы его, если бы Солнце вздумало сойти с назначенного ему пути.

И точно такой же, полумифологический, оттенок имеет и 11-й фрагмент. В нем подчеркивается мысль, что все живые существа повинуются в своих действиях закону, однако характеризуется этот закон не в понятиях науки о природе, а в полумифологических представлениях, свойственных греческому мышлению того времени. «Животные дикие и ручные, — пишет Аристотель, — обитающие в воздухе, на земле и в воде, рождаются, созревают и погибают, повинуются божественным законам». А дальше, в подтверждение своей мысли, Аристотель цитирует Гераклита: «Всякое пресмыкающееся бичом [бога] гонится к корму» [De mundo. 5, 396в 7; 35. Т. I. С. 149].

Таким образом, у Гераклита материализм учения о первоэстестве сочетается с наивными остатками мифологических представлений.

В сохранившихся фрагментах Гераклита имеется ряд прекрасных по стилю отрывков, в которых Гераклит говорит, что процесс изменения, происходящий в природе, есть борьба противоположностей. Гераклит не просто утверждает, что движение предполагает сосуществование противоположностей. Он выражает свою мысль сильнее. Движением предполагается не только одновременное существование противоположностей, но повсюду происходит их *борьба*.

По этому поводу в своей «Этике» («Этика Никомаха»), во 2-й главе 8-й книги, Аристотель сообщает важный текст Гераклита: «Расходящееся сходится, и из различных (тонов) образуется прекраснейшая гармония, и все возникает через борьбу» [12. VIII, 2, 1155в 4]. А ранний христианский писатель, богослов и философ Ориген сообщает другой текст Гераклита (фрагмент 80-й), и согласно ему «должно знать, что война всеобща, что правда есть раздор и что все возникает через борьбу и по необходимости» [35. Т. I. С. 161].

В полном согласии с этими текстами другой ранний христианский писатель Ипполит, который написал специальный труд — опровержение всех ересей, т. е. «языческих» взглядов древних философов, цитирует из Гераклита: «Война есть отец всего, царь

всего, она сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными» [35. Т. I. С. 157].

Ни Ипполит, ни Ориген, ни Аристотель не объясняют и не могут объяснить, откуда возникла у Гераклита мысль о войне и борьбе как о начале, порождающем все в жизни. Возможно, что и эта мысль Гераклита о войне как о начале, порождающем все существующее, была перенесена Гераклитом на всю природу из наблюдений над фактами общественной жизни современного ему греческого (и не только греческого) общества. Уже было выше отмечено, что зрелый период деятельности Гераклита относится ко времени, когда персидский мир надвигался на Грецию, когда в ионийских городах Малой Азии вспыхнуло восстание против персидского завоевания, когда пал в неравной борьбе против персов Милет и другие греческие города и когда все Ионийское побережье подчинилось власти персидского царя Дария.

С другой стороны, обострение борьбы классов внутри греческих городов привело к тому, что старая аристократия, в том числе и Гераклит, выразивший ее точку зрения в политических вопросах, были оттеснены с арены политического действия.

Наблюдения над этими фактами могли внушить проницательному уму Гераклита мысль о громадном значении, которое для человеческого общества имеет борьба. Отсюда уже естественной представлялась попытка распространить эту мысль на понимание природы в целом, так как человеческая мысль обычно стремится понять неизвестное в терминах того, что уже известно и освоено.

Признав в качестве основной характеристики бытия *борьбу противоположностей*, Гераклит в то же время в ряде афоризмов поясняет, что борющиеся противоположности не просто сосуществуют: они переходят одна в другую и переходят так, что при этом их переходе одной в другую *сохраняется общая для обеих тождественная основа*. Другими словами, переход противоположностей друг в друга Гераклит представляет вовсе не как такой, при котором возникающая новая противоположность уже не имеет ничего общего с той, из которой она возникла. Он представляет этот переход как такой, при котором всегда имеется в процессе перехода общая тождественная основа для самого перехода.

Эта характеристика перехода развивается в ряде важных фрагментов. В 126-м утверждается, что «холодное становится теплым, теплое — холодным, влажное — сухим, сухое — влажным» [35. Т. I С. 167].

Во фрагменте 76-м, сообщенном Максимом Тирским, говорится, что «огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды» [35. Т. I. С. 160].

В то же время в ряде других фрагментов Гераклит поясняет, что при всех переходах основа изменения или перехода каждого явления (элемента) в свою противоположность остается общей, тождествен-

ной. В 67-м фрагменте мы читаем: «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, насыщение и голод [все противоположности]» [35. Т. I. С. 159].

Как понимать этот отрывок? День переходит в ночь, ночь переходит в день, зима переходит в лето, лето переходит в зиму, война сменяется миром и наоборот, но при этих переходах «бог» есть тождественная основа всех переходов: он есть и день и ночь, и зима и лето, и война и мир, и насыщение и голод.

В 59-м отрывке та же мысль поясняется более частным примером: «Тождествен, — говорит Гераклит, — прямой и кривой путь у валяльного винта» [35. Т. I. С. 158].

Прямой и кривой путь — противоположности, но в самой их противоположности существует единая тождественная основа. А в примыкающем к этому 60-м фрагменте утверждается, что «путь вверх и вниз один и тот же» [там же]. И здесь подчеркивается «тождество» противоположностей, постоянно переходящих друг в друга.

Более того, Гераклит резко полемизирует с теми, кто не понимает этого тождества противоположностей. В важном 51-м фрагменте он порицает всех тех, которые не признают или не знают единства противоположностей. Здесь мы читаем: «Они не понимают, как расходящееся согласуется с собой (т. е. не понимают, как в противоположностях обнаруживается их единая, тождественная основа. — В. А.) [Оно есть] возвращающаяся [к себе] гармония подобно тому, что [наблюдается] у лука и лиры» [там же. С. 155].

Постоянное движение, изменение, переход каждого явления в противоположное имеют в качестве необходимого следствия *относительность* всех свойств вещей. Ни одно качество вечно изменяющейся природы не есть свойство безотносительное, абсолютное. Мир един, в мире все связано между собой, всякое явление и свойство переходит в собственную противоположность, и потому всякое качество должно характеризоваться не как изолированное и в своей изолированности абсолютное, а как качество относительное.

Мысль эта излагается в ряде фрагментов, интересных и важных для понимания Гераклита. При этом заслуживает внимания то, что примеры, доказывающие относительность свойств, качеств, Гераклит черпает главным образом из наблюдений над жизнью людей и частично животных.

Говоря в «Этике», что «иное удовольствие у лошади, иное у собаки и иное у человека», Аристотель ссылается на слова Гераклита: «Ослы солому предпочли бы золоту» [35. Т. I. С. 148]. Стало быть, по Гераклиту, нельзя думать, будто золото — безотносительная, абсолютная ценность. Ценность его относительна: в глазах людей оно составляет высочайшую ценность, но для ослов гораздо большую ценность имеет корм.

А в 37-м фрагменте читаем: «Если только верить Гераклиту Эфесскому, который утверждает, что свиньи купаются в грязи, птицы в пыли или в пепле» [там же. С. 154].

И здесь подчеркивается относительность представления о чистоте: люди полагают, что они очищаются, когда они выкупаны в воде, свиньи — в грязи, а птицы — в пыли.

В 61-м фрагменте морская вода характеризуется одновременно и как «чистейшая» и как «грязнейшая»; «для рыб она питательна и спасительна, — говорит Гераклит, — людям же негодна для питья и пагубна» [там же. С. 158].

Мысль об относительности свойств получает еще более общую формулировку в 62-м фрагменте. «Бессмертные, — утверждает здесь Гераклит, — смертны, смертные — бессмертны: жизнь одних есть смерть других и смерть одних есть жизнь других» [там же].

Относительность свойств распространяется и на оценки эстетические и на оценки, касающиеся человеческой мудрости, а на оценки нравственных качеств: «Муж, — утверждает Гераклит, — считается глупым у божества, подобно тому как ребенок у взрослого» [там же. С. 161]; «... самая прекрасная обезьяна безобразна по сравнению с родом людей» [там же]; «... мудрейший из людей по сравнению с богом кажется обезьяной — и по мудрости, и по красоте, и во всем прочем» [там же].!

Гераклит — один из первых античных философов, от которых сохранились тексты, относящиеся к вопросу о познании. Ни у Фалеса, ни у Анаксимандра, ни у Анаксимена мы не находим высказываний, касающихся вопросов о знании. Только говоря о Ксенофане, мы отметили его скептицизм — отрицание способности человека познать истинную природу вещей. Однако у Ксенофана интерес к вопросу о познании выступает в неразвитом виде.

Напротив, у Гераклита мы находим уже большой интерес к проблеме познания. Он выразительно оттеняет трудности, стоящие перед человеком на пути к познанию, неисчерпаемость предмета изучения. Таково уже познание психических явлений: «По какой бы дороге ни шел, не найдешь границ души: настолько глубока ее основа [там же. С. 154]. Джон Барнет (Burnet) в своей работе «Early Grec Philosophy» (London, 1908) вместо «ее основа» переводит «ее мера» (the measure of it, p. 152).

В еще более обобщенной форме, касающейся всякого познания природы, эта мысль выражена в 123-м фрагменте, где Гераклит говорит: «Природа... любит скрываться» [35. Т. I. С. 167]. Это значит, что познание природы дается человеку нелегко. Ответы на вопросы познания не лежат на поверхности вещей. Необходимы большие усилия, чтобы проникнуть в их истинную природу.

Этот смысл имеет, по-видимому, 56-й фрагмент: «Люди, — говорит здесь Гераклит, — обманываются относительно познания видимых [вещей]; подобно Гомеру, который был мудрее всех эллинов, взятых вместе» [там же. С. 157].

Проблема истинного знания не сводится к вопросу о количестве накопленных знаний. Правда, для философского постижения истинной природы вещей необходимо обладание большими познаниями: «Ибо очень много должны знать мужи философы» [там же. С. 153].

Однако отсюда вовсе не следует, будто задача философского познания истинной природы вещей может быть решена простым приумножением или коллекционированием знаний. Мудрость, как ее понимает Гераклит, не совпадает с многознанием, или эрудицией: «Многознание не научает уму. Ибо, в противном случае, оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» [там же. С. 154].

Особое негодование Гераклита вызывает Гесиод. Это видно из 57-го фрагмента, где Гераклит противопоставляет поверхностному многознанию углубленное понимание таящегося от внешних взоров единства противоположностей: «Учитель же толпы — Гесиод. Они (т. е. «толпа», большинство. — В. А.) убеждены, что он знает больше всех, — он, который не знал, что день и ночь — одно» [там же. С. 155].

Гераклит не только возражает против слепого накопления знаний, не пронизанных светом постигающей философской мысли. Он также возражает против безотчетного следования традиции, против некритического заимствования чужих взглядов. В 74-м фрагменте об этом сказано очень выразительно: «Не должно поступать как дети родителей, то есть выражаясь попросту: так, как мы переняли» [там же. С. 160]. Это и значит: не следует что-либо перенимать некритически, догматически.

В принципе мышление — одно для всех людей. «Мышление, — читаем в 113-м фрагменте, — общее для всех» [там же. С. 165]. Все «желающие говорить разумно должны опираться на это всеобщее, подобно тому, как государство [зиждется] на законе, и даже еще крепче» [35. Т. I. С. 165].

Это воззрение — отнюдь не «часто» гносеологическое или онтологическое. Общий для всех людей закон, о котором здесь идет речь, Гераклит характеризует как «божественный»: «Ибо все человеческие законы питаются единым божественным. Ибо последний господствует насколько ему угодно, довлеет всему и все побеждает» [там же]. Этот правящий миром закон есть, по Гераклиту, «слово», или «логос» (λόγος), и люди имеют с ним постоянное общение.

Однако, несмотря на это постоянное общение, люди, по убеждению Гераклита, в своем большинстве расходятся с «законом», или «разумом» («логосом»). И Гераклит задается вопросом о том, почему это происходит. Объяснение Гераклита проливает свет на его взгляд относительно *чувственного* познания. В 107-м фрагменте он говорит: «Плохие свидетели глаза и уши у людей, которые имеют грубые души» [там же. С. 164].

Фрагмент этот толковали в том смысле, будто Гераклит отвергает в нем чувственное познание как несовершенное, будто при помощи зрения и слуха мы не можем получить верного знания о природе. Но мысль Гераклита не такова. Он говорит, что внешние чувства не дают истинного знания *только тем людям*, у которых грубые души. Стало быть, дело не в самих внешних чувствах, а в том, *каковы люди*, обладающие этими чувствами. У кого души не грубые, у того и внешние чувства способны давать истинное знание.

Но чувства, по Гераклиту, не могут дать полного, окончательного знания о природе вещей. Такое знание дает нам только *мышление*. Однако мышление Гераклит представлял себе, по всей видимости, как познавательную деятельность, не отдельную от чувств, а *завершающую* деятельность внешних чувств, способную приводить людей, души которых не грубы, к истинному познанию. Может быть, в этом смысле Гераклит говорит в 112-м фрагменте, что «мышление есть величайшее превосходство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и, прислушиваясь к голосу природы, поступать согласно с ней» [там же].

Мудрость отвлекается и отвращается от всего, что не есть истина. Таков, надо полагать, смысл 108-го фрагмента, в котором Гераклит заявляет: «Из тех, чьи речи я слышал, ни один не дошел до познания, что мудрость есть от всего отрешенное» [там же].

Но хотя большинству людей недоступно истинное познание и хотя большинство не знает правящего миром «логоса», Гераклит вовсе не считает такое положение вещей неизбежным. В принципе Гераклит полагает способность к познанию истины, общей для всех людей, а человеческий род — причастным к разуму. Всего выразительнее он высказывает это свое убеждение в 116-м фрагменте, где он прямо утверждает, что «всем людям дано познавать самих себя и быть разумными» [35. Т. I. С. 165]. И, кажется, в этом же смысле он говорит в 115-м фрагменте, что «душе присущ логос, сам себя множающий» [там же].

Как бы ни решал Гераклит вопрос об отношении мышления к чувствам, или ощущениям, бесспорны попытки Гераклита возвести душу в целом к ее *материальной основе*. Такую основу Гераклит видит в сухом огненном веществе. Физике огня в психологии Гераклита соответствует учение об огненной «психее». В связи с этим Гераклит утверждает, будто мудрейшая и наилучшая та душа, природа которой характеризуется «сухим блеском» [там же]. И наоборот, наихудшая душа у пьяниц: «Пьяный шатается, и его ведет незрелый юноша. Он не замечает, куда идет, так как душа его влажная» [там же].

(В истории философии Нового времени Гераклит, естественно, привлекал к себе внимание тех философов и историков философии, которые высоко ценили *диалектику*. Привлек он к себе внимание и Гегеля, который заявлял, что в философии Гераклита *нет ни одного положения, которое он, Гегель, не мог бы включить в*

собственную философию. Но Гегель был неточен, так как Гераклит в основных принципах своей философии — материалист, выводит все из огня, а Гегель — идеалист и выводит все сущее из абсолютной идеи. Но как бы ни было преувеличено утверждение Гегеля, оно говорит о том, что Гегель высоко ценил диалектику Гераклита.

В середине XIX в. в Германии известный деятель рабочего движения Фердинанд Лассаль написал большую монографию о Гераклите. Основная тенденция Лассалья в его толковании Гераклита была ошибочна. Она состояла в том, что Лассаль попытался превратить Гераклита в Гегеля древнего мира, подвести положения наивной диалектики и наивного материализма Гераклита под учения идеалистической диалектики Гегеля. Это стремление Лассалья было ошибочным, во-первых, потому, что Лассаль хотел превратить наивного материалиста, каким был Гераклит, в идеалиста; во-вторых, потому, что, сближая диалектику Гераклита с диалектикой Гегеля, Лассаль искал в далеком прошлом такие черты диалектики, которые в этом прошлом еще не могли возникнуть.

2. ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

Элейской школой называется древнегреческая философская школа, учения которой развивались начиная с конца VI в. вплоть до начала второй половины V в. до н. э. тремя крупными философами — Парменидом, Зеноном и Мелиссом.

Два первых — Парменид и Зенон — жили в небольшом италийском городе Элея, а третий — Мелисс — был уроженец далекого от Элеи Самоса. Но так как основные учения школы были разработаны Парменидом и Зеноном, гражданами из города Элеи, то школа в целом и получила название элейской.

Парменид

Первым по времени деятелем и корифеем школы был Парменид (родился около 540 г. до н. э.). Имеются сообщения, будто родоначальником элейской школы был Ксенофан, прибывший на склоне лет в Элею. Во всяком случае в учениях Ксенофана и Парменида есть ряд общих положений: мысль о *единстве* и о *неподвижности* истинно сущего бытия. Однако, по-видимому, Парменид в гораздо большей степени, чем Ксенофан, был связан с кругом пифагорейцев; в молодости, а может быть, не только в молодости Парменид разделял некоторые воззрения пифагорейцев и орфиков.

Достигнув зрелости, Парменид разработал оригинальное философское учение. Некоторые его положения направлены против пифагорейцев, от которых он в это время отделился. Но еще более резко выступил он против Гераклита и Анаксимена, т. е. против ионийских материалистов.

Нелегко ответить на вопрос, кем был сам Парменид: материалистом или идеалистом. Вряд ли можно сомневаться в том, что логика развития элейской школы в целом вела от материализма к

идеализму. В частности, ясно выступает в последующей истории греческого идеализма зависимость Платона от Парменида. Третий деятель элейской школы, самосский флотоводец Мелисс, возможно (хотя недостоверно), клонился уже к идеализму. Но уже у Парменида, так же как и у его ученика Зенона, мы найдем в теории познания резкое противопоставление *разумного* знания знанию *чувственному*. Противопоставление это, конечно, не есть еще доказательство идеализма, но оно, несомненно, могло содействовать идеалистическому крену в философии элейцев.

С утверждением некоторых историков философии, будто Парменид был идеалист, плохо согласуется *космология* Парменида. [Бытие, как оно существует по истине, Парменид представляет в виде огромного сплошного шара, неподвижно покоящегося в центре мира. Вряд ли можно сомневаться в том, что это представление о мире как о бытии *вещественном*.

С другой стороны, одно из основных положений Парменида — утверждение, что мысль и предмет мысли — одно и то же. Ни в коем случае не следует понимать это утверждение в духе поздней идеалистической «философии тождества»: как тезис, будто предмет мысли есть, *по своей природе*, мысль. Парменид утверждает другое: мысль — это всегда *мысль о предмете*. Мысль не может быть отделена от своего предмета, от бытия. Мысль — всегда бытие. Даже когда мы пытаемся мыслить *небытие*, оно все же в каком-то смысле существует. Оно существует, оно имеет бытие, по крайней мере в качестве мысли о небытии. Мысль о небытии во всяком случае существует.

Но это значит, другими словами, что никакого небытия, в строгом смысле этого слова, нет. Существует одно только бытие.]

Тезис Парменида может показаться совершенно отвлеченным, умозрительным. Но это не так. Тезис этот в философии Парменида имел вполне конкретный, а именно *физический* и *космологический* смысл. Согласно Пармениду, «небытие» — то же самое, что *пустота*, *пустое пространство*. Стало быть, когда Парменид утверждает, что небытия нет, это означает в его устах, что в мире нигде нет пустоты, нет ничем не заполненного пространства, нет пространства, отделенного от вещества.]

Поэтому, когда Парменид говорит: «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит», — то утверждение это необходимо понимать прежде всего в его *физическом* и *космологическом* смысле: неверно думать, говорит Парменид, будто в природе может существовать пустота; [мир — сплошная масса вещества, или шаровидное тело. Существует только бытие как лишь сплошь заполненное веществом пространство, и это бытие сферично, имеет форму шара («сфайра» по-гречески — шар).

Из невозможности пустоты и из совершенной сплошной заполненности пространства веществом получался вывод: мир *един*, в нем нет и не может быть никакого множества отдельных вещей.] По

истине существует только единство, множества нет. В природе нет никаких пустых промежутков между вещами, никаких щелей или пустот, отделяющих вещи одну от другой, а следовательно, никаких отдельных вещей.)

Учение это было направлено против *пифагорейцев*. Мы уже показали, что именно Пифагор и его ученики утверждали существование пустоты. Правда, пустота пифагорейцев еще не была *абсолютной* пустотой атомистов, она скорее походила на воздух. Но все же пифагорейцы утверждали реальное существование этой воздухообразной пустоты, со всех сторон обнимающей мир. По их учению, живое шаровидное тело мира дышит, втягивает в себя пустоту извне. В результате мир разделяется на обособленные вещи, которые и отделяет одну от другой пустота. Именно против этого представления и направлено элейское отрицание пустоты и множества.

Из этого отрицания следовал и другой вывод — в отношении *познания*. [Если по истине мир един, если в нем нет никакого множества и никаких отдельных частей, то отсюда вытекало, что множество, как будто удостоверяемое нашими чувствами, есть на самом деле только *обман чувств*. Картина мира, внушаемая нам чувствами, не истинная, иллюзорная.]

Гораздо более резко, чем против пифагорейцев, Парменид выступает против учения Гераклита.

Гераклит утверждал, что основная характеристика природы — вечный процесс периодически происходящих движений. Больше того, Гераклит утверждал, что это движение есть движение через противоположности. Единый огонь, составляющий естественную основу всех движений в природе, по учению Гераклита, одновременно есть и не есть.

Учение это подвергается у Парменида резкой критике. Из положений о единстве мира и о его сплошной вещественности Парменид вывел как необходимое следствие невозможность никакого деления или раздробления мира на множество вещей. И точно так же против Гераклита он утверждает невозможность ни возникновения, ни гибели, выводит неподвижность мира.

Учение Парменида было первой философской попыткой сформулировать метафизическое понимание природы. Если Гераклит — великий *диалектик* в античной философии, то Парменид ее первый *метафизик*, первый *антагонист диалектики*. [Основной характеристикой бытия он провозглашает его *неподвижность, неизменность*, отсутствие в нем какого бы то ни было *генезиса*: рождения и уничтожения.]

Откуда могла возникнуть эта во всем противоположная Гераклиту и враждебная диалектике мысль? Какова жизненная почва и основа элейской метафизики? Вопрос этот правомерен. Философские учения никогда не возникают только как отвлеченные, чисто теоретические построения. Пусть в конечном счете, но философия

всегда порождается жизнью, точнее, общественной жизнью. Однако философия — чрезвычайно сложное явление общественной мысли. Поэтому отражение жизни, породившей философские учения, всегда более или менее *сложно, опосредствованно*. Однако в конечном счете всякое философское учение — отражение породившей это учение жизни.

Элейская школа возникла и развилась в греческом городе-государстве Южной Италии. Здесь промышленность была развита слабее, чем на востоке Греции, большей была роль земледелия, земледельцев и землевладельцев, в политической жизни значительны были силы общественной реакции. Здесь не было, как в ионийских городах, почвы для быстрого развития знаний о природе, не было и близкой среды древних культурных народов Востока, у которых эти знания издревле уже развивались.

Не удивительно потому, что Парменид и Зенон могли стать философами, в какой-то мере враждебными философским и научным результатам греческих малоазийских школ материализма и материалистической диалектики. Уже ранний пифагореизм заключал в себе элементы, расходившиеся с воззрениями первой школы древнегреческого материализма. Таковы учение пифагорейцев о переселении душ, склонность к мистицизму, в частности к мистическому пониманию природы души.

Но Парменид и Зенон только отчасти опирались на учения пифагореизма. В своей полемике они использовали также некоторые слабые черты и стороны самого античного материализма.

Одну из таких слабых черт составляла созерцательность античного материализма, в частности отсутствие в древнегреческой науке эксперимента, а также незнание критерия практики.

По крайней мере отчасти развитая Парменидом метафизическая характеристика бытия основывалась на недоверии к той картине мира, которая доставлялась чувствами, и на убеждении в превосходстве ума над ощущениями.

Недоверие это имело известные основания. Наблюдения показывали, что чувства способны порой нас обманывать. Однако еще не существовало экспериментальных средств, при помощи которых можно было бы внести коррективы в эту картину. Оставалось только обратиться к *умозрению*. Но в области умозрения, не контролируемого экспериментом, возможны были самые различные пути и направления. Парменид и за ним его продолжатели пошли по пути *метафизическому*. Показания чувств они отвергли как иллюзию, как обман. Они стали утверждать, будто чувства способны породить не достоверные знания, а только недостоверные и колеблющиеся «мнения» (δόξαι) смертных. Только ум ведет к достоверной и неизменяемой истине.

И все же даже эти недостоверные, добытые на основе чувств и ощущений «мнения» смертных необходимо *знать*. Поэтому философская поэма, в которой Парменид изложил свое учение, была

разделена им на две части: в первой излагалось достоверное учение *истины*, во второй — недостоверное учение *мнения*. В этой второй части, возможно, Парменид излагал не собственное учение о природе физических процессов и явлений, а гипотезы физики пифагорейцев, распространившиеся тогда в греческой части Италии посредством устной традиции. Но изложение их не было простым повторением. В физику пифагорейцев Парменид внес ряд значительных изменений. Из них основное состояло в отрицании реального существования пустоты.

Физика Парменида Согласно учению второй — гипотетической и вместе с тем натурфилософской — части, в основе всех явлений лежит противоположность *света и тьмы*. Это учение несколько сродни учению Анаксимандра. Природа светил, их взаимное размещение в пространстве, их движение объясняются так же, как и у Анаксимена, взгляды которого в это время пользовались большим авторитетом.

Анаксимандра также напоминает учение Парменида о существовании небесных колец или венцов, которые концентрически облекают Землю. Из этих колец одно наполнено чистым огнем, без всякой примеси, другое наполнено тьмой. Среднее между ними кольцо содержит огонь лишь в известной доле. Земля, согласно этой физике (которая, впрочем, излагается Парменидом лишь как вероятное допущение, без притязания на достоверность), рассматривается как центральное тело мира.

Дальнейшие подробности физики, излагаемой Парменидом, содержат объяснения, также гипотетические, ряда явлений, наблюдаемых на небесном своде, а также объяснение атмосферных процессов, догадки о происхождении и о природе чувственных восприятий и, наконец, догадки о природе мышления.

Некоторые из воззрений Парменида получили большое значение в дальнейшем развитии научных представлений. Такова догадка о темной природе Луны, которая лишь отражает свет Солнца и сама не способна к излучению света. Ценной была также догадка о зависимости наших чувств и нашего ума от нашей физической природы и от состояния наших телесных органов.

Все эти догадки трудно согласовать с категорическими утверждениями некоторых исследователей, будто Парменид был сплошным реакционером в науке и в философии.

Интересен вопрос о том, каким образом Парменид, признавший шаровидность мира, представлял себе то, что находится *за пределами* мирового шара. Заметил ли Парменид трудность, которая таилась для него в этом вопросе, и если заметил, то как он разрешил ее?

В текстах самого Парменида ответа на этот вопрос не находим. Вполне вероятно, что если бы Парменид осознал самый вопрос и предложил бы какое-нибудь решение, то это привлекло бы внимание античных писателей и было бы ими отмечено. Возможно, что Парменид оставил вопрос без разрешения или потому, что не

заметил самого вопроса, или потому, что, заметив его, Парменид считал его слишком трудным для решения.

В своем учении об истине и во взгляде на познание Парменид пришел к выводам, которые, с точки зрения обычного восприятия наблюдаемых явлений, казались чрезвычайно парадоксальными. Наблюдение, опирающееся на внешние чувства, показывает *множественность* вещей окружающего нас мира. Напротив, Парменид отрицает мыслимость множественности. Множественность существует только для чувств. Однако чувства не дают нам истинной картины мира. Для мысли, для ума мир представляется как строжайшее единство. }

Далее. Для чувств все вещи, находящиеся в мире, представляются непрерывно движущимися, изменяющимися: возникающими и погибающими. Но, согласно учению Парменида, и это только *иллюзия чувств*. Истинная картина мира открывается и удостоверяется *только умом*. Картина эта состоит в том, что мир тождествен, не знает ни возникновения, ни гибели. Мир вечен, неизменен, неподвижен. Именно этот тезис о неизменности и неподвижности мира сделал Парменида родоначальником античной метафизики и антагонистом диалектики Гераклита. }

И с точки зрения обычного восприятия, и с точки зрения физики, разработанной пифагорейцами, мир состоит из отдельных вещей, отделенных одна от другой пустыми промежутками. Однако и здесь Парменид утверждает, что это не достоверная картина мира, а иллюзия, порождаемая обманчивыми чувствами. Напротив, воззрение, открывающееся уму, требует признания, что пустота, т. е. пространство, *отделенное* от тел, от вещества, не существует, невозможно. Пространство неотделимо от вещества.

Ко всем этим положениям, крайне парадоксальным с точки зрения обычного чувственного восприятия и наблюдения, Парменид присоединил еще одну мысль, которая его современникам должна была представляться чрезвычайно новой и трудной для усвоения. А именно: Парменид пытается установить строгое различие и даже противоположность между истиной и мнением, между знанием совершенно *достоверным* и знанием, о котором можно сказать, что оно всего лишь не лишено вероятности, есть лишь *правдоподобное* предположение.

Сама по себе эта мысль была весьма ценна. Может быть, именно в наше время больше, чем в какое-либо другое, мы можем уяснить все значение этой мысли. В XVII в., до появления в математике учения о вероятности, разработанного Паскалем, Гюйгенсом и Бернулли, философы-рационалисты относились еще вполне пренебрежительно к вероятностному знанию. Так поступал, например, Декарт, который принимал всерьез в науке только *достоверное* знание.

С тех пор логика и теория познания давно уже выяснили огромное значение вероятностного знания для практики, для науки

и для логического мышления. Ни современная наука, ни современная техника, ни современная логика, обобщающая операции доказательства и умозаключения, применяемые в математике, в технике и в физике, не были бы возможны без вероятностного знания и без умозаключений и рассуждений, приводящих в результате к такому знанию.

Таким образом, сама по себе мысль Парменида, указывающая на различие, существующее между знанием достоверным и знанием всего лишь *вероятным*, была мыслью ценной. Однако Парменид вводит это положение в контекст *метафизики*, а не диалектики. Он, безусловно, противопоставляет друг другу эти два вида знания. Он связывает достоверное знание с деятельностью *ума*, а знание вероятное с *чувственным восприятием* и утверждает, будто чувственное восприятие не может дать истинного знания. Такое знание дает нам *только мысль*, усмотрение *ума*.

Современникам Парменида вся эта совокупность его учений и положений должна была казаться противоречащей всем обычным представлениям о природе и знании. Поэтому учение Парменида вызвало многочисленные возражения. Это были возражения со стороны тех, кто, опираясь на доверие к показаниям внешних чувств, хотел защитить против Парменида и реальность множества, и реальность изменения, и реальность движения, и возможность существования пространства вне вещей.

По-видимому, возражения были настолько серьезны и энергичны, что для школы Парменида возникла необходимость более строго обосновать свои основные утверждения, защитить их от направленных против них, очевидно, очень сильных и многочисленных возражений.

Зенон из Элея
и его апории

Задачу отстоять воззрения Парменида против выдвинутых возражений взял на себя ученик и друг Парменида Зенон¹

Он родился в начале V в. до н. э. (480) и умер в 430 г. до н. э. От его сочинений дошли только многочисленные и небольшие по объему извлечения, сделанные позднейшими античными писателями. Из них на первое место должны быть поставлены свидетельства Аристотеля в «Физике», а также свидетельства Симплиция, комментатора аристотелевской «Физики». Они дают возможность характеризовать то новое, что внес Зенон в греческую науку сравнительно с Парменидом, при всей наивности его аргументации в деталях.

Зенон развил ряд аргументов в защиту учения Парменида. Метод, примененный им в этих аргументах, впоследствии дал основание Аристотелю назвать Зенона родоначальником «диалектики». Под «диалектикой» Аристотель в этом случае понимает искусство выяснения истины путем обнаружения внутренних про-

¹ Не следует смешивать с другими греческими философами, носившими это имя, например со стойком Зеноном из Китиона на Кипре.

тиворечий, заключающихся в мыслях противника, и путем устранения этих противоречий.

Метод Зенона сходен с тем, который называется в математике «доказательством от противного». Зенон принимает — условно — тезисы противников Парменида. Он принимает, (1) что пространство может быть мыслимо как *пустота*, как отдельное от наполняющего пространство вещества; (2) что мыслимо существование *множества* вещей; (3) что может быть мыслимо *движение*. Приняв условно эти три предположения, Зенон доказывает, будто признание их ведет с необходимостью к противоречиям. Тем самым доказывается, что предположения эти ложны. Но если они ложны, то необходимо должны быть истинны противоречащие им утверждения. А это и есть утверждения Парменида. Стало быть, утверждения Парменида истинны: пустота, множество и движение немыслимы.]

Для понимания смысла аргументации Зенона необходимо учитывать обстоятельство, отмеченное Лениным. В «Философских тетрадах» Ленин разъясняет, что ни Парменид, ни Зенон не отрицают реальности пустоты, множества, движения *для наших чувств*. Они отрицают лишь возможность *мыслить* пустоту, *мыслить* множество и *мыслить* движение, не впадая при этом в противоречия.

[Рассмотрим аргументы Зенона в отдельности по этим трем вопросам. Начнем с вопроса о мыслимости пустоты, т. е. пространства, отделенного от вещества. Если мы допустим существование такого пространства, то вступает в силу следующее рассуждение. Все существующее находится где-нибудь в пространстве. Но чтобы существовать, пространство тоже должно находиться «где-нибудь», т. е. существовать во втором пространстве. Это второе пространство в свою очередь должно существовать в третьем пространстве, и так до бесконечности. Но это абсурдно. Следовательно, пространство *как отдельное от вещества* немыслимо.]

Второй вопрос — о мыслимости *множества*. Допустим, что множество мыслимо. Тогда возникают вопросы: 1. Каким необходимо мыслить каждый в отдельности элемент этого множества? 2. Каким необходимо мыслить общее количество элементов множества: будет ли их сумма числом конечным или бесконечным? Исследование Зенона показывает, что по обоим этим вопросам получаются *противоречивые* ответы. По *первому* вопросу — каким должен мыслиться *каждый отдельный элемент* множества — оказывается, что о каждом таком элементе необходимо придется отвечать, что он одновременно и не имеет никакой величины и бесконечно велик по величине. По *второму* вопросу — какой должна мыслиться *сумма* элементов множества — оказывается, что она необходимо должна мыслиться и как число конечное, и как число бесконечное.

Исследование по *третьему* вопросу — о мыслимости *движения* — так же необходимо приводит к противоречащим утверждениям.

Аргументы Зенона по этому вопросу приобрели широкую известность. Зенон разработал несколько таких аргументов, из которых до нас дошли четыре: «Дихотомия (деление на два)», «Ахилл», «Летающая стрела» и «Стадий» [их анализ см.: 20. С. 108—119; ср. 56].

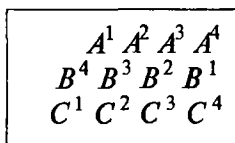
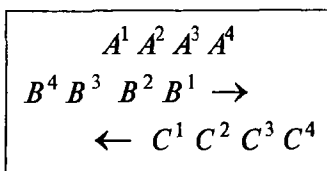
Общая их схема — то же опровержение «от противного». Допустим, вместе с противниками Парменида будто движение мыслимо. Тогда о движущемся теле или о движущихся телах необходимо придется высказывать противоречащие друг другу утверждения: 1) что движение возможно и 2) что оно невозможно. При помощи четырех аргументов Зенон доказывает, что движение невозможно. Оно невозможно, во-первых, как движение одного-единственного тела, переходящего по прямой из одной ее точки в другую. Чтобы пройти некоторую дистанцию, отделяющую точку *A* от точки *B*, тело должно предварительно пройти половину этой дистанции; чтобы пройти половину, оно должно предварительно пройти половину этой половины, и т. д. до бесконечности. В результате этого тело не только не может пройти из точки *A* в точку *B*, но не может даже покинуть точку *A*, т. е. движение от точки *A* к точке *B* не может не только завершиться, однажды начавшись, но даже не может начаться. Таков смысл аргумента «Дихотомия».

Немыслимость движения одного, отдельно взятого тела доказывается также посредством аргумента «Летающая стрела». По предположению, стрела летит, т. е. движется в пространстве. Но о ней в то же время необходимо утверждать, что она в каждое мгновение полета занимает пространство, равное собственной длине, т. е. *пребывает* в пределах этой части пространства, «значит» в нем неподвижна. Выходит, стало быть, что летающая стрела и движется, и не движется.

Но движение немислимо и как движение *двух* тел друг относительно друга. Оно немислимо, во-первых, как движение по прямой двух тел, разделенных некоторой дистанцией и одновременно движущихся в одном и том же направлении, причем тело, движущееся позади, движется быстрее того, что движется впереди. Зенон доказывает, что при этих условиях тело, движущееся с большей скоростью, никогда не догонит того, что уходит от него с меньшей скоростью. Ахилл, славившийся быстротой своего бега, никогда не догонит убегающей от него черепахи. Пусть Ахилл бежит быстрее черепахи, но по истечении любого промежутка времени, как бы мал он ни был, черепаха успеет пройти расстояние, которое, как бы незначительно оно ни было, никогда не будет равно нулю. Следовательно, рассуждает Зенон, ни в один момент бега вся дистанция, отделяющая Ахилла от черепахи, не превратится в нуль, и потому Ахилл действительно никогда не догонит черепаху. Тот же результат получается, если применить к случаю Ахилла аргумент «Дихотомия». В начальный момент бега Ахилла отделяет от черепахи расстояние *AB*. Ахилл догонит черепаху в тот момент, когда это

расстояние, уменьшаясь, обратится в нуль. Но чтобы это произошло, расстояние AB должно предварительно уменьшиться до половины. В свою очередь, чтобы уменьшиться до половины, оно должно предварительно уменьшиться до половины этой половины, и т. д. до бесконечности. Итог тот же, что и в «Дихотомии»: дистанция AB никогда не обратится в нуль.

Аргумент «Стадий» опровергает мыслимость движения, опровергая одну из принятых во времена Зенона предпосылок движения — предположение, будто пространство состоит из неделимых частей (отрезков), а время — также из неделимых частей (моментов). Сделаем это допущение. Допустим также, что с противоположных сторон движутся по параллельным линиям равные по величине тела. Допустим, наконец, что тела эти проходят мимо третьего тела той же величины, но неподвижного (см. рисунок).



Тогда получается, что одна и та же точка, движущаяся с равной скоростью, пройдет одно и то же расстояние не в одно и то же время, но пройдет его в одном случае в половину времени, а в другом — в удвоенное время. В одно и то же время крайние точки каждого из движущихся рядов $B^4 B^3 B^2 B^1$ и $C^1 C^2 C^3 C^4$ пройдут мимо всех остальных точек другого движущегося ряда. Однако в то же самое время они пройдут только мимо половины точек ряда, который остается неподвижным во время их движения. Такой различный результат будет зависеть от того, откуда станем мы рассматривать ее движение. Но в результате мы приходим к противоречию, так как половина оказывается равной целому. Другими словами, в аргументе «Стадий» немислимость движения доказывается из рассмотрения времени, относительно которого предполагается, что оно, как и пространство, состоит из множества дискретных, но якобы соседствующих элементов.

Мы убедились, что во всех рассуждениях Зенона вопрос ставится вовсе не о том, можем ли мы воспринимать движение посредством чувств или не можем. В том, что движение воспринимается чувствами, ни Парменид, ни Зенон, не сомневаются. Вопрос состоит в том, можно ли мыслить движение, если, мысля движение, мы допускаем при этом, что пространство, в котором движутся тела, состоит из множества отделенных одна от другой частей, и если допускаем, что время, в котором протекают все явления и происходит движение, состоит из множества отделенных друг от друга моментов. Неизбежность противоречий, к которым при этих пред-

посылках приходит мысль, доказывает, по Зенону, что утверждаемая противниками Парменида мыслимость множества невозможна.

Тот же смысл имеет и опровержение мыслимости пустого пространства. Суть аргумента Зенона вовсе не в доказательстве того, что пространство не существует. Зенон доказывает другое. Он доказывает, что пространство не может мыслиться как пространство пустое, как пространство, существующее в какой бы то ни было своей части отдельно от вещества.

Аргументы Зенона сообщили мощный импульс дальнейшему развитию античной математики, античной логики и античной диалектики. Эти аргументы вскрыли противоречия в понятиях современной Пармениду и Зенону науки — в понятиях о пространстве, о едином и многом, о целом и частях, о движении и покое, о непрерывном и прерывном. *Апории* Зенона побуждали мысль искать разрешения замеченных им трудностей. Нависшая над математическим познанием угроза неразрешимых противоречий была устранена впоследствии атомистическим материализмом Левкиппа и Демокрита.

Мелисс

Третьим деятелем элейской школы был Мелисс. О нем известно, что он был уроженцем Самоса и успешно командовал самосским флотом во время войны Афин и Самоса в 440 г. до н. э. Деятельность его относится к середине V в. до н. э. Уроженец греческого Востока, Мелисс, по-видимому, учился у ионийских философов. Диоген сообщает даже, будто он слушал Гераклита. Поэтому нелегко ответить на вопрос, каким образом мог он прийти к элейскому учению, во всем противоположному учению Гераклита.

Из дошедших до нас отрывков Мелисса видно, что он повторяет учение Парменида о единстве, о вечности и о неизменности истинного бытия. Однако он вносит в учение Парменида и Зенона важное новшество. Парменид утверждал, что мировой шар имеет *конечный* радиус. Напротив, Мелисс доказывал, что мир может быть вечным, невозникающим и непогибающим только при условии, если радиус мира не есть величина конечная, иначе — если мир бесконечен.]

Другое, еще более важное новшество Мелисса достоверно не засвидетельствовано. Это приписываемое ему учение о бестелесности мира. Знаменитый древний комментатор V—VI вв. н. э. Симплиций сообщает текст Мелисса, в котором Мелисс говорит, что если бытие едино, то оно не должно иметь тела: «Если бы у него была толщина, [то] оно имело бы части и уже не было бы единым [35. Т. II. С. 107].»

На основании этого текста ряд историков античной философии считает Мелисса чистым идеалистом. Однако сообщенный Симплицием текст допускает два чтения, одно из которых уже не имеет идеалистического смысла. К тому же текст Симплиция в приведенной выше редакции плохо вяжется с остальными положениями Мелисса. Поэтому ряд ученых оспаривает идеалистическое истол-

кование учения Мелисса. В их числе крупнейший в XIX в. ученый, знаток античной философии Эдуард Целлер. В пятом издании своего пятитомного труда «Философия греков (Philosophie der Griechen)» Целлер подробно рассмотрел вопрос о Мелиссе и пришел к заключению, что вряд ли имеются основания видеть в Мелиссе идеалиста.

В целом элейская школа все же вошла в историю античной философии как течение, несомненно являвшееся реакцией на ряд результатов, достигнутых развитием ранней материалистической науки и философии греческого Востока в VI и в первой половине V в. до н. э.

Но греческие города Южной Италии оказались в V в. до н. э. не только ареной движения, направленного против диалектических воззрений философии ионийцев. Здесь же в это время возникает одно из самых замечательных материалистических учений, отмеченных несомненным влиянием физики огня Гераклита, — учение Эмпедокла.

3. ЭМПЕДОКЛ

Жизнь и деятельность

Деятельность Эмпедокла протекала в Акраганте (Агригенте) на берегу Сицилии. Агригент был в V в. до н. э. одним из значительных по торговле греческих городов Сицилийского побережья. Точная датировка рождения и смерти Эмпедокла затруднительна. Некоторые античные авторы сообщают, будто он прожил 60 лет, другие — свыше 100 лет. Условную дату «процветания» философа некоторые источники относят к 84-й Олимпиаде (около 444 г. до н. э.). По сообщению Диогена, Эмпедокл был знатного рода; в политической борьбе, кипевшей в его время в Агригенте, он поддерживал сторону демократии, достиг высокого положения в ней и твердой рукой стремился оградить молодой в Агригенте демократический уклад от попыток реставрации аристократической власти.

В преданиях о жизни и деятельности Эмпедокла много черт явно фантастических, вымышленных. Отделить в сообщениях античных писателей реальное зерно от позднейших недостоверных сообщений нелегко. В вымыслах о нем Эмпедокл предстает как мудрец, как врач и чудотворец сверхчеловеческой мощи. Его деятельность была так же многогранна, как и деятельность первых милетских философов: Эмпедокл вошел в историю греческой культуры как выдающийся философ, поэт, мастер ораторского искусства, основатель школы красноречия в Сицилии. Аристотель говорит, что Эмпедокл первый изобрел риторику и что он умел искусно выражаться, пользуясь метафорами и другими средствами поэтического языка. Эмпедокл изложил свои философские воззрения не в прозаическом трактате, а в поэме «О природе». Из 2000 стихотворных строк этой поэмы дошло до нас только 340. Еще обширнее были «Очищения»

Эмпедокла (3000 стихов), из которых дошло только 100 стихов. Впрочем, поэтические качества поэм Эмпедокла не слишком высоки. Уже Аристотель находил, что у Гомера и Эмпедокла «нет ничего общего, кроме поэтического размера, поэтому первого [Гомера] справедливо называть поэтом, а второго [Эмпедокла] — скорее физиологом, чем поэтом» [Poet. 1447 в, 8]. С другой стороны, вразрез с суровой оценкой Аристотеля, следует признать влияние, которое стихотворное изложение Эмпедокла оказало на поэтический стиль знаменитого римского поэта-философа Лукреция Кара. А римский писатель Лактанций прямо говорит об Эмпедокле: «Не знаешь, куда причислять его, к поэтам или философам, так как он написал сочинение о природе вещей в стихах, подобно тому, как у римлян в стихах написали свои произведения Лукреций и Варон» [35. Т. II. С. 144].

Эмпедокл едва ли не первый, после Пифагора, античный философ, о котором уже в древности возникла большая литература, частью полемическая. Против Эмпедокла писали Зенон Элейский и Мелисс. Монографию об Эмпедокле написал крупнейший из учеников Аристотеля Теофраст. Специальные сочинения посвятили Эмпедоклу эпикуреец Гермах и Плутарх. Многочисленные суждения об Эмпедокле и полемику с ним по различным вопросам мы находим у Аристотеля.

Для Эмпедокла, как и для первых милетских философов, характерно сочетание глубины умозрения, широкой и точной наблюдательности с *практическими* тенденциями — со стремлением заставить знание служить жизни. Философия еще не отделяется у Эмпедокла от науки, а в самой науке теоретическое воззрение не отделяется от постановки различных практических задач. Так, Эмпедокл изучал биологические и физиологические явления, развил ряд относящихся к этим явлениям гипотез. Но вместе с тем он прославился как основатель знаменитой в древности медицинской школы. Сохранился ряд, несомненно, в известной части фантастических сообщений о замечательных подвигах Эмпедокла в деле покорения человеком природы. При всех очевидных преувеличениях, которые в них содержатся, эти сообщения говорят, что Эмпедокл поразил современников размахом и изобретательностью при решении больших практических задач. Сохранился рассказ о том, как Эмпедокл изменил климат Агригента: он будто бы пробил проход в скалах, стеной окружавших город, и тем открыл в него путь через образовавшуюся брешь для благотворных теплых ветров. С точки зрения технических возможностей того времени, сообщение это настолько невероятно, что принимать его всерьез, конечно, не приходится. Однако в этом наивном и фантастическом рассказе отразилась реальная черта деятельности Эмпедокла — стремление связать умозрение, теорию с практической деятельностью.

Философскую подготовку Эмпедокл получил в школе элейцев. Он слушал Парменида приблизительно в то время, когда Парменида слу-

шал и Зенон. Но Зенон оказался в своей самостоятельной деятельности последователем и защитником парменидовского «учения истины», а Эмпедокл — продолжателем «учения мнения».

Один из результатов элейской философии оказал большое влияние на послеэлейское развитие греческого философского мышления V в. до н. э. Этот результат — мысль элейцев, согласно которой истинно сущее бытие не может ни погибать, ни возникать. Мысль эту высказал уже Гераклит в своем знаменитом афоризме о несотворенности и вечности мира. Элейцы развили это положение с большой силой, но связали его со своим убеждением в *неизменности* истинно сущих элементов бытия.

После элейцев мысль эта становится предпосылкой крупнейших материалистических учений V и первой половины IV в. до н. э. Таковы учения Эмпедокла в Сицилии, Анаксагора — в Афинах и Демокрита — в Абдерах. Как бы ни отличались они друг от друга, все они исходят, как из незыблемо установленной предпосылки, из положения, провозглашенного элейцами: истинно сущее бытие не может ни возникать, ни погибать. Если мы даже наблюдаем в мире то, что называется генезисом, рождением, изменением или смертью, уничтожением, гибелью, то это лишь обманчивая видимость. Все эти явления должны быть объяснены так, чтобы при любом объяснении не был поколеблен основной и исходный тезис о вечности и неизменности, о невозникаемости и о негибнущей природе истинно сущего бытия.

Предпосылку элейцев принимал и Эмпедокл. Но он разошелся с элейцами по вопросу о *числе* элементов истинного бытия. У элейцев истинное бытие едино, в нем не может быть не только возникновения, изменения, гибели, но не может быть и *никакого множества*. Эмпедокл отказывается от строгого монизма элейцев. Он не пытается объяснить все разнообразие форм и явлений из одного-единственного материального начала. Таких начал — основных и несводимых друг к другу материальных элементов — он признает четыре. Это огонь, воздух, вода и земля. Эмпедокл называет эти материальные начала «корнями всех вещей».

Однако объяснить видимые явления природы, допустив лишь существование этих четырех «корней», невозможно. Чтобы объяснить то, что людям представляется как возникновение или как генезис всех вещей природного мира, необходимо, согласно Эмпедоклу, кроме существования четырех «корней» (материальных элементов, начал), допустить также существование двух противоположных друг другу *движущих сил*. Элементы, или «корни», приводятся этими силами в движение: или соединяются, сближаются, сочетаются, или, напротив, разъединяются, удаляются друг от друга, расходятся.

Согласно Эмпедоклу, жизнь природы состоит в соединении и разделении, в качественном и количественном смешении и соответственно в качественном и количественном разделении вещественных элементов, которые сами по себе как элементы всегда остаются неизменными.

Учение это, материалистическое в основе, нельзя понимать в духе последующего — *механического* — материализма. Здесь еще очень много от древней мифологии. Вещественные начала, или элементы, характеризуются у Эмпедокла не в качестве косной, неодушевленной и мертвой материи, а как божественные существа — живые и способные ощущать. Материальные элементы не оторваны от движущих сил. Всем элементам присуща движущая сила. От этой движущей силы *всех* элементов Эмпедокл отличает две *специфические* движущие силы, о которых сказано выше. Деятельная движущая сила выступает в виде двух *противоположных* сил. Силу, которая производит соединение, он называет Любовью (или Дружбой, Приязнью, Гармонией, даже Афродитой — по имени богини любви, соединяющей мужчину и женщину, а также Кипридой, Весельем, Милостью). Силу, производящую разделение, он называет Ненавистью, Враждой, Аресом.

Воззрение Эмпедокла на движущие силы уходит своими корнями в очень древние представления греков. Любовь в качестве природной, правящей или движущей силы выступает в древнем эпосе — в поэме Гесиода. То же значение она сохраняет в поэме Парменида. И точно так же Раздор, Вражда выступали в качестве природных сил уже у таких философов, как Анаксимандр Милетский и Гераклит.

Но и учение о четырех «корнях всех вещей» — о материальных элементах земли, воды, воздуха и огня — восходит к весьма древней традиции в истории античной мысли. Четыре элемента — твердый, жидкий, воздушный и тончайший огненный — были известны уже древнейшим космологам. Уже в VI в. до н. э. орфики, верования которых стали распространяться в период усиления религиозного движения в греческих городах Южной Италии, знали это учение. Мы находим его у Ферекида в середине VI в. до н. э., а также у сицилийского поэта Эпихарма.

Оригинальность Эмпедокла в отличие от этих его предшественников состояла в том, что, заимствовав свою теорию четырех первоначальных веществ из весьма древней греческой традиции, Эмпедокл связал ее с тем понятием об элементе, которое он нашел во второй части поэмы Парменида, где Парменид излагал свои физические гипотезы и где уже наметилось более четкое физическое понятие об элементе. При этом следует только помнить, что Парменид еще не знал термина «элемент», который впервые ввел затем Платон, а пользовался термином «форма».

Отделив таким образом движущую или деятельную причину от материальных элементов природы, Эмпедокл затем в каждую из

этих двух основ — и в деятельную движущую причину и в материальные «корни всех вещей» — вводит элемент раздвоения. Материальные элементы он разделяет на два класса. Кроме движущих сил Любви и Вражды, которые, собственно говоря, не являются элементами вещей, движущим началом у Эмпедокла оказывается еще и материальный элемент огня. В этом смысле Эмпедокл противопоставляет огонь и воздух в качестве *мужских* божеств земле и воде как божествам *женским*. Иногда он рассматривает все четыре элемента как живые вещества. В этом последнем воззрении возрождается древнее гилозоистическое представление: вся природа понимается как живая, одушевленная и даже божественная. Это взгляд, который мы нашли у зачинателя греческой философии Фалеса Милетского.

Аэций излагает суть учения Эмпедокла в следующих словах: «Единое шаровидно, вечно и неподвижно, и (это) единое есть необходимость, материя же последней — четыре элемента, виды же — Вражда и Любовь. Он считает богами и элементы и мир, представляющий собой смесь их, и, сверх того, совершенный Шар, в который все они разрешаются. И души он считает божественными существами [51. С. 303; 35. Т. II. С. 148].

По вопросу об отношении единства ко множеству предшествовавшая Эмпедоклу философия выдвинула глубоко противоположные точки зрения элейцев и Гераклита. Для элейцев мыслимо *только* единство, множества нет, оно только иллюзия чувств. Для Гераклита единое и многое существуют *одновременно*: все из одного и из всего одно. У Эмпедокла, как правильно отметил Платон, намечается компромиссная, более «нежная», по выражению Платона, точка зрения.

В диалоге «Софист» Платон сопоставляет учения Гераклита и Эмпедокла по этому вопросу: «Ионийские же и некоторые позднейшие сицилийские музы (ионийские музы — это Гераклит, сицилийские — Эмпедокл. — В. А.) одинаково рассудили, что надежнее [будет]... учить, что сущее и множественно и едино, что оно находится во власти Вражды и Любви» [Soph. 242 D; 35. Т. II. С. 147].

При этом, однако, Платон отмечает и *различие* между Эмпедоклом и Гераклитом: «Ведь расходящееся всегда сходится, — цитирует Платон Гераклита и добавляет тут же: — [Так говорят] более напряженные Музы, более же нежные отказались от учения, будто положение вещей всегда таково, утверждают же, что попеременно все бывает то единым, полным любви при содействии Афродиты, то множественным, борющимся с самим собой по вине какой-то Вражды» [35. Т. II. С. 147].

Здесь Платон очень четко характеризует действительно важное различие между Эмпедоклом и Гераклитом. Диалектик Гераклит мыслит все существующее как такое, в котором обнаруживается единство противоположностей: одновременно существует множе-

ство и единство. Напротив, Эмпедокл развивает более «нежное» учение. Согласно его взгляду, противоположности единства и множества, Любви и Вражды существуют не одновременно, а *последовательно*. Эмпедокл представляет жизнь природы как *циклический* или *ритмический* процесс, в котором попеременно берут верх то Любовь, соединяющая физические элементы, то Вражда, разделяющая эти элементы. Над миром властвуют поочередно Любовь и Вражда. Во время господства Любви все становится единым, природа представляет собой бескачественный «шар», в ней уже не сохраняется своеобразие отдельных материальных элементов. В это время мы не найдем в ней ни своеобразных свойств огня, ни своеобразных свойств какого-либо другого из элементов — каждый теряет здесь свой собственный вид.

Напротив, во время господства Вражды все становится *многим*, выступает *своеобразие* элементов, они выделяются и обособляются.

Между периодом полного господства Любви и такого же полного господства Вражды — переходные периоды. Отойдя на периферию мира во время господства в нем Вражды, утвердившейся в центре мира, Любовь начинает победоносно продвигаться к этому центру и частично властвовать, пока не достигнет полного торжества. В это время Вражда удаляется от центра к периферии. Но как только Любовь достигнет победы, Вражда начинает вновь приближаться к центру, а Любовь — к периферии. Мировой процесс и есть ритмическое повторение и вечный возврат этих фаз.

При всех происходящих при этом изменениях сами материальные элементы, как это засвидетельствовал Аристотель, не возникают и не погибают. «Элементы эти, — поясняет Аристотель мысль Эмпедокла, — всегда пребывают, и возникновение для них обозначает только [появление их] в большом и малом числе в то время, когда они собираются [каждый] в одно и рассеиваются из одного» [Met. I, 3, 984a; 4. С. 24]. В дополнение к этому комментатор поздней античности Симплиций в пояснениях к «Физике» Аристотеля сообщает об агригентском философе, что Эмпедокл «принимает четыре телесные стихии: огонь, воду, воздух и землю, которые вечны, изменяются же в больших и малых размерах в зависимости от (образуемого ими взаимного) соединения и разделения» [35. Т. II. С. 146].

Симплиций подчеркивает, что началами, приводящими эти элементы в движение, у Эмпедокла провозглашаются Вражда и Любовь, ибо материальные элементы «всегда должны совершать движение попеременно в противоположном направлении, то соединяясь Любовью, то разделяясь Враждой» [там же].

Из четырех физических элементов Эмпедокла особо важную роль в его учении играет *огонь*. Ипполит прямо сообщает, что Эмпедокл, признав началом всего Вражду и Любовь, сказал, что все возникло из огня и в огонь разрешится [см. там же. С. 148]. Это одно из доказательств сильного влияния, которое на Эмпедокла

имело, по-видимому, учение Гераклита. Здесь перед нами традиционное для истории греческой философии учение. Согласно этому учению, жизнь природы состоит в выделении противоположностей из огня и в последующем возвращении всех вещей в огонь. Учение это было развито Гераклитом в его теории мирового года и мирового пожара, этого же учения придерживается и Эмпедокл. Как еще в древности отметил Ипполит, на закате греческой философии это учение возобновляется у стоиков — в их учении об огне и о предстоящем воспламенении мира [см. там же].

Ввиду особого знания, которое в физике Эмпедокла имеет огонь, об Эмпедокле можно сказать, что он, строго говоря, оперирует *двумя* физическими элементами: огнем, который он рассматривает сам по себе, и противоположным огню элементами, каковы для него земля, воздух и вода. Это значение огня в физике Эмпедокла было подчеркнуто также и Аристотелем в четвертой главе первой книги «Метафизики». Здесь Аристотель разъясняет, что хотя Эмпедокл первый признал четыре стихии, рассматривая их в разряде материи, однако в сущности он пользуется не четырьмя, а только двумя элементами: огнем на одной стороне и остальными тремя как противоположными огню — на другой. Эти противоположные элементы, вместе составляющие как бы одну природу, — «земля», «вода» и «воздух» [Met. I, 4, 985a; 4. С. 26].

Но были ли, согласно Эмпедоклу, четыре «корня всех вещей» вечными элементами природы или он думал, будто они образовались из начал, еще более первичных? По этому вопросу находим важное сообщение у Аэция. Он утверждает, будто, по учению Эмпедокла, еще до образования четырех элементов существовали весьма малые материальные частицы — «равночастные элементы», предшествовавшие «четырем корням». Если сообщение Аэция точно, то это значит, что философии Эмпедокла принадлежит известная роль в подготовке будущей теории атомизма.

На основе всех этих понятий и учений Эмпедокл развил свое объяснение «генезиса», т. е. происхождения всех вещей природы. Под генезисом он понимает только соединение или составление вечных, невозникающих материальных элементов. Об этом характере учения Эмпедокла о генезисе ясно говорит в сочинении «О рождении и гибели» (в 7-й главе 2-й книги) Аристотель. «В самом деле, — спрашивает он здесь, — какого рода [соединение] будет у тех, которые учат подобно Эмпедоклу?» [De gen. et corr. В 7, 334a 26; 35. Т. II. С. 151].

И Аристотель отвечает: «Соединение [у них] должно быть вроде того, как стена [сложена] из кирпичей и камней. И эта смесь будет [состоять] из не подверженных гибели элементов, небольшими частями лежащих друг возле друга» [там же]. Аристотель далее поясняет, что такого рода соединением является, например, мясо и всякая другая вещь. Другими словами, Эмпедокл распространяет

свое понимание генезиса на образование тел не только неорганической, но также и органической природы.

Развивая эту мысль, Эмпедокл высказал чрезвычайно важную догадку, важную, — несмотря на наивную форму, в какой она была им высказана. Он говорит, будто тела образуются по характеру четырех элементов в разных пропорциях. Например, нервы в телах животных и человека образуются из земли и огня в соединении с двумя частями воды. Ногти животных возникают из нервов, которые охлаждаются на поверхности под действием воздуха, кости — из двух частей воды, двух частей земли и четырех частей огня и т. д. [см. 51. 434; 35. Т. II. С. 162].

Здесь важно не конкретное содержание этой гипотезы, способное лишь вызвать улыбку, а догадка о том, что тела возникают из элементов при определенных количественных отношениях. Что именно таков был принцип объяснения у Эмпедокла, видно из свидетельства Аристотеля. В трактате «О частях животных» (в 1-й главе 1-й книги) Аристотель пишет, что, согласно Эмпедоклу, «сущность и природа есть количественное отношение» [De part. an. A 1, 642a 17; 35. Т. II. С. 162]. Эта его мысль раскрывается, по Аристотелю, например, в определении, что такое кость. А именно Эмпедокл говорит, что «кость» не есть ни какой-либо один из элементов, ни два, ни три, но «закон смеси их» [там же].

По-видимому, в своих исследованиях Эмпедокл касался и вопроса о характере процесса, посредством которого происходит образование физических тел: неодушевленных и одушевленных.

Позднейшие греческие философы-идеалисты упрекали Эмпедокла за то, что он слишком подчеркивал роль *случайности* в процессе образования тел и вместе с тем отрицал *целесообразность* в процессе генезиса вещей. Но даже идеалисты, в том числе Платон, вынуждены признать, что у Эмпедокла наряду с мыслью о *случайности* происхождения элементов была и мысль о *природной необходимости* этого процесса. По разъяснению Платона, Эмпедокл и его последователи утверждали, будто «огонь, вода, земля и воздух — все это... существует от природы и случая; искусство здесь ни при чем; в свою очередь и последующие тела — это касается Земли, Солнца, Луны и звезд — произошли через посредство этих первооснов, совершенно неодушевленных. Эти первоосновы носились каждая по присущей ей случайной силе, и там, где они сталкивались, они как-то друг к другу прилаживались: теплое к холодному, сухое к влажному, мягкое к твердому...» [Leg. X, 889 В; 41. Т. 14, 2. С. 127].

Продолжая свою характеристику, Платон подчеркивает, что, по Эмпедоклу, причиной возникновения вещей была не разумная и целесообразная воля и творчество богов, а только природная необходимость и случайность: из случайного, но согласного с природной необходимостью смешения противоположных основ произошло, согласно платоновской характеристике Эмпедокла, «все небо и все,

что на небе, так же как и все животные и растения; отсюда будто бы произошла и смена времен года, а вовсе не через разум — так учат эти люди — и не через какое-либо божество или искусство, но будто бы, повторяем, происхождение всего этого обусловлено исключительно природой и случаем» [там же].

Подробности представлений Эмпедокла о процессе возникновения всех вещей относятся скорее к истории науки, чем к истории философии. Однако в силу характерной для той эпохи нераздельности науки с философией некоторые из этих подробностей должны быть здесь отмечены.

Из первичного смешения элементов прежде всего выделился воздух, который и распространился вокруг. Затем выделился огонь. Не найдя себе места наверху, так как это пространство было уже занято воздухом, огонь стал растекаться под куполообразным сгущением, которое образовал воздух. Поднимаясь кверху, огонь растекался в разные стороны под этим куполом.

Космология Вокруг Земли, согласно космологии Эмпедокла, существуют два полушария; они движутся круговым движением. Одно из них состоит целиком из огня, другое, смешанное, состоит из воздуха и из примеси небольшого количества огня. Это второе полушарие производит своим вращением явление *ночи*. Начало движения произошло от нарушения равновесия, вследствие присоединения огня.

Согласно астрономической гипотезе Эмпедокла, Солнце по своей природе не огненное. Дневное светило, видимое нами каждый день на небесном своде, есть, по Эмпедоклу, только отражение огня, подобное тем, которые бывают на воде. Луна образовалась из воздуха, увлеченного огнем. Этот воздух сгустился наверху наподобие града. Светит Луна не собственным светом, а исходящим от Солнца.

Форма мироздания — не шаровидна в точном смысле. Мир приближается по своей форме к яйцу, лежащему в горизонтальном положении. По сообщению Аэция, как следствие из этой догадки, получилось утверждение Эмпедокла, будто расстояние от Земли до неба меньше протяжения Земли в ширину.

Ряд древних доксграфов отмечают как новое и, по-видимому, поразившее современников учение Эмпедокла о твердости небесного свода. На Востоке, в вавилонской и еврейской космологии, это представление было известно издревле. По Эмпедоклу, небо кристалловидно и образовалось из льдистой материи. Учение это подготовило мысль к возникновению позднейшей космологии, которая представляла мироздание как состоящее из прозрачных концентрических хрустальных сфер. Своим вращением вокруг Земли эти сферы увлекают все прикрепленные к ним небесные светила.

Но у Эмпедокла не было еще такого представления. В его космологии только звезды прикреплены к твердому кристалловидному небесному своду, планеты же движутся свободно.

Эмпедокл уже ясно отличал планеты, имеющие видимое движение по отношению к окружающим их звездам, от видимо неподвижных по отношению друг к другу звезд. Взгляд на Луну как на тело, образовавшееся путем сгущения воздуха и, стало быть, не самосветящееся, подсказал Эмпедоклу объяснение солнечных затмений. Причину их Эмпедокл видит в том, что иногда темная Луна заслоняет собой Солнце.

Физика

Гениальной для своего времени была догадка Эмпедокла о том, что свету требуется известное время для распространения в пространстве. Догадка эта настолько противоречила всем тогдашним представлениям о природе света, что даже в IV в. до н. э. Аристотель, величайший ученый этого столетия, отнесся к гипотезе Эмпедокла отрицательно. В сочинении «О душе» (в 7-й главе 2-й книги) Аристотель пишет: «Эмпедокл и всякий другой придерживающийся такого же мнения, неправильно утверждали, будто свет передвигается и распространяется в известный промежуток времени между Землей и небесной твердью, нами же это движение не воспринимается... Ведь на малом расстоянии это движение могло бы еще остаться незамеченным, а это уже слишком большая претензия, чтобы оно оставалось незамеченным на протяжении от востока до запада» [De anima. II, 7, 418в; 6. С. 56—57].

Из рассуждения Аристотеля видно, насколько в этом вопросе наука IV в. до н. э. была позади Эмпедокла. Впрочем, только Олаф Рёмер в XVII в. впервые доказал, основываясь на оптических явлениях, наблюдаемых при затмениях спутников Юпитера при наибольшем и наименьшем расстояниях этой планеты от Земли, что свет распространяется в пространстве с огромной скоростью — 300 000 км в секунду.

Спор между Аристотелем и Эмпедоклом — прекрасная иллюстрация *созерцательного* характера древнегреческой науки, ограниченной наблюдением и творчеством гипотез, но не располагавшей средствами их экспериментальной проверки. Только в XVII в. наука могла *доказать*, что прав был Эмпедокл, а не Аристотель.

Биология

Эмпедокл был не только выдающийся астроном, физик, но также выдающийся биолог. Особенно замечательны его наблюдения, мысли и догадки, относящиеся к *изменениям* органических форм. Что организмы, известные в настоящее время, не всегда населяли Землю, а возникли с изменением существовавших на ней условий, об этом догадывались уже ионийские материалисты. Замечательную гипотезу о естественном возникновении новых форм организмов при переходе со дна моря на сушу развил Анаксимандр. Эмпедокл развивает еще более смелую и широкую, хотя и фантастическую, гипотезу. Он предполагает, что первоначально животные и растения были сочетаниями отдельных, самостоятельно существовавших частей. Это были механические и случайные соединения отдельных органов, свободно

носившихся в пространстве. Второе поколение животных похоже на фантастические образы мифов: эти существа состояли из уже сросшихся частей, но были еще лишены цельности; третье поколение составили животные, образовавшие цельные тела из частей, соединившихся в одно целое; наконец, существа четвертого поколения возникли уже не прямо, не непосредственно, например из земли или воды, а путем рождения от родителей того же вида. Виды животных разделились сообразно преобладанию того или другого темперамента: одни по влечению темперамента естественно стремились жить в воде, другие — дышать воздухом, чтобы обладать большим количеством огненного элемента, третьи остались вследствие тяжести на Земле [51. С. 430; 35. Т. II. С. 151].

Некоторые историки естествознания вычитывали во фрагментах Эмпедокла, посвященных вопросу об образовании органической жизни, даже предвосхищение дарвиновской теории естественного отбора.

Сближение Эмпедокла с Дарвином лишено серьезного основания. Но мы находим у Эмпедокла идею выживания форм, оказавшихся целесообразными. По сообщению Симплиция, Эмпедокл говорил, что в периоды господства Любви возникали (сперва как попало, совершенно случайно) части животных — головы, руки, ноги. Затем они механически соединялись. При этом возникали самые причудливые сочетания, например, полубык-получеловек. Только то, что возникло в результате соединения частей, способных сохраниться, стало животным и выжило. Эту мысль Эмпедокла поясняет Аристотель в 8-й главе 2-й книги «Физики». Он сообщает, что, по Эмпедоклу, «части, где все совпало так, как если бы они образовались ввиду определенной цели, — составившись сами собой, определенным образом, — сохранились; в которых этого не произошло, погибли и погибают, как те «быкорожденные мужелики», о которых говорит Эмпедокл» [Phys. II, 8, 198в; 11. С. 36].

Наконец, Эмпедоклу принадлежит ряд замечательных идей и догадок, относящихся к вопросам физиологии, медицины и к выяснению механизма наших внешних чувств. В медицине Эмпедокл — один из родоначальников направления, представители которого полагали, что знать врачебное искусство невозможно тому, кто предварительно не исследовал, что такое человек. Медицина не может быть собранием знахарских рецептов, неизвестно на чем основанных или основанных на слепом предании.

В теории чувственного восприятия Эмпедокл выдвинул физиологическую гипотезу, на которой основывается его учение о знании. Согласно этой гипотезе при чувственном восприятии мы постигаем *подобное подобным*. Ощущения образуются путем приспособления каждого из органов ощущений к ощущаемому. Поэтому органы ощущения не могут замещать друг друга. Часто случается так, что одни поры шире, другие уже ощущаемого, так что иной раз можно схватить ощущаемое посредством чувственного восприятия, в дру-

гой раз оно вовсе не может проникнуть через узенькие поры. Теория эта, грубо механическая и вместе наивная, заключает в себе, однако, зерно глубокой мысли. Она представляет замечательную для того времени попытку вывести специфические особенности отдельных видов чувственного восприятия из строения телесных органов.

Эту гипотезу Эмпедокл применяет, в частности, к объяснению *зрительных* восприятий. Он полагает, что внутри глаза находится огонь — точка зрения не столь уж удивительная, если учтем, какую роль огонь, в качестве основного вещества, играет в «Физике» Эмпедокла. Вокруг огня, помещающегося в глазе, располагаются, наподобие оболочек, земля и воздух.

Учение Эмпедокла об устройстве глаза дошло до нас в передаче Теофраста, крупнейшего ученого школы Аристотеля. Исследуя текст Теофраста, знаток греческой доксографии Герман Дильс пришел к обоснованному выводу, что в тексте этом есть пропуск и что, согласно Эмпедоклу, вокруг огня, занимающего внутренность глаза, располагаются не только земля и воздух, но и вода. В самом деле: в продолжении текста Теофраста мы читаем, что огонь легко может пройти внутри глаза через землю и воздух, подобно свету в фонаре и что поры огня и воды расположены внутри глаза попеременно [см. 51. С. 500].

Из теории зрения Эмпедокла выясняется его взгляд на отношение между субъективным и объективным в ощущении. В зрении Эмпедокл видит результат истечений двоякого рода: одни направляются от видимого предмета к глазу; другие, напротив, от глаза к рассматриваемому предмету.

Тексты Эмпедокла по вопросам теории познания немногочисленны, но заслуживают внимания.

По-видимому, уже Гераклит ставил вопрос об отношении между *ощущением* и *умом*. Эмпедокл также обнаруживает интерес к этому вопросу, а в решении его опирается на свою теорию чувственного восприятия. Как при восприятии мы воспринимаем подобное подобным же, как и вообще знание, по убеждению Эмпедокла, возникает из подобных начал, а незнание — из неподобных. Отсюда Эмпедокл выводит, что мышление — то же, что и ощущение, или, во всяком случае, нечто *сходное* с ощущением.

В одном из стихотворных отрывков Эмпедокла читаем:

«Питается в бурных волнах крови
И отсюда происходит подвижная мысль человека,
Потому что мысль в людях — это кровь, омывающая
сердце» [35. Т. II. С. 216].

Так же как и Гераклит, Эмпедокл хорошо видит трудности, возникающие в проблеме познания. Не все сообщения о мыслях Эмпедокла по этому вопросу согласуются между собой. В процитированном фрагменте ясно выступает наивно-материалистическая тенденция, но в сообщении позднего античного скептика Секста Эмпирика учение Эмпедокла характеризуется иначе: Эмпедокл

будто бы видел критерий истины не в ощущениях, а в правильном разуме. В основе же правильного разума лежит отчасти нечто божественное, отчасти же нечто человеческое. Однако, если предположить — что весьма правдоподобно, — что к «человеческому», которое лежит в основе правильного разума, Эмпедокл относил прежде всего *ощущения*, то между текстом Эмпедокла и характеристикой Секста Эмирика не будет противоречия: тогда получается, что хотя разум — высший критерий в познании человека, все же источник разума — в ощущениях, и сам разум лишь отчасти божественного происхождения. Сам Секст сообщает текст, подкрепляющий последнее предположение. Он указывает, что, по Эмпедоклу, в основе истинного познания лежит ощущение; однако всякое наличное ощущение должно быть подвергнуто проверке разумом. По-видимому, именно в этом смысле Эмпедокл считал разум высшим критерием.

4. АНАКСАГОР

Приступая к рассмотрению философской и научной деятельности Анаксагора, мы впервые оказываемся на почве Греции в собственном смысле слова. До сих пор мы последовательно рассматривали философские и научные учения, возникшие либо на крайнем востоке греческого мира, в городах Малоазийского побережья, либо на крайнем западе — в греческих городах Южной Италии (Великой Греции) и острова Сицилия.

Г Анаксагор — первый греческий философ, деятельность которого в зрелые годы протекала в Афинах. Однако и он выходец с Востока, уроженец Клазомен в Малой Азии.)

Чем было обусловлено возникновение нового очага философии и философского развития в Афинах?

Исторические предпосылки

В начале V в. до н. э. Афины из сравнительно отсталого земледельческого государства превращаются в мощную торговую и промышленную державу, подчиняют своему влиянию ряд греческих городов-государств («полисов»). Произошло это после того, как, возглавив борьбу греков против персов, Афины в союзе с другими полисами отразили грозное персидское нашествие. Победа, одержанная греческими городами-государствами под главенством Афин, поставила Афины в чрезвычайно выгодное положение. Афины добились впоследствии перенесения в свой город союзной казны. Огромные средства, отчислявшиеся отдельными греческими государствами на общесоюзные дела, порой использовались правителями Афин не только по назначению, но и для расширения и развития могущества и процветания самих Афин. Развитие рабочей промышленности, развитие морской торговли, экономические связи с городами в бассейне Средиземного моря способствовали быстрому и значительному возвышению Афин.

Одновременно с этим в Афинах произошли значительные изменения и в *политической* жизни. На смену так называемой тирании, которая была промежуточной формой власти — на переходе от господства аристократии к господству демоса, — пришла власть *рабовладельческой демократии*. Как и во всем античном мире, демократия эта имела узкую социальную базу. Это была демократия только для *свободных*, т. е. для *меньшинства*, властвовавшего над большинством. Она не распространялась на рабов, лишенных всех политических и гражданских прав.

Быстро возвысившись экономически и политически, Афины одновременно стали и крупным культурным центром. Город обстроился прекрасными храмами, зданиями общественного назначения, такими, например, как театр. В Афинах работают или на время сюда приезжают из других греческих городов выдающиеся дипломаты, деятели культуры и искусства, архитекторы, скульпторы, живописцы. Часть выступающих здесь деятелей — коренные афиняне. Один за другим в Афинах появляются великие трагики V в. до н. э. — участник борьбы против персов Эсхил, Софокл, Еврипид, великий комический поэт Аристофан. Среди мастеров искусства выдвинулся Фидий, автор знаменитейших в древности скульптурных изображений.

Жизнь и деятельность Анаксагор действовал в Афинах в эпоху, когда руководителем афинской общественной и культурной жизни стал знаменитый государственный деятель Перикл.

Анаксагор был родом из малоазийского города Клазомен. Здесь, в Ионии, на родине древнегреческого материализма, молодой тогда Анаксагор усвоил некоторые философские и научные взгляды Анаксимена Милетского. Впоследствии он переселился из Ионии в Афины.

Годы его рождения и смерти определяются довольно надежным образом. Аполлодор, которому мы обязаны некоторыми сведениями по хронологии, касающимися многих деятелей древнегреческой культуры, указывает в своих «Хрониках», что Анаксагор родился в 70-ю Олимпиаду (промежуток времени между 500 и 497 гг. до н. э.), умер он в 428 г. до н. э. Преподаванием философии в Афинах и философскими исследованиями он занимался с 456 г. до н. э. Впрочем, сведения относительно года начала его деятельности в различных источниках не совпадают между собой.

В философском учении Анаксагора есть черты, сближающие его с предшествовавшим ему материализмом, и есть черта совершенно новая. Эта черта — утверждение Анаксагора, будто существующий мировой строй образовался и продолжает образовываться деятельностью «ума», который приводит в порядок первоначально беспорядочные, хаотически смешанные материальные частицы.

Если бы Анаксагор под своим «умом» понимал бестелесное, чисто духовное начало, то его учение походило бы на возникшее в

XVII в. учение Декарта, который предполагал в природе существование двух совершенно различных, не имеющих между собой ничего общего начал, или субстанций — субстанции телесной, протяженной, с одной стороны, и субстанции духовной, мыслящей — с другой. Тогда в Анаксагоре следовало бы видеть одного из родоначальников древнегреческого идеализма.

Есть, однако, веские основания полагать, что, вводя «ум» в качестве движущей силы и начала, упорядочивающего первоначальный хаос, Анаксагор понимал под «умом» не столько духовное, мыслящее начало, сколько материальную — механическую — движущую силу.

Как все ранние греческие мыслители, Анаксагор был не только философом, но и научным исследователем. Круг научных вопросов, которыми он занимался, был очень широк. Видное место среди них занимали вопросы математики. Об этом свидетельствует крупный математик и философ афинской школы неоплатоников Прокл (V в. н. э.). В комментариях к «Началам Евклида» он сообщает, что после Пифагора многими вопросами геометрии занимался Анаксагор Клазоменский [67; 35. Т. III. С. 125].

[Наряду с математикой внимание Анаксагора привлекали вопросы астрономии и метеорологии. По сообщению Плиния [63. Р. 149 55; 35. Т. III. С. 125], Анаксагор прославился среди греков тем, что в 467 г. «предсказал вследствие знания науки о небе» [там же] падение большого камня с неба. Плиний говорит, что явление это действительно произошло и наблюдалось во Фракии недалеко от Эгоспотамоса.

Каким образом мог Анаксагор «предсказать» падение большого метеорита? В настоящее время известно, что в некоторые числа некоторых месяцев года наблюдается более обильное, чем в обычное время, возгорание метеоритов, влетающих в верхние слои земной атмосферы (явление «падающих звезд»). Это происходит, когда Земля в своем движении по орбите вокруг Солнца встречается с потоком метеоритов. Таких потоков известно несколько: так называемые персеиды, леониды, аквариды и т. д.

Но если можно предвидеть, что в известное время года будет наблюдаться много «падающих звезд», то каким образом предвидеть, что среди метеоритов, которые влетят в атмосферу, окажется метеорит настолько большой, что он достигнет поверхности Земли, не успев превратиться в газ — в виде большого камня или глыбы? Возможность такого предвидения не располагает даже современная наука, тем более невозможно оно было для Анаксагора. Рассказ Плиния интересен не своей достоверностью (или, лучше сказать, своей совершенной недостоверностью): он интересен как свидетельство огромного авторитета, которым пользовались астрономические и физические исследования Анаксагора.

Исследования эти привели Анаксагора к выводам, вступившим в противоречие с религиозными представлениями о божественной

природе небесных светил. Согласно Анаксагору, светила — вовсе не божества, а глыбы или скалы, оторвавшиеся от Земли и расклавшиеся вследствие быстрого движения в воздухе.

**Осуждение
Анаксагора**

Учение это вызывало против Анаксагора гнев некоторой части деятелей афинской демократии. Анаксагор был обвинен в религиозном нечестии и привлечен к суду. Процесс закончился осуждением и изгнанием философа из Афин. Анаксагор переселился в Лампсак, основал там школу и вскоре умер.

Впрочем, не только руководители афинской демократии отрицательно относились к естественнонаучным исследованиям, особенно к тем, которые шли вразрез с религиозными представлениями. Среди самих философов была группа людей, не понимавших всего значения этих учений. Пример тому — оценка астрономического учения Анаксагора у Ксенофонта, знаменитого афинского писателя, ученика философа Сократа, публициста, экономиста, историка. В 7-й главе 4-й книги своих «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонт пишет: «Вообще он (Сократ. — В. А.) не советовал заниматься изучением небесных явлений, как бог производит каждое из них: этого, думал он, людям не удастся постигнуть... к тому же рискует сойти с ума тот, кто занят такими изысканиями, точно так же, как сошел с ума Анаксагор, очень гордившийся своим объяснением действий богов. Так, — продолжает Ксенофонт, — Анаксагор говорил, что огонь и солнце — одно и то же, но он упустил из виду, что на огонь люди легко смотрят, а на солнце не могут глядеть; что от солнечного света люди имеют более темный цвет кожи, а от огня нет» [23. С. 175].

Такими жалкими аргументами Ксенофонт пытается опровергнуть гениальную для того времени догадку Анаксагора об огненной природе Солнца и его учение о том, что Солнце — физическое тело, а не божественное существо.

В отношении к Анаксагору афинских деятелей нет ничего неожиданного. Хотя в сравнении с предшествующими политическими формами политический строй афинской рабовладельческой демократии был в целом прогрессивным, он все же страдал, с современной точки зрения, огромными недостатками. Рабовладельческая демократия, как мы уже отметили, имела узкую социальную базу. Это была демократия только для рабовладельцев, только для свободных. С другой стороны, в вопросах философии, науки, религии многие деятели афинской демократии были малокультурны и находились во власти религиозных предрассудков. Они в большинстве своем недоброжелательно относились к свободному научному исследованию вопросов астрономии. В их глазах Анаксагор был опасный для религии нечестивец и вольнодумец. Однако главная причина враждебного отношения к Анаксагору была все же не в этом. Процесс против Анаксагора был прежде всего, если можно так выразиться, не отвлеченно идеологический, а *политический*.

Анаксагор был одним из ближайших к Периклу друзей и деятелей его круга. Он оказал влияние на образ мыслей Перикла. В биографии Перикла Плутарх рассказывает даже, что Анаксагор «больше всего сблизился с Периклом, больше всего придавал вес его речам и серьезный характер его выступлениям перед народом» [40. С. 81]. В Афинах существовала не только партия друзей Перикла, но и партия его политических врагов. Так как Перикл был чрезвычайно популярен, то его противники не решались прямо направлять свои политические удары против знаменитого вождя афинского демоса. Их тактика состояла в том, чтобы последовательно наносить политические удары людям из ближайшего окружения Перикла; скомпрометировав их, они надеялись бросить тень на Перикла. Одним из первых привлек их внимание Анаксагор, позиции которого казались весьма уязвимыми вследствие распространявшегося им и противоречившего религии учения о физической природе и естестве небесных светил.]

Ряд античных авторов в полном согласии между собой сообщает, что именно астрономические взгляды Анаксагора оказались поводом для привлечения его к суду. Так, у одного из доксографов читаем: «Между тем как афиняне признавали солнце богом, он [Анаксагор] учил, что оно — огненный жернов. За это они присудили его к смерти» [35. Т. III. С. 128].

Сохранились сведения, что сочинения Анаксагора, в которых излагались его воззрения на природу, были запрещены. У Плутарха об этом читаем: «Анаксагор, который первым написал и самое мудрое и самое смелое сочинение о свете и тени луны, не был еще тогда знаменитым мужем древности, а сочинение его не пользовалось популярностью; оно было запрещено и ходило лишь среди немногих, причем принимались меры предосторожности и брались клятвы верности» [40. С. 119].

Из сообщений Диогена видно, что у древних были различные представления и различные сведения о процессе Анаксагора. Согласно рассказу Диогена, один из древних писателей говорил, что Анаксагор был обвинен Клеоном в безбожии за учение, будто Солнце — огненная масса. Но так как в защиту Анаксагора выступил сам Перикл, бывший ученик Анаксагора, то, по этому сообщению, Анаксагор был приговорен только к штрафу и к изгнанию из Афин. И тот же Диоген рассказывает, будто другой автор сообщает, что обвинение против Анаксагора было возбуждено Фукидидом¹, политическим противником Перикла, и что Фукидид обвинил Анаксагора не только в безбожии, но пытался придать своему обвинению также и политическую окраску, обличая философа в сочувствии персам. (В то время в Греции существовала партия,

¹ Имеется в виду не знаменитый историк Фукидид, а аттический государственный деятель, вождь аристократической партии, носивший также имя Фукидида.

придерживавшаяся в политических вопросах проперсидской ориентации). Это было тяжелое политическое обвинение. Тот же писатель даже сообщает, будто Анаксагор был заочно приговорен к смертной казни [49. Lib. III. C. III. P. IX].

Уже около начала Пелопоннесской войны между Афинами и Спартой Диопиф внес предложение считать государственными преступниками тех, кто не почитает богов по установленному обычаю или кто научным образом объясняет небесные явления. Плутарх сообщает, что это предложение было направлено против Перикла, так как имело в виду обвинение Анаксагора.

Анаксагор — яркий представитель того взгляда на науку и философию, который становится типичным для греческих мыслителей во времена развития зрелой формы рабовладельческого общественно-политического строя. Отделение умственного труда от физического, бывшее результатом рабовладельческого способа производства и рабовладельческих отношений, привело в конечном счете к чисто *созерцательному* пониманию задач знания и в особенности знания *философского*. Ряд древних авторов, согласных между собой в информации об Анаксагоре, утверждает, что этот философ целью философской жизни считал *теорию, созерцание*. «Анаксагор Клазоменский говорит, что целью познания является теоретическое познание и проистекающая от него свобода» [35. Т. III. С. 130]. Еще более выразительно свидетельство Аристотеля: в своей «Этике Никомаха» он рассказывает, что «Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрецами, а не практиками» [Eth. Nic. VI, 7, 114в; 3; 44. С. 113].

Несомненно, Аристотель допускает здесь историческую неточность. Современную ему и в особенности свойственную ему самому точку зрения он переносит в далекое прошлое; он распространяет на Фалеса взгляд, который, по-видимому, действительно был характерен для Анаксагора, но который не был еще возможен во времена Фалеса: первые греческие философы, жившие в Милете в эпоху еще не достигших зрелости рабовладельческих отношений и еще не зашедшего далеко отделения труда умственного от физического, не столь резко противопоставляли теорию практике, мышление и созерцание действию. Фалес, как мы видели, соединял широкий размах и глубину теоретической пытливости с энергичной и многосторонней практической деятельностью — политической, технической, инженерной и т. д.

Аристотель не только сообщает, что Анаксагора, Фалеса и подобных им называют мудрецами, а не практиками, но также объясняет, *почему* их так называют: «Ибо видят, что они не понимают собственной выгоды; про их знание говорят, что оно «чрезвычайно» и «удивительно», «тяжело» и «демонично», но бесполезно, так как они не доискиваются того, что составляет благо людей [Eth. Nic. V, 17, 114в 3; 12. С. 113].

А в другом своем этическом трактате — в «Этике Эвдема» — Аристотель сообщает: «Рассказывают, что когда кто-то, находившийся в... тяжелом положении, спросил Анаксагора, ради чего лучше родиться, чем не родиться, последний сказал: «...чтобы созерцать небо и устройство всего космоса» [Eth. Eud. 14, 1215в 9; 35. Т. III. С. 130].

Может быть, отголосок этого взгляда Анаксагора — 910-й фрагмент не дошедшей до нас трагедии афинского поэта Еврипида, бывшего, по некоторым сообщениям, учеником Анаксагора. В нем мы читаем следующее: «Кто, счастливец, изучил историю, не устремляя всего внимания ни на несчастья граждан, ни на несправедливые деяния, но замечал [лишь] неувядающий порядок бессмертной природы» [35. Т. III. С. 130].

Учение о гомеомериях

Впрочем, вряд ли созерцательный подход к задачам знания мог достигнуть у Анаксагора полного отделения теории от практики. Возникшая из потребности решения практических задач, греческая наука даже во времена восторжествовавшего *созерцательного* понимания знания сохраняла еще следы своей первоначальной связи с практикой. У Анаксагора эта связь может быть ясно прослежена на его *математических* исследованиях. По всем имеющимся данным, Анаксагор был выдающимся математиком и посвящал этой науке много упорного и увлеченного труда. Даже находясь во время своего процесса в тюрьме, он занимался там проблемой квадратуры круга. Но в то же время теоретические исследования Анаксагора имели в виду и практическое применение добытых в теории результатов. Сохранились сведения о том, что Анаксагор разрабатывал вопросы перспективы в их приложении к технике театральных постановок. В это время в Греции блестящее развитие получает искусство трагедии и комедии. Вводятся на сцене декорации, и в связи с этим возникает вопрос об условиях перспективы, необходимых для достижения оптической иллюзии реальности. Анаксагор трудился над вопросами перспективы именно в этом аспекте.

И все же в *целом* взгляд Анаксагора на задачи знания *созерцательный*. Предмет его созерцательного постижения — космос, мировой строй, природа, человек как существо природы.

Исходное положение его учения то же, что и у Эмпедокла. Анаксагор стоит на почве введенного элейцами положения, согласно которому истинное бытие не может ни возникнуть, ни погибнуть. Как Эмпедокл и как элейцы, он критикует все теории генезиса, принимающие реальность, действительность возникновения и гибели. Но, по Анаксагору, возникновение и гибель — только *иллюзия*. В действительности то, что люди называют возникновением и гибелью, — только соединение и разделение невозникающих и непогибающих частиц вещества. Соответствующий текст Анаксагора цитирует Симплиций: «Анаксагор сказал: [Термины] «возникновение» и «гибель» неправильно употребляют элины. Ибо [на самом

деле] ни одна вещь ни возникает, ни уничтожается, но [каждая] составляется из смещения существующих вещей или выделяется из них. Таким образом правильным было бы говорить, — поясняет Анаксагор, — вместо «возникать» — «смешиваться» и вместо «погибать» — «разделяться» [35. Т. III. С. 158—159].

Но, как и Эмпедокл, Анаксагор не просто повторяет заимствованный у элейцев тезис о невозможности порождения и уничтожения бытия. Анаксагор, как и Эмпедокл, возражает против элейской метафизики. Он доказывает и реальность *множества*, и реальность *движения*. Однако в отличие от Эмпедокла, который допускал существование четырех физических элементов и двух движущих сил, Анаксагор предполагает, что число материальных элементов *бесконечно*, а движущая сила только одна. Элементы Анаксагора — не четыре стихии, или «корня», Эмпедокла — огонь, воздух, вода, земля. Элементы Анаксагора — бесконечные числом *частицы вещества*. Сохранился текст самого Анаксагора, в котором эта его мысль выражена сжато, но вполне ясно: «Вместе все вещи были, — говорит Анаксагор, — бесконечные и по множеству и по малости»¹.

О том же говорит в 3-й главе 1-й книги «Метафизики» Аристотель: «Анаксагор из Клазомен... утверждает, что начала не ограничены по числу: по его словам почти все предметы... возникают и уничтожаются именно таким путем — только через соединение и разделение, а иначе не возникают и не уничтожаются, но пребывают вечно» [Met. I, 3, 984a; 4. С. 24].

В другом сочинении («О небе») Аристотель подчеркивает важное различие по вопросу о количестве материальных начал между Анаксагором и Эмпедоклом. «Анаксагор же дает учение об элементах, — пишет Аристотель, — противоположное Эмпедоклу. А именно последний говорит, что огонь и стоящие с ним в одном ряду воздух, вода, земля — ... элементы тел и что все состоит из них. Анаксагор же [говорит] противоположное [этому]. А именно элементы — подобочастные». Элементы Анаксагора Аристотель характеризовал прилагательным «подобочастные» т. е. как тела, в которых частицы подобны и другим частицам целого и самому целому.

Разъяснение смысла термина дает Аэций: Анаксагору Клазоменскому, пишет Аэций, «казалось в высшей степени непонятным, каким образом что-нибудь может возникнуть из небытия или уничтожиться в небытие. Действительно, мы принимаем пищу простую и однородную — хлеб и воду — и ею питается волос, жила, артерия, мясо, мускулы, кости и остальные части [тела]. Итак, если это происходит [таким образом], то должно согласиться с тем, что в принимаемой [нами] пище находится все существующее и что увеличение всего происходит за счет уже сущего. И в нашей пище находятся частицы — производители крови, мускулов, костей и

¹ Текст дошел в передаче Симплиция. От него же мы узнаем, что приведенная фраза находилась в начале 1-й книги «Физики» Анаксагора [35. Т. III. С. 153].

всего прочего. Эти частицы могут быть в ней усмотрены только разумом. Ведь не следует все возводить к ощущению, которое нам показывает, что хлеб и вода производят все это, но должно знать, что в них находятся разумом созерцаемые частицы. И вот по причине того, что части, заключающиеся в пище, подобны производимым ими вещам, он назвал их гомемериями (подобочастными) и признал их началами сущего» [51. С. 279; 35. Т. III. С. 136].

Сходным образом раскрывает смысл термина «подобочастные» и Аристотель. «Привожу для примера, — поясняет он, — мясо, кость и любую из вещей в этом роде; воздух же и огонь... — смеси этих и всех прочих семян» [De caelo. 3, 302a 28]. Сам Анаксагор называл свои частицы не «подобочастными» и не «корнями всех вещей», как Эмпедокл, а «семенами».

Эмпедокл, как было показано, развил не только учение о четырех материальных элементах, но также и учение о силах, приводящих элементы в движение. Так же поступает и Анаксагор. Он различает *частицы вещества* («семена») или «подобочастные», по терминологии Аристотеля, с одной стороны, и *движущую силу*, производящую их сближение или разделение, — с другой. Движущую силу он называет «умом».

В характеристике анаксагоровской теории элементов, опирающейся на недошедшее сочинение Теофраста, Симплиций показывает, каким образом Анаксагор соединил свое учение о материальных элементах (о «семенах») с учением о движущей силе (об «уме»). «Анаксагор Клазоменский, — рассказывает Симплиций, — познакомившийся с философией Анаксимена, первый [коренным образом] изменил мнения о началах, [а именно] он восполнил недостающую причину и телесные [начала] признал бесконечными» [Phys. 27, 2; 49. С. 478; 35. Т. III. С. 132].

Учение это оригинально. Все предшественники Анаксагора полагают, что число начал *конечно*. Первые греческие философы (милетские материалисты) полагали, что существует только одно основное начало, и таким началом считали: Фалес — воду, Гераклит — огонь, Анаксимандр — беспредельное, Анаксимен — воздух, Ксенофан — землю. У Эмпедокла число материальных начал конечно (четыре): огонь, воздух, вода и земля. Анаксагор первый вводит понятие о бесконечном множестве материальных элементарных частиц.

По-видимому, понятие «гомемерий» («семян») представлялось трудным для понимания. Над разъяснением его трудились комментаторы поздней античности. Симплиций разъясняет, что идея «семян» выражается формулой самого Анаксагора: «Все заключается во всем» [Phys. 272; 49. С. 478; 35. Т. III. С. 132]. Это значит, что все качества, существующие в самых различных веществах физического мира, имеются и в каждом отдельном кусочке, или элементе, вещества. Но каждая вещь качественно характеризуется для нашего восприятия этой вещи только тем, что в ней преобладает.

«Так, — продолжает Симплиций, — золотом, по учению Анаксагора, кажется нам то, в чем много золотого, хотя в нем есть все. По крайней мере, Анаксагор говорит: «Во всем есть часть всего», и «чего [в вещи] больше всего, тем каждая отдельная вещь наиболее кажется и казалась» [там же].

Современников Анаксагора и последующих философов особенно поразил двоякий смысл, в котором он говорит о бесконечности «семян», или материальных частиц. Анаксагор говорит, что не только смесь частиц должна быть бесконечна по числу самих частиц. Кроме того, он говорит, что и каждая отдельная частица («гомеомерия») подобна целому, т. е. заключает в себе *все существующее*, все его качества и в этом смысле скрывает в себе бесконечность. Таким образом, сущее, так характеризует Симплиций учение Анаксагора, — «не просто бесконечно, но бесконечно бесконечно» [35. Т. III. С. 135].

«К этой мысли, — так поясняет Симплиций, — Анаксагор пришел, исходя из предположения, что ничто не возникает из небытия и все питается подобным» [там же].

В основе гипотезы Анаксагора, по-видимому, лежали биологические и физиологические наблюдения, которые были распространены Анаксагором на всю природу в целом, в том числе и на природу неорганическую. Уже в приведенных нами выше отрывках Анаксагор отмечал, что организмы, поглощая различные виды пищи, перерабатывают их в себе в совершенно другие вещества. В результате хлеб, молоко, вода, вино, мясо, плоды, поедаемые животными и человеком, превращаются в его теле в мускулы, кости, ногти, волосы и т. д. По догадке Анаксагора, этого не могло бы быть, если бы в каждой частице каждого вида пищи не заключались бы свойства мускулов, костей, ногтей, волос и т. д. Распространив эту — первоначально физиологическую — гипотезу и на всю природу в целом, Анаксагор пришел к своей физической теории бесконечного множества «семян», или «подобочастных» элементов.

Новой и значительной мыслью Анаксагора была идея, согласно которой в природе нет ни абсолютного максимума, ни абсолютного минимума. Анаксагор утверждает, с одной стороны, что вселенная продолжает увеличиваться. Движущая сила («ум»), которая первоначально простирала свое действие на очень небольшую область, приводя в порядок внутри этой области хаотическое смешение «семян», продолжает распространять свое действие на все большую и большую часть вселенной. Таким образом, устанавливаемый «умом» порядок, неограниченно распространяясь, приводит к тому, что вселенная беспредельно увеличивается в своих размерах. С другой стороны, каждая отдельная частица («гомеомерия») допускает возможность беспредельного деления. В ней нельзя указать на предел делимости. «Семена» Анаксагора — это неделимые атомы позднейших греческих атомистов — Левкиппа, Демокрита, Эпикура. Не существует никакого предела делимости для каждой «гоме-

омерии» и не существует никакого предела возрастания для той области вселенной, внутри которой движущая сила («ум») устанавливает порядок в хаосе первоначальных элементарных частиц.

Сам Анаксагор говорил: «И в малом ведь нет наименьшего, но везде есть меньшее. Ибо бытие не может разрешаться в небытие. Но и в отношении к большему всегда есть большее. И оно равно малому по количеству. Сама же по себе каждая [вещь] и велика и мала» [Phys. 164, 16; 35. Т. III. С. 153].

«Ум» Анаксагора До сих пор, говоря об анаксагоровском «уме», мы видели, что этот «ум» выступает лишь в качестве *движущей силы*. Но не есть ли он у Анаксагора и нечто сверх этого? Может быть, «ум» Анаксагора есть не только механическая движущая сила, но вместе с тем и сила *духовная*?

Основанием для ответа на этот вопрос должен быть данный им ответ на другой вопрос: является ли движущая деятельность «ума» (νοῦς) только *причинной* или *целесообразной*?

Прежде всего несомненно, что «ум» Анаксагора — движущая сила, *участвующая* в процессе образования мира. Диоген приводит из Анаксагора место, где говорится: «Все вещи были вместе: затем пришел ум и привел их в порядок» [35. Т. III. С. 121]. И далее Диоген, со слов Тимона, передает, что «ум» Анаксагора, «вдруг начав действовать, связал воедино все, находившееся ранее в беспорядке» [там же].

И все же остается вопрос: было ли это участие «дума» в образовании мира действием *целенаправленным, сознательным*? В характеристиках «ума», которые находим у самого Анаксагора, его мысль колеблется между взглядом на «ум» как на всего лишь *механическую* причину отделения друг от друга первоначально перемешанных частиц и взглядом на «ум» как на *разумную* сознающую и даже «знающую» целесообразно действующую силу. Сохранился большой отрывок из сочинения самого Анаксагора, в котором колебание между этими двумя взглядами выражено с полной очевидностью. «Остальные [вещи], — говорит Анаксагор, — имеют в себе часть всего, ум же — бесконечен, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но только он один существует сам по себе. Ибо, если бы он не существовал сам по себе, но был бы смешан с чем-нибудь другим, то он участвовал бы во всех вещах, если бы был смешан [хотя бы] с какой-либо [одной вещью]. Эта примесь мешала бы ему, так что он не мог бы ни одной вещью править столь [хорошо], как [теперь, когда] он существует отдельно сам по себе. И действительно, он — тончайшая и чистейшая из всех вещей; он обладает совершенным знанием обо всем и имеет величайшую силу. И над всем, что только имеет душу, как над большим, так и над меньшим, господствует ум. И над всеобщим вращением господствует ум, от которого это круговое движение и получило начало... И все, что смешивалось, отделялось и разделялось, знал ум. Как должно было быть в будущем, как [раньше] было, [чего ныне уже нет], и как в

настоящее время есть, порядок всего этого определил ум. Он [установил] также это круговое движение, которое совершают ныне звезды, Солнце, Луна и отделяющиеся воздух и эфир. Само это вращение производит отделение [их]. Отделяется от редкого плотное, от холодного теплое, от темного светлое и от влажного сухое... Вполне же ничто, кроме ума, ни отделяется, ни выделяется из другого. Ум же всякий — как больший, так и меньший, одинаков» [Phys. 164, 24; 35. Т. III. С. 156].

Совершенно очевидно, что в этом тексте «ум» одновременно характеризуется и как *сознательная, целесообразно* действующая духовная сила (он обладает «величайшим знанием», «определил порядок всего») и как *чисто механическая сила* (отделение воздуха и эфира, отделение редкого от плотного и т. д. производится «самим вращением»).

Какое из двух пониманий «ума» существенно для Анаксагора? Вопрос неясен, так как информация недостаточна, а тексты противоречат друг другу. Уже Аристотель в сочинении «О душе» говорит, что для него, Аристотеля, учение Анаксагора об отношении ума к душе представляется неясным [De anima. 12, 404a 25; 6. С. 10].

Во многих местах Анаксагор признает «ум» источником красоты и обоснованности. В другом месте он отождествляет ум с душой и утверждает, будто ум присущ всем животным: как малым, так и большим, как благородным, так и низким. Все же Аристотель догадывается, будто Анаксагор считает душу по сути отличной от «ума», «уму» же он, по Аристотелю, «приписывает оба качества: и познание и движение» [De anima. 12, 405a; 6. С. 12].

Характеризуя философию Анаксагора в целом, Аристотель оценивает ее чрезвычайно высоко. Примечательна мотивировка этой оценки. Аристотель ценит Анаксагора за то, что он рассматривает «ум» как причину или основу мирового порядка. В 3-й главе 1-й книги «Метафизики» Аристотель говорит по этому поводу: «... тот, кто сказал, что разум находится, подобно тому как в живых существах, так же и в природе, и что это он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвым по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше. Явным образом, как мы знаем, взялся за такие объяснения Анаксагор» [Met. I. 3, 984b 15; 4. С. 25].

Предшественником Анаксагора Аристотель называет его соотечественника — малоизвестного Гермотима. Совершенно очевидно, что Аристотель оценивает учение Анаксагора со своей точки зрения. Для него бог — это «мышление о мышлении» или ум, мыслящий собственную деятельность мышления. Поэтому Аристотель стремился вычитать у Анаксагора понятие об уме, близкое к тому, которое было свойственно самому Аристотелю.

Но был ли «ум» Анаксагора действительно таковым? Сам Аристотель (в 4-й главе 1-й книги «Метафизики») признает, что, строго говоря, Анаксагор воспользовался своим «умом» при объяснении

возникновения мироздания как неким «богом из машины (deus ex machina)».¹

Другими словами, Аристотель хочет сказать, что, в сущности, у Анаксагора «ум» выступает в виде извне привлекаемого объяснения: «Когда у него, Анаксагора, явится затруднение, в силу какой причины то или другое имеет необходимое бытие, тогда он его привлекает, во всех же остальных случаях он все что угодно выставляет причиною происходящих вещей, но только не ум» [Met. I, 4, 985a 18; 4. С. 25—26].

Это место замечательно. Оно верно раскрывает общую тенденцию философии и физики Анаксагора. Эти философия и физика стремились ограничиться только естественными — физическими и механическими — объяснениями явлений природы. Только там, где Анаксагору недоставало данных, для того чтобы развить чисто физическое и чисто механическое объяснение, у него на сцене в качестве замены объяснения является «ум».

Мы убедились, что приведенная выше характеристика ума, развитая самим Анаксагором, содержит если не прямое противоречие, то по меньшей мере внутреннюю неясность: Анаксагор склонен одновременно рассматривать свой «ум» и как чисто материальную — движущую механическую — илу и как некую духовную — сознающую свои цели и даже познающую — силу.

Каким же образом в учении Анаксагора совмещались оба эти определения «ума»?

Яркий свет на этот вопрос проливает рассказ об Анаксагоре, сообщаемый Платоном — крупнейшим греческим идеалистом первой половины IV в. до н. э. В диалоге «Федон» Платон рассказывает устами выведенного в этом диалоге Сократа о впечатлении, которое вынес Сократ, ознакомившись с сочинениями Анаксагора. В ходе беседы с учениками Сократ рассказывает им следующее: «Однажды я слышал, как некто читал книгу, написанную, по его словам, Анаксагором. Когда он дошел до места, где у Анаксагора говорится, что «ум» устраивает все и есть причина всего сущего, я, — говорит Сократ, — пришел в восторг от этой причины и подумал: как превосходно, что ум есть причина всего. Я радовался, думая, что нашел в Анаксагоре наставника, который научит меня причинам всего сущего и тем удовлетворит потребности моего ума. Во-первых, он скажет мне, плоская или круглая Земля и почему она такова, объяснив, что в этом отношении есть наилучшее, и показав, почему для Земли лучше иметь такой-то вид... С великим рвением, — продолжает Сократ, — взялся я за его книги и прочел их с большою

¹ Греческие драматурги, когда им трудно было естественно развязать драматургический конфликт, иногда вводили для его разрешения в конце трагедии бога. Внезапно явившись на театральной машине, бог своим вмешательством резко направлял драматургическое развитие к тому его исходу, который соответствовал плану или идейному замыслу писателя. Отсюда выражение: «Deus ex machina» — «Бог из машины» (лат).

поспешностью, чтобы поскорее узнать, что наилучшее и что худшее. Но эти надежды, друг мой, рассеялись, когда во время чтения я увидел, что он не прибегает к уму и не пользуется известными причинами для объяснения правильности расположения частных вещей, но указывает на воздух, эфир, воду и на множество других разного рода нелепостей, как на причину всего сущего. Он мне представляется похожим на того человека, который стал бы утверждать, что все поступки Сократа — продукт его ума, а затем, желая определить причину каждого отдельного поступка, он сказал бы, что я сижу теперь здесь потому, во-первых, что мое тело состоит из костей и нервов, что кости тверды и отделены друг от друга промежутками» [Phaedon. 97B].

Не стану цитировать весь отрывок. Основная идея его совершенно ясна. Сократ надеялся, что в сочинениях Анаксагора он найдет теорию, объясняющую *целесообразное устройство мира*, т. е. такую теорию, которая не только объясняла бы, *почему* возникла каждая вещь, но и то, *для какой цели* они возникли и какую роль в этом ее целесообразном возникновении играл ум. Но вместо этого учения о *целесообразном* устройстве мира посредством деятельности *ума* Сократ нашел в книгах Анаксагора только учение о причинном механизме возникновения; «ум» выступает у Анаксагора только как причинная механическая сила, а не как сила разумная, целесообразная, направляющая все вещи в мире к наилучшему совершеннейшему порядку.

Таким образом, хотя Анаксагор ввел в качестве движущей силы «ум» и даже отделил этот «ум» от всех материальных элементов как начало простое, обособленное от всего и беспримесное и даже приписал своему «уму» совершенное знание обо всем, тем не менее в итоге Анаксагор понимает свой ум скорее как чисто механическую движущую силу. С другой стороны, даже в этой своей механической функции «ум» оказывается необходимым только там, где Анаксагору не хватает других, чисто физических средств объяснения.

Если это так, то мы можем вывести заключение, что считать Анаксагора идеалистом лишь ввиду его учения об «уме» нет достаточных оснований. Во всяком случае преобладающая тенденция учения Анаксагора материалистическая. Но в это материалистическое учение вторгается гипотеза о движущей силе, наделенной некоторыми свойствами духа.

Космология

Мы ограничимся лишь сжатой, но содержательной характеристикой учения Анаксагора о мироздании у Ипполита, раннего христианского писателя. В очерке Ипполита, почерпнутом из очень надежного источника — из Теофраста, знатока физических и философских учений ранних греческих философов, мы читаем: «После него [Анаксимена] является Анаксагор Клазоменский. Он высказал [учение], что начало вселенной — ум и материя, ум — [начало] производящее, материя — [начало] страдательное» [51. С. 561; 35. Т. III. С. 133.].

Теофраст явно понимает учение Анаксагора как *дуалистическое*. «Дело в том, что когда все было вместе, вмешался [по Анаксагору], ум, который, разделив, привел [все] в порядок. Материальных же начал [по мнению Анаксагора] бесконечное [число], причем те из них, которые более малы, он называет бесконечными. Все [вещи] участвуют в движении, причиной которого является ум; [благодаря этому движению] подобные [вещи] соединились. И небесный порядок установлен круговым движением. Плотное, влажное, темное, холодное и [вообще] все тяжелое собралось в середине; из затвердения их возникла земля. Противоположное же им — теплое, светлое, сухое и легкое — устремилось в верхнюю часть эфира. Земля же имеет плоскую форму и пребывает в воздухе по причине [своей] величины, [во-вторых] вследствие того, что нет вовсе пустоты и [наконец] ибо воздух, обладая весьма большой силой, в состоянии носить держащуюся на нем Землю» [там же].

Мы видим здесь у Анаксагора явное возвращение к гипотезе его учителя Анаксимена. Именно Анаксимен учил о том, что светила, в том числе Земля, плоские и что поддерживаются они воздухом, в котором парят, наподобие того, как осенью иногда парят листья, слетевшие с деревьев. Очевидно, Анаксагор не только *формально* был учеником Анаксимена, но по крайней мере в своем астрономическом и физическом учении усвоил некоторые его воззрения.

«Из находящихся на земле вод море состоит отчасти из осевших испарений, отчасти из [воды], стекшей [в него] из рек. Реки же существуют от дождей и от вод, находящихся в земле. Ибо в земле имеются полые места, в которых заключается вода» [51. С. 561; 35. Т. III. С. 133].

Какие точные геофизические наблюдения и догадки! Особенно замечательно предположение Анаксагора по поводу разливов реки Нила: Нил летом делается полноводным, так как в него стекают воды снегов, лежащих в Эфиопии на юге [см. там же].

Еще замечательнее уже отчасти упомянутая в связи с судебным процессом Анаксагора его астрофизическая гипотеза. По Анаксагору, «Солнце, Луна и все звезды — ... горячие камни, охваченные круговращением эфира. Ниже звезд находятся некоторые тела, невидимые для нас, которые совершают круговые движения вместе с Солнцем и Луной. Теплота же звезд не воспринимается вследствие дальности расстояния Земли [от них]» [там же. С. 562; С. 133—134].

Здесь гениальна не только мысль о том, что светила — физические тела. Не менее гениальна мысль, что звезды раскалены, излучают свет и тепло, если же мы непосредственно не испытываем от них этой теплоты, то только за дальностью расстояния. Однако истина тут же смешивается и с заблуждением. Анаксагор ошибочно думает, будто вторая причина того, что мы не воспринимаем тепла от звезд, состоит в том, что они находятся в более холодной части мирового пространства.

Не менее замечательна догадка Анаксагора об огромной величине Солнца: «... Солнце по величине больше Пелопоннеса». Утверждение, с нашей точки зрения, наивное, но для того времени гениальное. Гораздо труднее впервые высказать догадку о том, что Солнце больше Пелопоннеса, чем исследовать размеры Солнца, после того как уже возникла правильная идея о его громадных размерах.

А вот предложенное Анаксагором объяснение солнечных и лунных затмений: «... солнечное затмение бывает, когда во время новолуния Луна загораживает [собой Солнце]»; «Затмение же Луны происходит вследствие того, что [ее] загораживает [от Солнца] Земля, а иногда также [тела], лежащие ниже Луны» [там же].

Могло бы показаться, будто Анаксагор противоречит самому себе, считая Луну одновременно и раскаленным камнем и темным телом, заслоняющим во время затмений свет Солнца. На самом деле, противоречие не столь велико, так как, судя по другим текстам, Анаксагор считал Луну только отчасти огненной.

Объяснение совершенно точное. Если Фалес мог предсказать солнечное затмение, опираясь только на эмпирически найденный в Вавилоне цикл «сарос» — в 223 лунных месяца, то Анаксагор уже точно объяснил *физическую причину* этого явления. Ипполит, черпая из Теофраста, сообщает, что Анаксагор первый выдвинул учение о сходстве Луны с Землей, в частности о том, что на Луне имеются равнины и пропасти.

Учение о познании Анаксагор переносит механическую точку зрения на возникновение *ощущений* у высших животных и человека. Так готовится переход от физики через физиологию к учению о знании. При этом в противоположность Эмпедоклу, который полагал, что мы всегда ощущаем и воспринимаем подобное подобным. Анаксагор, сходный *в этом отношении* с Гераклитом, утверждает, будто мы воспринимаем *противоположное противоположным*. «По мнению Анаксагора, — сообщает Теофраст, — ощущения происходят благодаря противоположному, так как подобное не действует на подобное» [35. Т. III. С. 147—148].

При этом Теофраст поясняет, что Анаксагор пытался определить каждое ощущение особо, т. е. у него была теория, определявшая специфические условия каждого из видов ощущений. Согласно этой теории, например, мы видим благодаря отражению предметов в зрачке; это отражение, по его мысли, падает не на одноцветное, а на противоположное по цвету, так что всегда мы ощущаем противоположное. Отражение происходит днем, потому что причина отражения есть свет. При этом преобладающий цвет скорее отражается «на противоположном» [там же].

Механический характер теории ощущений Анаксагора привел его к выводу, что наши ощущения всецело пассивны, страдательны. Всякое ощущение сопровождается страданием. Это утверждение Теофраст считал следствием из основной гипотезы Анаксагора: ибо

все неподобное, несходное и противоположное при соприкосновении вызывает страдание, явным же это страдание делается благодаря продолжительности и силе ощущений.

В процессе познания, как и следовало ожидать, Анаксагор приписывает большое значение деятельности *ума*. Так, элементарные материальные частицы мы постигаем не непосредственно нашими чувствами, но догадываемся об их существовании только посредством *ума*. Мы не видим и не можем видеть «семена» вещей, — эти бесконечно малые частички, из соединения которых, по Анаксагору, слагаются все тела природы, но мы знаем, что эти частицы существуют, так как к выводу об их существовании нас приводит ум.

Об огромном успехе материалистической мысли Анаксагора говорит его поразительная догадка о значении, которое для развития человеческого ума имела *рука*. Относящееся к этому вопросу суждение Анаксагора дошло до нас в совершенно достоверной передаче Аристотеля. В сочинении «О частях животных» Аристотель сообщает, что, по Анаксагору, «человек является самым разумным из животных вследствие того, что он имеет руки» [7. С. 151]. При этом особенно интересно, что Аристотель, приведя это положение Анаксагора, полемизирует с ним со своей, идеалистической точки зрения. «Следовало бы признать, — замечает Аристотель, — что он (т. е. человек. — В. А.) владеет руками вследствие того, что наиболее разумен (из всех животных), ибо руки суть орудие, природа же, подобно рассудительному человеку, распределяет органы, давая каждый из них тому, кто может пользоваться им» [там же].

К сожалению, мы не имеем текстов, опираясь на которые можно было бы сказать, как связывался в учении Анаксагора тезис о роли руки с его представлениями о роли чувств в познании. Во всяком случае несомненно, что умозрительный характер гипотез Эмпедокла и Анаксагора о строении элементарных веществ и частиц природы должен был поставить перед философией вопрос о пределах того, что можно познать посредством ощущений.

Гипотеза о возникновении тел в результате соединения мельчайших частиц, очевидно, вела к утверждению, что чувства (зрение, осязание и т. д.) не показывают нам непосредственно *всего*, что существует в природе. Чувства составляют необходимую основу познания, доставляют ему исходное содержание, но одними чувствами познание ограничиться не может: существование весьма малых частиц не может быть установлено прямо, при помощи только внешних чувств.

Не удивительно поэтому, что и Эмпедокл, и Анаксагор в своих высказываниях относительно познания не раз отмечали недостаточность чувств и указывали на необходимость дополнить картину явлений природы, которую нам рисуют ощущения, картиной, которая может быть выяснена только при помощи *ума*. Конечно, ум опирается на показания чувств, но в своих суждениях об истинном

бытия он идет *дальше, глубже* того, что непосредственно показывают нам в вещах чувства.

Уже Эмпедокл признавал важность восполняющей деятельности ума. И то же у Анаксагора. И у него мы находим попытку определить границы того, что показывают нам в вещах чувства, выяснить необходимость продолжения исследований природы уже не только с помощью ощущений, но и с помощью опирающегося на ощущения *ума*.

Именно в связи с этой попыткой следует рассматривать взгляд Анаксагора на ощущения как на *страдательные состояния*. Ощущения — это то, что человек воспринимает в результате воздействия на свои чувства. Воздействие это от самого человека не зависит; по отношению к воздействию воспринимающая деятельность только страдательна.

Намек на эту анаксагоровскую теорию восприятия имеется в так называемой «Этике Никомаха» Аристотеля. «Животное всегда страдает, — пишет Аристотель, — свидетельством чему служат физические теории, утверждающие, что зрение и слух сопряжены со страданиями, но что мы к ним, как они говорят, привыкли» [Eth. Nic. VII, 15, 1155в 7; 44. С. 143—144].

У Анаксагора сравнительно с его предшественниками мысль о страдательной природе ощущений усиливается вследствие особенностей теории познания самого философа. В противоположность Эмпедоклу, который утверждал, будто подобное воспринимается подобным ему, Анаксагор полагает, что мы воспринимаем противоположное при помощи противоположного.

Имея в виду это учение Анаксагора о страдательной природе ощущений, поздние античные писатели, особенно из школы скептиков, по-видимому, даже слишком усердно подчеркивали в учении Анаксагора мысль о недостаточности и слабости чувств. Вряд ли сам Анаксагор утверждал это так резко и так решительно, как можно было бы думать на основании сообщений о нем Секста Эмпирика. Этот философ-скептик (около 200 г. н. э.) собрал множество высказываний философов, предшествующих скептикам. Ему казалось, будто эти высказывания подтверждали истинность его собственного, скептического учения. При такой подборке, стремясь собрать как можно больше аргументов в пользу собственного учения, он, естественно, мог преувеличить скептические тенденции предшествующих философов. Как бы там ни было, но у Секста мы читаем: «Наиболее занимавшийся исследованием природы Анаксагор, обвиняя ощущения в слабости, говорит: «Вследствие слабости их (т. е. ощущений. — В. А.) мы не в состоянии судить об истине» — и считает доказательством их неверности незначительное изменение цветов» [71. VII, 90; 35. Т. III. С. 160].

Дальше идет любопытный рассказ. «А именно, — сообщает Секст, — если мы возьмем две краски — белую и черную, — затем станем по капле переливать из одной в другую, то зрение не будет

в состоянии различать маленькие перемены, хотя в действительности они будут иметься» [там же].

Совершенно ясно, что Секст делает здесь вывод, идущий дальше того, о чем говорит цитируемый им текст Анаксагора. Анаксагор говорит только о недостаточности наших ощущений, для того чтобы воспринять слишком незначительные изменения в ощущаемом объекте, т. е. непосредственно воспринять то, что мы могли бы назвать «дифференциалами ощущения». Секст же делает отсюда вывод, будто Анаксагор обвиняет ощущения в слабости. Но дело не в обвинении ощущений в их принципиальной слабости, а в том, что, по Анаксагору, существуют такие изменения в объектах, которые по причине их крайней незначительности не могут непосредственно улавливаться нашими чувствами. Все же о таких минимальных изменениях способен судить ум. Может быть, именно в этом смысле Анаксагор говорит, что «зрение есть явление невидимого» [71. VII, 90].

В полном соответствии со сказанным стоит принципиально важный гносеологический тезис Анаксагора: частицы, из которых, по Анаксагору, состоят все вещи и движением которых (а также соединением) образуются все тела природы, строго говоря, постигаются не чувствами, а только умом. Анаксагор ссылается при этом на те же наблюдения, которые легли в основу его гипотезы «семян», или «подобочастных элементов», — на явления, происходящие при усвоении организмами пищи и при превращении этой пищи в части и органы тела — в кожу, кости, мускулы и т. п.

5. СОФИСТИКА

В V в. до н. э. во многих городах Греции на смену политической власти старинной аристократии и тирании пришла власть рабовладельческой демократии. Развитие созданных ее господством новых выборных учреждений — народного собрания и суда, игравшего большую роль в борьбе классов и партий свободного населения, — породило потребность в подготовке людей, владеющих искусством судебного и политического красноречия, умеющих убеждать силой слова и доказывать, способных свободно ориентироваться в различных вопросах и задачах права, политической жизни и дипломатической практики. Некоторые из наиболее выдвинувшихся в этой области людей — мастера красноречия, юристы, дипломаты — становились учителями политических знаний и риторики. Однако нерасчлененность тогдашнего знания на философскую и специально научные области, а также значение, которое в глазах образованных людей греческого Запада успела в V в. до н. э. получить философия с ее вопросами о началах вещей, о мире и его возникновении, привели к тому, что эти новые преподаватели обычно не только учили технике политической и юридической деятельности, но и связывали эту технику с общими вопросами философии и мировоззрения.

Так, Гиппий обучал, по свидетельству Ксенофонта и Платона, астрономии, метеорологии, геометрии и музыке; Пол бы сведущ в учениях физики; Критий разделял, по свидетельству Аристотеля, психологические взгляды Эмпедокла; Антифонт занимался задачей квадратуры круга и пытался объяснить метеорологические явления — то по Гераклиту, то по Диогену, то по Анаксагору. Новые учителя получили наименование «софистов». Первоначально словом «софист» называли искусных в каком-либо деле людей — поэтов, музыкантов, законодателей, мудрецов. Впоследствии писатели консервативного и реакционного образа мыслей, отрицавшие демократический строй, его учреждения и практику его деятелей, перенесли свою вражду и на новых учителей, подготовлявших молодых людей к политической и судебной карьере. «Софистами» они стали называть тех, кто в речах, обращенных к слушателям, стремились не к выяснению истины, а к тому, чтобы ложь выдавать за правду, мнение — за достоверную истину, верхоглядство — за знание.

Практически это наименование было распространено именно на людей новой преподавательской профессии. Такая их характеристика опиралась отчасти на то, что новые учителя философии стали доводить до крайности мысль об относительности всякого знания. Отчасти неприязненная характеристика софистов опиралась и на то, что, обучая технике ораторского искусства и политической деятельности, новые учителя порой обучали приемам и формам убеждения и доказательства независимо от вопроса об истинности доказываемых положений. Дурное впечатление на противников демократических новшеств производил также обычай новых преподавателей брать со своих учеников плату, часто очень высокую, за обучение.

Первые школы красноречия возникли в городах Сицилии, где еще Эмпедокл прославился как образцовый оратор и где Пол был уже настоящим софистом. Из сицилийских Леонтин был родом также софист Горгий. Развитие в V в. до н. э. демократии в Афинах и особенно развитие связей с другими городами греческого мира сделало Афины ареной для выступлений и преподавательской деятельности ряда софистов — Протагора из Абдер, Гиппия из Элиды, Продика с Кеоса и Горгия из Леонтин, хотя афинские государственные люди самых различных убеждений относились к софистам в общем неприязненно. Софист Протагор из Абдер был даже осужден на изгнание за высказанное им сомнение в вопросе о существовании богов.

Философия
софистов

Как философское течение софисты не представляют вполне однородного явления. Наиболее характерной чертой, общей всей софистике, является утверждение относительности всех человеческих понятий, этических норм и оценок; оно выражено Протагором в его знаменитом положении: «Человек есть мера всех вещей:

существующих — в том, что они существуют, — и несуществующих — в том, что они не существуют».

Старшая группа софистов. В развитии софистики различаются старшая и младшая группы софистов. К старшей относятся Протагор (481—413), Горгий, Гипсий и Продик. Учение Протагора сложилось на основе переработанных в духе релятивизма учений Демокрита, Гераклита, Парменида и Эмпедокла. Согласно характеристике Секста Эмпирика, Протагор был материалистом и учил о текучести материи и об относительности всех восприятий. Развивая положение атомистов о равной реальности бытия и небытия, Протагор доказывал, будто каждому утверждению может быть с равным основанием противопоставлено противоречащее ему утверждение.

Весьма прославилось развитие на почве элейской критики понятия небытия, движения и множества учение Горгия, посетившего в 427 г. Афины в качестве посла и выступавшего в Фессальских городах. Горгий разработал рассуждение, в котором доказывал: 1) ничто не существует; 2) если и есть нечто существующее, то оно не познаваемо; 3) если даже оно и познаваемо, то его познание невыразимо и неизъяснимо.

Гипсий привлек к себе внимание не только геометрическими исследованиями кривых, давшими толчок последующим работам Архита, но и размышлениями о природе законодательства.

Наконец Продик, учивший с большим успехом в Афинах, развил релятивистское воззрение до взгляда, согласно которому «каковы пользующиеся вещами люди, таковы и самые вещи». Софисты старшей группы были крупными мыслителями в вопросах права и общественно-политических. Протагор написал законы, определявшие демократический образ правления в афинской колонии Фурии в Южной Италии, и обосновал идею равенства свободных людей. Гипсий указал в своем определении закона на насильственное принуждение как на условие возможности законодательства. Те же софисты старшей группы пытались критически исследовать религиозные верования. Сочинение Протагора о богах было публично сожжено и стало поводом к изгнанию философа из Афин, несмотря на крайне осторожную формулировку религиозного скептицизма. Продик, развивая взгляды Анаксагора и Демокрита, стал толковать религиозные мифы как олицетворение сил природы.

Младшая группа софистов. В учениях младших софистов (IV в. до н. э.), о которых сохранились крайне скудные данные, особенно выделяются их этические и социальные идеи. Так, Ликофрон и Алкидамант вступили против перегородок между социальными классами: Ликофрон доказывал, что знатность есть вымысел, а Алкидамант — что природа никого не создала рабами и что люди рождаются свободными. Антифонт не только развил материалистическое объяснение первоначал природы и происхождения ее тел и элементов, но пытался также критиковать явления

культуры, отстаивая преимущества природы над установлениями культуры и над искусством. Фразимах распространил учение об относительности на социально-этические нормы и свел справедливость к полезному для сильного, утверждая, что каждая власть устанавливает законы, полезные для нее самой; демократия — демократические, а тирания — тиранические и т. д.

Хотя некоторые софисты были действительно крупными мыслителями, релятивизм, ими развивавшийся, зачастую вел их к прямому отрицанию познаваемости вещей и к субъективизму. Ленин отмечает, что, например, учение Горгия есть «не только релятивизм», но также и «скептицизм». В этом своем качестве софисты должны быть признаны философами, подготовлявшими не только, как думал Гегель, диалектику, но также беспринципные и порой даже совершенно нигилистические учения, которые теперь называются «софистикой» и которые надо строго отличать от подлинной материалистической диалектики, рассматривающей познание как бесконечное движение и приближение через относительно истинные знания к знанию объективному и абсолютному.

III. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИДЕАЛИЗМА И АТОМИСТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

1. СОКРАТ И СОКРАТОВСКИЕ ШКОЛЫ

Распространение софистических учений в греческих демократиях, в том числе в Афинах, вызвало отпор со стороны не только материалистов, но и со стороны объективных идеалистов. Первым крупным мыслителем, способствовавшим возникновению учений объективного идеализма, был афинянин Сократ (469—399). Скульптор по профессии, Сократ выступил около начала Пелопоннесской войны в Афинах с устным изложением философского учения и вскоре собрал вокруг себя многочисленный круг учеников, большая часть которых (хотя не все) оказались врагами общественно-политического строя афинской рабовладельческой демократии. Это обстоятельство, а также сообщаемые Платоном критические высказывания самого Сократа, направленные против демократического строя, восстановили против Сократа демократических правителей Афин, которые во главе с Анитом привлекли Сократа к суду. Однако, как это было и с Анаксагором, мотивом для обвинения, по существу политического, послужило религиозное вольномыслие Сократа: отрицание им староотеческих богов и почитание нового божества. По приговору суда Сократ в мае 399 г. до н. э. выпил кубок яда.

Современник и свидетель успехов софистического движения, Сократ оказался одновременно представителем известных особенностей софистики — таковы публичность преподавания, примене-

ние формы спора или беседы для выяснения вопроса, некоторые черты скептицизма и т. д. — и борцом против нее.

Слушавший ученика Анаксагора Архелая, хорошо знакомый с учениями о природе своих предшественников и современных софистов, Сократ в зрелый период своей деятельности отвергает вопросы, которыми дотоле занималась философия: о первоначалах, об их числе и природе, о возникновении и строении мироздания и т. д. Противоречия, в которых запутались философы, пытавшиеся ответить на эти и подобные вопросы, доказывают, по Сократу, будто решение их недоступно познанию.

Проблема
подлинности
учения

Философия, как ее понимает Сократ, — не умозрительное рассмотрение природы, а учение о том, как следует жить. Но так как жизнь — искусство и так как для совершенства в искусстве необходимо знание искусства, то главному практическому вопросу философии должен предшествовать вопрос о *сущности знания*. Знание Сократ понимает как усмотрение общего (или единого) для целого ряда вещей (или их признаков). Знание есть, таким образом, *понятие* о предмете и достигается посредством *определения* понятия.

Для выяснения и определения понятий Сократ пользовался методом, который получил название *диалектического* метода, или *диалектики*. Диалектика — великое достижение философии Сократа. Она не только характеризует философию Сократа, но также отличает метод его ученика *Платона* и *платоников*. Она возобновляется в III в. н. э. в философии неоплатоника Плотина и развивается в школе неоплатонизма от Плотина до Прокла (III—V вв. н. э.).

Философская деятельность Сократа была чрезвычайно интенсивной и влиятельной. Как уже сказано выше, это была деятельность не философского писателя, а учителя философии, излагавшего свои учения *только устно*, в форме беседы или спора, по особому, характерному для него методу. Именно этот метод имеют прежде всего в виду, когда говорят о *диалектике* Сократа.

Если бы *речи и беседы Сократа* были записаны, то историко-философская характеристика его диалектики была бы, конечно, выподнима. Но вся беда в том, что имеются и частично дошли до нас *лишь* литературные попытки воспроизведения *этих речей и бесед*, принадлежащие писателям — ученикам Сократа — Ксенофонту и Платону. Оба как будто стремятся воспроизвести поучения Сократа так, как они произносились, — в форме *диалога*. Это — вопросы, которые Сократ ставил перед своим слушателем или собеседником, ответы собеседника и последующие ответы Сократа, обычно содержащие его возражения и критику предложенного собеседником определения, а также дальнейшее уточнение или детализацию первоначально поставленного вопроса.

Однако нельзя считать, будто изображения сократических бесед в сочинениях Ксенофонта и Платона представляют *точные образцы*

диалектики Сократа. Кое в чем они совпадают между собой, но кое в чем расходятся, и порой довольно значительно. Сократ у Ксенофонта — не тот, что Сократ у Платона. Возникает поэтому естественный вопрос: в какой степени изложение и характеристика сократовского метода у обоих этих писателей соответствует исторической действительности; чей Сократ ближе к подлинному — тот, которого вывел Ксенофонт в своих «Воспоминаниях о Сократе» (и в других «сократических» сочинениях), или же тот, которого изобразил Платон в своих диалогах?

Что касается Ксенофонта, то тенденциозность и, следовательно, историческая ненадежность, односторонность его изображения очевидны. Свои «Воспоминания о Сократе» он написал не только спустя много лет после разговоров, которые в них изображаются, но и с явной целью — посмертно реабилитировать своего учителя, казненного в 399 г. по приговору Афинского суда, обвинившего Сократа в безбожии и развращении юношества. Задача «сократических» сочинений Ксенофонта — убедить афинян в том, что приговор этот был печальной ошибкой, доказать благочестие Сократа и его полную лояльность по отношению к афинской демократии и ее политическому строю. Ксенофонт старается доказать, вопреки обвинению, благотворность влияния, которое имели наставления Сократа и общение с ним на афинских молодых людей — слушателей и учеников Сократа. Изображенный Ксенофонтом Сократ — законопослушный, благочестивый учитель добродетели и благонаравия. Это не софист вроде Протагора и не модный натурфилософ, сочинитель безбожных и фантастических космологий и космогоний вроде изгнанного впоследствии из Афин физика Анаксагора. Устройство мироздания, природы и движение небесных светил он полагал недоступными слабому человеческому уму и считал их доступными только уму божественному. Из бесед Сократа Ксенофонт сохранил и записал только то, что соответствовало такой характеристике прославленного учителя. Изображение Сократа у Ксенофонта не только оставляло в тени многое из того, чего Ксенофонт либо не понял сам, либо не хотел извлекать на свет как компрометирующее Сократа, но, кроме того, сгущало краски, распределяло свет и тени в зависимости от апологетической задачи автора.

Другого рода трудности ожидают нас при изучении образа Сократа, нарисованного Платоном. Платон не только рисует, иногда с удивительной художественной силой, образ Сократа, он постоянно излагает от имени Сократа свое собственное философское учение. Только в позднем диалоге — в «Законах» — Платон не выводит Сократа в числе собеседников. Во всех остальных Сократ присутствует как одно из действующих лиц. Во многих (хотя и не во всех) диалогах ему даже принадлежит главная роль: Сократ превращается в глашатая мысли самого Платона, становится фи-

лософской личиной, посредством которой Платон выражает и способ своего исследования, и результаты своего учения.

У Платона были основания, чтобы изобразить Сократа именно так. Платон сам был учеником Сократа, и первыми вопросами его философских исследований, определений и размышлений были, как и у Сократа, вопросы *этики*. Естественно поэтому намерение представить дело таким образом, будто в нем, Платоне 90—60-х годов IV в., живет, продолжает учить живший и учивший в V в. Сократ. Расширилась, изменилась за истекшие полвека тематика, метод исследований Платона, но над всем этим полувеком философского развития Платона витает великая тень афинского мудреца, о котором продолжала ходить устная молва и давно существовала большая полемическая литература.

Но было еще одно важное обстоятельство, которое внушало Платону желание сделать именно Сократа подлинным героем своих философских диалогов. Сократ был колоритнейшей личностью. Современников поражало в нем все: его наружность, облик, образ жизни, нравственный характер, парадоксальность мысли и речи, глубина философского анализа. Для великого художника, каким был Платон, избыток характерного и неповторимого в личности Сократа был поистине бесценной находкой. Платон хорошо знал своего учителя. Это знание, основанное на девятилетнем общении (408—399), давало ему возможность, взяв Сократа как образец философского наставника, обогатить колоритнейшими чертами художественную ткань своих диалогов. Так Платон и поступил. Вот почему одним из оснований, в силу которых сочинения Платона принадлежат не только истории древнегреческой философии, но также и истории древнегреческой художественной литературы и даже истории Афин и всего древнегреческого общества, оказался созданный Платоном поистине необыкновенный в своей пластичности и выразительности образ Сократа.

Но именно поэтому так велики трудности, встречающие современного историка античной культуры в его попытке использовать яркие сочинения Платона как опору и как материал для суждения о том, чем была философия, и в частности диалектика, Сократа. При чтении работ Ксенофонта этой попытке противоречит селективность и тенденциозность изображения. Напротив, при изучении Платона возникает трудность, кроющаяся в избытке сообщаемых Сократу черт и понятий, а также в экстраполяции на Сократа того, что принадлежало в действительности только Платону. Беседы Сократа, излагаемые Платоном, также не могут быть признаны свободными от искажений и точными образцами сократовской философии и особенно диалектики.

Было бы, однако, ошибкой чрезмерного и необоснованного скептицизма, если бы все трудности, стоящие перед исследователем философии Сократа, были наперед признаны окончательно недо-

лимыми [Философия Сократа — не загадка, к которой нельзя подобрать ключа.

В изображениях Ксенофонта и Платона может быть обнаружено нечто согласное, общее обоим, что обрисовывает Сократа как историческую личность, как мыслителя и диалектика.]

Первое, что можно в сообщении Платона считать достоверным, — изображение воздействия, которое диалектическая беседа Сократа оказывала на его слушателей и собеседников. Ярче всего об этом воздействии говорит выведенный Платоном в «Пире» Алкивиад. «Когда я слушаю его (т. е. Сократа. — В. А.), — признается Алкивиад, — сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими. Слушая Перикла и других превосходных ораторов, я находил, что они хорошо говорят, но ничего подобного не испытывал, душа у меня не приходила в смятение, негодуя на рабскую мою жизнь. А этот Марсий (т. е. Сократ. — В. А.) приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу» [Symp. 215a — 216a].

Из рассказа Алкивиада видно, что [главным предметом речей и бесед Сократа были вопросы этики — вопросы о том, как следует жить, а также, что в рассуждениях по этим вопросам способ доказательства и опровержения Сократа отличался необыкновенной, неотразимой мощью и силой действия.]

С рассказом Алкивиада хорошо согласуются и все другие свидетельства о Сократе. Исключение составляет один только Аристофан. Но изображение Аристофана ни в коем случае нельзя рассматривать и использовать как свидетельство современника об историческом, реальном Сократе. Аристофан не философ, не историк и не мемуарист. Он сатирический поэт и публицист, к тому же безмерной силы воображения и выдумки. С исторической действительностью он не только не считается, он ее попирает. Выведенный Аристофаном в «Облаках» Сократ — это великолепный комедийный персонаж; порождение сатирического гения Аристофана и его консервативной политической тенденциозности, но образ этот не вправе претендовать на доверие историка, тем более историка философии, исследующего учение Сократа и его диалектику. В «Облаках» Аристофана Сократ лжет, измышляет, как лгут и измышляют софисты, и, как они, болтает и грезит о явлениях природы. Сократ — натурфилософ, Сократ — астролог — озорная выдумка Аристофана, памфлет и безудержная сатира консервативного публициста. Издеваясь над своим Сократом, Аристофан издевается над проникшими в Афины интеллектуальными модами: модой на натурфилософию, вроде насаждавшейся здесь Анаксагором, и модой на софистическое просвещение и образование, введенной приезжими и частично обосновавшимися в Афинах

софистами других греческих полисов — Протагором из Абдер, Горгием из Леонтин, Продиком из Кеоса и др.

Совершенно иное значение имеют свидетельства о Сократе, оставленные Платоном. Не только действующие лица диалогов Платона рассказывают о Сократе: Сократ сам стоит в центре ряда диалогов, спорит, поучает, опровергает, представляет образцы своей диалектики.

Здесь естественно и неизбежно возникает вопрос: что отразилось в этом — платоновском — образе Сократа от Сократа действительного, исторического? В какой мере философия, им возвещаемая, была на деле философией знаменитого афинского учителя?

Уже давно было замечено, что в различных диалогах Платона характеристика философии Сократа не остается неизменной на протяжении всей литературной работы Платона. Работа эта продолжалась целых полвека. За это долгое время изменился сам Платон, изменился и философский облик Сократа, выступающего в его диалогах, изменилось приписываемое Платоном Сократу понимание философии и ее задач.

Цель Сократа по поздним сочинениям Платона — воспитать в своих учениках философов. Но в это время сама философия отождествлялась у Платона с диалектикой. Поэтому задача философского учительства позднего Платона состояла в том, чтобы развить в своих учениках прежде всего владение искусством диалектики, которая одна, согласно убеждению Платона, могла привести их к постижению «идей».

Если бы Сократ, которого изображал Платон в диалогах зрелого периода, был историческим Сократом или его двойником, то невозможно было бы понять и объяснить, что нового внес сам Платон в историю греческой и мировой философии.

Но к историческому Сократу нас ведут не шедевры зрелого периода Платона, а его ранние диалоги, непосредственно примыкающие к «Апологии» и «Критону». Таковы, например, «Лахес», «Хармид», «Лизис». Именно по этим сочинениям Платона мы можем, вглядываясь в изображенного в них Сократа, составить некоторое представление о том, чем была его философия и диалектика. Сократ «Апологии» — что понятно, впрочем, уже из практической цели этого сочинения — предстает пред нами не как мастер и учитель науки и научного мышления. Его «диалектика» — арена, на которой проясняются в ходе наставления *этические* и *только* этические представления. Превращение общих определений Сократа в логические и диалектические предпосылки всей науки, всего знания — дело не Сократа, а Платона.

Формирование
метода

И все же *подход* к разработке такой общей теории может быть найден в исследовании этических понятий Сократа. Бросается в глаза, настойчивость, с которой Сократ стремится найти и точно установить *определения* этических категорий, выяснить их *сущность*.

Диалектическое исследование предмета есть, согласно Сократу, прежде всего *определение понятия* об этом предмете. Уже в «Лакесе» — диалоге о мужестве, который в случае его подлинности несомненно принадлежит к числу ранних, т. е. «сократических», сочинений Платона, воспроизводящих метод диалектической беседы самого Сократа, — диалектика принимает черты исследования или установления определения понятия, в данном случае понятия мужества. Более того, так как мужество есть частный вид добродетели, то определению мужества должно предшествовать *общее* определение понятия добродетели. Так не должны ли мы, спрашивает Сократ, выведенный в «Лакесе», по крайней мере знать, что такое добродетель? Потому что, продолжает он, если бы мы совсем не знали того, что такое добродетель, как могли бы советовать кому-нибудь, каким образом всего лучше приобрести ее? [см. Лакес. 190 В — С]. Если что-либо нам известно, то «уж мы, разумеется, можем и сказать, что это такое» [там же. 190 С].

Сказанное о добродетели вообще Сократ предлагает применить и к той ее части, которой является мужество. «Вот, Лакес, — говорит он, — мы и попробуем сначала определить, что такое мужество, а уж потом рассмотрим также и то, каким образом юноши могли бы усвоить его себе, насколько возможно усвоить его через упражнение и обучение» [Лакес. 190 Е].

В ответ на поставленный Сократом вопрос Лакес, которому самый вопрос показался нетрудным, не задумываясь предлагает первое пришедшее ему на ум определение: мужествен, поясняет он, «тот, кто, оставаясь в строю на своем месте, старается отражать неприятелей и не бежит» [там же. 190 Е].

Сократ не отрицает, что указанный Лакесом образ действия подходит под понятие мужества. Но Лакес не ответил на вопрос по существу. Сократ не просил его указать какой-либо единичный случай или пример мужественного поступка. Сократ просил его определить то, что *общее для всех* таких поступков или случаев, иначе говоря, просил его определить *существо* добродетели мужества. Определение, предложенное Лакесом, ошибочно. Существуют такие поступки, такие способы действия, которые всеми должны быть признаны и признаются мужественными, но которые отличаются от указанных в определении Лакеса. Так, скифы сражаются ничуть не менее мужественно, когда убегают, чем когда преследуют; Гомер называет Энея «Мастером бегства», а Сократ вспоминает, что во время битвы при Платее тяжеловооруженные воины лакедемонян, столкнувшись с персидскими щитоносцами, побежали, но не утратили при этом мужества и, когда ряды персов расстроились, они, обернувшись назад, сражались как конные и таким образом одержали победу [см. Лакес. 191 А — С]. «Ведь я хотел от тебя узнать, — поясняет Сократ, — о мужественных не только в пехоте, но и в коннице и вообще в военном деле, и не только на войне, а также во время опасностей на море, в болезнях, в бедности или в

государственных делах, и опять еще не о тех только, что мужественны относительно скорбей и страхов, но и кто силен в борьбе с вожделениями и удовольствиями, на месте ли он остается или обращает тыл; ведь бывают, Лахес, мужественные и в таких вещах» [там же. 191 Д — Е]. В мужестве, поясняет он далее, есть нечто, остающееся тождественным, общим для всех этих случаев, и именно это общее должно быть указано и сформулировано в определении мужества. Уточняя смысл своего вопроса или требования, Сократ предлагает дать определение, которое было бы способно охватить *все частные виды мужества*, какими бы различными или даже противоположными они ни казались: «Постарайся же и ты, Лахес, сказать... о мужестве, что это за сила, которая, оставаясь одною и тою же при удовольствии и при огорчении, и при всех случаях... равно зовется мужеством?» [там же. 192 В].

Таким образом, философия, как ее понимает Сократ (на уровне «сократических» диалогов Платона), есть исследование сложного явления нравственной жизни, способное привести к *определению понятия* об этом явлении, точнее говоря, определению его *сущности*. Сократовская диалектика есть усмотрение общего в различающемся, единого во многом, рода в видах, сущности в ее проявлениях.

Усмотрение это, достигаемое беседой, дается собеседникам с трудом. Так, попытка уточнить понятие мужества через понятие *упорства* ничуть не приводит к уяснению вопроса: получается, что самое дурное, неразумное упорство и есть мужество, иначе говоря, в ход рассуждения прокрадывается противоречие и искомой гармонии в мыслях не получается. «Стало быть, Лахес, — замечает Сократ, — той дорической гармонии, о которой ты говорил, у нас с тобой что-то не выходит, потому что дела наши не согласуются со словами нашими» [Лахес. 193 Е]. «Понимать-то я, кажется, понимаю, что такое мужество, а вот только не знаю, как это оно сейчас от нас так ушло, что я не успел схватить его и выразить словом, что оно такое» [там же. 194 В].

На помощь оказавшемуся в тупике Лахесу Сократ приглашает другого участника беседы — полководца Никия. Знаменитый полководец вносит в определение мужества поправку: он разъясняет, что мужество «есть некоторого рода мудрость» [Лахес. 194 Д]. Сократ не возражает против этого определения, но немедленно требует объяснения, «что же это за наука или наука о чем» [там же. 194 Е]. И получает ответ: под наукой мужества Никий разумеет «знание опасного и безопасного и на войне, и во всяких других случаях» [там же. 195 А]. Но тут же выясняется, что признак мужества, указанный в определении Никия, имеется и во многих таких случаях знания, которые на основании наличия этого признака никак не могут быть охарактеризованы как случаи мужества. Так, врачи знают, что может быть опасно в болезнях, земледельцы — в земледелии, ремесленники — в своем деле. Все они, каждый в своей сфере, знают, чего следует бояться и чего не следует, но от этого

они ничуть не более мужественны [см. там же. 195 С]. То же самое приходится сказать и о гадалеле. Но если врач или гадалель не знают, чего следует и чего не следует бояться, то они не могут быть мужественными, не приобретя этого знания. Поэтому тот, кто придерживается определения Никия, или должен отказаться в мужестве какому бы то ни было зверю в силу отсутствия у него этого знания, или же должен признать, что какой-нибудь лев, тигр или кабан так мудр, что может знать то, чего не знают многие люди, ибо это знание трудно приобрести им; но, полагая множество в том, в чем его полагает Никий, «необходимо признать, что относительно этого мужества и лев, и олень, и бык, и обезьяна уродились одинаково» [там же. 196 Е].

В исследовании понятия о предмете, которое должно завершиться его определением, Сократ в качестве необходимого условия рассуждения и мышления выдвигает *свободу мышления от противоречия*. Закон или, точнее, запрет внутреннего противоречия в рассуждении во времена Сократа не был еще сформулирован теоретически как закон логики. Однако, не формулируя этого закона как закона логической теории (сама логика как специальная наука в то время еще не сложилась и не имела своей литературы), Сократ ранних — «сократических» — диалогов Платона уже четко применяет этот закон в практике своих диалектических рассуждений. В том же «Лахесе» Лахес насмехается над Никием, который, по его суждению, вертится только из стороны в сторону, как человек, который хотел бы скрыть, что он противоречит самому себе [Лахес. 196 В].

Условием свободы диалектического рассуждения от противоречия Сократ считает строго однозначное понимание терминов в рассуждении. В «Лахесе» есть место, точно характеризующее эту мысль. Возвратившись [198 А] к своему тезису, согласно которому мужество — только один из видов добродетели, и напомнив, что другими ее видами будут самообладание, справедливость и прочее в этом роде, Сократ вдруг останавливает свое перечисление. «Теперь стой, — говорит он. — Стало быть, в этом мы с тобою согласны, а вот посмотрим относительно страшного и нестрашного, может быть, ты разумеешь под этим одно, а мы другое» [там же. 198 В]. «Разумеешь ли ты в таком случае те же самые части, что и я?» [там же. 198 В]. Замечание (или вопрос) Сократа важно потому, что по его убеждению неоднозначность терминов лишает рассуждение доказательной силы, разрушает логическую связь между терминами.

«Лахес» заканчивается, не приведя ни к какому решению поставленного в нем вопроса. Вопрос формулируется чрезвычайно четко и точно, так же четко и точно проводится необходимое для решения поставленного вопроса деление исследуемого *родового* понятия на составляющие *виды*, или *видовые* понятия, но до решения вопроса по существу исследование не доходит. Сократ, резюмирующий результат беседы в «Лахесе», приходит к заключению,

что все участники собеседования не достигли поставленной цели: «Все мы одинаково оказываемся в затруднении: почему бы в таком случае можно было предпочесть того или другого из нас? Право, мне кажется, что никого нельзя предпочесть» [Лакхес. 200 E].

Таким же характером, как в «Лакхесе», отличается диалектическая беседа в «Хармиде». И здесь задача диалога — определение понятия. На этот раз это понятие «благоразумия». Так же как в «Лакхесе» о мужестве, Сократ спрашивает о «благоразумии»: «Скажи... что есть благоразумие, по твоему мнению?» [Хармид. 159 A]. Как это было и в «Лакхесе», услышав предложенное Критием определение, Сократ серией вопросов опровергает его и его дальнейшие поправки и замены. Так же как в «Лакхесе» при определении «мужества» в «Хармиде» выясняется, какие видовые понятия включает в себе родовое общее понятие «благоразумие».

Получив ответ, будто «благоразумие» есть способность делать все «ладным образом и тихо» [Хармид. 159 B], Сократ легко опровергает это определение. Еще легче — путем простой ссылки на Гомера и Гесиода — опровергает он определение, сводящее «благоразумие» к «стыдливости»: «Кажется мне, что благоразумие заставляет человека стыдиться и делает его стыдливым, и есть благоразумие как бы стыд» [там же. 160 E].

Третье определение «благоразумия», рассматриваемое Сократом в «Хармиде», сводится к отождествлению «благоразумия» с «делением своего» [там же. 161 B]. После того как в качестве неадекватного опровергнуто это понимание, Критий (собеседник Сократа в диалоге) выдвигает новое определение. «Благоразумие», говорит он, есть знание самого себя, то самое, о котором говорит надпись в дельфийском храме Аполлона. Однако, по мысли Крития, это не знание человека о самом себе как человеке, а знание о самом знании [см. там же. 166 E]. Сократ доказывает, что такое знание было бы беспредметным. Заключение это неизбежно для Крития при его взгляде на «благоразумие», и Сократ использует такое заключение для опровержения этого взгляда.

Продолжением и завершением этого опровержения оказывается понятие Сократа о «благоразумии», излагаемое им в последней части диалога в сущности не как понятие даже, а как рассказ о некоем привидевшемся ему сне [см. там же. 173—176]. Сократу как-то приснилось, что есть нечто единственно необходимое для человека. Это знание о добре и зле, или умение отличить добро от зла. «Благоразумие», составляющее предмет исследования, должно быть знанием не о самом себе, не знанием о знании, а знанием о добре и зле. Никакое знание — каким бы всеохватывающим оно ни было, — не могло бы стать источником подлинного блаженства и не могло бы оказаться полезным, если бы человек был лишен предварительного знания о добре и зле. «Благоразумие» должно совпадать с тем нравственным сознанием и с тем его критерием добра и зла, который делает нас блаженными и хорошими.

По мысли Сократа, как она предстает в «Хармиде», все предшествующие и последовательно отвергнутые им — в своей отдельности и отроженности — определения «благоразумие» теперь, в свете озарившего его во сне нового определения, восстанавливаются в том, что в них есть истинного и ценного. Они, как оказывается, только диалектические ступени, приводящие философа к истинному воззрению. Из всех частных и «видовых» добродетелей добродетель «благоразумия» в ее последнем определении — родовая, наиболее общая, наиболее широкая. Кто усвоит предложенное Сократом определение «благоразумия», тот без труда поймет относительную или предварительную истинность и ценность всех предыдущих, ранее высказанных Хармидом и Критием определений его. Все они — *относительно* истинные, но недостаточные в своей ограниченности диалектические моменты единого адекватного определения.

Диалог «Хармид» хорошо характеризует главную цель диалектических бесед Сократа, как ранних, так и поздних, зрелых. Цель эта — подчинение философского исследования *нравственной* задаче, *нравственной* проблеме. Читатель «Лакхеса» и «Хармида» участвует вместе с Сократом в исследовании *нравственных* категорий.

Диалектика
Сократа

Однако сама диалектическая аргументация Сократа еще малоискусна, недостаточно выработана. Более высокую ступень развития *диалектики* представляет аргументация Сократа, как она изложена Платоном в диалоге «Гиппий Большой». Здесь с гораздо большей ответственностью, чем, например, в «Лакхесе» при определении мужества, подчеркнуто, что цель диалектического исследования (в «Гиппии») — определение прекрасного как *сущности* исследуемого, *общей для всех* его частных случаев, или обнаружений. Смехотворность попытки глупого Гиппия, который на вопрос Сократа о том, что есть прекрасное, отвечает, будто это прекрасная девушка, состоит именно в том, что Гиппий не видит и не понимает смысла самого вопроса, не видит и не понимает различия между общим и его частными обнаружениями, между *сущностью* и ее явлением, между единым и многими частями этого единого. Когда Сократ спрашивает Гиппия, что такое прекрасное, Гиппию кажется, будто его просят указать какой-нибудь частный вид или особый пример прекрасного. Он не понимает, что вопрос может быть сформулирован о самом существе прекрасного, независимо от всех особых и частных случаев его явления.

В диалоге Сократ формулирует свои вопросы, свои возражения и опровержения не от самого себя, а якобы от имени какого-то своего собеседника, с которым будто бы вел недавно беседу о прекрасном и которого он не мог одолеть в споре. Сократ заявляет Гиппию: «...смотри, дорогой мой: он ведь тебя спрашивает не о том, что прекрасно, а о том, что такое прекрасное» [Гиппий Большой. 287 E]. Отвергнув и даже высмеяв ряд ответов Гиппия,

бессмысленность которых вытекает именно из неспособности понять смысл вопроса о прекрасном, т. е. вопроса о том, что такое «прекрасное само по себе, благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным,— как только эта идея присоединяется к чему-либо, это становится прекрасной девушкой, кобылицей, либо лирой?» [там же. 289 D], Сократ сам повторяет в более точной форме смысл этого вопроса: «Я спрашивал о прекрасном самом по себе, которое все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным,— и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, любое знание. Ведь я тебя спрашиваю, дорогой мой, что такое красота сама по себе, и при этом ничуть не больше могу добиться толку, чем если бы ты был камнем, мельничным жерновом, без ушей и без мозга» [там же. 292 D].

Наибольшее значение диалога «Гиппий Большой» в плане истории философии и истории логики состоит в том, что в нем четко формулируется мысль, согласно которой определение понятия есть определение *сущности* рассматриваемого предмета, а сама сущность понимается как единство в многообразии его проявлений, как постоянство, как тождество в изменяющемся многообразии. Даже туповатый Гиппий, каким он выведен в этом диалоге, догадывается наконец о том, что Сократ добивается от него именно определения этого единства во множестве, постоянства в изменчивом, тождества в различном. «Мне кажется, ты добиваешься,— соображает в одном месте Гиппий,— чтобы тебе назвали такое прекрасное, которое нигде никогда никому не покажется безобразным» [там же. 291 D].

На этом, впрочем, догадливость Гиппия иссякает. Больше того. Не только глупый и смешной Гиппий, но даже умнейший и проницательнейший Сократ освещает только одну сторону вопроса. Он достаточно подчеркивает мысль о единстве и о родовой общности частных видов «мужества» («Лакес»), «благоразумия» («Хармид»), «прекрасного» («Гиппий Большой»), но не доходит до мысли о том, что задача определения понятия состоит не просто в уяснении родового единства, но вместе с тем и в выяснении *единства противоположностей* между родовой общностью и видовыми особенностями. Только единство он подчеркивает — особенно в «Гиппии Большем» — со всей отчетливостью и резко. Можно даже сказать, что в этом отношении поиски определения «прекрасного» в «Гиппии Большем» предвосхищают и предваряют характеристику «прекрасного», которую несколькими десятилетиями позже разовьет уже не Сократ, а его ученик Платон. От «Гиппия Большого» прямая нить ведет к «Пиру» — произведению Платоновой зрелости. Конечно, у Сократа нет ни малейшего намека на платоновское учение об обособленном, запредельном, трансцендентном пребывании «идеи» прекрасного *вне* предметного мира, в котором является прекрасное. Критически разбирая в числе определений «прекрасного» определение, сводящее его к «подходящему», Сократ прямо ставит вопрос так, что и «подходящее» и «прекрасное» есть неко-

торое бытие. Сократ приближается, повторяем, к мысли, что исследование бытия должно стать определением сущности, но в единстве сущности и ее явлений подчеркивает не столько то, что это единство есть единство *различных* или даже *противоположных* определений, сколько то, что все эти различия или противоположности образуют единство.

Мысль эта не подвергнется отрицанию в философии Платона, но явится в ней лишь необходимым *моментом* более широкого диалектического целого. И Платон не перестанет подчеркивать единую, тождественную и неизменную сущность прекрасного, его безотносительность, неподвластность преходящим, изменяющимся условиям и отношениям пространства и времени. Философ, цель которого — высшее благо, стремится не к какому-либо отдельному и частному виду прекрасного, а к единой сущности прекрасного. Это одна из главных мыслей мудрой мантинеянки Диотимы, поучающей Сократа относительно природы прекрасного. Но вместе с тем единство это явится ему как усмотрение единства *противоположных* определений.

Одним из наиболее надежных источников для суждения о том, чем были диалектическая беседа и вопросоответный метод Сократа, можно признать первую книгу «Государства» Платона. В настоящее время большинство филологов и историков античной философии полагают, что эта книга была написана, в отличие от последующих книг этого трактата, еще в ранний период литературной деятельности Платона. Это период, когда Платон, следуя своему учителю Сократу, занимался исследованием этических понятий и когда под диалектикой он разумел, как и Сократ, беседу или спор, ведущий к разъяснению и определению этих понятий. Беседа Сократа, изображенная Платоном в первой книге «Государства», посвящена выяснению понятия «справедливости». Ведет беседу, ставит вопросы и опровергает полученные на них ответы Сократ, возражают ему, предлагают свои определения и отвечают на его возражения сначала Кефал, а затем, после его ухода, сын его Полемарх.

На вопрос, что такое «справедливость», Кефал отвечает следующим образом: говорить правду и отдавать то, что взял [см.: Государство. 331 В]. Но Сократ возражает на это, что подобные поступки иногда бывают справедливы, а иногда нет [см. там же. 331 С]. «Если кто, — рассуждает Сократ, — получит от своего друга оружие, когда тот был еще в здравом уме, а затем, когда тот сойдет с ума и потребует свое оружие обратно, его отдаст, в этом случае всякий сказал бы, что отдавать не следует» [там же]. Получив согласие Кефала на свое возражение, Сократ торжествует. «Стало быть, — говорит он, — не это определяет справедливость: говорить правду и отдавать то, что взял» [там же. 331 D]. Но тут сын Кефала Полемарх, заступивший в беседе место отца, поддерживает, ссылаясь при этом на авторитет Симонида, отвергнутое Сократом определение «справедливости». Повторив свое возражение против

определения Симонида, Сократ высказывает догадку, будто Симонид в качестве поэта определил значение «справедливости» иносказательно («гадательно»), т. е. мыслил так, что справедливо было бы «воздавать каждому надлежащее, а это он назвал должным» [там же. 332 С].

Но и эта поправка не решает задачи определения «справедливости». Сам же Сократ, продолжая исследование, предвидит, что Симониду может быть задан следующий вопрос: «Что чему надо уметь назначать — конечно, должное и надлежащее, — чтобы оправдалось имя *искусства врачевания?*... А что чему надо придать — должное и надлежащее, — чтобы выказать *поварское искусство?*» [там же. 332 С].

Сообразуясь с ответами на первые два вопроса, Симонид должен был бы сказать, что справедливостью он будет «приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред» [там же. 332 D]. Однако Сократ продолжает спрашивать: какой деятельностью и в каком отношении может быть справедливый полезен для друзей и вреден для врагов? На войне, помогая сражаться, отвечает Полемарх [см. там же. 332 E]. Далее выясняется, что врач не полезен тому, кто не болен, кормчий — тому, кто не плавает. Напрашивается по аналогии ответ, будто справедливый не полезен тому, кто не сражается. Но Полемарх не соглашается с этим. Он полагает, что «справедливость» полезна не только во время войны, но и во время мира, как земледелие — для собирания плодов, сапожническое мастерство — для приготовления обуви. На вопрос Сократа, для какой нужды и для какого приобретения полезна «справедливость» во время мира, Полемарх отвечает, что она нужна в делах, и поясняет, что под делами он понимает совместное участие [см. там же. 333 A]. Из последующих вопросов становится, однако, ясно, что, например, при игре в шашки полезнее сноситься не с человеком справедливым, а с игроком, а при кладке плит и камней — опять-таки не со справедливым, а с зодчим или домостроителем. Возникает вопрос: в каких же сношениях справедливый будет лучше и полезнее, чем кифарист, подобно тому как кифарист лучше и полезнее, чем справедливый, при игре на кифаре? Полемарх находит, что справедливый будет лучше в денежных сношениях. Но Сократ указывает, что справедливый будет лучше не только в этих случаях; а с другой стороны, когда необходимо за деньги сообща купить или продать лошадь, полезнее снести с конюхом, когда корабль — с кораблестроителем или кормчим. Сократ уточняет свой вопрос: в каком случае для употребления золота или серебра сообща полезнее других именно человек справедливый? Полемарх отвечает, что в случаях, когда необходимо бывает вверить деньги и сберечь их. То есть, уточняет Сократ, когда надобно не употребить, а положить их. Но при этом получается, будто «справедливость» в отношении денег тогда бывает полезна, когда деньги сами бесполезны. Аналогичных случаев можно указать множество: для хранения садового резца

«справедливость» полезна, но для употребления его необходимо искусство садовника; чтобы сохранить щит и лиру без употребления, полезна «справедливость», но когда требуется употребить их, необходимы искусства: оружейное и музыкальное. То же у Полемарха получается во всем другом: «справедливость» бесполезна при полезности и полезна при бесполезности. По поводу этих выводов Сократ замечает иронически: «Стало быть, друг мой, справедливость — это не слишком важное дело, раз она бывает полезна только при бесполезности» [там же. 333 D — E].

Но диалектическое исследование понятия «справедливости» продолжается. Из нескольких им самим предложенных примеров Сократ извлекает обобщающий вывод — не менее парадоксальный, чем предложенная Полемархом характеристика отношения «справедливости» к полезному и бесполезному. Собеседники соглашались в том, что если человек в сражении, в кулачном бою или в каком-нибудь ином подобном случае умеет нанести удар, то он же сумеет и поберечься; что тот защитник и хранитель лагеря хорош, который знает также, как похитить замыслы и действия неприятеля. Формулируется вывод: кто отлично сторожит что-то, тот и отлично может это украсть. Другими словами, резюмирует Сократ, справедливый человек есть, по-видимому, вор, и «справедливость», согласно мнению Гомера, Полемарха и Симонида, есть «нечто воровское, однако направленное на пользу друзьям и во вред врагам» [там же. 334 В]. Однако, когда Сократ прямо «в лоб спрашивает Полемарха, так ли он говорил, тот, окончательно сбитый с толку, признается, что он и сам не знает, что он говорил, но все же с выводом Сократа не согласен, хотя ему все еще представляется, что справедливость велит «приносить пользу друзьям и вредить врагам» [там же. 334 В].

Характеристика метода

Далее беседа переходит в рассмотрение вопроса, кого следует называть друзьями, а кого — врагами. Но у нас уже имеется достаточно данных, чтобы охарактеризовать — с *логической* точки зрения — метод Сократа. По ранним диалогам Платона мы можем составить ясное и точное представление о том, чем была «диалектика» Сократа. Сократ несомненно дал толчок к развитию в философии учения об *общем понятии*. Однако от толчка до выяснения диалектической функции общего понятия дистанция оставалась еще значительной. Сократ не прошел этой дистанции не по недостатку проникаемости, а потому, что весь его интерес был сосредоточен не на области общей теории диалектики, а на области *этики*. Диалектика Сократа есть только пропедевтика его этических исследований. Тем не менее в ранних диалогах Платона сократовская диалектика получила характеристику рельефную и яркую. Более того, с известными предосторожностями мы можем для этой характеристики использовать не только первые по времени диалоги Платона, но даже и диалоги более позднего периода. Условие такого использования — исключение из характеристики сократовской ди-

алектики отнюдь не всего, что об этой диалектике рассказывает нам Платон, а только ее специфически платоновских черт. Это прежде всего теория запредельных миру «идей», а затем трактовка вопроса о знании и его видах. Но многие черты философских воззрений Сократа, как их изображает Платон не только в «Лакхесе», «Хармиде», но и в «Федре», «Федоне», «Меноне», а также в первой книге «Государства», принадлежат подлинному Сократу и дышат тем же реализмом, каким дышит изображение Сократа на прогулке с Федром («Федр»), на пиру у Агафона («Пир»), в тюрьме («Федон»).

В полном согласии с тем, что нам сообщает Ксенофонт, Сократ, выведенный Платоном в его диалогах, выясняет связь между диалектикой и собственно логическими операциями разделения на роды и виды. Руководимое Сократом философское исследование имеет целью прежде всего установить значение того или иного широкого родового термина (например, «мужества», «справедливости» и т. п.). Вопросы, которые ставит Сократ и с помощью которых он исследует это значение, формулируются так, что они приводят ответы на них, предлагаемые собеседником Сократа, к явному противоречию. Определение термина вступает в противоречие либо с различными единичными предметами, явлениями, свойствами и случаями, которые этот термин не должен охватывать, но которые он охватывает, либо, наоборот, с другими, которые он должен охватывать, но которых он не охватывает. Своими различными ответами собеседник все вновь и вновь ввергается в противоречия. Эти противоречия принуждают его признать или то, что он не достиг точного и ясного понятия о свойстве, общем для различных частных факторов, охватываемых исследуемым общим термином, или то, что такого общего свойства вообще не существует и что полученное обобщение только чисто словесное и ложное.

И в том и в другом случае Сократ сообщает мыслям собеседника направление, которое ведет к поправке оказавшегося несостоятельным обобщения, и подводит таким образом собеседника к тому, что Платон называет «видеть единое во многом или многое в едином». Другими словами, Сократ предвосхитил то, что впоследствии Платон и Аристотель описали как двойной путь диалектического процесса — расчленение единого на многое и соединение многого в единое.

Первую задачу — самую важную и существенную — Сократ выполнял прямо — аналитической цепью вопросов; вторую он редко брался выполнять прямо, но старался вооружить и возбудить ум слушателя так, чтобы последний мог сделать это сам. Это единое и многое обозначает логическое распределение разнообразной материи по родовым терминам — при ясном понимании атрибутов, подразумеваемых под каждым термином или им сообразуемых, — так, чтобы различать те частные факты, к которым он реально применяется.

Трудность отделения *сократовского* ядра диалектики от содержания, которое понятие диалектики приобретает у Платона, состоит в том, что учение Сократа об *общем* как о реальном основании определения было усвоено Платоном в его теории идей. Зачастую грань между обоими учениями становится неуловимой, и значение платоновской идеи неопределенно колеблется между логическим видом и сущностью.

Неотделимость диалектики Сократа от его учения об определении понятия надежно засвидетельствована сообщениями Ксенофонта и опирающегося на него Аристотеля. Ксенофонт не только указывает на значение, которое имело определение понятия в диалектике Сократа, но и отмечает, что именно в определении понятия Сократ видел раскрытие сущности вещи. По сообщению Ксенофонта, само слово «диалектика (*διαλέγεσθαι*)» Сократ выводил из того, что люди, совещаясь в собраниях, «разделяют предметы по родам» [Воспоминания. IV, 5, 12]. «Сократ,— поясняет Ксенофонт,— держался такого мнения: если кто знает, что такое данный предмет, то он может объяснить это и другим; а если не знает, то несколько не удивительно, что он и сам ошибается, и вводит в ошибку других» [Воспоминания. IV, 6, 1].

Такое определение понятий — необходимый путь, ведущий к диалектике. Поэтому, поучал Сократ, надо стараться как можно лучше подготовиться к этому и усердно заниматься этим: «Таким путем люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике» [Воспоминания. IV, 5; 12].

Едва ли не сильнее всего мысль Сократа о решающем значении определения понятия для этического поведения человека выражена в диалоге Платона «Протагор». Мысль эту развивает здесь не кто иной, как сам Сократ, выведенный в числе действующих лиц диалога. Сократ в «Протагоре» — несомненно не просто литературная маска. Диалог написан в то время, когда точка зрения Сократа была и точкой зрения Платона. В одном месте диалога рассматривается вопрос, есть ли в знании сила, способная руководить людьми. Вопрос этот Сократ формулирует чрезвычайно четко: «Ну-ка, Протагор, открой мне вот какую свою мысль: как относишься ты к знанию? Думаешь ли ты об этом как большинство людей, или иначе? Большинство считает, что знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать... Несмотря на то, что человеку нередко присуще знание, они полагают, что не знание ими управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще — страх... Таково ли, примерно, и твое мнение о знании, или ты полагаешь, что знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку?» [Протагор. 352 ВС]. Особенно большой ошибкой Сократ считает ошибку большинства людей, утверждающих, «будто многие, зная, что лучше всего,

не хотят так поступать, хотя бы у них была к тому возможность, а поступают иначе» [там же. 352 D].

В ходе развития диалога Сократ вынуждает своих оппонентов, которым он возражает от своего имени и от имени Протагора, признать смехотворным их утверждение, «будто нередко человек, зная, что есть зло, и имея возможность его не совершать, все-таки совершает его» [там же. 355 A]. Сократ полагает, что *во всех* случаях, когда перед действующим или определенным к действию человеком возникают альтернативы, выбор производится *на основе знания*. «Тут во всяком случае речь идет о знании» [там же. 357 C]. И наоборот, те, кто ошибается в выборе между благом и злом, «ошибаются по недостатку знания» [там же. 357 D]. А ошибочное действие без знания совершается «по неведению» [там же. 357 E]. В конце диалога Сократ, начавший с утверждения, будто добродетели нельзя научить, приходит к противоположному утверждению, что «все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество» [там же. 361 B].

Вслед за Ксенофонтом и Платоном на тесную связь между этическим учением Сократа и его диалектикой — с центральным для нее учением об определении понятия — указал Аристотель. Связь эту Аристотель подчеркнул, желая, по-видимому, выделить исконно принадлежащее Сократу в его нравственном учении, а также попутно выявить сократовские элементы учения Платона. «Так как Сократ, — сообщает Аристотель, — занимался исследованием этических вопросов, а относительно всей природы в целом его совсем не вел, в названной же области [этической], искал всеобщего и первый направил свою мысль на общие определения, то Платон, усвоивши взгляд Сократа... признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи, ибо нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку вещи эти постоянно изменяются. Идя указанным путем, он подобные реальности назвал «идеями», а что касается чувственных вещей, то о них [по его словам] речь всегда идет отдельно от «идей» и [в то же время] в соответствии с ними, ибо все множество вещей существует в силу приобщения к одноименным [сущностям]» [Met. I, 6, 987в 1—10; 4. С. 29].

Впоследствии в трактате «О частях животных» Аристотель напомнил, что в эпоху Эмпедокла «о сути бытия» и об определении сущности не имели понятия, и коснулся этого впервые Демокрит «не как необходимого для рассмотрения природы, а просто будучи приведен к этому самим делом» [О частях животных. 642 A, 27—28]. «Во времена Сократа, — продолжает Аристотель, — это направление возросло, а исследование природы остановилось и люди философствующие обратились к полезной для жизни добродетели и политике» [там же. 642 A, 28—31].

Таким образом, Аристотель примыкает к тому взгляду на роль Сократа в разработке диалектики, которого придерживались Ксе-

нофонт, Платон и школа Платона. Сократ для него, как для Ксенофонта и для членов Академии, — основатель философии понятий, первый философ, признавший, будто «сущность» вещи коренится в понятийном всеобщем. Источником платоновской теории «идей» Аристотель считает указанные Сократом приемы установления общих определений. Из «физиков» (натурфилософов) до Сократа «слегка подошел к этому» только Демокрит, давший определение теплого и холодного. Еще раньше это делали для немногих вещей пифагорейцы, поставившие свои понятия в связь с числами

В отличие от всех этих своих предшественников Сократ, согласно Аристотелю, «занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общие определения» [Met. XIII, 4, 1078в 17—19; 4. С. 223].

Согласно характеристике и оценке Аристотеля, Сократ «правоммерно искал сущность [вещи], так как стремился делать умозаключения, а началом для умозаключений является сущность вещи» [Met. XIII, 4, 1078в 23—25; 4. С. 223].

Поиски общих определений, с помощью которых Сократ стремился отыскать «сущность вещи», Аристотель прямо связывает с возникновением отсутствовавшей до Сократа диалектики. «Ведь тогда еще не было, — поясняет Аристотель, — диалектического искусства, так чтобы можно было, даже не касаясь этой сущности, рассматривать противоположные определения, а также — познает ли такие определения одна и та же наука» [Met. XIII, 4, 1078в 25—27; 4. С. 223].

В это положение вещей Сократ внес, согласно Аристотелю, изменение. Оно может быть сведено к двум нововведениям. «По справедливости, — говорит Аристотель, — две вещи надо было бы отнести за счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений» [Met. XIII, 4, 1078в 27—29; 4. С. 223].

И тут же Аристотель разъясняет, что эти нововведения Сократа, относящиеся к началам науки, существенно отличаются от теории «идей», противостоящей учению Гераклита о постоянной текучести чувственных вещей. Нововведения эти отличаются от теории Платона тем, что Сократ не приписывал общему и определениям обособленного от чувственных вещей существования [см. Met. XIII, 4, 1078в 30—31; 4. С. 223]. Напротив, сторонники «идей» (т. е. Платон и академики) эти стороны «обособили» и подобного рода реальности называли «идеями» [см. Met. XIII, 4, 1078в 31—32; 4. С. 223].

Учение об определении, опирающееся на понятие об общем, а также учение о доказательстве составляют в философии Сократа то, что можно было бы назвать ядром *положительной* диалектики. Но есть в философии Сократа также и ядро диалектики *отрицательной*. Это представление о роли *противоречия* в определении и в выяснении *сущности* предмета.

Уже элеаты, особенно Зенон, заметили, что открытие противоречия в мыслях о предмете может быть средством, ведущим к познанию истины. Зенон развил ряд доказательств, напоминающих по своему логическому построению применяемые в математике так называемые «доказательства от противного». Так, Зенон принимает — в качестве условного допущения, — что множество вещей мыслимо. Сделав это допущение, он доказывает затем, что из него необходимо вытекают взаимно противоречащие следствия по вопросам о *свойствах* элементов множества и о *числе*, или сумме, элементов множества. Возникает ситуация, парадоксальная в логическом отношении. Так как доказательства всех противоречащих друг другу следствий логически безупречны, то необходимо заключить, что в основе их всех лежит общая им всем ложная предпосылка — условно принятое допущение, будто множество вещей мыслимо. Таким образом, эта предпосылка ложна, и множество вещей мыслимо быть не может.

Метод аргументации Зенона получил применение в диалектических рассуждениях Сократа. В вопросе-ответной диалектике Сократа часто повторяется и воспроизводится следующее логическое построение. После того как собеседник Сократа дал ответ на поставленный ему вопрос о сущности исследуемого явления, Сократ задает собеседнику следующие — дополнительные — вопросы с таким расчетом, чтобы новые ответы собеседника оказались в логическом противоречии с ответом на первый вопрос. Заметив противоречие, собеседник вносит поправку в свой ответ. Но поправка эта подвергается Сократом новому испытанию, или, как он его называет, «обличению» (*ἐλέγχειν*), — возникает противоречие между предыдущим определением и новым ответом. Вновь вносится поправка в искомое определение и т. д.

В результате если и не достигается окончательное истинное определение (обычно именно так и бывает), то во всяком случае получается опровержение целого ряда мнений собеседника как мнений ложных. Прием этот проводится Сократом во множестве диалогов: то опровергается эстетическая теория знаменитого приездного рапсода («Ион»), то теории посещавших Афины софистов («Протагор», «Горгий», «Гиппий»), то учение представителя какой-нибудь философской школы («Кратил») и т. п.

Яркими красками — психологическими и художественными — рисует Платон состояние собеседника Сократа — недоумение и смущение, переходящее порой в настоящее интеллектуальное смятение и страх. Но еще важнее, чем этот — психологический — эффект, результат логический и *диалектический*; чтобы прийти к истине, необходимо, по Сократу, пройти через ворота противоречия.

Конечно, не следует преувеличивать значение этого результата. На этой стадии развития диалектики смысл и структура противо-

речия далеко еще не уточнены и играют в диалектике Сократа всего лишь отрицательную роль: противоречие понимается не как запечатление и не как выражение самой истины, а только как необходимое условие приближения к ней — через устранение заблуждения. Оно указывает путь к истине лишь в той мере, в какой оно — именно как *противоречие*, как попытка совместить в мысли несовместимое — оказывается несостоятельным и потому устраняется, упраздняется, снимается. Противоречие в диалектике Сократа — не форма выражения истины и не прямое ее отражение. Противоречие в ней — только стимул для дальнейшего исследования, которое необходимо приведет к самой истине, но которое в качестве возвещения истины будет уже свободно от всякого противоречия. Диалектика Сократа — там, где она имеет место, — развивается и осуществляется под знаком *преодоления* противоречия, *отрицания* противоречия, *изгнания* противоречия.

Предметом знания может быть, по Сократу, только то, что доступно целесообразной деятельности человека. Но так как, согласно Сократу, наиболее подвластна человеку деятельность его души, то главной задачей познания Сократ провозглашает самопознание, истолковав в этом, идеалистическом, смысле старинную формулу дельфийского оракула: «Познай самого себя». Не только каждое отдельное действие должно, по Сократу, руководиться известной целью, но, кроме того, должна существовать единая общая и высшая цель, которой подчиняются все частные цели и которая есть безусловное высшее благо. Последняя мысль резко отделяет учение Сократа от крайнего релятивизма софистов. Однако в условиях человеческой жизни Сократ признает *относительный* релятивизм, неизбежный для всякой целесообразной деятельности: благо обуславливается пользой и удовлетворением, так что хорошее есть одновременно и полезное для достижения цели, с точки зрения которой оно определяется как хорошее.

Рационалистическая
тенденция
в этике Сократа

Учение Сократа о знании как об определении общих понятий и применявшиеся Сократом индуктивные приемы определения этических понятий сыграли роль в развитии *логики*. Основная черта этики Сократа, тесно связанная с его взглядом на роль понятий, состоит в отождествлении нравственной доблести со *знанием*. По Сократу, деятельность человека всецело определяется его понятиями о доблести, о благе и вытекающими из этих понятий целями. Поэтому никто не может заблуждаться или дурно поступать по доброй воле: нет человека, который, зная, что он может сделать нечто лучшее сравнительно с тем, что он делает, стал бы, напротив, делать худшее. Таким образом, Сократ сводил всякое дурное действие всецело к простому незнанию или заблуждению, а мудрость — к совершенному знанию. Этот этический рационализм Сократа был предметом удивления уже у древних: Аристотель отмечал, что Сократ превратил добродетели в понятия, в науки или познания

особого рода. Учение Сократа о знании как усмотрении общего посредством понятий было развито учеником Сократа Платоном в его теории «видов», или «идей».

Сократовские школы

В начале IV в. до н. э. некоторыми учениками Сократа были основаны новые философские школы, получившие наименование сократовских, или сократических. Таковы школы: 1) мегарская; 2) элидо-эретрийская; 3) киническая; 4) киренская. Первые три получили название по городам, где жили их руководители, последняя — по насмешливому прозвищу «пес», данному ее представителю — Диогену из Синопа (не смешивать с Диогеном из Аполлонии). Каждая из этих школ по-своему решала поставленные Сократом вопросы о высшем благе, о возможности познания, о предмете общих понятий, об их достоверности и о целях практической деятельности, ведущих к благу.

1. Мегарская школа. Основанная уроженцем Мегары, учеником и ревностным почитателем Сократа Евклидом (не смешивать с математиком Евклидом), мегарская школа просуществовала до середины III в. до н. э. и имела, кроме Евклида, ряд последователей: Евбулида, Диодора и Стилпона. В основе учения мегарской школы лежала мысль, будто предметом знания могут быть только «бестелесные виды» или общее, постигаемое посредством понятий. Общее совпадает с единым благом и неизменно по природе. Ни чувственный мир, ни удостоверяемые ощущениями возникновение, гибель, движение и изменение невозможны, и всякая попытка мыслить их ведет к противоречиям. Для обоснования этих положений мегарцы изобрели много доводов, в которых метафизически противопоставили общее единичному и в результате пришли (Стилпон) к софистическому отрицанию возможности относить общее понятие к единичным предметам [подробнее см. 20. Гл. 11].

2. Элидо-эретрийская школа. Элидо-эретрийская школа была основана Федоном из Элиды; один из деятелей этой школы Менедем положил впоследствии начало эретрийской школе. Федон и Менедем были искусными спорщиками и учителями красноречия, однако школа их не прибавила оригинальных идей к учению мегарцев, с которыми ее представители разделяли взгляд на единство доблести и блага.

3. Киническая школа. Основателем кинической школы был Антисфен (вторая половина V — первая половина IV в. до н. э.), слушавший софистов, а затем примкнувший к Сократу. Антисфен резко выступал против учения Платона о бестелесных постигаемых умом «видах», или «идеях». Из учеников Антисфена выделился Диоген из Синопа (умер в 323 г. до н. э.), прославившийся невозмутимой последовательностью, с какой он осуществлял развитый им идеал этического поведения. Учением и примером Диогена были захвачены Кратес из Фив и его жена Гиппархия. Идеи

кинической этики обнаруживают свою силу еще в III в. до н. э., но в дальнейшем киническая школа сливается со стоицизмом, выдвигнув, однако, в первых двух веках нашей эры нескольких ярких представителей.

Чему учил Антисфен? Основное теоретическое положение Антисфена — отрицание реальности общего. Существуют только единичные вещи. Понятие есть лишь слово, объясняющее то, чем вещь бывает или что она есть. Поэтому применение к отдельным предметам общих понятий невозможно: невозможно ни соединение различных понятий в единстве суждения, ни определение понятий, ни даже противоречие, так как о всякой вещи может быть высказано только суждение тождества, вроде: конь есть конь, стол есть стол. Учение Платона об умопостигаемых «видах» несостоятельно, так как восприятию доступен единичный, чувственно воспринимаемый *экземпляр* вида, но никак не самый «вид» или «идея».

По этике киников мудрость состоит не в недоступном для человека *теоретическом* знании, но лишь в познании *блага*. Истинное благо может быть только достоянием каждого отдельного лица, а целью добродетельной жизни может быть не богатство, не здоровье и даже не сама жизнь (все это блага, нам неподвластные), а лишь спокойствие, основанное на отрешении от всего, что делает человека зависимым: от имущества, от наслаждений, от искусственных и условных понятий, принятых среди людей. Отсюда мораль аскетизма, идеал крайней простоты, граничащей с «докультурным» состоянием, презрение к большинству нужд и потребностей, кроме основных, без которых сама жизнь была бы невозможна, насмешка над всеми условностями, над религиозными предрассудками, проповедь безусловной естественности и безусловной личной свободы.

4. К и р е н с к а я ш к о л а . Киренская школа была основана уроженцем африканской Кирены Аристиппом и продолжена Аретой, Антипатром, а затем Феодором, Гегесием и Анникеридом (около 320—280 гг. до н. э.). Вместе с киниками Аристипп исходит из убеждения, что предметом знания может быть только практически достижимое благо. Так как орудием познания могут быть, по Аристиппу, только наши ощущения и так как в ощущениях постигаются будто бы не свойства самих вещей, а лишь наши собственные, совершенно индивидуальные состояния, то критерием блага может считаться только испытываемое нами при ощущении наслаждение или страдание. Наслаждение не может быть состоянием *безразличного покоя*, а лишь *положительным* удовольствием, простирающимся не на прошлое и не на будущее, а лишь на настоящее. Только отдельное, заполняющее данный миг удовольствие имеет цену и должно быть предметом стремлений. Так как ни прошлое, ни будущее нам не принадлежит, то ни раскаяние, ни надежда на будущее, ни страх перед будущим не имеют никакого смысла. Цель жизни — в наслаждении настоящим. Из всех возможных наслаждений наиболее желательны чувственные, так как они самые силь-

ные. Однако средством к достижению счастья должна быть свобода, которая дала бы нам силу отказаться от недостижимого удовольствия или от удовольствия, удовлетворение которого грозит причинить нам страдание. Поэтому философ должен быть одинаково готов как к тому, чтобы воспользоваться ими, если позволят обстоятельства, так и к тому, чтобы с легким и беспечальным сердцем от них отказаться. Из учения Аристиппа Феодор вывел отрицание существования богов и необязательность этических норм для мудреца. В отличие от Аристиппа Феодор целью деятельности считал не наслаждение единичными удовольствиями, а радость, стоящую выше отдельных благ и предполагающую в том, кто к ней стремится, рассудительность.

2. ПИФАГОРЕЙЦЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ V—IV ВВ. ДО Н. Э.

Современниками Сократа и Демокрита, Платона и Аристотеля были философы, называемые пифагорейцами, но представляющие в сравнении с первыми учениками Пифагора новую фазу в развитии пифагорейского учения. Главным их представителем в V в. до н. э. считается Филолай, о котором сообщают, что он после разгрома Кротонского союза эмигрировал в греческие Фивы, и которому приписывают дошедшее в отрывках сочинение «О природе». Сопоставленные с Аристотелем, фрагменты Филолая, можно считать, представляют учение поздних пифагорейцев.

По сообщению Аристотеля, эти пифагорейцы, предавшись математическим занятиям, стали считать началами всего числа, так как в числах они находили много сходства с тем, что существует и происходит, и так как числа — первичные элементы всех математических начал. Но и числа восходят, по взгляду поздних пифагорейцев, к еще более первичным началам, которыми пифагорейцы считали соединение «предела» и «беспредельного». Единству материального начала милетцев они противопоставляли два начала, из которых «беспредельное» есть неоформленное вещество, а «предел» — начало оформления. Числовыми отношениями не только определяются отношения и порядок вещей, но числа принимаются поздними пифагорейцами за начала и в качестве материи вещей, и в качестве выражения их состояний. При этом числа имеют бытие, не отдельное от вещей: сами чувственные сущности рассматриваются как состоящие из чисел. Воззрение это было подготовлено сведением геометрических величин к арифметическим: точка уподоблялась единице, линия — двойке, плоскость — тройке, тело — четверке. Впоследствии крупнейший из поздних пифагорейцев Архит из Тарента (начало IV в. до н. э.) ввел метод построения геометрических тел из движущихся точек, линий и плоскостей, не считаясь с тем, что при этом чувственно воспринимаемые свойства физических тел оставались необъясненными. Метод этот, дававший результат в области геометрических отвлеченных построений, был

распространен на объяснение свойств вещей и явлений любых областей, вырождаясь в фантастическую и произвольную игру аналогиями. Так, по сообщению Аристотеля, пифагорейцы сводили к числам справедливость, душу, разум, благоприятное для действия время и т. д. Критикуя [см.: *Метафизика*. Кн. 14. Гл. 3] это воззрение пифагорейцев, Аристотель отмечает, что, поскольку пифагорейцы «делают из чисел физические тела, из вещей, не имеющих тяжести и легкости — такие, у которых есть тяжесть и легкость, — получается впечатление, что они говорят о другом небе и о других телах, а не о чувственных» [Met. 1090a 32—35]. Однако сведением всех вещей к числам «впервые высказывается», как отметил Ф. Энгельс, «мысль о закономерности вселенной» [37. Т. 20. С. 503]. Особое значение пифагорейцы приписывали числам в деле *познания*. По Филолаю, если бы природа не определялась числом, познание было бы невозможно. Число направляет и научает каждого относительно всего сомнительного и неизвестного. Прилаживая все вещи к ощущению в душе, число делает их познаваемыми и соответствующими друг другу, сообщает им телесность и разделяет понятия о вещах беспредельных и ограниченных.

**Гармония
противоположностей
и космос**

Основная для пифагорейцев противоположность предела и беспредельного дает начало ряду производных противоположностей: нечетного и четного, единого и многого, покоящегося и движущегося и т. д. Одни из этих противоположностей относятся к области арифметики и геометрии, другие — к области физики, третьи — к биологии и явлениям нравственной жизни. Возникновение из противоположностей мирового строя (термин «космос» в смысле миростроя введен пифагорейцами) предполагает гармонию, которая есть соединение смеси разногласного.

Согласно пифагорейцам, мир образуется в процессе гармоничного устройства противоположностей и в результате принимает форму шара. В области астрономии пифагорейцы делают огромный шаг вперед в сравнении с предшествующим и современным им материализмом. На место устаревших представлений Анаксимена и атомистов о плоской форме Земли, поддерживаемой снизу воздухом, пифагореец Архит и его ученики выдвигают математически обоснованное учение о шарообразности Земли. Движение Земли, Луны, Солнца и планет равномерно и происходит по геометрически правильным орбитам не в воздухе, облегающем Землю и заполняющем ее пустоты, а в эфире. Перенеся сделанные в акустике наблюдения в теорию движения планет, пифагорейцы принимают, что скорости движения планет обратно пропорциональны длине их путей, или их удалению от центра их обращений. В дальнейшем развитие этой теории пошло еще более быстрым темпом. Ученик Архита математик Евдокс ввел для объяснения видимых неравенств в движениях планет гипотезу о концентрических сферах, к которым прикреплены светила и которые вращаются с равномерной скоро-

стью вокруг осей, наклоненных друг к другу под некоторым углом. Гипотеза Евдокса предполагала центральное положение Земли в мире, но вскоре и это воззрение было оставлено и заменено первым в истории науки учением, помещающим Землю подобно другим светилам на одной из концентрических сфер, обращающихся вокруг центрального огня, занявшего место Земли. Между центральным огнем (невидимым с Земли) и Землей было предположено существование также невидимой с земного шара «противоземли» — отчасти для объяснения затмений, отчасти для дополнения числа светил и их сфер до десяти, так как десять считалось у пифагорейцев особо важным числом. Жители Земли, обитающие на стороне земного шара, противоположной как «противоземле», так и центральному огню, получают свет не прямо от центрального огня, а в отраженном виде от Солнца и Луны. Движение Земли двойное: вокруг оси и центрального огня.

Длительные и углубленные многолетние занятия астрономией связывались у пифагорейцев с занятиями музыкальной акустикой, необходимыми ввиду важной роли, которую музыка играла в системе воспитания. В этой области пифагорейцы открыли, что гармонические созвучия октавы, квинты и кварты обусловлены числовыми отношениями и что при одинаковом натяжении струн высота тона обратно пропорциональна длине звучащей струны. На аналогии между этим отношением и отношением скоростей движения планет к их расстояниям пифагорейцы построили совершенно фантастическое, но тем не менее разделявшееся еще в XVII в. Кеплером учение о музыкальной гармонии движущихся небесных сфер. Таким же фантастическим и произвольным оказалось учение пифагорейцев о периодической повторяемости всех состояний и событий, происходящих в мире. Учение пифагорейцев о душе принадлежит к той части философии, в которой пифагорейцы всего теснее примыкают к древним мистическим религиозным представлениям первых основателей союза. Напротив, в области пифагорейской медицины выделился врач из Кротона Алкмеон (V в. до н. э.) как один из корифеев античной науки. Алкмеон рассматривал состояние здоровья как гармоничное сочетание качеств влажного и сухого, холодного и теплого, сладкого и горького, а состояние болезни — как возобладание какого-либо одного из них. Поразительны физиологические догадки и открытия Алкмеона: он установил, что орган душевных и мыслительных процессов — не сердце, как полагали до него, а мозг, установил различие между способностью к восприятиям, свойственной и животным, и способностью к мышлению, принадлежащей только человеку, а также показал, что ощущения доводятся до мозга посредством особых путей, соединяющих органы чувств с мозгом. Ему же принадлежат попытки физиологического объяснения чувственных восприятий, например, зрения. В правилах практического поведения, в определении норм этики пифагорейцы руководились главным образом представлени-

ями и предписаниями своего религиозно-мистического мировоззрения. В IV в. до н. э. деятельность пифагорейцев сходит на нет. Отголоском пифагорейских мистических и религиозных воззрений оказались возникшие в совершенно иной исторической обстановке так называемые неопифагорейские учения I в. до н. э.

3. АТОМИСТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ ЛЕВКИППА И ДЕМОКРИТА

Во второй половине V в. до н. э., наряду с уже известными нам крупными очагами развития науки и философии в Греции, на севере страны, во Фракии, появился новый центр — город Абдеры. Здесь, по-видимому, протекала деятельность Левкиппа в его зрелую пору, а также деятельность Демокрита. Хронология жизни и деятельности Демокрита устанавливается неточно. По одним сообщениям, он родился около 460 г., по другим — около 470 г. до н. э. Если принять последнюю дату рождения, то получается, что Демокрит был почти ровесником афинского философа Сократа, о котором достоверно известно, что он родился в 469 г. Из обеих дат надежнее первая (460), сообщаемая хронографом Аполлодором. Вторая дата (470), сообщаемая Фрасиллом, античным издателем работ Демокрита, внушает подозрение в том, что она подогнана к ошибочной точке зрения Аристотеля, рассматривавшего Демокрита как *предшественника* Сократа.

Демокрит был современником также одного из крупнейших софистов старшего поколения — Протагора. Имеются основания предполагать, что одной из главных идейных и теоретических задач, которые ставил перед собой Демокрит, было опровержение скептической теории познания софистов старшего поколения, а также доказательство того, что, вопреки учению софистов, наука возможна как вполне достоверное знание.

Закончив цикл длительных научных поездок в страны тогдашнего культурного Востока, Демокрит вернулся в Абдеры, где и протекала его научная деятельность. Здесь кроме Демокрита и, возможно, его учителя Левкиппа жил и творил софист Протагор, а также некоторое время великий греческий натуралист и врач Гиппократ. Эти три имени — Демокрит, Протагор и Гиппократ — доказательство того, что захудалые ранее Абдеры стали со второй половины V в. до н. э. видным научным центром. Это может быть объяснено экономическими и политическими связями, возникшими в это время между Фракией, северной окраиной Греции, и Персией. Через Абдеры в это время проходили торговые пути, ведущие на Восток. Персидский царь Ксеркс останавливался в Абдерах, сохранилось предание о том, что отец Демокрита оказал ему гостеприимство.

Связи Демокрита с современными ему учеными были разнообразны. Древние сообщают, что Демокрит был учеником своего предшественника и друга Левкиппа. Он общался с Анаксагором, от

которого мог почерпнуть идею о возникновении вещей из соединения мельчайших частиц. Он был также учеником персидских ученых, халдеев и магов. Демокрит мог быть и учеником индийцев, так как совершил путешествия и в Вавилон, и в Персию, и в Индию, и в Египет. Дата смерти Демокрита устанавливается со значительными колебаниями. Это или самый конец V в., или, что вероятнее, начало IV в. до н. э.

Маркс в своей юношеской, написанной еще под влиянием гегелевского идеализма, диссертации «О различии между натурфилософией Эпикура и Демокрита» отмечает как наиболее резкую и определяющую черту личности и ума Демокрита ненасытную жажду знаний, стремление ко все большему умножению теоретических сведений, которые он заимствовал и от ученых Греции, и из общения с учеными самых различных стран Востока.

Сохранилось несколько полуполюгендарных преданий о жизни Демокрита. Отпрыск знаменитого рода, обладатель доставшегося ему громадного наследства, Демокрит истратил все свое состояние на научные поездки. За это он был якобы привлечен к судебной ответственности, как как в те времена в Абдерах считалось преступлением непроизводительно растрачивать доставшееся от отца богатство. По преданию, Демокрит заменил оправдательную речь перед судьями и избежал кары, прочитав им свое сочинение, разработанное на основе знаний, добытых во время научных путешествий. Сообщение это вряд ли можно считать исторически достоверным, но оно свидетельствует о том, что Демокрит оставил после себя большой след как ученый и мыслитель, основным мотивом деятельности которого была страстная жажда к приобретению знаний и к научному исследованию.

В одном тексте (по-видимому, впрочем, подложном), сообщаемом Климентом Александрийским, ранним христианским писателем II в. н. э., Демокрит говорит о себе следующее: «Из всех моих современников я обошел наибольшую часть Земли; я делал исследования более глубокие, чем кто-либо другой; я видел много разнообразных климатов и стран и слышал весьма многих ученых людей, и никто еще меня не превзошел в сложении линий, сопровождаемом логическим доказательством» [50. С. 123; 36. С. 215]. Несмотря на недостоверность, текст хорошо передает увлечение Демокрита теоретическими исследованиями и горделивое сознание достигнутых результатов.

Сохранились составленные древними учеными списки сочинений, написанных Демокритом. Ни одно из этих сочинений не дошло до нас полностью, сохранились только отдельные цитаты и отрывки. Списки эти тем не менее заслуживают внимания, так как хорошо отражают полноту и широту научных интересов и всеохватывающий характер исследовательской деятельности Демокрита. По-видимому, важнейшей работой Демокрита можно считать «Великий мирострой», т. е. учение о строении мира. В сочинениях Демокрита

рассматривались различные вопросы этики, логики, теории познания, математики, астрономии, физики, биологии, техники, литературы, поэтики (т. е. теории поэзии), эстетики, языкознания и ряда других областей научного знания. Демокрит — всеохватывающий ум конца V— начала IV в. до н. э.

Впоследствии в школе Демокрита работы Демокрита (и, по-видимому, Левкиппа) составили свод его сочинений, так называемый *corpus Democriteum*. На нем основывается перечень сочинений Демокрита, сообщенный Каллимахом и почерпнутый из Каллимаха Фрасиллом (I в. н. э.).

**Атомистический
материализм**

Название учения показывает, что основное физическое (и философское) воззрение Левкиппа и Демокрита состоит в гипотезе о суще-

ствовании неделимых частиц вещества. Греческое слово «*атомос*» означает: «неделимый», «неразрезаемый на части». По сообщению Симплиция, Левкипп и Демокрит говорили, что начала (физические элементы) бесконечны по числу, и их они называли «атомами» и считали их неделимыми и непроницаемыми, вследствие того что они абсолютно плотны и не заключают в себе пустоты. Они говорили, что разделение происходит благодаря пустоте, заключающейся не внутри атомов, а в телах, атомы же отделены друг от друга в бесконечной пустоте и различаются внешними формами, размерами, положением и порядком. Атомы носятся в пустоте; настигая друг друга, они сталкиваются, причем, где случится, одни отскакивают друг от друга, другие сцепляются или сплетаются между собой вследствие соответствия форм, размеров, положений и порядков. Образовавшиеся соединения держатся вместе и таким образом производят возникновение сложных тел [текст Симплиция: 36. С. 204].

Левкипп и Демокрит полагали, что бесконечно не только число атомов во вселенной, но и число возможных для различных атомов форм, т. е. их фигур, очертаний. Существуют атомы самой различной формы: шаровидные, пирамидальные, неправильной формы, крючковатые и т. п. Число этих различных форм бесконечно.

Доказательство бесконечного числа форм атомов, конечно, не могло быть эмпирическим, вследствие невидимости и неосвязаемости этих форм, а только логическим. Таким логическим доказательством атомисты считали отсутствие достаточного основания для утверждения, будто число атомных форм ограничено: они утверждают, сообщает Симплиций, что число форм у атомов бесконечно разнообразно «по той причине, что оно нисколько не больше такое, чем иное» [цитата из Демокрита у Дильса (50. II. S. 23); 36. С. 226].

Это учение — новый и вполне оригинальный способ решения естественнонаучной и философской проблемы, которая была поставлена перед греческой мыслью элейцами с их учением, согласно которому истинно сущее бытие не может ни возникнуть, ни погибать. Левкипп и Демокрит (так же, как Эмпедокл и Анаксагор) согласны

с этим тезисом, но вместе с тем борются против воззрений элейцев, отрицавших *мыслимость* множества и *мыслимость* движения. Необходимо построить — такова идея Левкиппа и Демокрита — учение о природе, которое, принимая основной тезис элейцев о невозможности для истинно сущего бытия ни возникнуть, ни исчезнуть, в то же время отбросило бы ложные предпосылки элейского учения и признало бы не только чувственно воспринимаемую реальность движения, но также и его мыслимость, а также реальность и мыслимость множества.¹ Мы видели выше, что Эмпедокл пытался решить эту задачу, разработав гипотезу о четырех «корнях всех вещей» и о двух силах, которыми они приводятся в движение. Анаксагор ту же задачу пытался решить, выдвинув гипотезу о существовании бесчисленного множества весьма малых частиц, а также о существовании отдельного от всего «ума» — механической движущей силы, которая приводит эти частицы в движение. Но ни Эмпедокл, ни Анаксагор не предполагали, что элементарные частицы вещества являются частицами абсолютно *неделимыми*, принципиально не допускающими возможности дальнейшего разделения или раздробления. Именно эта мысль становится основой материалистической философии и физики Левкиппа и Демокрита.

Предпосылки учения атомистов требовали обоснования. Главная задача заключалась в том, чтобы преодолеть ошибочное скептическое и метафизическое положение элейцев, отрицавших возможность мыслить движение в пространстве, не впадая при этом в противоречие.

↓ Атомисты не ставят вопрос о *причине* движения атомов. Они не ставят его не вследствие «беспечности», как думал о них Аристотель [Met. I, 4, 985в], а потому, что движение атомов представляется им *изначальным* свойством атомов. Именно как изначальное оно не требует объяснения причины. Но учение о движении атомов не есть и *произвольное* утверждение философа о том, что происходит в области чувственно невидимого и невоспринимаемого. Теория о невидимых нами движениях весьма малых атомов внушается нашему уму наблюдениями над процессами и явлениями, происходящими в чувственно воспринимаемой природе. Теория атомизма возникла у Левкиппа и Демокрита на основании наблюдений и некоторых аналогий.

Предметом этих наблюдений были такие общеизвестные факты, как способность некоторых твердых тел сжиматься. Если тела могут сокращаться в своем объеме, значит, они состоят из частиц, между которыми имеется пустое пространство, иначе как могли бы они уменьшиться в объеме? В соответствии с этим Демокрит (по сообщению Теофраста) пояснял, что *большая или меньшая степень твердости и мягкости «соответствуют большей или меньшей степени плотности и разреженности»* [51. С. 517; 36. С. 263].

Наряду с этими соображениями в основе атомистической гипотезы, по-видимому, лежали и некоторые аналогии, в особенности при объяснении *движения* атомов. Согласно одному из дошедших до нас текстов, по учению Левкиппа и Демокрита, атомы носятся или движутся в пустом пространстве во всех направлениях, «трясутся», по несколько странному выражению комментатора. У Лукреция в его философской поэме «О природе вещей» развивается прекрасный образ, восходящий — через Эпикура, последователем которого был Лукреций, — к аналогии самого Демокрита. Лукреций сравнивает движение «трясущихся» во всех направлениях атомов с беспорядочными движениями пылинок в воздухе. В самом деле, если сквозь щель пропустить в комнату солнечный свет, то в снопе лучей этого света можно заметить сверкающие пылинки, которые носятся по всем направлениям вверх и вниз:

... явление

Это пред нами всегда и на наших глазах происходит.
Вот посмотри: всякий раз, когда солнечный свет проникает
В наши жилища и мрак прорезает своими лучами,
Множество маленьких тел в пустоте, ты увидишь, мелькая,
Мечутся взад и вперед в лучистом сиянии света;
Будто бы в вечной борьбе они бьются в сраженьях и битвах,
В схватки бросаются вдруг по отрядам, не зная покоя,
Или сходясь, или врозь непрерывно опять разлетаясь.
Можешь из этого ты уяснить себе, как неустанно
Первоначала вещей в пустоте необъятной мятутся

[32. С. 79—80].

Такого рода аналогии наводили Левкиппа и Демокрита на мысль, что подобно тому, как в мире, воспринимаемом нами посредством чувств, существуют такие, казалось бы, совершенно беспорядочные, направленные в различные стороны, движения мелких пылинок, так и в мире, нами не воспринимаемом (по причине чрезвычайной малости этих частиц, или элементов), постигаемом только посредством *ума*, происходит беспорядочное движение частиц, или «атомов», во все стороны.

Все вещи и тела видимого, осязаемого мира, согласно их учению, возникают в результате временного соединения невидимых и неосязаемых вещественных частиц. Эти частицы уже не обладают, вразрез с Анаксагором, потенциальной делимостью до бесконечности. Это частицы, абсолютно неделимые и потому называемые «атомами» (ἄτομοι).

Сложным вопросом характеристики учения Демокрита является вопрос о том, какой представлял себе Демокрит предельную величину атомов. Вообще говоря, атомы, по учению Левкиппа и Демокрита, — это настолько малые частицы вещества, что непосредственно, при помощи чувств, их существование не может быть обнаружено: о нем мы только заключаем на основании доказательств или доводов ума. Однако сохранились свидетельства, из которых видно, будто Демокрит допускал существование не только весьма малых, чувственно не воспринимаемых атомов, но и

атомов любой величины, в том числе весьма больших. Тексты, имеющиеся по этому вопросу, неясны, даже противоречивы. В частности, о признании Демокритом существования весьма больших атомов говорит Эпикур (конец IV — начало III в. до н. э.).

Однако Аристотель, более близкий по времени к Демокриту, чем Эпикур, ничего не говорит о существовании у Демокрита такого мнения. В своей монографии о Демокрите (из которой цитирует Аристотеля его комментатор Симплиций) Аристотель говорит о Демокрите, будто «Демокрит полагал, что вечные начала (т. е. атомы. — В. А.) по своей природе — *маленькие сущности*, бесконечно многие по числу» [72. Р. 133а; 36. С. 225].

Эти сущности — атомы — «настолько малы, что недоступны восприятию наших органов чувств» [72. Р. 133а; 36. С. 225]. Говоря об атомах Демокрита как о «маленьких сущностях», Аристотель тут же разъясняет, что Демокрит допускал и бесконечно большую по величине сущность, а именно — пустое пространство, или пустоту. Где же, как не в этом месте, Аристотелю следовало бы сделать оговорку, что Демокрит допускал и существование очень больших атомов, если бы таков был его взгляд. Однако такой оговорки у Аристотеля нет, и это наводит на мысль, что у Демокрита не было учения о возможности существования атомов огромных размеров и что полемика Эпикура с Демокритом по этому вопросу основывается на каком-то недоразумении или ошибке в понимании Демокрита.

Важно подчеркнуть, что Левкипп и Демокрит полагали, что число атомов бесконечно. По разъяснению Симплиция, они постулировали существование бесконечного множества атомов, потому что эта бесконечность необходима для объяснения всех явлений, наблюдаемых в физическом мире: только тем, кто считает атомы бесконечно многими по числу, удастся всему дать разумное объяснение. Это обоснование — классический пример возникновения *научной гипотезы*.

Будучи все без изъятия «маленькими сущностями», атомы имеют различные формы. Различиями в форме атомов Демокрит объяснял соединение атомов во временно устойчивые образования, т. е. в миры: будучи весьма разных форм, атомы сцепляются между собой и таким образом производят и мир и все явления в нем, точнее, производят бесчисленные миры.

Важность этого свойства — различия их *форм* — отразилась и в терминологии Демокрита. Свои первоначальные частицы вещества Демокрит называет не только «атомами», но и «неделимыми формами». Но в греческом языке понятие *формы* иногда выражалось посредством слова, означающего «вид», «очертание». Для слова же «вид», кроме термина «эйдос», существовал также термин «идея». Слово «идея» здесь означало не «понятие» или «мысль» в современном значении, а именно «вид», «очертание», «форму». Этим значением слова «идея» Демокрит воспользовался как термином,

означающим «неделимые формы», или «атомы». Не удивительно поэтому, что специальное сочинение философа об атомах (до нас не дошедшее) называлось «Об идеях». По крайней мере, таково сообщение Секста Эмпирика.

В учении об «атомах» («идеях») Демокрит — материалист. То, что он называет «идеями», есть *телесные* формы, или сущности. Это бесконечные по числу атомы, частицы вещества, движущиеся в бесконечном пустом пространстве.

Такую особенность Демокрита в применении термина «идеи» необходимо заметить, так как впоследствии младший современник Демокрита, афинский философ Платон, стал применять тот же термин «идеи», но уже в *идеалистическом* смысле. И у Платона «идеи» — термин, означающий истинно сущее бытие. И у Платона «идеи» — формы. Но у Платона его «идеи» (или «виды», «формы») — формы *бестелесные*. Они пребывают в особом, «занебесном», по выражению Платона, месте. Они постигаются не чувствами, а умом, отрешенным от всего чувственного. Одно и то же слово «идея» у Демокрита имеет материалистический смысл, а у Платона — идеалистический.

Но если мы принимаем, что атомы — невидимые по своей чрезвычайной малости сущности или формы, то возникает вопрос, какими свойствами или качествами обладают эти формы? Те ли это качества, которые наши чувства находят в физических телах окружающего нас мира — цвет, теплота, запах, звучание — или, быть может, качества атомов совсем иные?

Из высказываний самого Демокрита видно, что, согласно его учению, *чувственно* воспринимаемые качества тел не существуют в телах в действительности. Различия между телами по цвету, теплоте, вкусу и т. д. не отвечают природе самих вещей. В атомах действительны не эти качества, а только различия между ними по форме, по величине, по порядку и по положению в пространстве. Эти качества, различные у различных атомов, и пустота, в которой движутся обладающие этими качествами атомы, — это все то, что по истине существует в действительности.

Высказывание самого Демокрита по этому вопросу — ясное, но, к сожалению, слишком краткое — дошло в цитатах поздних античных ученых Секста Эмпирика и Галена. Секст выписал из Демокрита фразу, где Демокрит говорит: «Лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении горькое, в мнении теплое, в мнении холодное, в мнении цвет, в действительности же существуют только атомы и пустота» [71. VII, 135; 36. С. 224].

Ту же мысль о свойствах атомов, общую у Левкиппа и Демокрита со всем античным атомистическим материализмом, выразил Эпикур в письме к Геродоту: «... следует думать, что атомы не обладают никаким свойством предметов, доступных чувственному восприятию: кроме формы, веса, величины и всех тех свойств, которые по необходимости соединены с формой. Ибо всякое свойство изменя-

ется, а атомы нисколько не изменяются, потому что при разложениях сложных сложных предметов должно оставаться нечто твердое и неразложимое, что производило бы перемены... посредством перемещений некоторых частиц, и прихода и отхода некоторых» [38. II, 1947].

Учение Левкиппа и Демокрита о качествах тел было совершенно новой точкой зрения, впервые введенной в древнегреческую философию и науку. Оно оставило глубокий след в развитии последующей физики, химии и философского понимания природы. От Демокрита пошло возобновленное в XVII в. (Галилей в Италии, Декарт во Франции, Гоббс и Локк в Англии) различение двух видов качеств: согласно их взгляду, существуют наблюдаемые нами в телах качества, которые объективно принадлежат не только телам, но и составляющим тела атомам. Эти качества — коренные, или основные, физические свойства материальных предметов и материальных элементов всего существующего. И есть качества, которые нам только представляются находящимися в самих телах, но в действительности не принадлежат ни телам, ни атомам. Они воспринимаются нами в зависимости от особого отношения между основными — первичными — свойствами тел и органами нашего чувственного восприятия.

Впервые развивая это учение, Левкипп и Демокрит заложили основы будущего, сложившегося лишь в XVIII в. естественнонаучного воззрения, которое, отвлекаясь от качеств, непосредственно воспринимаемых нами в предметах и явлениях мира, провозглашает эти качества производными, вторичными и стремится обнаружить их основные, объективно принадлежащие им, но не улавливаемые нашими чувствами коренные (первичные) свойства материальных элементов природы. В XVIII столетии взгляд этот наука стала противопоставлять как новый «качественной» физике средневековых схоластиков. Однако будучи новым по отношению к понятиям схоластиков, взгляд этот восходил к учению о качествах тел, впервые развитому Левкиппом и Демокритом.

Замечательное атомистическое воззрение Демокрита развилось в неразрывной связи с понятием о вечности времени. Аристотель сообщает, что вечность времени была для Демокрита средством доказательства того, что существует невозникшее бытие. За исключением Платона, все философы, как указывал Аристотель, считали время нерожденным. «Поэтому и Демокрит доказывает невозможность того, чтобы возникло все, так как время не является возможным» [Phys. VIII, 1, 251в; 11. С. 139].

**Необходимость
и случайность**

Из вечности времени и материальных начал атомисты выводят *необходимость* всех процессов и явлений природы. По сообщению Аэзия, который опирается на текст Левкиппа (а может быть, и Демокрита), Демокрит утверждал, что ни одна вещь «не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу *необходо-*

мости» [36. С. 229]. При этом мысль о необходимости, властвующей над всеми процессами природы, высказывается Демокритом не только как тезис отвлеченной философии, но и как тезис *физического* объяснения явлений природы. В коротеньком, но важном тексте, сохраненном Аэцием, Демокрит поясняет, что необходимость (*ἀνάγκη*) есть «сопротивление, движение и удар материи» [51. С. 321]. Другими словами, необходимость получает у Демокрита *физический*, даже, точнее, *механический* смысл. И в согласии с этим также и Диоген Лаэртский поясняет, что необходимостью Демокрит называл «вихрь», который является причиной возникновения всего.

Наряду с этим физическим смыслом, который сводит необходимость к чисто механической причинности, Левкипп и Демокрит развивают также принципиальное философское учение о том, что все существующее в мире подчинено необходимости.

При этом Демокрит полагает, что необходимый порядок, действующий во всем мире, действует в нем изначально. Положение вещей не таково, что «необходимость» лишь *постепенно* овладевает мирозданием, как думал, например, Анаксагор. На всем своем протяжении и во все времена своего существования мир был миром, где всегда господствует вечная необходимость.

Из охарактеризованного нами выше взгляда Демокрита на необходимость вытекало *отрицание случайности*. Если «случайностью» называть отсутствие причины, то в действительности, по Демокриту, нет и не может быть ничего, что соответствовало бы этому смыслу слова «случайность»: в мире нет ничего беспричинно возникающего и, стало быть, нет ничего случайного.

Сохранилось одно из суждений самого Демокрита о случайности. «Люди, — говорит он, — измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность» [36. С. 230].

Симплиций поясняет, что Демокрит пользовался «случаем» только в своем учении об образовании мира, но при объяснении любого частного факта утверждал, что «случай» нельзя рассматривать как причину чего бы то ни было, «случай» он возводит к другим причинам.

Вот примеры Симплиция. Человек копает в саду землю и неожиданно находит клад. Однако находка его не случайна в том смысле, что она небеспричинна. И в этом случае существует какая-то причина находки сокровища: такой причиной было копанье земли или посадка оливкового дерева. Другой пример Симплиций заимствует из ходячих анекдотов. Лысый старик шел по полю. Вдруг ему на голову сваливается черепаха и разбивает череп. Происшествие рассматривается в обиходной жизни как пример, доказывающий существование случайности. Но это не так. Случай неожиданн только для человека, которого постигло бедствие, но сам по себе, объективно, случай этот не выпадает из действующей в природе необходимости и причинности: черепаха упала не бес-

причинно, а потому, что ее нес в когтях орел. У орлов же есть повадка: они поднимают черепаху в воздух и бросают на камень, чтобы панцирь черепахи расколосся и чтобы они могли достать ее мясо. Увидев голый череп лысого человека внизу под собой, орел принял его за камень и бросил черепаху на него.

Но если, таким образом, Демокрит отрицает возможность случайности в смысле беспричинности, то, с другой стороны, он признает возможность случайности совершенно в другом значении — не в смысле *беспричинности*, а в смысле того, что противоположно *целесообразности*. Учение Демокрита — полная противоположность *телеологии*, т. е. мировоззрению, согласно которому все возникающее возникает и все существующее существует ради какой-то заранее предназначенной или задуманной *цели*. С точки зрения Демокрита, *то* каждом явлении следует ставить вопрос, *почему* это явление возникло, в чем его причина, но совершенно нелепо ставить вопрос, *для чего* оно возникло, какова его *цель*. Другими словами, физическое и философское материалистическое мировоззрение Демокрита — строго причинное, или «каузальное», оно отнюдь не телеологическое, не основывается на идее о целесообразности, о целевых планах природы или божества.

Поэтому во взглядах Демокрита на случайность нет по сути противоречия. Демокрит отрицает случайность не в том же самом смысле, в каком он ее признает. Случайность он отрицает только в смысле *беспричинности*. В то же время Демокрит признает случайность в смысле отрицания какой бы то ни было целесообразности в неорганической природе. Это отрицание не относится к человеку и высшим животным. Человек, конечно, действует с определенной целью, ставит перед собой в своем действии цели и ищет средства, необходимые для достижения этих целей. И точно так же могут ставить перед собой цели животные. Но в неорганической природе все совершается бесцельно и в этом смысле случайно.

Таким образом, взгляд Демокрита на природу строго причинный, детерминистический. Он исключает всякое беспричинное возникновение чего бы то ни было. В то же время он решительно отрицает целевую направленность процессов неорганической, как мы говорим теперь, природы. В этой природе существует только вечное и необходимое движение атомов. О ней никак нельзя сказать, будто в ней вихри атомов возникают для осуществления какой-то цели.

Основы атомистического материализма Левкиппа и Демокрита сложились в борьбе с физикой и с метафизикой элейцев. Элейцы утверждали, будто существует только бытие (сплошной, нераздельный шар вселенной), никакого небытия нет, его даже нельзя мыслить. В физическом смысле это учение означало, что нет пустоты. Напротив, атомисты говорят: существует бытие, но небытие тоже существует. По свидетельству Аристотеля, Левкипп гово-

рил, что пустота — небытие и что небытие существует несколько не меньше, чем бытие [см. Met. I, 4, 985в; 4. С. 26]. Небытие атомистов — пустое пространство между физическими телами и элементарными физическими частицами тел, или атомами, движущимися в пространстве. Реальность пространства ничуть не меньше реальности материальных частиц (атомов), которые движутся в этом пространстве. По разъяснению Аристотеля, атомисты полагали, что причина вещей — как атомы, так и пустота или пустые промежутки между атомами. Пустота вместе с атомами и есть материя, или причина вещей [см. там же].

На этих простых и ясных принципах атомисты построили всю свою космологию (учение о мире), всю свою физику, всю свою психологию и математику.

Космология и космогония

Космология атомистов и их космогония в своих различных частях соответствуют разным уровням развития античной науки и потому в отдельных своих учениях далеко не равноценны. В некоторых космологических идеях атомисты надолго опередили свое время, в других остались примерно на том уровне, которого достигла милетская школа в лице своего последнего представителя — Анаксимена.

Новыми достижениями атомистов были их учения: 1) о бесконечности вселенной и 2) о бесчисленности миров, одновременно существующих в бесконечном мировом пространстве.

Учение Левкиппа и Демокрита о бесконечности вселенной прямо вытекает из их представления о бесконечности пустого пространства и из представления о бесконечном числе атомов, движущихся в пустоте. Оба положения хорошо засвидетельствованы в античной литературе об атомистах. Мы знаем, например, от Ипполита, не только тезис Демокрита, согласно которому миры бесчисленны и различны по величине, но даже такие детали, как учение Демокрита о том, что расстояния между отдельными мирами неравны: между некоторыми — большие, между другими — меньшие. Поразительна по близости к современным научным данным догадка Демокрита, согласно которой различные миры, одновременно существующие во вселенной, находятся в различных стадиях своей «жизни»: одни еще растут, другие находятся уже в расцвете, третьи разрушаются.

Воззрения эти резко расходились с господствовавшими в V в. до н. э. представлениями. Мысль о бесконечности вселенной и об одновременном существовании в ней бесчисленного множества миров с трудом прокладывала себе пути в сознание. Против атомистов в этом вопросе резко и высокомерно выступил идеалист Платон. Играя греческим словом «*ἀπειρος*», означающим как «беспредельный», так и «несведущий», Платон утверждал [см. 42. Ч. VI. С. 432—433], будто понятие беспредельного числа миров «есть мнение подлинно безграничного невежества». А Цицерон впоследствии отмечал, что теория бесчисленного множества миров принад-

лежала к тем учениям, которые наиболее осмеивались в платоновской Академии.

Понятие Демокрита о вечности *вселенной* не следует отождествлять или смешивать с понятием о вечности *миров*. Только вселенная как *совокупность* всех вечных атомов вечна; напротив, отдельные миры, по Демокриту, не вечны: они рождаются, некоторое время существуют, но затем рассеиваются, разделяются на атомы.

Процесс образования бесконечного числа миров в бесконечном пространстве атомисты представляли, судя по сообщению Диогена Лаерция, который прямо ссылается на Левкиппа, следующим образом: «выделяясь из беспредельного», несется множество разнообразных по формам тел «в великую пустоту»; и вот они, собравшись, производят единый вихрь, в котором, наталкиваясь друг на друга и всячески кружась, они разделяются, причем подобные отходят к подобным. Имеющие же одинаковый вес, вследствие большого скопления, уже не в состоянии более кружиться... Таким образом, тонкие тельца отступают в наружные части пустоты, словно как бы отлетая к периферии. Прочие же «остаются вместе» и, сплетаясь между собой, движутся вместе и образуют прежде всего некоторое шарообразное соединение.

Это шарообразное соединение отделяет от себя как бы оболочку, объемлющую в себе разнообразные тела. На периферии вихря из постоянно стекавшихся сплошных масс образовалась тонкая оболочка. Причиной ее образования было вращение тел и сопротивление центра. Таким способом возникла Земля: снесенные к центру массы стали держаться вместе.

На этом процесс не остановился. Образовавшаяся на периферии оболочка продолжала увеличиваться; увлекаемая вихрем, периферия присоединяла все, чего бы она ни касалась. В результате некоторые конфигурации тел образовали соединения. Когда эти тела, первоначально влажные, высохли, они стали кружиться вместе с мировым вихрем. Впоследствии, воспламенившись, они стали небесными светилами.

Ближе всего к Земле — круг Луны, самый удаленный — круг Солнца. Между этими крайними кругами расположились круги всех прочих светил.

Космогония эта возбуждает естественный вопрос. Как согласовать учение Левкиппа о бесконечности миров в бесконечном пространстве с его же учением о шаровидности и, стало быть, *конечности* нашего мира с находящейся в его центре Землей и с находящимся на его периферии Солнцем?

Объяснение просто. Когда Левкипп говорит о шаровидности соединения частиц или тел, возникшего в центре, и о выделившейся из этого соединения оболочке, он описывает процесс образования *только одного из бесчисленных миров* — того, в котором возникла наша Земля, Солнце и движущиеся между Землей и периферией

нашего мира светила. Но мир, таким образом возникший, по Левкиппу, еще не исчерпывает собой вселенной. Это только один из бесконечного числа образующихся и погибающих миров.

Важным подтверждением сказанного является свидетельство Ипполита. Он сообщает, что, по учению Демокрита, в некоторых мирах нет ни Солнца, ни Луны, в некоторых — Солнце и Луна больше наших по размерам и в некоторых — их больше по числу. Из сказанного видно, что учение атомистов о шаровидности нашего мира и об его конечности не стояло ни в каком противоречии ни с их учением о бесконечности вселенной, ни с их учением о бесконечном множестве миров, населяющих вселенную.

Историческое значение космологии атомистов двойственно. С одной стороны, Левкипп и Демокрит гениально положили начало учению о бесконечности миров, не только сменяющих друг друга во времени, но и существующих одновременно. Они продолжали развивать догадку Анаксагора о чисто физическом происхождении и чисто физической, а не божественной природе светил и всех явлений, наблюдаемых на небесном своде. Они примкнули к Анаксагору и его замечательной догадке о звездной природе Млечного пути.

Но в представлениях о *порядке расположения* светил в пространстве по отношению к Земле, а также о *форме* светил атомисты вернулись к устаревшим и уже отвергнутым греческой наукой взглядам. Они помещают все светила между Луной и Солнцем, в котором видят крайнее светило нашего мира. Они возвращаются также ко взглядам Анаксимена, учившего о *плоской* форме светил и Земли. К слабым сторонам во взглядах атомистов на мировой процесс следует причислить также и то, что они в какой-то степени разделяли распространенное в древнейшей греческой философии VI в. до н. э. (пифагорейцы, Гераклит) представление о вечном периодическом возвращении мира к уже пройденному состоянию или о вечной повторяемости всех ситуаций и событий, происходящих в мире.

Не все в этом учении достаточно ясно. Есть свидетельства, в которых говорится только то, что во вселенной существуют миры, абсолютно ничем не отличающиеся друг от друга. Но есть свидетельства, из которых видно, что у Демокрита кроме этого учения о *сосуществовании* многих совершенно тождественных миров было также и учение о *процессе возвращения* миров к прежнему их состоянию.

Признание вечного возвращения мира к исходному состоянию мы находим уже у Анаксимандра, затем у Гераклита, позже у Эмпедокла. В чрезвычайно выпуклой форме это учение выступило у пифагорейцев. Именно в его пифагорейском истолковании учение это казалось особенно парадоксальным. «Если же поверить пифагорейцам, — писал Эвдем, ученик Аристотеля, — то снова повторится все то же самое нумерически, и я вновь с палочкой в руке

буду рассказывать вам, сидящим так передо мной, и все остальное вновь придет в такое же состояние...» [35. Т. III. С. 80].

В ошибочной теории вечного возврата было и зерно плодотворной мысли. Здесь нашла одно из первых выражений мысль о закономерности мирового процесса. К этой мысли вела фантазия недисциплинированного ума. Но к ней вели также неверно истолкованные вековые наблюдения над повторяемостью явлений — конфигураций светил, видимых на небесном своде. Уже у Гераклита идея вечного возвращения была связана с его понятием о «мировом годе», которое, по-видимому, уходит в астрономические наблюдения, накопленные в странах Востока. Особенно большое значение для возникновения учения о вечном возвращении получили систематические наблюдения *авилонских* астрономов. Они установили правильно повторяющееся возвращение светил к тем же самым положениям и конфигурациям на небесном своде. Результаты авилонских наблюдений нашли отражение в индийской и греческой науке.

Однако между идеей о *закономерной* периодичности мировых процессов и идеей абсолютной их повторяемости нет необходимой связи. Поэтому уже в древности теория вечного возвращения подвергалась критике со стороны ученых, которые признавали закономерность и периодичность мирового процесса, но отвергали его абсолютную повторяемость. Как видно из сообщений Цицерона и Симплиция, Левкипп и Демокрит в этом вопросе придерживались крайней точки зрения сторонников учения об *абсолютной* повторяемости мирового процесса.

Атомизм в математике

Атомизм не остался у Демокрита всего лишь *физическим* воззрением. Он — мыслитель очень последовательный. Став на точку зрения атомизма, он стремился провести ее и в других областях науки.

Одной из таких областей была *математика*. Демокрит — выдающийся математический ум древности, один из предшественников знаменитого свода математических знаний, появившегося около III в. до н. э. Свод этот называется по имени его составителя «Началами Евклида».

Атомистическая концепция математики, развитая Демокритом, заключается в том, что Демокрит признал математические тела (шар, конус, пирамиду) состоящими из плоскостей, налагающихся друг на друга, но отделенных друг от друга, как и физические атомы, пустым пространством. Так, конус состоит, согласно этому взгляду, из весьма большого числа кружков, расположенных параллельно основанию конуса в порядке убывания их радиусов по направлению к вершине. Тонкость сечений их такова, что они не могут быть восприняты нашими чувствами. И такова же тонкость слоя пространства, отделяющего сечения друг от друга. В свою очередь плоскости, на которые разлагаются тела, состояются из *линий*, а линии — из *неделимых* точек. Неделимые точки недоступны ника-

кому дальнейшему делению: ни механическому, ни делению в мысли.

Наличие у Демокрита вытекающей из данных образов атомистической теории математики засвидетельствовано рядом античных писателей¹. Теория эта не только соответствовала в области математики атомистическому пониманию *физических* тел и элементов природы. Внутри самой математики она должна была устранить трудности и разрешить противоречия, которые обнаружились после исследований элейцев, в особенности Зенона.

Из учения элейцев следовал скептический вывод, будто построить математику как науку, свободную от противоречий, невозможно. Наука эта до появления учения атомистов строилась на следующих аксиомах: 1) каждый геометрический объект делим до бесконечности; 2) бесконечно большое число элементов (не равных нулю), даже при условии, что все они чрезвычайно малы, всегда дает бесконечно большую сумму.

Вторая из этих аксиом была, как всякому известно в настоящее время, совершенно ошибочна. Однако в V в. до н. э. в греческой науке это ошибочное утверждение не только считалось истинным, но принималось как самоочевидное.

Опираясь на это общепринятое утверждение и допустив в виде *условно принятого*² тезиса возможность бесконечной делимости целого на части, Зенон и развил аргументы, из которых следовало, что, будучи принятыми, эти положения с необходимостью приводят математику к противоречию. Теория эта одновременно допускала и то, что каждое тело состоит из бесконечно большого числа непротяженных точек, недоступных дальнейшему делению, и то, что каждое тело может быть делимо до бесконечности. Но Зенон показал, что из сформулированных выше двух предположений этой теории с необходимостью следует противоречие: 1) сумма непротяженных точек, из которых состоит тело, непременно будет равна нулю, т. е. тело будет иметь нулевую величину, и 2) при бесконечной делимости любое тело как сумма бесконечно большого числа частей должно оказаться бесконечно большим. А так как противоречие, по Зенону, невысказано, то Зенон приходит к выводу, будто предпосылка делимости тел ложна. Тела неделимы. Перед математикой возникла, казалось, серьезная трудность.

Атомистическая теория математики избавляла математику от противоречия, обнаруженного в ней критикой Зенона. Теория атомистов утверждала, что деление тела не может идти в бесконечность и что для частиц вещества существует абсолютный предел делимости. Атом и есть этот предел. Поэтому тело, разъясняли

¹ Прекрасный анализ всех свидетельств дан в работе проф. С. Я. Лурье «Теория бесконечно малых у древних атомистов» (М.; Л., 1935. Гл. 2 и 3).

² *Условно принятого*, так как, по воззрению Зенона и всех элейцев, единое целое мира неделимо на части. Существует только целое.

атомисты, состоит не из *бесконечного* числа частей, а из *весьма большого*, но все же *конечного* числа атомов. Поэтому всякое тело вовсе не должно оказаться во всех случаях бесконечно большим.

С другой стороны, тело не должно и обращаться в нулевую величину: хотя атомы, из которых состоит тело, весьма малы (не воспринимаются чувствами), однако величина атомов не нулевая. Атомы — реальные частицы вещества. Поэтому всякое тело, представляющее собой соединение или сцепление атомов, не есть ничто, а имеет реальную величину.

Атомистическая теория математики не только избавляла науку от затруднений, вскрытых критикой Зенона. Теория эта была применена Демокритом и его последователями для решения ряда проблем и задач самой математики. Взгляд на конус как на тело, состоящее из весьма большого числа тончайших, чувственно не воспринимаемых плоскостей — из параллельных основанию конуса кружков, был применен Демокритом для обоснования теоремы об объеме конуса. Демокрит выдвинул положение, что объем конуса равен трети объема цилиндра с тем же, что и у конуса, основанием и с равной высотой. Основываясь на том же взгляде, Демокрит высказал положение и об объеме пирамиды: объем этот есть треть объема призмы с тем же, что и у пирамиды, основанием и с той же высотой.

С стереометрии основным атомарным телом Демокрит считал *пирамиду*. Все тела, по Демокриту, могут быть разложены на пирамиды. По разъяснению советского историка античной науки проф. С. Я. Лурье, шар также рассматривался у Демокрита «как сумма чрезвычайно большого числа «иглообразных» пирамид с недоступными чувствам чрезвычайно малыми основаниями, совокупность которых образует поверхность шара, и с вершинами в его центре...» [34. С. 78]. Иными словами, шар получает у Демокрита вид многогранника с недоступно для чувств большим числом граней.

Одной из важнейших особенностей атомистической теории математики было отрицание реальности иррациональных отношений. С тех пор как пифагорейцами была открыта несоизмеримость между стороной квадрата и его диагональю, проблема иррациональности не переставала занимать греческую математическую мысль. Пифагорейцев она не только занимала, но и тревожила в буквальном смысле этого слова. Ведь пифагорейцы утверждали, будто вещи — числа и будто все сущее может быть выражено числом. Поэтому открытие иррациональности означало для них настоящий кризис математики, казалось, подрывающий самые основы их философского учения. Именно поэтому открытие это на первых порах сохранялось в глубокой тайне от непосвященных.

Основываясь на принципах атомизма, Демокрит снимает остроту проблемы. По Демокриту, все математические предметы — тела, поверхности, линии — состоят из атомарных, т. е. неделимых, элементов. Но это значит, что никакие иррациональные отношения

невозможны. Любое отношение каких угодно величин есть отношение между целыми числами, выражающими количества неделимых атомарных элементов. Диагональ квадрата, так же как и стороны его, состоит из весьма большого числа неделимых элементов, количество которых конечно и всегда может быть выражено целым числом.

Теория эта вступила в противоречие с непререкаемыми результатами геометрии. Для устранения противоречия Демокрит ввел различие видов знания — чувственного и умозрительного. Иррациональное отношение представляется реальным, согласно его объяснению, только для мысли, опирающейся на чувственное восприятие. Таковую мысль Демокрит называет «темной». Для нее диагональ и сторона квадрата кажутся *сплошными* линиями, отношение между ними может быть иррациональным. Но для умозрения, достигающего последних элементов реальности — атомарных элементов, в мире нет ничего иррационального.

Как отнеслись к этой — атомистической — теории математики современные Демокриту и последующие ученые? У них эта теория математики встретила сильное сопротивление. И действительно. Основное воззрение этой теории состояло в отрицании бесконечной делимости тел и величин. Атомистическая теория утверждала, будто такое идущее в бесконечность деление невозможно. Оно невозможно не только как реальное физическое раздробление материальной частицы на все более мелкие части. Оно невозможно даже в мысли — как *мысленное* продолжение деления, после того как достигнута технически осуществимая граница делимости. Теория Демокрита утверждает, будто для любого тела и для любого математического элемента существует предел делимости. Этот предел и есть атом — наименьшая величина в абсолютном смысле слова.

Математика, построенная Демокритом на основе этого воззрения, была свободна от внутренних логических противоречий. Однако положения этой математики явно противоречили *чувственной* интуиции реальности, на которую опиралась современная Демокриту и последующая античная математика. Но Демокрит апеллирует не к чувственной интуиции, не к непосредственному наглядному созерцанию. Его теория имеет в виду объекты, доступные только миру мысли. Теория Демокрита призывала порвать с обычным представлением, согласно которому начавшемуся делению тела или величины принципиально нельзя положить предела.

Склонить к принятию этого взгляда было трудно: доверие к чувственной интуиции было слишком сильно. Поэтому в своем значительном большинстве последующие математики и философы различных школ, в особенности аристотелевской, отвергли теорию Демокрита. Они провозгласили ее разрушающей основы математики. Уже Евклид, вопреки Демокриту, доказывал в первой теореме X книги своих «Начал», что в процессе последовательных делений всегда можно найти величину, меньшую любой заданной величины.

Философскую основу для своего утверждения бесконечной делимости любой величины Евклид мог почерпнуть у Аристотеля.

Подавленная в последемокритовское время критикой со стороны математиков и Аристотеля, атомистическая теория математики возродилась впоследствии в материалистической школе Эпикура.

Учение о познании

В связи с атомистикой Левкиппа и Демокрита находилось их учение о познании. Атомистическая теория поставила перед учением о познании некоторые новые трудные вопросы и дала ключ к решению этих вопросов.

Как мы видели (см. выше гл. II), одним из результатов учения о знании, развитого элейцами, был скептицизм в отношении чувственного знания и резкий разрыв между данными чувственных восприятий и результатами мышления. Поскольку достоверное знание об истинно существе возможно, знание это, по учению элейцев, может быть только постижением *ума*. Напротив, чувственные восприятия дают лишь недостоверное, шаткое *мнение*.

В этом элейском принижении роли чувственного источника познания находил впоследствии опору скептицизм, развивавшийся в некоторых школах древнегреческой философии, например в школе *софистов*.

Напротив, атомисты в этом вопросе выступили *против* элейцев. Не менее четко, чем элейцы, они сохраняют *различение* знания чувственного и интеллектуального. Так же, как элейцы, атомисты утверждают, что чувствам недоступно *непосредственное* постижение истинно существующих элементов бытия, т. е. атомов. К убеждению в существовании атомов и к определению присущих им свойств приводит *ум*. Но при этом элейцы полагали, что познание, достигаемое умом, совершенно *противоположно* чувственным восприятиям. Напротив, атомисты видят в познании посредством ума не противоположность чувственным восприятиям, а их *продолжение* и *углубление, уточнение*. Достоверность интеллектуального познания имеет источник в том же чувственном восприятии.

Сохранился отрывок Галена с цитатами из сочинения Демокрита, в котором изображался в форме диалога спор ума с ощущениями. Независимо от диалогической формы из самой последовательности цитат видно, к какому решению спора приходит сам Демокрит. Сначала ум провозглашает чувственно воспринимаемые явления обманчивыми, но затем ощущения указывают, что основа доказательства ума в тех же ощущениях, и, таким образом, торжество ума, кичливо вознесшегося над чувствами, оказывается его поражением.

Аристотель и крупнейший ученый его школы Теофраст надежно засвидетельствовали *основную* тенденцию Демокрита. По их сообщениям, Демокрит не противопоставлял ум ощущениям и источник достоверного знания видел в ощущениях, в отличие от Анаксагора, у которого ум резко отделяется и отличается от чувственно воспринимаемых «семян» вещей. Демокрит, по Аристотелю, «смотрит

на ум не как на силу, которую постигается истина, а отождествляет его с душой» [De anima. I, 2, 404a; 9. С. 19—20].

Отождествление ума с ощущением, о чем говорит Аристотель, тесно связано у Демокрита с мыслью, что знание, доставляемое ощущениями, — *истинное* знание. Так, по крайней мере, толкует взгляд Демокрита Аристотель. «Благодаря тому, — пишет Аристотель, — что за разумное мышление они (Демокрит, Анаксагор и др.) принимают чувственное восприятие... им приходится объявлять истинным все, что представляется отдельному человеку по свидетельству чувственного восприятия» [Met. III, 5, 1009в; 4. С. 70].

Могло бы показаться, что здесь у Демокрита противоречие. С одной стороны, чувственное явление он признает истинным. С другой стороны, он резко подчеркивает, что не все качества, открываемые посредством ощущения, существуют в самих вещах. Так, ни цвет, ни звук, ни запах, ни тепловые различия и т. п. не существуют в самой действительности.

И Аристотель, и ученик Аристотеля Теофраст рассматривали оба эти утверждения Демокрита как явно противоречащие одно другому. Однако часть свидетельства говорит о том, что у Демокрита речь идет не о *противоположности* или *несовместимости* чувственного и интеллектуального видов знания, а скорее о различии между ними, точнее, о различной степени глубины проникновения в истинную природу вещей. И чувственное восприятие дает истинное знание. Вещи, о которых чувства, например зрение, говорят, что они движутся, *действительно* движутся. Но не все в природе вещей *непосредственно* доступно чувственному восприятию. По-видимому, в этом смысле необходимо понимать тексты Демокрита о двух видах знания. По Демокриту, есть два рода познания: один — истинный, другой — темный. К темному относятся все следующие виды познания: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Что же касается истинного познания, то оно совершенно отлично от первого [см. 71. VII, 139; 36. С. 242].

Однако отличие это не есть *противоположность*. Оно сводится, по сути, лишь к более углубленному проникновению с помощью ума в ту самую природу вещей, до которой не достигают *полностью* чувства: «Когда темный род познания уже более не в состоянии ни видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать вкусом, ни осязать, но исследование должно проникнуть до более тонкого, недоступного уже чувственному восприятию, тогда на сцену выступает истинный род познания, так как он в мышлении обладает более тонким познавательным органом» [там же].

Не будучи *противоположностью*, различие этих видов знания чрезвычайно важно. С помощью этого различия Демокрит разрешает некоторые затруднения, связанные с теорией атомистического строения тел, в том числе тех, с которыми имеет дело геометрия.

Вот одно из этих затруднений. Согласно атомистической теории, конус состоит из весьма большого числа отдельных кружков, па-

параллельных его основанию. Если это так, то неизбежно возникает вопрос: равны между собой эти кружки по своему поперечнику и площади или нет и какой вид в том и в другом случае будет иметь образующая конуса? Если кружки равновелики, то образующая будет параллельна оси конуса и, таким образом, перед нами будет не конус, а цилиндр. Если же кружки не равновелики, то образующая должна быть не прямой, соединяющей окружность основания конуса с его вершиной, а *ломаной* линией, наподобие контура ступенек лестницы.

С точки зрения теории познания Демокрита, парадокс легко разрешается. Никакой *сплошной* образующей конус в действительности не имеет. Элементы конуса состоят из весьма большого, но конечного числа атомов, отделенных друг от друга пустотой. Если бы наш глаз был достаточно проницателен, чтобы воспринять атомарные элементы конуса, то образующая предстала бы перед нами не в виде сплошной прямой, а как бы в виде пунктира, соединяющего одну из атомарных точек, лежащих на окружности основания конуса, с атомарной точкой, составляющей его вершину. Но так как наше чувственное зрение не воспринимает столь малых тел, то нам *кажется*, будто образующая конуса — сплошная линия.

Аналогичным образом должна была решаться Демокритом и проблема касания прямой линии к окружности. В области чувственно воспринимаемых вещей для ненаучного сознания прямая кажется касающейся круга не в одной-единственной точке, а в целом ряде точек, сливающихся в отрезок линии. В области постигаемого умом воззрение геометров современной Демокриту школы предполагает, что прямая и окружность — сплошные линии и что прямая касается окружности только в одной-единственной точке, которая одновременно лежит как на прямой, так и на окружности. По воззрению Демокрита, в области постигаемого умом касание в собственном смысле слова невозможно даже в одной-единственной точке. И прямая и окружность, по Демокриту, — не *сплошные* линии, а состоят из точек-атомов, отделенных один от другого как бы атомами пустоты; *непосредственное* соприкосновение атома с атомом немислимо, ибо любые атомы отделяются друг от друга пустотой. Тем не менее Демокрит сохраняет самый термин «касание», вкладывая в него собственный смысл, соответствующий атомистическому пониманию.

Вопрос об отношении мышления к чувственному восприятию таил в себе большую трудность, непреодолимую не только для Демокрита, но и для всего созерцательного (недиалектического) материализма. И действительно: пока мы не выходим из круга созерцательных и потому пассивных восприятий, мы не имеем возможности решить, какие из чувственно воспринятых нами свойств вещей относятся к их объективной сущности. Не зная критерия материальной практики, атомистический материализм не мог удовлетворительно объяснить, что в показаниях наших чувств

не соответствует истинной, «более тонкой» природе вещей, постигаемой деятельностью ума. С одной стороны, и ощущения возвещают истину. С другой стороны, возвешение это неполное и несовершенное. С одной стороны, явления истинны. С другой стороны, истина глубоко запрятана, недоступна непосредственным чувственным восприятиям.

В итоге — ряд положений Демокрита (в дошедших до нас фрагментах), которые, на первый взгляд, кажутся признанием ограниченности нашего знания, его неспособности достигнуть истинной природы вещей: «...мы ничего ни о чем не знаем, но для каждого из нас в отдельности его мнение есть результат притекающих к нему образов»¹. И еще выразительнее: «Много раз мною было показано, что мы не воспринимаем, какова в действительности каждая вещь есть и какие свойства в действительности ей не присущи»².

Взятые изолированно, вне контекста всей теории познания Демокрита в ее целом, подобные высказывания способны внушить впечатление, будто Демокрит в учении о возможностях и пределах познания был скептиком, отрицал возможность познания истинной природы вещей. Эти высказывания не раз были использованы античными писателями скептического направления именно в этом смысле — для обоснования их собственного скептицизма. В скептицизме Демокрита упрескали также и его прямые противники. Однако уже Плутарх разъяснял, что Демокрит выступал против скептицизма и релятивизма Протагора — против тезиса, будто мера всех вещей — существующих и несуществующих — человек. И действительно: положения Демокрита, кажущиеся скептическими, выражают лишь неспособность созерцательного, недиалектического материализма объяснить, что в показаниях чувств субъективно, а что есть пусть первое, пусть недостаточное, но все же приближение к постижению более глубокой природы явлений.

Разрабатывая в подробностях учение о познании, Демокрит одновременно разрабатывал и учение о критериях логической связи мышления, другими словами, вопросы логики.

Логические взгляды Демокрита были изложены им в «Канонах» (название «Каноны» означает «критерии», «правила»). Из скудных выдержек оттуда, сообщаемых последователем Эпикура. Филодемом, получается вывод, будто Демокрит не считал возможным рассматривать логические связи рассуждения независимо от содержания каждого рассуждения в целом. В одном из отрывков утверждается, что научная правильность рассуждения проверяется его

¹ Из сочинения Демокрита «Об идеях». Цитируется у Секста [см. 71. VII, 137; 36. С. 235].

² Из сочинения Демокрита «Подтверждения». Цитируется у Секста [см. там же. VII, 135]. русск. перев. А. О. Маковельского [см. 36. С. 236].

способностью открывать будущее и направлять в этом будущем наши практические действия. Особо выделяются при этом будущие события *общественно-политической* жизни: «Видно, что рассуждение правильно, из того, что оно всегда открывает нам и оказывает содействие относительно будущего... наиболее способными в делах из стоящих во главе демократии ли, или монархии, или любой другой формы правления всегда оказываются те, которые пользуются таким способом рассуждения» [50. II. С. 158; 36. С. 383].

Левкипп и Демокрит не ограничились тем, что последовательно применяли *причинную* (каузальную) точку зрения во всевозможных областях научного мышления и исследования. Принцип причинной связи атомисты осознали и сформулировали также и в *логической теории*. Из сочинения Левкиппа «Об уме» сохранился в передаче Аэция текст, в котором Левкипп утверждает: «Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости» [50. II. С. 10; 36. С. 208].

В исследовании и открывании причинных связей атомисты видели научную задачу величайшей важности. Из названий ряда сочинений Демокрита видно, что сочинения эти были посвящены рассмотрению причинных отношений («Причины небесных явлений», «Причины, касающиеся законов» и т. д.).

В трех книгах «Канонов» последовательно излагалось учение о трех критериях познания. Из них первый касался чувственного познания явлений, второй — мышления, посредством которого ведется научное исследование, третий — желательного и нежелательного, которым определяется наше стремление приблизиться к предмету или отдалиться от него.

Таким образом, в «Канонах» было изложено учение Демокрита о видах знания. Вопросы логики не отделялись здесь от вопросов теории познания.

Подробностями логических теорий Демокрита мы не располагаем.

Психология

В своей теории знания Демокрит, не противопоставляя ум ощущению, точно различал их. Но в своей психологии он подчеркнул их общность, их единую основу. Это не противоречие во взглядах Демокрита и не две различные стадии в развитии его взглядов, а различение двух вопросов: вопроса о разграничении функций ощущения и ума в познании и вопроса об их источнике.

Однако из того, что Левкипп и Демокрит единой основой знания считали чувственные восприятия, еще невозможно определить, какова их философская позиция в теории познания. Поэтому в отношении Левкиппа и Демокрита мы должны идти дальше и поставить вопрос о том, как они понимали само чувственное восприятие: идеалистически или материалистически.

Рассмотрение этого нового вопроса показывает, что в своем объяснении явлений чувственного восприятия атомисты несомнен-

но стояли на материалистической точке зрения. Они не только видели в чувствах первую ступень в добывании объективного знания реальности, но и пытались развить *материалистическую* теорию самого чувственного восприятия. Об этом мы имеем авторитетное свидетельство Теофраста. Больше того. Характеризуя учение Демокрита о телесной основе чувственных восприятий, Теофраст обращает внимание на глубокое различие и даже на противоположность между материалистической теорией Демокрита и теорией восприятия идеалиста Платона.

Демокрит объясняет восприятие и другие виды деятельности души на основе материалистического атомизма. Он стремится определить материальный базис чувственного восприятия. Объяснения Демокрита наивны, иногда грубы, но имеют большое принципиальное значение как попытка провести также и в психологии материалистическую точку зрения. По Демокриту, душа — собрание, временное соединение атомов. Но так как душа приводит тело в движение и так как самая подвижная из всех форм — шарообразная, то душа состоит из *шарообразных* атомов. Это атомы *огня*, подвижнейшего из всех элементов. Согласно свидетельству Аристотеля, Демокрит наиболее отчетливо развил взгляд тех греческих ученых, которые полагали, что душа — огонь.

Демокрит первый пытался раскрыть механизм каждого отдельного вида ощущений. Особенно интересна предложенная им теория *зрительных* ощущений. Оригинальность ее отмечает Теофраст. Видение, по мнению Демокрита, возникает из отражения, однако это отражение не зеркальное. Оно не прямо возникает в зрачке, а воздух, находящийся между глазом и рассматриваемым предметом, «получает отпечаток, сдавливаясь видимым и видящим» [75. С. 50; 51. С. 513; 36. С. 282]. Затем воздух, став плотным и приняв другой цвет, отражается во влажной части глаз.

Материалистическим у Демокрита было понимание не только *ощущений*, но также и *мышления*. По сообщению того же Теофраста, Демокрит ставил мышление в зависимость от смеси, образующей тело. И это, по Теофрасту, вполне последовательно: так как Демокрит превращает душу в тело, то ему приходится именно таким образом объяснять мышление — как процесс, соответствующий гармоничному смещению веществ, из которых состоит душа.

Чрезвычайно оригинально учение Демокрита о роли души и дыхания в механическом равновесии, на котором, по Демокриту, основывается жизнь, а также сопротивление, которое жизнь оказывает смерти. А именно: среда, окружающая тела, давит и вытесняет атомы, находящиеся внутри их и дающие животным движение. Но наперекор этому давлению атомы, находящиеся вне тела и входящие в тело через дыхание, не позволяют им выйти из тела, препятствуют стужению и охлаждению под влиянием внешнего давления. Животные живут до тех пор, пока могут совершать это действие.

При этом Аристотель подчеркнул, что психологическая теория Демокрита имеет исключительно *причинный* характер.

Хотя душа и дыхание необходимы для поддержания жизни, Демокрит вовсе не рассматривает их с точки зрения целевого назначения. Его интересует только причинный механизм их возникновения и действия.

Взгляд на душу как на соединение шаровидных огненных атомов привел Демокрита к выводу о *смертности души* и к замечательной для того времени материалистической трактовке *умирания*. Так как выход из тела атомов, образующих душу, происходит не мгновенно, а в известный период времени, то смерть, по Демокриту, не мгновенное событие, а *процесс*, длящийся во времени. А так как душа — начало движений, происходящих в теле, то известные движения и изменения происходят в организме и после того, как признаки дыхания и одушевления кажутся покинувшими тело. При этом Демокрит ссылаясь на данные наблюдения — на рост ногтей и волос у умерших.

Материализм Демокрита тесно связан с традицией древнегреческого материализма ионийских физиков. Подобно Гераклиту, Демокрит сводит душу к *огненному* началу. Подобно милетским материалистам, он утверждает *всеобщее оживление* всей природы. Жизнь отличается от нежизни только количеством круглых огненных атомов, находящихся в теле. Но атомы эти находятся не только в телах животных и человека. Они находятся всюду: в камнях, в растениях, в трупах животных.

Провести этот взгляд Демокрит мог только потому, что душа, как он ее понимал, не связана необходимо с одним-единственным органом и центром локализации. Только разумная часть души строго локализована и помещается в груди, но часть неразумная рассеяна по всему телу [51. С. 390; 36. С. 276].

Вопрос о богах В учении Демокрита о богах сочетаются критика традиционной религии, рационализм с пережитками религиозных и магических представлений.

С одной стороны, Демокрит отвергает представления о богах, созданные мифологической традицией. Даже верховный бог греческого Олимпа, Зевс, для Демокрита только *воздух* — вместилище всех огненных атомов. Демокрит полагает, что представления о богах в народной религии порождены страхом перед непонятными явлениями природы, не подвластными человеку и, наоборот, господствующими над ним. Не удивительно поэтому, что уже античные идеалисты бранили учение Демокрита о богах как безбожное. Особенно несовместимым с религией казалось отрицание *вечности* богов.

Однако Демокрит не отказался целиком от представления религии о богах. Он не отвергает религиозное мировоззрение, но перерабатывает его в соответствии с атомистической теорией и с сохранившимися у него пережитками *магических* представлений.

Вопрос о существовании богов ставился у Демокрита в связь с его учением об огненных атомах. Особенно много круглых огненных атомов носится в воздухе. Воздух — не только вещественная среда, посредством которой происходит необходимое для жизни вдыхание и выдыхание. Воздух, кроме того, наполнен атомами души. Но он наполнен не только *отдельными* атомами души. Воздух полон образами, возникающими из вихря круглых огненных атомов. Образы эти — боги. Образованные соединением атомов, они с трудом поддаются разрушению, т. е. разложению. Существование их длительно, но все же не вечно. Боги Демокрита — образы, подобные человеку. Приближаясь к людям, одни из этих образов действуют благотворно, другие зловредны. Они предвещают людям будущее своим видом и звуками, которые они издают.

Воззрение это магическое. По Демокриту, воздушное пространство наполнено множеством демонических «образов», способных воздействовать на человека и в свою очередь доступных воздействию на них человека. Это воздействие возможно благодаря *истечениям*, которые исходят от предметов, существ природного мира, в том числе от человека, а также от демонических божественных образов. Взгляд этот сделал для Демокрита возможным и веру в предзнаменования, в вещие сны, и веру в дурной глаз, и веру в действие молитвы.

Однако магическое воззрение Демокрита основывается не на идеалистической мистике, не на вере в сверхъестественные силы, а на естественнонаучных предположениях. В основе магических представлений Демокрита лежит не божественная воля, а атомарное строение тел природы и вихри атомов, из которых возникают и небесные светила, и воздух, и носящиеся в воздухе божественные образы. Этот натуралистический и даже материалистический характер учения Демокрита о магическом действии истечений засвидетельствован у Плутарха.

Учение о человеке
и культуре

Учение Демокрита о душе вводит нас в его учение о *культуре*. Демокрит, во-первых, привнес в понятие о культуре идею ее *развития*.

До Демокрита мысль эта высказывалась его предшественниками как мысль об изменении природы. Начиная с Анаксимандра была выдвинута идея о постепенном развитии органической жизни, о происхождении животных, ныне населяющих сушу, из морских животных и о появлении человека из рыбоподобных существ. Ксенофан и другие обогатили мысль об изменениях в природе своими наблюдениями над останками ископаемых, находимыми и в настоящее время вдалеке от моря и на большой высоте. Анаксагор высказал гениальную мысль о том значении, какое в умственном развитии человека имела рука, о применении руки в качестве орудия технического действия.

Однако ни у кого из этих предшественников Демокрита мы не находим еще ясного понятия о развитии человеческой культуры — материальной и умственной.

Во-вторых, новое в учении Демокрита о культуре, кроме учения о развитии, — мысль о том, что движущей силой этого развития были *нужда* и *польза*, т. е. пригодность для удовлетворения нужды.

По Демокриту, первая и самая великая из всех нужд есть добывание пищи, для того чтобы существовать и жить. Второе место занимает потребность в жилище, третье — в одежде. Материальная нужда толкуется у Демокрита как постоянно действующая коренная причина изменений, происходящих в развитии общества. Однако *непосредственным* поводом к возникновению этих изменений Демокрит считает осознание людьми пользы для их жизни от нововведений.

В учении Демокрита мысль о материальной причине изменений, приводящих к развитию общества, сочетается с мыслью о роли сознания — осознания пользы — в жизни общества.

Материализм — только последний фон объяснения. На первый план выдвинута *роль сознания*. Никакого понятия о способе материального производства, о зависимости сознания людей от этого способа производства и от происходящих в нем изменений Демокрит, конечно, еще не имеет.

Такое же сочетание мысли о природной — материальной — нужде и о человеческом установлении, обусловленном сознанием пользы, мы находим в учении Демокрита о *языке* и об его возникновении.

К исходу V в. до н. э. перед греческой наукой возник важный вопрос: в каком отношении *слова* языка стоят к предметам, обозначаемым этими словами? Иначе говоря, на чем основана связь между словом и предметом: на сходстве слова с *природой* обозначаемого им предмета или на простом *соглашении*, т. е. *условии*, принятом между людьми и гласящем, что такой-то предмет будет впредь обозначаться таким-то словом — без отношения слова к природе самого предмета? Согласно первой из этих точек зрения, связь слова с предметом существует *по природе*, согласно второй — не по природе, а по *установлению*.

Демокрит сочетает в своем учении о языке обе эти точки зрения, но таким образом, что верх у него явно берет вторая из них. С одной стороны, возникновение языка он выводит из той же *материальной нужды*, которая, согласно его учению, составляет основу всех изменений в жизни общества. Развивая эту мысль, Демокрит, по-видимому, полагал, будто слово есть *изображение* самого предмета. В этом же смысле он говорил, например, что «имена богов — звучащие изображения их» [50. II. Фг. 148. S. 87].

Однако, с другой стороны, вникая глубже в вопрос об отношении слова — имени — к предмету, Демокрит приходил к *выводу*,

что само отношение слова к предмету обусловлено уже не природой самого предмета, а только согласием, принятым между членами данного общества, говорящего на данном языке. О таком решении вопроса Демокритом ясно свидетельствует в комментарии к «Кратилу» Платона поздний неоплатоник Прокл. Таким образом, язык, по Демокриту, — не просто «природное» явление, а своеобразное его продолжение.

Характерный для всех атомистов взгляд на культуру как на своеобразное *продолжение* природы рельефно выступает также в суждениях Демокрита об искусстве. От Демокрита ведет начало теория, согласно которой искусство — «подражание» природе. При этом у Демокрита еще не отделяется «искусство» в смысле деятельности, порождающей художественные произведения, от «искусства» в гораздо более широком смысле — в смысле техники, ремесла, приемов ухода за растениями в сельском хозяйстве и т. д. Во всех этих «искусствах» источником их Демокрит считает подражание тому, что человек наблюдает в деятельности животных.

Об этом источнике человеческого искусства прямо говорит текст Демокрита, сообщаемый Плутархом: «От животных мы путем подражания научились важнейшим делам: а именно: мы — ученики паука в ткацком и портняжном ремеслах, ученики ласточки в построении жилищ и ученики певчих птиц, лебедя и соловья в пении» [65. 20, 974а; 50. II. Fr. 154. S. 90; 36. C. 306].

Учению Демокрита, согласно которому природа — источник искусства и первая наставница человека в деле искусства, никак не противоречит предложенное Демокритом объяснение *вдохновения*. А именно, по Демокриту, художественное вдохновение есть будто бы род божественного *наития* и даже род некоторого *безумия*. Так характеризуют взгляд Демокрита на вдохновение римские писатели Цицерон и Гораций.

Как согласуется этот взгляд Демокрита с его учением об искусстве как о «подражании» природе? В основе мысль Демокрита ясна. Вдохновение требуется для искусства — художества (для поэзии, музыки). Напротив, оно не необходимо для искусства — технического умения, которое (как, например, ткацкое искусство) возникло из подражания действиям животных, наблюдаемым в природе. Только для «поэтических» (творческих) искусств источником является «вдохновение», «безумие». Однако и в них «вдохновение», «безумие» не включает в себе ничего *мистического*. Его источник — та же «натуральная магия», к которой сводится понятие Демокрита о богах, о демонах — об образах, носящихся в воздушной среде и производящих своими истечениями различные действия на человека. Внедряющиеся в поэта «извне» силы вдохновения производят в нем нечто, выводящее поэта за обычные грани ума. Но в этих силах нет ничего сверхъестественного, мистического. Источник их — все те же «образы», порожденные соединением атомов.

Видное место в составе учения Демокрита занимает *этика*. Демокриту удалось в блестящей литературной форме выразить свои этические взгляды, общие со взглядами передовой части греческой рабовладельческой демократии конца V в. до н. э.

Этическое учение Демокрита определяется основными чертами его *политического* учения. Аксиома и основа этики Демокрита — мысль, что свободный грек — не изолированная от общества единица, а гражданин города-государства (полиса). Хорошо управляемое государство есть величайший оплот: в нем все заключается и, когда оно сохраняется, все цело, а погибает оно — с ним вместе и все гибнет. Поэтому интересы государства должно ставить выше всего остального; должно заботиться, чтобы оно хорошо управлялось. Положение это верно для всякого государства, и врага государства следует убивать во всяком государственном строе.

Наряду с указанным, необходимым для всякого государства условием его существования Демокрит формулирует и такие нормы политического поведения, которые необходимы для граждан уже не *любого* государства, а *наилучшего*. Таким наилучшим государством Демокрит считал *демократию*.

По Демокриту, преимущества демократического строя настолько велики, что в демократическом полисе даже бедность лучше, чем богатство в монархии. Однако неоспоримые преимущества демократии не дают — Демокрит ясно видит это — абсолютной гарантии того, что избранными всегда и во всех случаях окажутся только лучшие из граждан. Демокрит видел, что в современных ему полисах при частой смене выборных лиц бывшие правители, ушедшие с занимаемой ими должности, нередко терпели преследования со стороны лиц, которые во время их правления были привлечены к ответственности за совершенные ими преступления. Демокрит хотел создать в демократическом государстве условия, которые обеспечили бы твердость и безопасность демократических правителей в соблюдении и в защите демократической законности. Поэтому наряду с требованием гарантий безопасности для выборных правителей, честных в исправлении государственных обязанностей, Демокрит подчеркивает, что выборные лица, хорошо выполнявшие свои функции, не должны ожидать за это похвал — так же, как странно было бы хвалить тех, кто возвращает вверенные им на хранение деньги: ведь начальствующее лицо избирается не для того, чтобы дурно вести дело, а для того, чтобы хорошо вести его [см. 50. II. Fr. 265. S. 114; 36. С. 319].

Демокрит не делает умственное превосходство и подготовку к управлению государством привилегией высшей касты или класса. Он полагает, что качества, необходимые для гражданина, создаются воспитанием, обучением. «Ни искусство, ни мудрость не могут быть достигнуты, если им не учиться» [50. II. Fr. 59. S. 75; 36. С. 322]. Но

Демокрит не ограничивает круг воспитываемых исключительным классом, поставленным *над* обществом. Во-первых, указывает он, *задатки* разумности свойственны и тем, кто не получил обучения. Во-вторых, все хорошее, на что способен человек в годы зрелости, зависит не от его «природы», не от происхождения, а от *воспитания*: «Больше людей становится хорошими от упражнения, чем от природы» [50. II. Fr. 242. S. 109].

Демокрит хорошо понимал, что общественно-политическая жизнь не есть уже «природа» в непосредственном смысле. Политическая деятельность — то, что человек *добавляет* к «природе». Но Демокрит не в силах правильно разграничить в человеке черты, данные ему природой, и вторичные черты — результат выработки и воспитания в обществе. У Климента приводится цитата из Демокрита, где Демокрит говорит: «Учение перестраивает человека, природа же, перестраивая, делает человека, и нет никакой разницы, быть ли таковым, вылепленным от природы, или от времени и от учения быть преобразованным в такой вид» [47. IV. 151; 36. С. 321].

По-видимому, Демокрит, как догадывается Дильс, полагал, что учение перестраивает человека и, преобразуя его, создает ему новую природу.

При разработке вопросов этики Демокрит исходит из общих основ своего мировоззрения. Как мы видели, в учении о знании началом познания он признал ощущения и чувственные восприятия. Соответственно и в этике движущей силой поведения Демокрит признал стремление к тому, что порождает чувство удовольствия, и отстранение от всего, что может породить чувство неудовольствия.

Целью жизни Демокрит считал «хорошее расположение духа» (εὐθυμία) [текст Епифания у Дильса: 50. II. S. 53—54; 36. С. 307]. Эта цель — одна и та же для старых и молодых. Она отнюдь не всецело субъективна, как субъективно простое ощущение приятного. Понятие о благе и зле объективно и едино для всех людей: «Приятно... одному одно, другому другое», но «для всех людей одно и то же благо и одна и та же истина» [50. II. Fr. 69. S. 77; 36. С. 308]. Отношение между субъективным удовольствием и неудовольствием соответствует более широкому и более объективному отношению между пользой и вредом. Удовольствие — признак полезности того, что доставляет это удовольствие, неудовольствие — такой же признак вредности.

Однако быть мерилом полезности (и соответственно вредности) чувство удовольствия может только при условии, если оно подчинено *мере*. «Прекрасна надлежащая мера во всем» [50. II. Fr. 102. S. 81; 36. С. 312].

В общеэллинское понятие «меры» Демокрит вводит новый смысл. Не только в субъективной области чувствований, но и в области общественного поведения человека он призывает руководиться мерой. Под мерой он понимает здесь соответствующие силам

и способностям способы поведения, которые отпущены человеку самой его природой.

Просветленное мерой удовольствие, составляющее цель действий, не есть уже непосредственное чувственное наслаждение. По разъяснению Диогена Лаерция, «эвтюмия», или «хорошее расположение духа», не тождественно удовольствию, как некоторые истолковали мысль Демокрита, а есть такое состояние, при котором душа живет безмятежно и спокойно, не возмущаясь никаким страхом, ни боязнью демонов. «Эвтюмия» может быть достигнута только при условии, если человек делает свои удовольствия не зависящими от вещей преходящих.

В этике Демокрита силы, движущие нравственным поведением человека, сближаются с силами *ума*, интеллектуализируются. Именно в действиях ума Демокрит видит причину как правильных поступков, ведущих человека к счастью, так и ошибочных, влекущих за собой несчастье. Все дурное, ошибочное в действиях человека Демокрит склонен объяснять недостатком знания: «Причина ошибки, — говорит он, — незнание лучшего» [50. II. Fr. 83. S. 78; 36. С. 309].

Мудрость Демокрит называл Афиной Тритогенеей, понимая под этим, что мудрость приносит три плода: не только дар хорошо мыслить и дар хорошо говорить, но вместе с тем и дар хорошо поступать.

Этика Демокрита просветлена разумом и оптимистична. Если источник ошибочного действия в отсутствии или недостатке знания, то это значит, что в жизни людей нет никаких недостатков и зол, которые не могли бы быть устранены и побеждены. Все дело в приобретении необходимых знаний. Человеку принадлежит — в возможности — весь мир, и нет никаких границ для его совершенствования. Мудрый человек, даже когда видит существующее зло, не признает его безусловным и непобедимым: из самого зла мудрый умеет извлекать добро, если владеет необходимым для этого знанием. И наоборот, человек, лишенный мудрости и несведущий, способен само добро обратить во зло. У людей зло вырастает из добра, когда не умеют управлять и надлежащим образом пользоваться добром. Глубокая вода, например, полезна во многих отношениях, но с другой стороны, она вредна, так как есть опасность утонуть в ней. Вместе с тем существует средство избежать этой опасности — обучение плаванию [см. 50. II. Fr. 173. S. 95; 36. С. 309].

Интеллектуалистическая этика Демокрита созерцательна, клонится к идеалу созерцательного блаженства и самоудовлетворения. По Демокриту, наибольшего уважения заслуживает невозмутимая мудрость. Невозмутимость для Демокрита — синоним «эвтюмии», «хорошего расположения духа», в котором он видел цель жизни. Согласно свидетельству Стобея [см. 50. II. Fr. 173. S. 54; 36. С. 310],

Демокрит называл счастье «хорошим расположением духа, благосостоянием, гармонией, симметрией и невозмутимостью».

Идеал созерцательного познания достигается философом, который понимает недостатки современной ему демократии, видит дистанцию, отделяющую ее от возможного совершенства, предлагает свои поправки к ней, но при этом твердо стоит на ее почве, признает в ней лучшую форму политического строя. Он не отбрасывает с порога современное ему искусство управления государством, а рекомендует изучать это искусство «как наивысшее из всех искусств» [64. 32. Р. 1126а; 36. С. 318], особенно в его наилучших образцах, представленных Мелиссом и Парменидом.

Однако, хотя для Демокрита знание — средство устранения того, что препятствует достижению «хорошего расположения духа» («эвтюмии»), оно еще не есть рычаг преобразования мира. Материализм Демокрита остается материализмом созерцательным.

IV. ПЛАТОН

1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

Развитие древнегреческой философии до Сократа было в целом историей возникновения и развития *материализма* — от Фалеса до Демокрита. В учении Демокрита (конец V — начало IV в. до н. э.) древнегреческий материализм достиг своей высшей формы, стал атомистическим материализмом в философии и одновременно в науке. Но эпоха наивысшего развития материализма в Древней Греции не была изолированным явлением истории духовной жизни. Она совпадает во времени с расцветом греческого рабовладельческого полиса и является чрезвычайно сложным, многообразно опосредствованным отображением этого расцвета в области мысли.

Развитие древнегреческой полисной системы и ее классовой основы — рабовладения — было противоречивым. В то самое время, когда демократический (в античном смысле) полис достигает своего наивысшего развития, начинается и процесс его деградации. Пелопоннесская война оказалась одним из наиболее значительных проявлений и обнаружений начинающегося кризиса рабовладельческой системы. Демократические Афины утрачивают свое главенствующее положение в возглавленном ими союзе греческих государств. За короткий промежуток времени между диктатурой Перикла, искусно использовавшего бытовавшие нормы демократической государственности, и «тиранией тридцати» деградация полисной системы достигла значительной степени, ее возможности исчерпались.

Параллельно и на основе этого процесса произошли глубокие изменения в умственной жизни греческого общества. Греческая демократия никогда не благоволила свободному развитию исследований природы. Она ревниво выступала на страже старотеческой

религии. Свою ненависть к вольнодумству физиков она отлила в формы обвинения в религиозном нечестии. Так она расправилась с Анаксагором. Но и в борьбе со своими политическими противниками она прибегала к этому же средству. Сократа, который отговаривал молодых философов от изучения физического мира, она осудила, так же как Анаксагора, по поводу нарушения старотеческой веры. Не задумываясь, она готова была поверить выдумке Аристофана, который изобразил Сократа в виде шарлатана-натур-философа.

В этой обстановке материализм развивался и прокладывал себе путь не под покровительством руководителей демократии, а скорее вопреки их враждебному отношению.

Тем не менее до Сократа господствующий класс греческих рабовладельцев не выработал философского обоснования своего мировоззрения. От науки, наступавшей на религию и мистику, он защищался, взывая к традициям религии. Материализму Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита он еще не мог противопоставить в качестве его антагониста разработанные учения *идеалистической философии*. Больше того. Он казнил противника старинного демократического уклада и народной религии Сократа — именно того философа, в учении которого уже обнаружился сильный крен в сторону идеализма.

Положение дел меняется с началом IV в. до н. э. Платон с редким в истории мысли талантом создает учение объективного идеализма, которое не только направляется против достижений материалистических мыслителей и ученых, но также и даже прежде всего используется для обоснования реакционной социальной и политической системы взглядов. Отныне в греческой философии «линии Демокрита» резко и непримиримо противостоит «линия Платона». Борьба материализма против идеализма из безотчетной становится осознанной.)

Это сознание делает борьбу идей более ясной, но не менее сложной. И учение Платона, и учение Аристотеля, создавшего вторую после Платона систему воззрений объективного идеализма, полны противоречий. Учения эти — не только два фазиса в истории борьбы идеализма с материализмом, но и два фазиса в развитии древнегреческой науки. В школе Платона ведутся важные математические исследования. Аристотель создает грандиозную энциклопедию всей современной ему науки.

Но и в области философии Платон и Аристотель — не только творцы реакционных доктрин идеализма. Платон разрабатывает вопросы диалектики, теории познания, эстетики, педагогики. Аристотель создает основы логики, разрабатывает проблемы теории искусства, этики, политической экономии, психологии.

Огромная одаренность, всесторонний охват изучаемых предметов, глубина разработки делают учения Платона и Аристотеля источником влияния, далеко выходящего за рамки общества, в

котором оба они жили и действовали. Этим объясняется значительное внимание, которое уделено обоим в настоящей книге.

Жизнь Платона † Платон родился в 427 г. до н. э. в знатной семье на острове Эгина, неподалеку от Афин. Со стороны отца, Аристона, род Платона восходит к последнему царю Аттики — Кодру; со стороны матери, Периктионы, — к семье родственников знаменитого законодателя Солона. Дом этот был воспет Анакреонтом и другими греческими поэтами. Родственником матери был также известный афинский политический деятель, впоследствии «тиран» Критий.

По-видимому, именно Критий ввел Платона в круг учеников Сократа. Литературная философская деятельность Платона началась не очень рано. Есть предание, будто ей предшествовали опыты Платона в области художественной литературы, музыки и живописи. Впоследствии Платон, как заметил Теодор Гомперц, не то, чтобы отрекся от них, но скорее поставил свои художественные наклонности на службу философии [см. 54. 2 Aufl. S. 205]. Еще до вступления в круг учеников Сократа Платон учился философии у *Кратила*. Это был последователь Гераклита, не остановившийся перед самыми крайними и парадоксальными выводами из его учения о вечном движении и вечной изменчивости всего существующего. У Кратила тезис Гераклита абсолютизируется: не только нельзя дважды войти в реку, но даже и один раз. Уже в тот момент, когда мы входим в нее, она не та же самая. Нельзя назвать никакую вещь по имени: имя — одно и то же, но вещь непрерывно изменяется, так что имя к ней неприложимо ни в какой момент ее существования. Выход один — не называть вещи, а только указывать на них пальцем. Впоследствии Платон выскажется в ироническом смысле об этом учении.

С годом смерти Сократа (399) заканчивается первое пребывание философа в Афинах. Платон покидает родину на целых двенадцать лет. За это время странствий Платон посетил Египет, Южную Италию и Сицилию. Пребыванию в этих странах предшествовала задержка в близкой к Афинам Мегаре, где главой центра молодых ученых и философов был Евклид¹.

Впечатления, вынесенные из пребывания в Египте, оказались важным этапом в формировании научных, политических и политико-экономических воззрений Платона. Хотя Египет испытал в 525 г. до н. э. нашествие персов, социальный и политический строй не был поколеблен в своем существе. Особо сильным было впечатление от кастового устройства египетского общества, от бытовавших в Египте фиксированных форм разделения труда, от практиковавшихся там форм обучения арифметике. Особенно длительным было пребывание Платона в Гелиополе — центре египетской религии и жреческой организации. В том же Гелиополе немного времени

¹ Не математик, автор знаменитых «Начал», а его соименник.

спустя производил в течение года и четырех месяцев астрономические исследования греческий математик и астроном Евдокс.

Из Египта, отплывши от нильской дельты, Платон прибыл на побережье близкой к Египту Кирены. Здесь он встречался с видным греческим астрономом и сведущим в музыке математиком Федром, которого Платон впоследствии вывел как действующее лицо в трех своих диалогах.

За пребыванием в Кирене последовал переезд в Южную Италию. Одной из задач путешествия было ознакомление с учением пифагорейцев и в особенности с результатами их математических исследований. Здесь центром деятельности пифагорейцев был Тарент, в котором в это время социально-политический строй после недавнего обострения классовой борьбы относительно стабилизировался в форме умеренной демократии.

Крупнейшей умственной силой Тарента был в то время пифагорец *Архит*, видный государственный деятель, стратег и ученый — математик, физик, механик. Он первый стал разрабатывать механику как отрасль математической физики и был изобретателем первых автоматов. Как геометра его высоко почитал, наряду с Леодамом из Фасоса и Теэтетом из Афин, знаменитый математик Евдем.

Особенно много трудился Архит над учением о пропорциях и над задачей удвоения куба.

На Платона личность Архита произвела глубокое впечатление. Ему импонировало в Архите сочетание политической и научной деятельности в одном лице не меньше, чем содержание его научных результатов.

За периодом пребывания в Южной Италии последовал переезд Платона в Сицилию. В начале IV в. до н. э. в греческих городах Сицилийского побережья боролись между собой политические силы так называемой «тирании», которая была переходной формой от старой аристократии к господству рабовладельческого демоса и силы демократии, которая, как мы знаем, уже в V в. до н. э. восторжествовала в Агригенте — при Эмпедокле. Крупнейшим в то время городом не только в греческой Италии, но и во всем греческом мире были Сиракузы. В этом блестящем культурном центре власть в то время принадлежала энергичному и властолюбивому «тирану» Дионисию. Он не был ни выдающимся полководцем, ни властителем, напоминающим восточных деспотов. Благодаря энергии и целеустремленности он в течение 38 лет удерживал в своих руках город-государство, в котором не утихало пламя классовой борьбы и борьбы партий. При дворе Дионисия развилось искусство «мимов», у которых Платон, быть может, учился мастерству индивидуальной характеристики персонажей своих диалогов. Здесь же он наблюдал искусство, с каким мимический поэт Софрон вводил в некоторые свои мимы персонажи древних мифов, а также знакомился со сценами сатирического поэта Эпихарма, осмеивавшего

парадоксы гераклитовского учения о непрерывном потоке становления.

Во время пребывания в Сиракузах Платон сблизился с родственником тирана Дионом, в котором Дионисий надеялся найти достойного преемника. С неудовольствием и опаской наблюдал Дионисий за усиливающимся влиянием Платона на Диона. Платон вынужден был покинуть Сиракузы, но на пути в Афины был высажен в Эгине, которая тогда находилась в острой вражде с Афинами. Платону грозило обращение в рабство, но к счастью для него в это время в Эгину прибыл из Кирены Анникерид, с которым Платон познакомился во время своего пребывания в его стране. Анникерид помог через друзей Платона в Афинах организовать выкуп философа и добился его освобождения.

В 387 г. до н. э., в сорокалетнем возрасте, Платон вернулся в Афины. По прибытии он основал в роще героя Академа свою школу, получившую впоследствии название *Академии*. Вскоре вокруг Платона собрались многочисленные юные ученики. Часть из них пришла в Академию для изучения наук, другая, большая часть — для получения общего образования, прежде всего для подготовки к политической деятельности. В своем подавляющем большинстве это были молодые люди состоятельных фамилий. Впоследствии школа Платона стала крупным очагом развития греческой математики, в которой сам основатель школы видел необходимое введение в изучение наук и философии. В годы старости Платона, когда произошло его сближение с пифагорейцами и с развивавшимся ими математическим естествознанием, взгляд Платона на математику еще более укрепился.

Платон не остался навсегда в Афинах. Он совершил еще две поездки в Сицилию при преемнике Дионисия I Дионисии II, получившем власть в 367 г. до н. э. Инициатором приглашения был советник и родственник Дионисия Дион — тот самый, с которым Платон подружился за двадцать лет до того, во время своего первого пребывания в Сицилии. Платон воспользовался приглашением с целью осуществить с помощью Дионисия свой проект идеального государственного строя. Он потребовал, чтобы его царственный воспитанник прошел запланированный курс обучения, начинавшийся с изучения математики. Враждебные Платону придворные Дионисия внушили ему мысль, будто целью Платона было отделение Дионисия от государственных дел и способствование возвышению Диона. Поводом для обвинения Диона оказались перехваченные его письма к карфагенским полководцам, в которых Дион склонял карфагенян к заключению мира. Отправленный в ссылку Дион, впрочем, хотел примирения с тираном. При содействии правившего в Таренте Архита он склонил Платона подготовить в Сиракузах почву к возвращению Диона. Но план этот не имел успеха, и Платон решил вернуться в Афины. При отъезде он был задержан и подвергся, впрочем, почетному пленению. Только

в результате настойчивых представлений Архита ему удалось покинуть Сиракузы и уехать в Спарту, где он встретился (360) с Дионом.

Разрыв Диона с Дионисием закончился тем, что Дион поднял восстание против Дионисия. В 357 г. до н. э. он отплыл от берегов Занта и направился в Сицилию. Среди его сторонников и соучастников были некоторые участники Академии Платона: Евдем, Тимонид, Каллип. В начавшейся борьбе Дион одержал победу, но в 354 г. до н. э. был убит бывшим платоновцем Каллипом, который на короткое время захватил власть в Сиракузах.

Едва ли можно сомневаться в том, что в политических планах Диона в какой-то мере отразились взгляды Платона на государство. Дион стремился установить власть, которая была бы способна стать выше противоположности, существовавшей между жесткими формами тирании Дионисия Старшего и притязаниями демократии на власть.

Устройство государства, о котором помышлял Дион, было какой-то смесью из элементов монархического, аристократического и демократического строя.

Остаток жизни Платон провел в Афинах. Попытка вмешаться в ход политических событий принесла ему горькое разочарование. В последнем крупном произведении Платона — «Законах» — Платон отказывается от ряда ригористических черт своей прежней системы воспитания и политической системы. Умер он в 347 г. до н. э.

Сочинения Платона

Литературная деятельность Платона продолжалась в течение полувека. Платон — первый крупнейший философ, от которого до нашего времени дошли все (или почти все) его сочинения. Учение, излагаемое в них, несвободно от противоречий. В некоторых из них излагается идеалистическое учение о бытии, получившее название теории «идей». Но есть среди сочинений, дошедших под именем Платона, и такие, в которых теория эта совершенно отсутствует. Есть, наконец, и такие сочинения, в которых сам Платон подвергает собственную теорию «идей» острой критике (например, «Парменид»). Существует, кроме указанного, и ряд других противоречий в произведениях, сохранившихся под именем Платона.

Не удивительно поэтому, что уже более полутора столетия в истории древнегреческой философии и литературы обсуждается «платоновский вопрос». Так называют филологические и философские исследования, посвященные вопросам подлинности дошедших под именем Платона сочинений, их хронологии, или исторической последовательности, их написания и опубликования.

«Платоновский вопрос» породил необозримую в буквальном смысле слова специальную литературу. Из тридцати шести сочинений Платона, написанных в форме диалога, т. е. философской беседы, многие были заподозрены, по крайней мере отдельными исследователями, в том, что они в действительности не принадлежат Платону и только приписываются ему. Доводом, решающим вопрос

о подлинности, считается наличие указаний Аристотеля, который был учеником Платона, на принадлежность того или иного диалога именно Платону. Там, где такие указания отсутствуют, открывается поле для скептической критики.

Не менее шатки данные для установления *хронологической последовательности* диалогов Платона. В редких из них упоминаются события, даты которых известны из истории и определяющие время, раньше или позже которого данный диалог не мог быть написан. В остальных случаях датировка затруднена и основанием для нее могут быть лишь не прямые данные или соображения.

В течение XIX столетия историко-филологический скептицизм бушевал со все возрастающей силой и довел «платоновский вопрос» до плачевного состояния. Филологи буквально изошрялись в изобретении все новых и новых скептических доводов. Отрезвление и вместе с тем обретение более прочных и объективных методов для решения проблемы хронологии написания диалогов Платона началось с применением так называемого «стилометрического критерия», т. е. со статистического изучения некоторых повторяющихся стилистических особенностей платоновских диалогов. Задаче этой были посвящены работы ряда видных ученых: Л. Кемпбэлла, В. Диттенбергера, Д. Пейперса, К. Риттера, Г. Зибекка, Г. Арнима. Уже в конце XIX в. В. Лютославский обобщил некоторые результаты предыдущих исследований — в работе «О новом методе определения хронологии диалогов Платона» (1896), а также в работе «Происхождение и развитие логики Платона» (The Origin and Growth of Plato's Logic. London, 1905). Опорным диалогом и эталоном для сравнения при этих подсчетах и обобщениях служили «Законы» — диалог, о котором достоверно известно, что это позднейшее сочинение Платона. Применяя этот метод, удалось выделить четыре группы диалогов, начиная от ранних, так называемых «сократических», исследующих понятия этики, и кончая наиболее поздними, ряд которых замыкают «Законы».

К первой — «сократической» — группе были отнесены «Апология Сократа», «Евтифрон», «Критон», «Хармид», «Лаксес», «Протагор», «Менон», «Евтидем», «Горгий».

Во вторую — более позднюю — вошли «Кратил», «Пир», «Федон» и первая книга «Государства».

Третью — еще более позднюю — составили остальные книги «Государства», «Федр», «Тезтет» и «Парменид».

Наконец, в четвертую — последнюю по времени — вошли «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей», «Критий» и «Законы». В подлинности всех этих сочинений, т. е. в их действительной принадлежности Платону, вряд ли приходится сомневаться.

Но подлинность остается вероятной и в отношении таких неясных в своей хронологии диалогов, как «Ион», сильно заподозренный критикой, и как «Гиппий Большой», несомненно возвещающий начало будущей теории «идей».

По форме и достоинствам изложения диалоги Платона неоднородны. Часть из них написана в драматической форме. Это блестящие сцены из умственной жизни Афин, изображение сталкивающихся и борющихся философских воззрений. Действующие герои этих диалогов — ярко очерченные характеры и лица — философы, в центре которых стоит личность Сократа, софисты, поэты, рапсоды, политические деятели. Таковы, например, диалоги «Протагор», «Федон», «Пир». Диалоги эти принадлежат истории древнегреческой литературы не в меньшей степени, чем истории древнегреческой философии.

Другую часть философских сочинений Платона составляют диалоги, в которых диалогическая форма — лишь видимость, слабо обрамляющая основное содержание. Это диалоги-трактаты. В них исследуются труднейшие и отвлеченнейшие проблемы диалектики. Значение их не в художественном воплощении философских воззрений, а в их диалектическом развитии и обосновании. Образцы таких диалогов — «Софист», «Филеб», «Парменид».

Наконец, есть и такие диалоги, в которых перемежаются образ, миф и отвлеченный анализ философских проблем. Возможно, что некоторые диалоги, как полагает Кьяппелли, в первоначальной редакции были написаны в повествовательной форме и лишь впоследствии были изложены в форме драматической [см. 8. С. 320—333].

Обилие всех этих нерешенных вопросов, может быть частично даже неразрешимых за отсутствием необходимых данных, делает исследование философии Платона и ее адекватную интерпретацию и в настоящее время сложной и трудной задачей истории философии.

2. УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ «ИДЕЯХ» («ВИДАХ»)

От философов-элеатов Парменида и Зенона Платон усвоил установленное этими философами различие между тем, что существует по истине, и тем, что не имеет истинного бытия. «Прежде всего, — утверждает Платон в «Тимее», — по моему мнению, надо различать: что всегда существует и никогда не становится и что всегда становится, но никогда не существует» [Тимей. 27 D].

Это различие между быванием (становлением) и бытием, между явлением и сущностью Платон распространяет на все предметы исследования. Среди них большое внимание он уделяет исследованию *прекрасного*. Во всех диалогах, посвященных проблеме прекрасного или хотя бы частично касающихся этой проблемы, Платон разъясняет, что предметом исследования является не то, что лишь *кажется* прекрасным, и не то, что лишь *бывает* прекрасным, а то, что *по истине* есть прекрасное, т. е. *прекрасное само по себе, сущность* прекрасного, не зависящая от случайных, временных, изменчивых и относительных его проявлений.

Постановка вопроса, пожалуй, всего лучше раскрывается в диалоге «Гиппий Большой». В нем изображается спор о прекрасном

между Сократом, представляющим здесь точку зрения самого Платона, и софистом Гиппием. Софист изображен как простоватый, даже глуповатый человек, не понимающий самой сути платоновской постановки вопроса. На вопрос: «Что такое прекрасное?» — Гиппий отвечает наивным указанием на первый пришедший ему в голову *частный случай*, или пример, прекрасного. «Прекрасное — это красивая девица», — отвечает Гиппий. Сократ без труда заставляет Гиппия согласиться, что с не меньшим основанием должны быть признаны прекрасными и прекрасный конь, и прекрасная лира и даже прекрасный горшок. В диалоге выясняется, что предметы *чувственного мира* называются прекрасными всегда лишь в *относительном*, не безусловном смысле. Так, и горшок может быть назван прекрасным, но лишь в той мере, в какой он удовлетворяет своему утилитарному назначению, — в кухонном обиходе. В этой связи Платон принимает утверждение Гераклита, подметившего относительность прекрасного. Кто, как Гиппий, на вопрос о том, что такое прекрасное, отвечает простым указанием на тот или другой *частный* предмет чувственного мира, тот должен признать, что предмет этот окажется уже не безусловно прекрасным или даже вовсе не прекрасным в сравнении с каким-либо другим предметом, превосходящим его в том отношении, в каком первый был признан прекрасным.

После дальнейших препирательств выясняется, что вопрос поставлен не о вещах прекрасных в *относительном* смысле, а о том *безусловно* прекрасном, которое одно только и сообщает отдельным вещам качество или свойство красоты. «Я спрашиваю тебя, — поясняет Сократ Гиппию, — о самом прекрасном, которое делает прекрасным все, к чему только прикоснется: и камень, и дерево, и человека, и божество, и всякое дело, и всякое знание» [Гиппий Большой. 291 D]. Речь идет о таком прекрасном, которое «никогда, нигде и никому не могло бы показаться безобразным [там же], о том, «что бывает прекрасно для всех и всегда» [там же. 291 E].

Прекрасное, выясняется из дальнейшего развития диалога, не может быть ни *полезным*, ни *подходящим*. Полезным оно не может быть, так как полезное всегда полезно лишь в каком-либо *отношении*, и не может быть *безотносительным*. Но прекрасное не может быть и *подходящим*. Подходящее есть, по Платону, то, что заставляет вещь лишь *казаться* прекрасной. Но прекрасное, которого ищет Платон, не есть всего лишь кажущееся: Платон ищет того, что *на самом деле есть прекрасное*. Если подходящее заставляет что-либо казаться прекраснее, чем это есть на самом деле, то оно будет по отношению к прекрасному каким-то обманом. «Мы же ищем, — поясняет Платон, — того, чем все прекрасные вещи *в самом деле* прекрасны, как, например, то, чем все великое бывает велико» [Гиппий Большой. 294 В]. Понятое в этом смысле прекрасное есть «вид» («эйдос»), или «идея». И то же относится к другим классам предметов и их свойств. По Платону, каждому классу

одноименных вещей чувственного мира соответствует в мире вещей, постигаемых умом, некая вечная, не возникающая и не погибающая, безотносительная причина того, что делает вещь именно вещью *этого* и никакого другого класса.

Но Платон не только ставит задачу определения прекрасного как того, что заставляет вещи *быть* безотносительно прекрасными, безотносительно великими, безотносительно добрыми и т. д. Он утверждает, что эта задача хотя и трудна, но все же разрешима. Она разрешима прежде всего потому, что *предмет* исследования — «идея», «вид» — существует объективно, в самой реальности. «Я начинаю с положения, — заявляет Платон в диалоге «Федон», — что есть нечто *само в себе* прекрасное, доброе, великое и иное прочее» [Федон. 100 В].

Наиболее полная характеристика «вида», или «идеи», была развита Платоном при исследовании все той же сущности *прекрасного* в «Федоне», «Пире», «Филебе».

«Идеи»

По Платону, кто последовательно поднимается по ступеням созерцания прекрасного, тот «увидит нечто прекрасное, удивительное по своей природе» [Пир. 210 Е]. «Он увидит, прежде всего, что прекрасное существует вечно, что оно ни возникает, ни уничтожается, ни увеличивается, ни убывает; далее, оно не так, что прекрасно здесь, безобразно там; ни что оно то прекрасно, то не прекрасно; ни что оно прекрасно в одном отношении, безобразно в другом; ни что для одних оно прекрасно, для других безобразно» [там же. 211 А]. Прекрасное не предстанет «перед созерцающим его «идею» в виде какого-либо облика, либо рук, либо какой-либо части тела, ни в виде какой-либо речи или какой-либо науки, ни в виде существующего в чем-либо другом, например, в каком-либо живом существе, или на земле, или на небе, или каком-либо ином предмете» [там же. 211 А — В].

Уже этой характеристики достаточно, чтобы установить ряд важных признаков платоновского определения прекрасного и вместе с тем признаков каждого «вида» (εἶδος), каждой «идеи». Эти признаки — объективность, безотносительность, независимость от всех чувственных определений, от всех условий и ограничений пространства, времени и т. д. Платоновское прекрасное есть «вид» («эйдос»), или «идея», в специфически платоновском смысле этого понятия, т. е. истинно-сущее, сверхчувственное *бытие*, постигаемое одним только разумом; иными словами, прекрасное — *сверхчувственная причина и образец* всех вещей, называемых прекрасными в чувственном мире, безусловный источник их реальности в той мере, в какой она для них возможна.

В этом значении «идея» резко противопоставляется у Платона всем ее *чувственным* подобиям и отображениям в мире воспринимаемых нами вещей. Чувственные вещи необходимо изменчивы и преходящи, в них нет ничего прочного, устойчивого, тождественного. Эта непрерывная текучесть, изменчивость чувственных вещей

подчеркнута Платоном в «Федоне». «Что скажешь, — спрашивает здесь Сократ Кебеса, — (что скажешь) о многих прекрасных предметах — о людях, о лошадях, платьях и других тому подобных или равных, похвальных и всегда одноименных им? Одинаково ли они существуют или... несогласны (т. е. нетождественны. — В. А.) ни с самими собой, ни между собой, и никогда и ни под каким видом, можно сказать, не остаются теми же?» — «Никогда не остаются теми же», — отвечает Кебес [Федон. 78 E].

Напротив, «вид», или «идея», прекрасного, т. е. прекрасное *само по себе, истинно-сущее* прекрасное не подлежит никакому изменению или превращению, совершенно тождественно и есть вечная сущность, всегда равная самой себе. «Прекрасное само по себе, — спрашивает Сократ, — сущее само по себе, поскольку оно есть, подлежит ли хоть какому-либо изменению? Или каждая из вещей сущих, сама по себе однородная, продолжает быть той же и таким же образом, не подлежа никогда, никак и никакой перемене?» — «Необходимо той же и таким же образом...», — отвечает Кебес [там же. 78 D].

Как «идея» прекрасное есть сущность, чувственно не воспринимаемая и даже безобразная, бесформенная. Такими чертами характеризуется истинно-сущее в «Федре». По разъяснению, развитому Платоном в этом диалоге, местопребывание «идей» — «наднебесные места». Эти места «занимает бесцветная, бесформенная и неосязаемая сущность, в сущности своей существующая, зримая только для одного кормчего души — разума» [Федр. 247 D].

Только несовершенство нашего способа мышления внушает нам, по Платону, ошибочное представление, будто «идеи», в том числе и «идея» прекрасного, находятся в каком-то пространстве, подобно чувственным вещам, которые представляются нам как обособленные друг от друга и как пребывающие в пространстве. Согласно разъяснению Платона, источник этой иллюзии — *материя*; под «материей» он понимает едва вероятный, по его собственным словам, постигаемый каким-то незаконным рассуждением род пространства, причину обособления и отделения единичных вещей чувственного мира. Взирая на этот род пространства, «мы точно грезим и полагаем, будто все существующее должно неизбежно находиться в каком-то месте и занимать какое-нибудь пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небе, то и не существует» [Тимей. 52 B].

Но взгляд этот, по Платону, ошибочен. Вследствие этого взгляда, говорит Платон, даже и после пробуждения «мы не можем определенно выражать правду, отличая все эти и сродные им представления от негрязящей, действительно существующей природы» [там же. 52 C].

Таким образом, только в несобственном и притом чрезвычайно неточном смысле к «идеям» Платона могут быть прилагемы определения пространства, времени и числа. В строгом смысле слова,

«идеи», как их понимает Платон, совершенно запредельны, невыразимы ни в каких образах чувственного опыта, ни в каких понятиях и категориях числа, пространства и времени.

Учение это — *идеализм*, так как реально существует, согласно Платону, не чувственный предмет, а лишь его *умопостигаемая*, бестелесная, не воспринимаемая чувствами сущность. В то же время это учение — *объективный идеализм*, так как, по Платону, «идея» существует *сама по себе*, независимо от обнимаемых ею многочисленных одноименных чувственных предметов, существует как *общее* для всех этих предметов.

Объективная и вместе нечувственная природа «идеи» характеризуется Платоном в позднем диалоге «Филеб». «Под красотой форм, — разъясняет в этом диалоге Сократ, — я пытаюсь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, то есть красоту живых существ, или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности, изготавливаемые при помощи токарного резца, а также фигуры, строящиеся с помощью отвесов и угломеров, — постарайся хорошенько понять меня. В самом деле я называю это прекрасным не тем, что прекрасно по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но тем, что вечно прекрасно *само по себе, по своей природе*, и возбуждает некоторые особенные, свойственные только ему наслаждения, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания» [Филеб. 51 С]. Так, нежные и ясные звуки голоса, поющего какую-нибудь чистую мелодию, «прекрасные не по отношению к чему-либо другому, но сами по себе...» [там же. 51 D].

А несколько ниже, рассмотрев вопрос о видах наслаждения и об отношении наслаждения к благу, Платон объявляет нелепым мнение тех, кто думает, «будто блага и красоты нет ни в телах, ни во многом другом и будто оно заключено только в душе» [Филеб. 55 В].

В этом своем *объективном* существовании прекрасное есть одна из высших «идей». Но наивысшая, по Платону, «идея» есть «идея» *блага* [Госуд. VI, 508 Е и сл.]. Благо доставляет познаваемым предметам «не только способность быть познаваемыми, но и способность существовать и получать от него сущность» [там же. VI, 509 В]. «Благо — читаем в одном месте «Государства», — не есть сущность, но по достоинству и по силе стоит *выше* пределов сущности» [там же]. Оно — «непредполагаемое» [там же. VI, 511 В] «начало всяческих [благ]» [там же].

Учение Платона об «идее» блага как о высшей «идее» чрезвычайно существенно для всей системы его мировоззрения. Учение это сообщает философии Платона характер не просто объективного идеализма, но также идеализма *телеологического*. *Телеология* — учение о *целесообразности*. Так как, по Платону, над всем главенствует «идея» блага, то, другими словами, это значит, что порядок, господствующий в мире, есть порядок целесообразный: *все направля-*

ется к благой цели. Всякое временное и относительное существование имеет целью некое объективное бытие; будучи *целью*, оно есть вместе с тем благо [см. Филеб. 53 E — 54 D]. Это бытие и есть *сущность* всех вещей, подверженных генезису [см. Политик. 283 D], их образец [см. Тезтет. 176 E]. Все вещи стремятся достигнуть блага, хотя — как чувственные вещи — не способны его достигнуть [см. Федон. 74 D — E]. Так, для живых существ верховная цель, первоначальный и необходимый предмет их стремлений — счастье. Но счастье, как разъясняет в ряде диалогов Платон, состоит именно в обладании благом. Поэтому всякая душа стремится к благу и все делает ради блага.

Стремясь к обладанию благом, душа стремится к *знанию* о благе. О нем совершенно необходимо утверждать, «что все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им и не заботиться ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом» [Филеб. 20 D].

Так как критерий всякого *относительного* блага — благо *безусловное*, то наивысшее из всех учений философии — *учение об «идее» блага*. Лишь при руководстве «идеями» блага справедливое становится пригодным и полезным». Без «идеи» блага все человеческие знания, даже наиболее полные, были бы совершенно бесполезны [см. Госуд. 504 A — B].

Телеология Платона, учение об объективной целесообразности, тесно связана с его *теологией*, или богословием. Платон не только не скрывает, но сам выдвигает и подчеркивает связь своего идеализма с религией, с мистикой. В «Пире», в «Пармениде», в «Федре» он утверждает, что «идеи», не полностью постижимы для нас, зато сполна и безусловно постижимы для разума *бога*. Божественный разум предполагает существование божественной жизни [см. Сократ. 248 E]. Бог — не только существо живое, он — совершенство благ [см. Тимей. 29 E]. Бог и есть само благо. Желая, чтобы все было наилучшим, он создает мир по собственному подобию, т. е. согласно «идее» совершеннейшего живого существа [см. там же]. Хотя сущность мировой жизни — сам бог, но бог может быть счастлив, лишь если счастливой будет жизнь, которую он дарует миру. Ярко эта мысль выражена в «Тимее»: прекраснейшим из существ, постигаемых умом, предполагается также величайший, лучший, прекраснейший и совершеннейший из чувственных миров [см. Тимей. 37 A].

Стремление к счастью вложено в нас самим богом. Хотя бог — истинное бытие, он необходимо полагает себя в *ином* бытии, которое уже не истинно. С другой стороны, неистинное бытие, или «инобытие», в качестве положенного бытием самобытным, необходимо стремится утвердить себя в истинном и самобытном бытии. Поэтому человек необходимо влечется к божеству. Желая *познать* благо, он стремится познать бога: желая *обладать* благами, он стремится стать причастным сущности бога. Или, как разъясняется в «Законах» [см.

Законы. 715 E — 716 A], бог есть и начало, и середина, и конец всех вещей. Он — начало, так как от него все происходит; он — середина, так как он сущность всего, что имеет генезис; он — конец, так как все к нему стремится.

Платон в ряде мест подчеркнул *объективный* характер своей телеологии. Иногда там, где Платон говорит о «благе», он приближается к грани агностицизма и даже мистицизма. «Благо» для него выше бытия и выше человеческого познания. И все же известные черты «блага» могут быть, по Платону, уловлены. Платон отождествил в известном смысле «благо» с *разумом*. Так как разумность обнаруживается в *целесообразности*, то «благо» Платон сближает с целесообразным. Но целесообразность есть, по Платону, соответствие вещи ее «идее». Отсюда получается, что постигнуть, в чем «благо» вещи, значит постигнуть «идею» этой вещи. В свою очередь, постигнуть «идею» — значит свести многообразие чувственных причинно обусловленных явлений «идеи» к их сверхчувственному и целесообразному единству [Федр. 249 В — С; 265 D — E], или к их *закону*. Например, чтобы ответить на вопрос, почему для Земли лучше быть шаровидной (или плоской), находится ли она в центре мира или вне этого центра, необходимо указать *разумное основание* того или иного свойства. Задача объяснения мира, с этой точки зрения, состоит в том, чтобы свести все частные законы, действующие в мире, к единому общему, а затем из этого общего вывести все частные [см. Госуд. 511 В — С]. Таким образом, общий закон вещей оказывается общим для них «благом», а все частные законы — их частными «благами».

Одна из наиболее полных характеристик высшего блага для человека дана Платоном в «Филебе». Здесь в качестве условий высшего человеческого блага указаны: 1) участие в вечной природе «идеи»; 2) воплощение «идеи» в действительности; 3) наличие *разума* и обладание *знанием*; 4) владение некоторыми науками, искусствами, а также обладание правильными мнениями; 5) некоторые виды чистых чувственных удовольствий, например, от чистых тонов мелодии или цветов в живописи [см. Филеб. 64 С сл. и 66 А сл.].

Чем более резкими чертами характеризовал Платон идеальную, сверхчувственную природу «эйдосов», или «идей», тем труднее было ему объяснить, каким образом их сверхчувственная сущность может быть предметом человеческого познания. Уже постижение «идеи» прекрасного представляет труднейшую задачу. В самом деле. Прекрасное как «идея» вечно; чувственные вещи, называемые прекрасными, преходящи: возникают и погибают. Прекрасное неизменно, чувственные вещи изменчивы. Прекрасное тождественно, чувственные вещи пребывают в области нетождественного, иного. Прекрасное не зависит от определений и условий пространства и времени, чувственные вещи существуют в пространстве, возникают, изменяются и погибают во времени. Прекрасное едино, чувственные вещи множественны, предполагают дробность и обособление. Прекрас-

ное безусловно и безотносительно, чувственные вещи всегда стоят под теми или иными условиями.

«Идеи»
и чувственный мир

Глубокое отличие «идей» от одноименных им и обнимаемых ими чувственных вещей не есть, однако, полный дуализм обоих миров. По Платону, мир чувственных вещей не отсечен от мира «идей»; он все же стоит в каком-то отношении к миру «идей». Вещи «причастны», по выражению Платона, «идеям». Миру истинно-сущего *бытия*, или миру «идей», у Платона противостоит не мир все же «причастных» «идеям» чувственных вещей, а мир *небытия*, что, по Платону, то же, что «*материя*». Под «материей» Платон понимает, как сказано, беспредельное начало и условие пространственного обособления, пространственной раздельности множественных вещей, существующих в чувственном мире. В образах мифа Платон характеризует материю как всеобщую «кормилицу» и «восприемницу» всякого рождения и возникновения.

Однако «идеи» и «материя», иначе — области «бытия» и «небытия», противостоят у Платона не в качестве начал *равноправных* и *равносильных*. Это не две «субстанции» — духовная и «протяженная» (материальная), как они изображались в XVII в. в философии Декарта. Миру, или области, «идей», по Платону, принадлежит неоспоримое и безусловное *первенство*. Бытие *первее*, чем небытие. Так как «идеи» — истинно-сущее *бытие*, а «материя» — *небытие*, то, по Платону, не будь «идей», не могло бы быть и «материи». Правда, *небытие* существует необходимо. Более того. Необходимость его существования ничуть не меньше необходимости существования самого *бытия*¹. Однако в связи категорий сущего «небытию» необходимо предшествует «бытие». Чтобы «материя» могла существовать в качестве «небытия» как принцип обособления отдельных вещей в пространстве, необходимо существование непространственных «идей» с их сверхчувственной, только умом постигаемой целостностью, неделимостью и единством.

Чувственный мир, каким его представляет Платон, не есть ни область «идей», ни область «материи». Чувственный мир есть нечто «среднее» между обеими сферами — истинно-сущего и не-сущего. Впрочем, срединное положение чувственных вещей между миром бытия и небытия не следует понимать так, будто *над* миром чувственных вещей *непосредственно* возвышается мир «идей». Между областью «идей» и областью вещей у Платона посредствует еще «душа мира». Чувственный мир — *порождение* мира «идей» и мира «материи». Если мир «идей» есть мужское, или активное, начало, а мир материи — начало женское, или пассивное, то мир чувственно воспринимаемых вещей — детище обоих. Мифологически отноше-

¹ Это положение учения Платона отражает, возможно, влияние на него философии Левкиппа и Демокрита, утверждавших, как было показано, будто *небытие* существует «ничуть не меньше», чем *бытие*.

ние вещей к «идеям» — отношение *порожденности*; философски объясненное, оно есть отношение «участия», или «причастности» вещей к «идеям». Каждая вещь чувственного мира «причастна» и к «идее», и к «материи». Идее она обязана всем, что в ней относится к «бытию», — всем, что в ней вечно, неизменно, тождественно. Поскольку чувственная вещь «причастна» к своей «идее», она есть ее несовершенное, искаженное *отображение*, или *подобие*. Поскольку же чувственная вещь имеет отношение к «материи», к беспредельной дробности, делимости и обособленности «кормилицы» и «восприемницы» всех вещей, она причастна к *небытию*, в ней нет ничего истинно существующего.

Что же такое есть, в конце концов, мир чувственных вещей Платона? Мир чувственных вещей, разъясняет Платон, есть область *становления, генезиса, бывания*. Мир этот сопричастен бытию и небытию, совмещает в себе *противоположные* определения *сущего* и *не-сущего*.

Область «идей» Платона в значительной степени напоминает учение о бытии Парменида. Платоновский мир чувственных вещей, напротив, напоминает учение о бытии Гераклита — поток вечного становления, рождения и гибели. Парменидовскую характеристику бытия Платон переносит на свои «идеи». Это — их вечность, самоидентичность, безотносительность, неподвластность определениям пространства и времени, единство и целостность. Напротив, гераклитовскую характеристику бытия Платон переносит на мир чувственных вещей. Это их непрерывная изменчивость, превращение в иное, их относительность, определяемость условиями пространства и времени, множественность и дробность.

Но так как мир чувственных вещей занимает, по Платону, срединное положение между сферой бытия и небытия, будучи порождением обеих этих областей, то он соединяет в себе в какой-то мере противоположности: он — *единство* противоположностей: бытия и небытия, тождественного и нетождественного, неизменного и изменчивого, неподвижного и движущегося, причастного к единству и множественного. Впоследствии Гегель, повторяя на более высокой ступени развития путь, пройденный Платоном, платонизмом и неоплатонизмом, будет доказывать, что диалектика бытия и небытия («ничто») приводит необходимо к *становлению*, которое и есть единство противоположностей «бытия» и «ничто». Гегелевская диалектика, конечно, возникла бы и в случае, если бы не существовало Платона, но *в том именно виде*, в каком мы ее знаем, она никогда не сложилась бы, если бы ей не предшествовала платоновская философия и платоновская диалектика. Философии Платона по оказанному ею влиянию принадлежит важное место не только в истории идеализма, но, в частности, также и в истории *идеалистической диалектики*.

Предыдущим изложением была показана роль, которую, по мысли Платона, «идеи» играют в становлении чувственных вещей.

Но при этом остались еще неразъясненными важные вопросы. Прежде всего это вопрос о видах самих «идей». Все ли разряды и все ли свойства чувственных вещей имеют каждый свою «идею», источник своего бытия в сверхчувственном мире, в мире того, что постигается разумом? Существуют ли разряды, классы «идей», подобно тому как существуют разряды и классы вещей и их свойств? Ведь если для всего, что возникает в чувственной области, должна существовать в сверхчувственном мире своя «идея», то как будто получается вывод, что должны быть «идеи» не только для классов *вещей*, но и для классов их свойств, и притом не только свойств *положительных*, высокоценных, каковы «доброе», «истинное», «прекрасное», но и свойств *отрицательных* — таких, как «дурное», «ложное», «безобразное» и т. д. Больше того. Напрашивается вывод, будто должны существовать «идеи» несуществующего, имеющего отрицательное бытие, и т. п. Каково же было учение или мнение Платона по всем этим вопросам?

Исчерпывающий ответ затруднителен не только ввиду отсутствия достаточно подробных и ясных разъяснений Платона, но и потому, что тексты, в которых можно было бы искать этот ответ, находятся в сочинениях Платона, принадлежащих к различным периодам его философской эволюции: возможно, что тексты эти обрисовывают не различные грани или стороны *единого* по данному вопросу воззрения Платона, а *различные фазисы* в развитии этого воззрения. Имеет значение также и тот факт, что по крайней мере частично о взглядах Платона по этому вопросу мы узнаем не из уст самого Платона, а из свидетельств других философов, например Аристотеля. А именно: Аристотель сообщает, будто в годы старости Платон уже отрицал существование ранее признававшихся им «идей» *отношений*, а также «идей» вещей, которые суть продукты ремесленной или художественной деятельности человека.

В диалоге «Парменид» (автором которого некоторые исследователи считают не самого Платона, а какого-то лишь примыкавшего к школе Платона выученика элейцев) доказывается, что при последовательном проведении понятия об «идеях» Платон должен был неизбежно принимать существование «идей» также и для вещей низменных, безобразных, отвратительных и т. п.

Во всяком случае рассмотрение текстов Платона показывает, что область «идей» представлялась Платону не совсем однородной: в ней намечалась некоторая «иерархия» идей, которая, однако, нигде не сложилась в четко очерченную и разработанную систему взглядов. К области «идей», во-первых, принадлежат «идеи» *высших ценностей*. Таковы «идеи» «блага», «истины», а также «прекрасного» и «справедливого». Это «идеи», которые немецкий философ Герbart назвал, говоря о Платоне, «идеями» абсолютных *качеств*. Во-вторых, есть у Платона и «идеи» *физических явлений и процессов* (таких, как «огонь», как «покой» и «движение», как «цвет» и «звук»). В-третьих, «идеи» существуют также и для отдельных *разрядов*

существ (таких, как «животное», как «человек»). В-четвертых, иногда Платон допускает также существование «идей» для предметов, производимых человеческим ремеслом или искусством (таких, как «стол», «кровать»). В-пятых, большое значение в платоновской теории «идей» имели, по-видимому, «идеи» *отношений*. Значение это выступает в ряде диалогов, кончая «Федоном», где, например, доказывається, что определением или оценкой *равенства* предполагается существование «равенства в самом себе», т. е. «идей» равенства, доступной не чувствам, а уму [см. Федон. 74 А — 75 В].

«Идея» как понятие Мы видели в понятии об «идее» у Платона то, что делает «идею» 1) *причиной*, или источником бытия, их свойств и их отношений; 2) *образцом*, взирая на который демиург творит мир вещей; 3) *целью*, к которой, как к верховному благу, стремится все существующее.

Но есть в платоновском понятии об «идее» и еще одна, и притом чрезвычайно важная, сторона. «Идея» Платона сближается со смыслом, который это слово — под прямым влиянием Платона — получило в обычном обиходе языка у цивилизованных народов. В этом своем значении «идея» Платона — уже не само *бытие*, а соответствующее бытию *понятие* о нем, *мысль* о нем. Это обычный смысл слова «идея» в нашем мышлении и в нашей речи, где «идея» значит именно *понятие, замысел, руководящий принцип, мысль* и т. п. У Платона на первый план выступило *онтологическое* и *телеологическое* значение слова «идея» в разъясненном выше смысле. Но так как, по убеждению Платона, различию видов *бытия* строго соответствует различие видов *познания*, направленного на бытие, то в плане познания «идее», т. е. истинно сущему *бытию*, соответствует *понятие* об этом бытии. В этом гносеологическом и логическом смысле «идея» Платона есть *общее*, или *родовое, понятие* о сущности мыслимого предмета.

В плане *познания* бытия и сущностей бытия Платон называет понятия, или идеи, относящиеся ко многим вещам, «родами» и «видами». «Виды» получаются из «родов» в результате деления «рода», т. е. деления его полного объема. В деле познания возникает задача — постигнуть единый прообраз многих вещей данного разряда, т. е. постигнуть их «род» и «виды» этого рода. Другая постоянно возникающая задача — исследование вопроса о том, какие «роды» согласуются друг с другом и какие не согласуются. Для решения этих вопросов необходимо, по Платону, особое и притом высшее искусство, которое, как мы увидим далее, он называет «диалектикой». Смысл платоновского термина отнюдь не совпадает с нашим современным смыслом этого же слова. Собственно говоря, «диалектика» Платона — искусство делить предметы (и понятия о предметах) на *роды*, а внутри рода различать его *виды* [см. Софист. 253 D — E].

Так как, по Платону, в результате правильного определения рода и правильного деления рода на виды достигается усмотрение

сущностей, то Платон называет «диалектику» *наукой о сущем*. Диалектика, как говорит Платон в «Государстве», есть созерцание самих сущностей, а не одних лишь теней сущностей [см. Госуд. VII, 232 С; 534 В]. Понятая в этом смысле «диалектика» Платона есть двойной метод. Это, во-первых, метод восхождения через гипотезы до идей или до начал. Другими словами, это метод отыскивания во многом одного, или общего; будучи достигнуто, отыскание единого и общего приводит душу к тому, что в понятии, или посредством понятия, душа созерцает самую «идею» в онтологическом смысле слова «идея». Во-вторых, «диалектика» Платона — метод *нисхождения*, идущего от начал, т. е. метод деления родов на виды.

Характеристика двойного метода «диалектики» развита в «Федре». Здесь первый метод (метод восхождения к «идее») называется *соединением*, так как множество разьединенных вещей не подводится под одну идею. Второй метод (метод нисхождения от родов к видам) называется здесь *делением* [см. Федр. 249 В — С; 265 D — 266 В; 277 В; Госуд. VI, 511 В; там же. VII, 533].

3. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПЛАТОНА

Рассмотренный логический аспект учения об «идеях» вводит нас в учение Платона *о познании*. В свою очередь теория познания Платона неотделима от его учения *о душе*.

По Платону, знание возможно не для всякого. «Философия», буквально «любовь к мудрости», невозможна ни для того, кто *уже обладает* истинным знанием, ни для того, кто совсем ничего не знает. Философия невозможна для того, кто уже владеет истинным знанием, т. е. для богов, так как богам незачем стремиться к знанию: они уже находятся в обладании знанием. Но философия невозможна и для того, кто ровно ничего не знает, — для невежд, так как невежда, довольный собой, не думает, что он нуждается в знании, не понимает всей меры своего невежества. Поэтому, согласно Платону, философ — тот, кто стоит *между* полным знанием и незнанием, кто стремится от знания, менее совершенного, *восходить* к знанию, все более и более совершенному. Это срединное положение философа между знанием и незнанием, а также восхождение философа по ступеням совершенства знания Платон обрисовал полумифически в диалоге «Пир» в образе демона Эроса.

Что же есть, по Платону, знание? Вопрос о знании освещается в ряде диалогов, из которых особо важное значение имеют «Теэтет», «Менон», «Пир», «Государство».

При разработке вопроса о знании и его видах Платон исходит из мысли о том, что виды *знания* должны соответствовать видам, или сферам, *бытия*. В свою очередь, для истинного понимания бытия Платон считал необходимым разрешить противоречие между двумя наметившимися в греческой мысли противоположными концепциями: элейской, утверждающей неизменность, тождественность, неподвижность истинного бытия, и гераклитовской (отчасти

отраженной также у Протагора и доведенной до крайности у Кратила), признающей его вечную текучесть, изменчивость и подвижность.

Платоновское исследование гносеологических вопросов сложно. В названных выше диалогах в каждом из них в отдельности проблема познания ставится отнюдь не во всем своем содержании, а так, что предложенные Платоном в них решения восполняют друг друга и только в своем соединении дают более или менее полный ответ на вопрос, что разумел Платон под знанием.

В русской и не только в русской научной литературе, посвященной Платону, чрезвычайную ценность представляют, в частности для освещения гносеологии Платона, исследования проф. А. Ф. Лосева. Этот выдающийся ученый, один из лучших во всем мире знатоков платонизма, дал не только превосходный по точности и обстоятельности философский и диалектический комментарий «гносеологических» диалогов Платона, но, что еще важнее, показал, каким образом точка зрения, развитая Платоном, например, в «Теэтете», дополняется в анализах «Менона», «Пира», «Государства» и т. д. В следующем ниже изложении теории познания Платона мы используем результаты ценного исследования проф. А. Ф. Лосева [см. 27. Т. I, особенно с. 377—404, 439—447, 461—462, 468—483, 573—586].

При рассмотрении учения Платона о знании необходимо прежде всего иметь в виду, что вопрос о знании отнюдь не ставится у Платона ни как *отдельная*, изолированная, ни как *основная* проблема философии. Такое значение гносеологическая проблема получила только начиная с XVII в. и только в некоторых учениях и направлениях философии. Учение Платона о познании неотделимо от его учения о бытии, от его психологии, антропологии, от его космологии и мифологии, от его диалектики. Рассматривать Платона как гносеолога в немецком или английском вкусе XVIII в. — вроде Юма или Канта — означало бы утрату или отсутствие строгого исторического чутья. Отсутствием этого чутья отличаются работы по интерпретации Платона и платонизма, написанные, например, неокантианцами марбургской школы — Германом Когеном, Паулем Наторпом¹ и др. В их изображении Платон выглядит как некий античный кантианец, как трансценденталист едва ли не марбургского чекана.

Исторически это не только «модернизация» или «стилизация» Платона под Когена. Это «стилизация», далекая от реального историзма, основанная на слепоте по отношению к исторически своеобразным чертам и характеру античного философствования.

¹ См. особенно: Paul Natorp. *Platos Ideenlehre*. 1-е изд. 1903. В добавлении ко 2-му изданию этого труда (*Metakritischer Anhang*), опубликованном в 1920 г., Наторп уже существенно изменяет свою точку зрения на Платона.

Конечно, у Платона имеется ряд учений, и прежде всего зародившийся последующего гносеологического и логического идеализма, которые могут быть истолкованы как предвосхищение не только теории врожденных идей Декарта, но даже трансцендентального априоризма Канта. Но все эти учения в крайнем случае составляют только трансцендентальный момент или аспект философии Платона и могут быть поняты только в связи с другими существенными ее моментами.

И напротив, правомерен и плодотворен подход А.Ф. Лосева, для которого так называемый «трансцендентализм» Платона только один, и притом отнюдь не последний, не завершающий, не высший, — аспект платонизма, но аспект необходимо подчиненный высшим его аспектам и прежде всего — *диалектическому*.

Анализ знания Введением в гносеологическое учение Платона может быть диалог «Тезет». Предмет диалога — именно вопрос о существовании знания. Речь идет не о том, какие существуют частные виды знания, а о том, что такое *знание само по себе* [см. Тезет. 146 E].

Диалог не дает положительного ответа на вопрос, но опровергает три несостоятельных, с точки зрения Платона, решения этого вопроса: 1) взгляд, по которому знание есть *чувственное восприятие*, 2) взгляд, по которому знание — *правильное мнение*, и 3) взгляд, по которому знание — *правильное мнение «со смыслом»*.

Чтобы опровергнуть отождествление знания с чувственным восприятием, необходимо, по Платону, рассмотреть принципиальную основу этого отождествления. Основа эта — учение о безусловной текучести всего существующего и о его безусловной относительности. Опровергающие доводы Платона в первую очередь направлены против знаменитого тезиса Протагора о человеке как о мере всех вещей: «мерой» может быть только человек, *уже владеющий знанием*. Далее, против учения о безусловной текучести выдвигается возражение, согласно которому защитники этого учения лишены возможности точно указать, что именно движется: все ускользает от определения в вечном и безусловном потоке движения [см. там же]. Наконец, указывается, что — при безусловной текучести — познание невозможно еще и потому, что посредством одних лишь чувственных восприятий невозможны умозаключения, без которых не достигается никакое знание о сущности. Поэтому ответ на вопрос, что такое знание, необходимо искать в том, что получает душа, когда осуществляет рассмотрение сущего сама по себе [см. Тезет. 187 A]. Необходимое для познания единство не может быть найдено в области чувственных восприятий, так как в этой области все течет и все лишено твердой определенности.

Таким образом, получается вывод, что чувственному, как текучему, должно предшествовать нечто, уже не текучее и не чувственное, а потому и знание не может быть тождественно чувственному восприятию.

Но знание не может быть и «правильным мнением». Опровержению этого утверждения посвящены в диалоге страницы 187 А — 201 С.

Утверждение это предполагает, будто возможно не только «правильное» (истинное) мнение, но также и мнение *ложное*. Но Платон доказывает, что тот, кто имеет ложное мнение, не может пребывать *безусловно* во лжи: для него по крайней мере *нечто* истинно (если он знает, что его мнение ложно) или даже *все* истинно (если он не знает, что мнит ложно). С другой стороны, из *предмета* ложного мнения также нельзя вывести никакой лжи.

Наконец, ложное мнение нельзя представить и как такое мнение о существующем, которое мыслит его как другое существующее. Для такого мышления необходима различающая и сравнивающая деятельность рассудка, а так как сравниваемые предметы различные, то и при этом условии ложь не может возникнуть.

Итак, ложное мнение невозможно. Но тем самым мы лишаемся возможности говорить о соотносительном с ним *истинном* мнении, и, стало быть, получается, что знание нельзя определять как «правильное мнение (ἀληθὴς δόξα)».

Но лжи вообще не может быть ни в каких ощущениях и ни в каких чувственных образах. Предвосхищая мысль, которую позднее разовьет в своих логических работах Аристотель, Платон доказывает, будто ложь впервые может явиться, только когда возникает вопрос о том, как следует соединять то, что мы ощущаем и представляем, с тем, что мы знаем. Вообще никакое определение лжи невозможно, если ему не предшествует определение самого знания [см. Теэтет. 199 С — 200 D].

Итак, ложное мнение невозможно. Но знание нельзя определить и просто как *истинное* мнение независимо от соотносительности мнения истинного с мнением ложным. Платон обосновывает этот тезис, сравнивая сообщение *истины* с внушением *убеждения*. Внушение убеждения равносильно внушению *мнения*. Такова обычная цель речей оратора или судьи. Если при этом судья выскажет правду, то внушаемое им мнение, конечно, будет и *истинным*. Но это и значит, что *знание* и *правильное мнение* — не одно и то же.

Третья теория утверждает, будто знание — не просто «истинное мнение», а «истинное мнение со смыслом». Опровержению этой теории посвящены в диалоге страницы 201 С — 210 А. Сначала Платон демонстрирует примеры, из которых как будто видно, что одно «истинное мнение» еще не дает *знания* и что для возникновения знания к истинному мнению должно присоединиться еще нечто — «смысл». Так, отдельные звуки *с* и *о* еще не образуют слога *со*: чтобы возникло знание слога, к простому сочетанию звуков необходимо должно присоединиться *предварительное* осознание их единства и целостности в «эйдосе» («виде») слога. Однако если мы теперь зададимся вопросом, что же такое это соединение элементов со смыслом, то придется выяснить само понятие смысла, а это иссле-

дование приведет к выводу, что знание не может быть определено и как «соединение истинного мнения со смыслом». Как бы ни понимать «смысл» — то ли как выражение в слове («логос»), то ли как перечисление элементов, то ли как указание на отличительный признак, — во всех этих случаях прибавка «смысла» к «правильному мнению» не создаст и не может создать *знания*.

Таким образом, знание не есть ни ощущение, ни правильное мнение, ни соединение правильного мнения со смыслом. Во всех этих случаях знание должно быть отграничено от чувственности и должно рассматриваться не как результат чувственных восприятий, а как предшествующее им условие. «Тезтет» подвел вплотную к мысли, что знание должно быть *соединением* чувственности и ума и что ум осмысливает элементы чувственного опыта. Предстояло далее показать, каким образом возможно объединение различных и отграниченных друг от друга деятельностей чувств и ума.

В решении этой задачи новую ступень исследования представляет диалог «Менон» — небольшой, но важный для понимания учения Платона о знании. Непосредственный предмет «Менона» — определение существа *добродетели*. Какими бы частными признаками ни определялась добродетель, существенно важно, что о добродетели имеется некое *общее понятие*. Хотя научиться самой добродетели невозможно, зато изучимо и обязательно должно быть изучено *знание* о добродетели.

Как и в «Тезтете», в «Меноне» сопоставляются «правильное мнение» и «знание». В известном смысле «правильное мнение» вполне правомерно. Оно может управлять совершением любого дела, и управлять им *не хуже* знания, с не меньшей пользой. Поэтому о человеке, который руководится правильным мнением, можно сказать, что он ничуть не хуже того, кто владеет знанием. Так как добродетель основывается на правильном мнении, то она: 1) не дается человеку от природы и 2) не достигается одним лишь обучением. Так, политики, например Фемистокл, правят городами, основываясь не на знании, а на правильном мнении.

Однако *знание* все же — и, по Платону, с полным основанием — ценится значительно выше *правильного мнения*. Эту разность оценки Платон поясняет при помощи аналогии со статуями Дедала: статуи эти, пока не связаны, бегут и убегают, а связанные стоят неподвижно» [Тезтет. 97 D]. Точно то же следует сказать и о правильных *мнениях*. Пока они остаются постоянными, они хороши и производят доброе. Но все дело в том, что они не могут («не хотят») долго оставаться неизменными. Они «убегают» из человеческой души и потому лишены ценности — до тех пор пока кто-нибудь не свяжет их *размышлением о причине*. Такое «связывание» Платон называет *припоминанием*. Заговорив о «припоминании», Платон как будто покидает почву трезвого философского исследования и отдается во власть своей мифотворческой фантазии. Учение о теории познания оборачивается мифом, в философе возвышается поэт. Выведенный

в диалоге Сократ предлагает мальчику, никогда не изучавшему геометрию, решить задачу удвоения данного квадрата и посредством искусно поставленных вопросов приводит мальчика к правильному решению задачи. Из этого факта тотчас извлекается принципиальный философский вывод: «Следовательно, у человека, который не знает того, чего можно не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает... И теперь они вдруг порождаются у него как сновидение... Поэтому он будет знать не участь ни у кого, а только отвечая на вопросы, то есть почерпнет знание в самом себе... Но почерпать знание в самом себе не значит ли *припоминать*? Конечно... Так не очевидно ли, что, не получив их (знания.— В. А.) в настоящей жизни, он имел и узнал их в какое-то другое время? И не то ли это время, когда он не был человеком? Если же в то время, когда он был, но не был человеком, долженствовали находиться в нем *истинные мнения*, которые, будучи возбуждаемы посредством вопросов, становятся *познаниями*, то душа не будет ли познавать в продолжение всего времени? Ведь явно, что она существует *всегда*, хотя и не всегда — человек... А когда истина сущего всегда находится у нас в душе, то не бессмертна ли душа, так что, не зная теперь, то есть не припомнив чего-нибудь, ты должен смело решиться исследовать и припоминать» [Менон. 85 В — 86].

Мифологическая подоснова этого воззрения очевидна. По убеждению Платона, сближающему его с орфиками и пифагорейцами, душа наша бессмертна. До того как она вселилась на Землю и приняла телесную оболочку, душа будто бы созерцала истинно сущее бытие и сохраняла о нем знание даже под спудом земных чувственных впечатлений, удаляющих нас от созерцания истинно-сущего. Это, конечно, миф Платона. Но в оболочке этого мифа выражено и *философское* содержание. Это мысль о *связи* всех знаний, отражающей всеобщую связь всех вещей: «Ведь так как в природе все имеет сродство и душа знала все вещи, то ничто не препятствует ей, припомнив только одно, — а такое припоминание люди называют наукой, — отыскивать и прочее, лишь бы человек был мужествен и не утомлялся исследованиями» [Менон. 81 С — D].

В «Теэтете» Платон отграничил *знание от чувственных впечатлений*, а также показал, что рядом со знанием существуют неясные и нерасчлененные акты «мнения», также опирающегося на чувственные впечатления. В «Меноне» *знание* еще более резко отграничено от чувственности, а «истинное мнение» отделено от «мнения» просто. В этом диалоге показано, кроме того, каким образом в *знании* впервые происходит объединение истинного мнения с чувственностью — посредством «связывания» всегда текучей чувственности: «Когда же истинные мнения бывают связаны, тогда они сперва становятся знаниями, а потом упрочиваются. От этого знание и ценнее правильного мнения. Узами-то и отличается первое от последнего» [Менон. 97 D — 98 A].

В диалоге «Пир» рассматривается, так же как в «Теэтете» и в «Меноне», вопрос о связи знания с чувственностью. «Правильное мнение» толкуется как постижение, занимающее *середину* между знанием и чувственностью. *Знание и чувственность* в «Пире» сближаются до слияния, до неразличимости. Но это их сближение дано не столько как результат *философского* анализа, сколько *в образах мифа*. Мифологическим воплощением *середины* представлен демон любви и творчества Эрос. Сын Богатства и Бедности (Пороса и Пении) Эрос совмещает в себе качества отца и матери. Он ни бессмертен, ни смертен, ни богат, ни нищ, стоит посредине между мудростью и невежеством [см. Пир. 203 В — 204 А].

Особенность «Пира», делающая этот диалог *новой* после «Теэтета» и «Менона» ступенью в развитии вопроса о знании, как это прекрасно показал проф. А.Ф. Лосев, в том, что единство знания и чувственности дано в «Пире» не как «застывшее» и «фиксированное», а как единство в *становлении*: бессмертное и смертное, вечное и временное, идеальное богатство и реальная скудость, знание и чувственность, красота и безобразие — соединились здесь в одну цельную жизнь, в одно совокупное порождение, в один самостоятельный результат, в одно становящееся тождество [см. 27]. При этом, как подчеркнул А.Ф. Лосев, становление, о котором говорит «Пир», происходит главным образом в сфере *знания* [27. С. 400]: Эрос «Пира» — «Эрос» *познавательного* и созерцательного восхождения; поучение Диотимы — поучение о том, какой путь *познания* необходим для того, чтобы достичь интуиции прекрасного, а сама эта интуиция в значительной мере характеризуется как интуиция *ума*, интеллектуальная. Воспитание чувств, которым сопровождается познавательное восхождение, образует, если так можно выразиться, лишь сопутствующий «обертон». Становление, изображенное в «Пире», — становление *знания*.

Сказанным анализ знания у Платона не ограничивается. Связь и единство знания и чувственности, данные в «Меноне» и в «Пире», Платон представляет с еще более высокой точки зрения — с точки зрения *диалектики*.

Диалектика знания Диалектические исследования Платона отнюдь не совпадают с тем, что он сам назвал «диалектикой», — с уже рассмотренным сведением видов к родам и с делением родов на виды. Это лишь формально-логический аспект диалектики Платона. Но у Платона имеется гораздо более широкое и существенное понятие о диалектике, связанное с его учением о знании, о бытии и об отношении между бытием и знанием.

Понятие это раскрывается в ряде диалогов; введением в это понимание может служить конец шестой книги Платонова «Государства». Здесь излагается учение Платона об идее «блага», но речь идет не только о «благе». Мы уже коснулись выше этого учения, когда характеризовали объективный идеализм Платона как *телеологический*. Пришло время охарактеризовать его и как учение об

отношении бытия к знанию. А именно: по Платону, идея «блага» не есть ни бытие, ни знание, а начало, которым порождалось бы и бытие, и знание.

Платон поясняет свою мысль аналогией со зрением. Создатель чувств породил и силу видеть (чувство зрения), и силу быть видимым. Но чтобы увидеть, например, цвета, необходимо, чтобы к этим двум силам, или «родам», присоединился третий род — *свет*. Но свет исходит от Солнца. Хотя Солнце — не само зрение, оно есть его причина [см. Госуд. 507 D — 508 A и B].

Теперь применим сказанное о зрении к познанию. То самое значение, которое принадлежит благу «в мыслимом месте» по отношению к уму и по отношению к созерцаемому умом, принадлежит и Солнцу «в видимом месте» — по отношению к зрению и зримому. Душа познает, когда она направляется к тому, что озаряется истиной и сущим. Но если она находится в том, что покрыто мраком, она рождается и погибает, руководится мнением и тупеет. Именно это, доставляющее истинность познаваемому и сообщающее силу познающему, следует, по Платону, называть идеей блага и причиной знания и истины, поскольку она постигается умом. Считать свет и зрение солнцеподобным справедливо, но считать их самим Солнцем несправедливо. И точно так же признавать знание и истину благовидными справедливо, но считать которое-либо из них благом несправедливо. Ибо природу блага надлежит ставить и выше знания, и выше истины [см. Госуд. VI, 508 E — 509 A].

Рассматривая «идеи», философ может или рассматривать их реализацию в мире вещей, или, напротив, подниматься в мысли до их начала, пребывающего выше всякого знания. В первом случае душа использует «идеи» в качестве «гипотез», или «предположений»: разделяя род на виды, душа «принуждена искать... на основании предположений, пользуясь разделенными тогда частями как образцами и идя не к началу, а к концу» [там же. 510 B]. Это как бы путь вниз — от «идей» к вещам. Так поступают, «когда ваяют или рисуют: все это — тени и образы в воде. Пользуясь ими как образами, люди стараются усмотреть те, которые можно видеть не иначе, как мыслью» [там же. 511 A].

Род познаваемого, постигаемый только мыслью, Платон называет «мыслимым». В «мыслимом» имеются две «части». Для отыскания первой из них душа вынуждена основываться на предположениях и не доходит до начала, так как не может подняться выше предположений, но пользуется самими образами или подобиями, запечатлевающимися на земных предметах [см. Госуд. VI, 511 A]. И есть вторая часть мыслимого, второй случай рассмотрения «идей». В этом случае душа идет не к «концу», а, напротив, к «началу»: она сводит все «гипотезы» («предположения») к идее «блага», как к тому, что пребывает выше всякого знания и выше всех предположений. «Узнай же теперь, — говорит Платон, — и другую часть мыслимого... ее касается ум силою диалектики, делая

предположения, — не начала, а в существенном смысле предположения, как бы ступени и усилия, пока не дойдет до непредположительного, до начала всего. Коснувшись же его и держась того, что с ним соприкасается, он, таким образом, опять нисходит к концу и уже не трогает ничего чувственного, но имеет дело с идеями через идеи, для идей и оканчивает на идеях» [Госуд. VI, 511].

Это понимание «блага» выводит мысль за пределы одного лишь познания в область диалектики. Платоновское «благо» — и знание, и бытие. По отношению к знанию и к бытию «благо» мыслится как совмещающее в себе *противоположные* определения. Оно *имманентно* по отношению к бытию и знанию, так как оно — их источник и основная их сила. В то же время оно *запредельно* по отношению к бытию и знанию.

Виды знания

Так решается вопрос об отношении знания и бытия к «благу». Но в «Государстве» Платон развивает и детальную классификацию *видов знания*. Основное деление этой классификации — разделение на знание *интеллектуальное* и на *чувственное*. Каждая из этих сфер знания в свою очередь делится на два вида. Интеллектуальное знание делится на «мышление (*νόησις*)» и «рассудок (*διάνοια*)».

Под «мышлением» Платон понимает деятельность одного лишь ума, свободную от примеси чувственности, непосредственно созерцающую интеллектуальные предметы. Это та деятельность, которую Аристотель назовет впоследствии «мышлением о мышлении». Находясь в этой сфере, познающий пользуется умом ради него же.

Под «рассудком» Платон понимает вид интеллектуального знания, при котором познающий также пользуется умом, но уже не ради самого ума и не ради его созерцаний, а для того чтобы с помощью ума понимать или чувственные вещи, или образы. Этот «рассудок» Платона — не интуитивный, а дискурсивный вид знания. В сфере «рассудка» познающий применяет интеллектуальные эйдосы только в качестве «гипотез», или «предположений». Рассудок, по Платону, действует между сферами мнения и ума и есть, собственно, не ум, а способность, отличающаяся от ума и от ощущений — ниже ума и выше ощущений. Это познавательная деятельность людей, которые созерцают мыслимое и сущее, но созерцают его рассудком, а не ощущениями; в исследовании они не восходят к началу, остаются в пределах предположений и не постигают их умом, хотя исследования их по началу бывают «умными» (т. е. интеллектуальными).

Чувственное знание Платон также делит на *две* области: на «веру» и «подобие». Посредством «веры» мы воспринимаем вещи в качестве существующих и утверждаем их в этом качестве. «Подобие» — вид уж не *восприятия*, а *представления* вещей, или, иначе, интеллектуальное действие с чувственными образами вещей. От «мышления» оно отличается тем, что в «подобии» нет действия с чистыми эйдосами. Но «подобие» отличается и от «веры», удостоверяющей

существование. «Подобие (εἰκασίαι)» — некое мыслительное построение, основывающееся на «вере (πίστις)».

С этими различиями у Платона тесно связывается различение *знания* и *мнения*. Знает тот, кто любит созерцать истину. Так, *знает* прекрасное тот, кто мыслит о самых прекрасных вещах, кто может созерцать как само прекрасное, так и причастное ему, кто не принимает причастное за самое прекрасное, а само прекрасное принимает за всего лишь причастное к нему. Мысль такого человека надо назвать «знанием (γνώμη)».

В отличие от знающего, имеющий мнение (δόξα) любит прекрасные звуки, образы, но его ум бессилён любить и видеть природу самого прекрасного. Мнение не есть ни незнание, ни знание, оно темнее знания и яснее незнания, находясь между ними обоими [см. Госуд. V, 478 С — D]. Так, о тех, которые усматривают многое справедливое, но самого справедливого не видят, правильно будет сказать, что они обо всем *мнят*, но *не знают* того, о чем имеют мнение. И напротив: о тех, которые созерцают само неделимое, всегда тождественное и всегда себе равное, справедливо сказать, что они всегда *знают* все это, но не *мнят*.

В отличие от мнения, знание есть *потенция*, некий особый род существующего, характеризующий *направленность*; знание направляется к своему предмету, и всякая потенция, направляющаяся к одному и тому же и делающая одно и то же, называется той же самой в отличие от всякой, направленной на иное и делающей иное.

В особый вид бытия и соответственно в особый предмет знания Платон выделяет *математические* предметы и *математические* отношения. В системе предметов и видов знания математическим предметам принадлежит место между областью «идей» и областью чувственно воспринимаемых вещей, а также областью их отображений, или изображений.

«Идеи» постигаются посредством *знания*, и знание возможно только относительно «идей». Это развитие учения элейцев, которые утверждали, что истинно сущее бытие, и только оно одно постигается разумом; явления изменяющегося и подвижного мира могут восприниматься лишь чувствами, которые дают нам не достоверное, но в лучшем случае только вероятное, гипотетическое знание.

В отличие от идей, математические предметы и математические отношения постигаются, согласно Платону, посредством размышления или рассуждения рассудка. Это и есть *второй* вид знания.

Чувственные вещи постигаются посредством мнения. О них невозможно знание, их нельзя постигнуть посредством рассуждения, их можно постигнуть, и то недостоверно, лишь гипотетически.

Размышление, направленное на математические предметы, занимает, по Платону, середину между подлинным знанием и мнением. Почему же математические предметы занимают такое положение? Дело в том, что, по Платону, математические объекты родственны одновременно и вещам, и идеям. Они, как идеи,

неизменны, не зависят в своей сущности от отдельных экземпляров, представляющих их в чувственном мире. Например, сущность треугольника не зависит от того, какой частный конкретный треугольник мы станем рассматривать, эта сущность остается для любого треугольника одной и той же. Но вместе с тем, поясняет Платон, математики вынуждены прибегать для постижения своих предметов к помощи фигур, как это делает геометрия, а эти фигуры рисуются посредством *воображения*. Именно поэтому математическое знание не есть знание, совпадающее с тем, при помощи которого постигаются идеи. Оно совмещает в себе части истинного знания с некоторыми частями мнения.

4. ДИАЛЕКТИКА ПЛАТОНА

Разумное постижение истинно-сущих родов бытия или идей — совершеннейшее, по Платону, знание — Платон называет «диалектикой».

Для Платона диалектика — это не только логика, хотя в ней есть и логический аспект; это не только учение о познании, хотя в ней есть и гносеологический аспект; это не только учение о методе, хотя в ней есть и аспект метода. Диалектика Платона — прежде всего учение *о бытии*, о родах истинно-сущего бытия или об идеях. Идеализм Платона, так же как и его теория познания и диалектика, имеет явно выраженный *онтологический* характер. «Идеи» Платона — не только понятия (хотя они имеют свой понятийный аспект), а прежде всего истинно-сущие *роды бытия*. В соответствии с этим «диалектика», как ее понимает Платон, — не только путь или метод познания, это прежде всего онтологические прообразы, образцы и причины вещей чувственного мира.

Здесь изложенное выше понимание родов бытия, соответственно: «идей», должно быть существенно дополнено и даже исправлено. Как мы видели, «идеи» в сравнении с вещами чувственного мира были наделены у Платона признаками, которыми элеат Парменид характеризовал свое единое бытие: «идеи» вечны, не рождаются и не погибают, не изменяются, тождественны себе, неподвижны, безотносительны в своем бытии.

Не должны ли мы сказать, что такое понимание природы «идей» не диалектическое, но, напротив, метафизическое и что если Парменид — отец древнегреческой метафизики, то Платон, несомненно, его продолжатель? И действительно, в ряде диалогов Платон развивает, бесспорно, метафизическую характеристику истинно-сущего бытия, или «идей». Однако в «Софисте» и в «Пармениде», а также в некоторых других диалогах Платон *отступает* от этой метафизики. В этих диалогах он стремится доказать, что высшие роды всего сущего — бытие, движение, покой, тождество и изменение — могут мыслиться только таким образом, что каждый из них и есть и не есть, и равен и не равен самому себе и пребывает

в своей тождественности и переходит в свое «иное», в противоположное себе.

Взаимопереход «идей» Когда философ характеризует истинно-сущее как неизменное, он еще не раскрывает, по Платону, *всей* его сущности. В силу доказательств, развиваемых в «Софисте», должна быть отвергнута не только безусловная *подвижность*, но и безусловная *неподвижность* сущего. Как только сущее делается предметом познания, оказывается, что познаваться оно не может ни при условии, если сущее рассматривается в качестве движущегося, ни при условии, если оно рассматривается только как неподвижное. Кто познает, тот действует [см. Софист. 248 D — E]; то, что познается, испытывает действие. И действие и страдательное состояние предполагают *изменение*, а изменением, в свою очередь, предполагается *движение*. Кроме того, познание сущего предполагает разум, разум может быть мыслим только в душе; душа же, будучи *живой*, необходимо причастна к *движению*. «Поэтому,— рассуждает Платон,— для философа и для всякого, кто особенно ценит знание, по-видимому, совершенно необходимо не принимать неподвижной вселенной...» [Софист. 249 C — D]. Еще менее допустима, по Платону, точка зрения тех, «которые двигают сущее всеми способами» [там же]. Таких философов, по Платону, вовсе не следует слушать. Решение вопроса состоит в том, чтобы поступать подобно детям, которые делают, «чтобы все было неподвижным и двигалось», т. е. «признавать бытие и вселенную вместе и недвижимой и подвижной» [там же. 249 D].

Но это решение приводит, по Платону, к новому противоречию. Кто утверждает, что движение и покой равно существуют, тот должен или признать, что движение и покой тождественны с *бытием*, а потому тождественны *между собой*, или признать, что бытие хотя и *обнимает* собой движение и покой, но *отличается* от них обоих. В первом случае получается нелепый вывод, будто движение должно остановиться, а покой двигаться. Во втором случае бытие, будучи отличным и от движения и от покоя, не должно ни двигаться, ни покоиться. Но «что не движется, как тому не покоиться?» и «что не покоится, как, опять-таки, тому не двигаться?» [там же. 250 D].

Разрешение противоречия Платон дает в «Софисте» — в учении о родах сущего [см. там же. 254 D — 258 B]. Движение несовместимо с покоем и покой с движением. Но так как движение *существует* и покой также *существует*, то бытие должно быть совместимо и с движением, и с покоем. Итак, имеются три рода: бытие, движение и покой.

Каждый из этих трех родов есть одновременно и *тождественное* — по отношению к *самому себе* и *иное* — по отношению к остальным родам. Так, движение и *тождественно* — по отношению к *самому себе* и в то же время является *иным* — по отношению к *покою*. Отсюда возникает новый вопрос — об отношении *родов*

тождественного и *иного* к родам *покоя* и *движения*. Совпадают ли эти роды между собой или же тождественное и иное должны быть *отличаемы* от родов *движения*, *покоя* и *бытия*?

Платон доказывает: тождественное и иное должны быть *отличаемы* от *покоя* и *движения*. И о *покое*, и о *движении*, так же как и о всяком другом роде, одинаково говорится, что они и тождественны — по отношению к себе и суть иное — по отношению к другому. Но так как *покой* и *движение* — противоположности и так как все то, что высказывается о противоположностях, не может быть ни каждой из этих противоположностей в отдельности, ни той и другой вместе, то *покой* и *движение* должны *отличаться* от тождественного и *иного*.

Итак, тождественное отличается от *покоя*, не говоря уже об очевидном отличии его от *движения*. Но оно отличается и от *бытия*. Если бы тождественное не отличалось от *бытия*, то, утверждая, что *покой* существует так же, как существует и *движение*, мы должны были бы признать, что *покой* тождествен с *движением*. Но если тождественное отличается не только от *покоя* и *движения*, но также и от *бытия*, то это значит, что в тождественном мы должны видеть четвертый и самостоятельный род сущего наряду с родами *покоя*, *движения* и *бытия*.

То же самое доказывается и относительно *иного*. Иное отличается не только от тождественного и от *покоя*. Иное отличается также и от *бытия*. В самом деле: иное всегда относительно и только относительно [см. Софист. 255 D]. Напротив, к природе *бытия* принадлежит и безусловное, и относительное. Поэтому иное образует пятый род сущего, самостоятельный по отношению к родам *бытия*, *покоя*, *движения* и тождественного.

В учении Платона об *ином* чрезвычайно важно отметить, что, по Платону, все первые черты рода сущего — *бытие*, *покой*, *движение*, тождественное — принадлежат, или причастны, к роду *иного*. Так, *движение* есть *иное* не как *движение*, а лишь поскольку *движение* не есть *покой*, не есть *бытие*, не есть тождественное и т. д.

В качестве *иного по отношению ко всем остальным* каждый род сущего *не есть* остальные роды. *Движение не есть покой*. Однако в то же время оно есть, поскольку оно как существующее *движение* причастно к *бытию*. *Движение не есть тождественное*. Однако в то же время, будучи самим собой, оно причастно тождественному и в этом смысле есть тождественное. *Движение и есть и не есть тождественное*. Оно одинаково причастно и тождественному и иному. Будучи иным в отношении к *покою* и тождественному, *движение* есть *иное* и в отношении к самому иному. Поэтому *движение* одновременно и есть *иное* и не есть *иное*. Будучи иным и по отношению к *бытию*, *движение в этом смысле* не есть *бытие* или, иначе, есть *небытие*. Оно есть одновременно и *бытие* и *небытие*: *бытие* — поскольку причастно *бытию*; *небытие* — поскольку причастно иному и, стало быть, есть *иное*, чем *бытие*, т. е. *небытие*.

Но и все остальные роды сущего должны быть характеризованы, по Платону, как такие, каждый из которых одновременно есть и бытие, поскольку он причастен бытию, и небытие, т. е. иное, чем бытие, поскольку он причастен иному. Не избегает этой участи и само *бытие*: так как бытие есть *иное*, чем покой, движение, тождественное и чем само иное, то оно *не есть* все эти роды и, стало быть, будучи *бытием*, есть в то же время и *небытие* [Софист. 257 А].

При этом Платон поясняет, что *небытие*, о котором у него идет речь при обсуждении родов сущего и отношений между ними, означает отнюдь не нечто *совершенно противоположное* бытию. Небытие есть лишь иное, чем бытие. Кто говорит, будто нечто не есть великое, тот не высказывает этим, будто это невеликое противоположно великому, т. е. ничтожно: он хочет сказать то, что оно есть нечто иное, чем великое. В этом смысле, например, «некрасивое» есть особый вид «иного», существующий так же, как существует «красивое» [там же. 257 D — E]. С этой точки зрения «некрасивое» есть одно существующее, которое мы противопоставляем другому существующему [там же. 257 E]. Некрасивое, невеликое, несправедливое существуют так же, как существуют красивое, великое и справедливое.

Так как иное есть род существующего, то все частные разновидности иного также должны быть существующими. Область иного беспредельна. Каждое отрицание понятия, означающего известный предмет бытия, очерчивает беспредельную область иного, которая противопоставляется как один вид существующего отрицаемому понятию как другому виду существующего. Таким образом, «существующее, без всякого противоречия, становится тысячи тысяч раз не существующим» [Софист. 259 В]. Противоречия здесь не получается именно потому, что всякая частная область иного рассматривается Платоном как нечто *существующее*. Иное, чем бытие, так же *существует*, как и само бытие. Но так как иное, чем бытие, есть *небытие*, то получается, что небытие существует так же, как и бытие.

Итак, небытие существует. Положение это выводится Платоном из необходимости, с какой бытие переходит в свое иное. Самый переход этот трактуется у Платона не только как необходимый *для мысли*, поскольку бытие *мыслится*, но в силу соответствия между видами познания и самими предметами познания как выражающий природу *самого бытия*.

В то время как в «Софисте» излагается «диалектика» пяти высших родов сущего, в «Пармениде» развертывается «диалектика» *единого и многого*. По развиваемому здесь учению, бытие, поскольку оно рассматривается *само по себе*, едино, вечно, тождественно, неизменно, неподвижно, бездейственно и не подлежит страданию. Напротив, то же бытие, поскольку оно рассматривается *через свое иное*, множественно, возникает, содержит в себе различия, изменчиво, подвижно и подлежит страданию. Поэтому, согласно полному определению своей сущности, бытие одновременно и *едино* и

множественно, и вечно и преходяще, и неизменно и изменчиво, и покоится и не покоится, и движется и не движется, и действует и не действует, и страдает и не страдает. Все вторые в каждой паре определения высказываются как определения *иного*. Но так как иное есть иное *по отношению к бытию*, или иное бытия, то все эти определения оказываются определениями также и самого бытия. Итак, бытие как по самой своей природе, так и по своему понятию необходимо заключает в себе противоположные определения.

Учение это представляло несомненное отступление от метафизики неизменных и тождественных «идей». Платоновская «диалектика» бытия и небытия, единого и многого, тождественного и иного, покоя и движения как непосредственно, так и через переработку неоплатоников III—V вв. н. э. оказала в XIX в. несомненное влияние на разработку диалектики Гегелем.

Закон непротиворечия Важную особенность диалектики Платона составляет то, что противоположные определения сущего, развиваемые им, отнюдь не означают отказа от принципа непротиворечия. Хотя Платон доказывает, что одно и то же бытие едино и множественно в одно и то же время, он поясняет при этом, что «единым» и «множественным» оно оказывается в *различных* отношениях: бытие «едино», *поскольку оно рассматривается в отношении к самому себе*, к своей тождественной основе. И то же самое бытие «множественно», *поскольку оно рассматривается в другом отношении* — в отношении к своему «иному». И все другие определения бытия у Платона, все они мыслятся как противоположные друг другу, *но не как противоречащие в одном и том же отношении*.

Особенно ясно это платоновское понимание противоположности выступает в замечательном месте четвертой книги «Государства» [Госуд. 436 В — 437 А]. Здесь обсуждается, возможно ли, чтобы противоположности относились к одному и тому же предмету, рассматриваемому в одно и то же время, в одном и том же отношении. «Возможно ли, — спрашивает здесь Платон, — чтобы одно и то же стояло и двигалось в отношении к одному и тому же» [Госуд. 436 С].

Чтобы ответить на этот вопрос, Платон считает необходимым предварительно устранить одно недоразумение. Если бы, рассуждает Платон, кто-нибудь, видя, что человек стоит и в то же время движет руками и головой, стал утверждать, будто человек этот «стоит и вместе движется», то с утверждающим это нельзя было бы согласиться, но следовало бы сказать, что в таком человеке «одно стоит, а другое движется» [там же]. Согласиться с утверждающим нечто подобное так же невозможно, как невозможно согласиться с человеком, который стал бы, подшучивая над своим собеседником, лукаво утверждать, будто кубик или другое какое-либо вертящееся на своей оси тело вместе и стоит и движется, когда, уткнувшись в

одно место окончанием своей оси, тело это вращается *вокруг* своей оси. Согласиться с этим, рассуждает Платон, невозможно, и неверно, будто такие вещи «вращаются и не вращаются *в отношении к одному и тому же*» [там же. 436 D — E]. О таких вещах следовало бы сказать, «что в них есть и прямое и круглое и что в отношении прямоты они стоят — ибо никуда не отклоняются, — в отношении окружности же совершают круговое движение» [там же. 436 E].

По Платону, кто поймет несостоятельность утверждения, приписывающего одному и тому же предмету свойства, противоречащие друг другу в одном и том же отношении, тот уже не впадет в подобное недоразумение и уже не станет уверять, «будто что-нибудь, будучи тем же в отношении к тому же и для того же, иногда может терпеть или делать противное» [Госуд. 437 A].

Вывод этот, как подчеркивает сам Платон, относится не только к некоторым частным случаям противоречащих утверждений. Вывод этот — общая предпосылка для всех возможных случаев, *всеобщий онтологический и логический закон*. «Чтобы через рассуждение о всех таких недоумениях и чрез доказывание их несправедливости не подвергаться нам необходимости удлинить свою речь, — рассуждает Платон, — мы примем это положение за верное и будем двигаться вперед, условившись, что даже в случае, если бы что-либо показалось нам иначе, а не так, мы будем решать все, исходя из этого положения» [там же].

Положение, о котором здесь идет речь, есть *закон противоречия*, или *закон немыслимости противоречия*. В качестве закона он означает невозможность и недопустимость мыслить противоречащие утверждения об одном и том же предмете, в одно и то же время, в одном и том же отношении. В «Федоне» Платон разъясняет, что не только «идеям», но и качествам чувственных вещей принадлежит свойство, по которому относительно этих вещей не могут быть одновременно утверждаемы противоречащие определения. «Мне кажется, — поясняет Платон, — что не только великое само по себе никогда не желает быть вместе великим и малым, но великое наше и не принимает малого и не хочет превосходить малого. Тут *одно из двух*: великое или убегает или удаляется, когда подходит противоположное ему малое, или исчезает, когда последнее уже подошло» [Федон. 102 D — E]. Так же и все другие противоположности, оставаясь тем, чем были, не хотят сделаться или быть противоположными другому, но в этом состоянии или устраняются или исчезают. А несколько ниже в ответ на слова одного из собеседников, напомнившего Сократу, что в прежних рассуждениях Сократ допускал возможность происхождения большего из меньшего и меньшего из большего и вообще противоположного из противоположного, Сократ, устами которого здесь говорит сам Платон, разъясняет, в чем состоит отличие его теперешнего тезиса, запрещающего совместимость противоречий, от прежних рассуждений. «Тогда говорилось, — поясняет Сократ, — что противоположная

вещь возникает из противоположной, а теперь, что противоположное — само по себе — ни в нас, ни в природе никогда не может сделаться противоположным самому себе» [Федон. 103 В].

**Диалектика
и чувственный мир**

Совмещение противоположностей, по Платону, недопустимо в *определениях мысли*, которые должны рассматриваться в качестве тождественных себе и относительно которых *нельзя мыслить совместимость противоречащих утверждений*. Напротив, *чувственные вещи* могут переходить в противоположное себе. Чувственный мир есть область, в которой «противное происходит из противного, — если только имеется что-нибудь ему противоположное, — как, например, похвальное — постыдному, справедливое — несправедливому» и т. д. [там же. 70 D]. «Не необходимо ли, — так заключает Платон это свое рассуждение, — чтобы вещи, по отношению к которым есть нечто противоположное, происходили не из чего более, как из того, что им противоположно?»

По Платону, в предметах чувственного мира не только противоположное переходит в противоположное, но и в одной и той же вещи в одно и то же время совмещаются противоположные качества, притом не случайно, а необходимым образом. «В этих именно прекрасных предметах, — спрашивает Платон, — не проявляется, думаешь, ничего безобразного? В этих справедливых — ничего несправедливого? В этих благочестивых — ничего нечестивого?» [Госуд. 479 А]. «Нет, — отвечает философ, — они по необходимости являются как-то и прекрасными и безобразными» [там же].

Но противоположности могут сосуществовать и совмещаться — таково убеждение Платона — только для *мнения*, только для *низшей* части души, направленной на *познание чувственных предметов*. Напротив, для *разумной* части души, направленной на познание истинно-сущих «видов», или «идей», верховным законом будет закон, запрещающий мыслить совмещение противоположных утверждений об одном и том же предмете: «Не сказали ли мы, — поучает Платон, — что одному и тому же невозможно мыслить противоположное об одном и том же?» [Госуд. 602 Е]. «Да и правильно сказали. Следовательно, — заключает Платон, — часть души, имеющая мнение, противоположное мере, не одна и та же с частью ее, мыслящей согласно мере» [там же. 603 А]. Эта часть души, допускающая совмещение противоречащих определений, проявляется в нас, по Платону, например, когда, приступая к измерению и обозначая нечто как большее, меньшее или равное сравнительно с другим, душа представляет себе «противоположное в отношении одних и тех же вещей» [там же. 602 Е].

Но, будучи недопустимым и немислимым в отношении к истинно-сущему, противоречие, возникающее при известных условиях в мысли, есть, по Платону, ценный *стимул* познания и исследования. Противоречие есть для Платона не то, что может

быть усмотрено познанием *в самих вещах*, а то, что, появившись в *мысли*, побуждает мысль к познанию истинно-сущего.

Мы уже знаем, что, по учению Платона, душа всеведуща. Будучи бессмертной и часто рождаясь и воплощаясь, душа все видела — и здесь, и в преисподней, так что нет вещи, которой она не знала бы [см. Менон. 81 С]. Но чтобы извлечь из души погребенные в ней и позабытые ею знания, необходимо *вызвать душу к размышлению*. Однако, по Платону, впечатление или мысль, не затронутые противоречием, не могут побудить душу к размышлению. Сделать это, *вызвать душу к размышлению может только такое впечатление или такая мысль, которые заключают в себе противоречие*. «Не вызывает на размышление, — говорит Платон, — то, что не переходит в противоположное ощущение, тогда как то, что переступает в противоположное ощущение, то есть когда ощущение говорит об одном несколько не меньше, чем о противоположном, я считаю вызывающим на размышление» [Госуд. 523 С].

Искусство побуждать к размышлению и исследованию посредством указания на противоречия, заключающиеся в обычных поспешно составленных мнениях о различных вещах, и есть, согласно Платону, *искусство «диалектики»*. Сопоставляя мнения и сводя их в своих исследованиях воедино, мастера диалектики «показывают, что эти мнения находятся между собой в противоречии... в одно и то же время, о тех же самых вещах, в том же самом отношении и тем же самым образом» [Софист. 230 В].

Именно потому, что мыслить противоречивые утверждения об одном и том же, в одно и то же время, в одном и том же отношении недопустимо, обнаружение подобных противоречий в мнениях о рассматриваемом предмете изобличает мнимого знатока предмета в невежестве. Изобличенный испытывает мучительное недоумение. Но вместе с тем желание освободиться от этого тягостного состояния побуждает обличенного в невежестве напрячь все свои силы. В результате его усилий знания, погребенные в душе, начинают в нем проясняться. Сначала они «вдруг возбуждаются у него, как сновидение» [Менон. 85 С]. Если же диалектик «начнет часто и различным образом спрашивать о том же самом предмете, то... в конце он, без всякого сомнения, будет знать о нем ничем не хуже другого» [там же].

Учение о противоречиях в мыслях о предметах, как о средстве пробуждения дремлющих сил разума, чрезвычайно характерно для платоновского понимания «диалектики». Но вместе с тем учение это как нельзя яснее доказывает, что платоновское понимание противоречия отнюдь не есть «логика противоречия», осуществленного или допущенного в бытии и познании. Значение противоречия у Платона отрицательное. Противоречие, по Платону, — чисто отрицательное условие познавательной деятельности. Оно не столько раскрывает *содержание* усматриваемой истины, сколько есть «сигнал о бедствии», заставляющий мысль отвратиться от *мнимого*

знания и обратиться к знанию истинному. Противоречие есть знак, указывающий не на обладание истиной, а напротив, на пребывание мысли в сфере мнения, заблуждения, неистинного. Но вместе с тем «диалектика» — путь, или движение, мысли через неистинное к истинному!

Именно поэтому, наряду с учением о противоречиях как о всего лишь отрицательном условии истинного знания, Платон иногда определяет «диалектику» и как *положительную*, более того, как *верховную* науку, ведущую от осознанного противоречия и от осознанной сбивчивости в мышлении к верховному постижению истинно-сущего. Понятая в этом смысле как наука, ведущая к познанию истинно-сущего, «диалектика» провозглашается у Платона даже первой и высшей из всех наук, завершающей все дело знания. «Не кажется ли тебе, — поучает платоновский Сократ, — что диалектика, как некое увенчание наук, стоит у нас наверху, и что никакая другая наука, по справедливости, не может стоять выше ее: ею должны завершаться все науки» [Госуд. 534 Е]. «Все другие искусства, — разъясняет Платон, — имеют в виду либо человеческие мнения и пожелания, либо происхождение и состав, либо обработку того, что происходит и составляется» [там же. 533 В]. Если же есть и такие науки, как геометрия и примыкающие к ней, которые, как мы видим, «как бы грезят о сущем», то науки эти, по Платону, не в состоянии усматривать его наяву, так как, пользуясь предположениями, науки эти оставляют свои предположения неподвижными и не могут дать им основания [там же. 533 С]. Только диалектический метод один идет, по Платону, правильным путем, «возводя предположения к самому началу — с тем, чтобы утвердить их».

Поскольку Платон рассматривает «диалектику» как положительную и даже как верховную науку, он видит в ней лишь метод восхождения от данных предположений ко все более и более высоким основаниям, пока наконец ум не дойдет до наивысшего и уже не предполагаемого основания, не сводимого ни к чему более высокому. Это движение от данных в науке предположений к их непредполагаемой первооснове есть движение, совершающееся в чистом мышлении, отрешенном от всего чувственного. Только тот окажется у самой цели мыслимого, кто приступает к диалектике без всяких чувств, кто стремится к сущему самому по себе через посредство ума и не отступает от диалектики, пока не постигнет своим мышлением самое благо [см. Госуд. 532 А].

Это нечувственное восхождение по ступеням ума до непредполагаемой основы есть *первая* половина диалектического пути. Дойдя при посредстве предположений до непредполагаемого «начала всего», коснувшись этого начала и придерживаясь того, что с ним соприкасается, ум начинает совершать *вторую* половину своего пути. А именно: он «вновь нисходит к концу и уже не прикасается ни к чему чувственному, но имеет общение лишь с «видами» через «виды», для «видов» и заканчивает «видами» [Госуд. 511 В — С].

Разъяснение Платона проливает свет на *логическую* природу платоновского «диалектического» пути, или метода. Из этого двойного определения «диалектики» как восхождения от предположений к их умопостигаемой непредполагаемой основе и обратного нисхождения — по ступенькам «видов» (эйдосов) к исходным предположениям — видно, что «диалектический метод» Платона есть, в сущности, метод последовательного сведения понятий в высшие *роды* и разделения родов на входящие в них низшие *видовые* понятия.

Первая половина задачи «диалектического», в платоновском смысле, исследования состоит в том, чтобы, «сосредоточиваясь на одной идее, вести к ней все рассеянное во многих местах» и чтобы, «определяя каждый вид в отдельности, стало ясным, о чем хотят всегда поучать» [Федр. 265 D]. Другими словами, это задачи *однозначного*, точно фиксированного определения «вида». *Вторая* половина той же задачи состоит в том, чтобы «быть в состоянии в обратном направлении расчленять идею на составные, согласные с их природой, части и не пытаться исказить ни одной части — по образцу плохого повара» [там же. 265 E]. В «Федре» также Сократ поясняет, что «диалектиками» он называет именно тех, кто способен «обозревать разом единое и многое», разделять на части и сводить в одно целое [там же. 266 B]. А несколько ниже Сократ поучает Федра, что овладеть искусством красноречия не может тот, кто не в состоянии «определять все в соответствии с ним самим», а определив, «снова разделять его на „виды“ до неделимого» [там же. 277 B].

Подробнее метод восхождения от низших понятий к высшим характеризуется в «Филебе». По разъяснениям, данным в этом диалоге, «мы всегда должны полагать одну идею относительно каждой вещи и соответственно этому вести исследование: в заключение мы эту идею найдем. Когда же схватим ее, нужно смотреть, нет ли, кроме нее одной, еще двух или трех идей или какого иного числа, а затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое и беспредельно многое, но как количественно определенное» [Филеб. 16 C — D].

Что касается обратного нисхождения от выставленного понятия к низшим, то Платон связывает этот метод с методом *проверки* предположений, или «гипотез». Состоит эта проверка в том, что «диалектик» рассматривает, что вытекает из принятого им начала, а также исследует, согласны или несогласны между собой следствия, вытекающие из этого начала [см. Федон. 101 D].

При этом Платон широко пользуется *дихотомией*, т. е. таким расчленением объема понятия на две части, что исследуемый предмет может оказаться лишь в одной какой-либо из получившихся половинок объема, между которыми существует отношение противоречащей противоположности. Отбросив ту, в которой предмет не может быть найден, «диалектик» делит оставшуюся половину объема вновь на две части, затем вновь исключает ту, в которой

предмет не может оказаться. Этот постепенный спуск по лестнице дихотомии продолжается до тех пор, пока исследование не дойдет до уже неделимой части объема, в которой и должен быть искомый предмет. Образцы применения дихотомии Платон дал в «Софисте», в «Федре», в «Политике» и в ряде других диалогов.

Все эти разъяснения Платона ясно обнаруживают, насколько далека платоновская «диалектика» от современной. «Диалектика» Платона — важный этап в развитии *логики*: в развитии учения о категориях, о родах и видах понятий, о методах определения, индукции и деления понятий, но она ни в малейшей степени не есть учение о *развитии* через противоположности. Система Платона не знает вовсе никакой истории, никакого развития, кроме цикличности и повторения уже бывшего. Таковы полумифические, полуастрономические учения Платона о круговращении неба, о падении душ на Землю, о перевоплощениях душ. Однако, заговорив об этом, мы подошли уже к *космологии* Платона.

5. ТЕОРИЯ «ИДЕЙ», КОСМОЛОГИЯ И ПИФАГОРЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ О ЧИСЛАХ

Учение Платона об «идеях» не оставалось одним и тем же, но в течение долгой жизни Платона развивалось и изменялось. Важным этапом в развитии Платона оказалось сближение его с пифагорейцами. Математические и космологические учения пифагорейцев, таких, как Архит и Филолай, несомненно, стали известны Платону и должны были привлечь его внимание. В позднем диалоге Платона «Тимей», посвященном вопросам космологии, Платон прямо вкладывает излагаемое им космологическое учение в уста пифагорейца. Согласно этому учению мир есть живое существо, имеющее форму шара. Как живое существо, мир имеет душу. Душа — не в мире, как его «часть», а *окружает* весь мир и состоит из трех начал: «тождественного», «иного» и «сущности». Начала эти — высшие основания «предельного» и «беспредельного» бытия, т. е. бытия идеального и материального. Они распределены согласно законам музыкальной октавы — в кругах, увлекающих небесные светила в их движениях. Окруженное со всех сторон мировой душой, тело мира состоит из элементов земли, воды, огня и воздуха. Элементы эти образуют пропорциональные соединения — по законам чисел. Круг «тождественного» образует круг неподвижных звезд, круг «иного» — круг планет [см. Тимей. 36 В]. И звезды и планеты — существа божественные, мировая душа одушевляет их, так же как и остальной мир [см. там же. 37 D]. Так как элементы земли, воды, огня и воздуха телесны, то они, как геометрические тела, ограничены плоскостями. Форма земли — куб, воды — икосаэдр, огня — пирамида, воздуха — октаэдр. Небо украшено по образцу додекаэдра. Жизнью мировой души правят числовые отношения и гармо-

ния. Мирская душа не только живет, но и *познает*. В своем круговом возвратном движении она при всяком соприкосновении с тем, что имеет сущность, свидетельствует своим словом о том, что с чем тождественно, что от чего отличается, а также где, когда и каким образом всему бывающему доводится быть — по отношению к вечно неизменному и по отношению к другому бывающему. Слово этого свидетельства одинаково истинно — как по отношению к «иному», так и по отношению к «тождественному». Когда оно относится к *чувственному*, возникают твердые истинные мнения и верования. Когда же оно относится к *разумному*, тогда мысль и знание необходимо достигают совершенства. Душа человека родственна душе мира: в ней — подобная гармония и подобные же круговороты. Сначала она жила на звезде, но была заключена в тело, которое стало для нее причиной нестройности [см. Тимей. 41 D]. Цель человеческой жизни — восстановление первоначальной природы. Достигается эта цель изучением круговращений небес и гармонии. Орудием для достижения этой цели служат наши чувства: зрение, слух и т. д. К той же цели ведет и способность речи и музыкальный голос, служащий слуху и через слух — гармонии. Движения гармонии родственны круговращениям души. В «Тимее» излагается фантастическое учение о вселении человеческих душ в тела птиц и зверей. Порода животного, в которое вселяется душа, определяется нравственным подобием человека тому или иному виду живых существ. Достигнув очищения, душа возвращается на свою звезду:

**Влияние
пифагорейцев**

Сам Платон удостоверяет это влияние в своем «Филебе». «Древние, — говорит он, — которые были лучше нас и обитали ближе к богам, передали нам сказание, что все, о чем говорится, как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность» [Филеб. 16 C]. Из этого строения сущего вытекает способ его познания. А именно: «Мы всегда должны полагать одну идею относительно каждой вещи и соответственно этому вести исследование: в заключение мы эту идею найдем» [там же. 16 C—D]. Затем необходимо смотреть, не существует ли, кроме нее одной, еще двух или трех идей или какого другого числа, и затем «с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору... как количественно определенное» [там же. 16 D]. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству не непосредственно после единства, а лишь «после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и единым...» [там же. 16 D]. Напротив, современные мудрецы *непосредственно после единства помещают беспредельное, и потому промежуточные члены ускользают от них.*

Здесь Платон говорит о пифагорейцах как о родоначальниках метода «диалектики» в смысле искусства различать роды, виды и устанавливать их субординацию. Действия над понятиями связаны у пифагорейцев с их учением о числах. Все познаваемое, согласно их взгляду, имеет число и без числа не может быть ни мыслимым, ни познаваемым. Число, в свою очередь, делится на *два рода*: род четных и род нечетных чисел. Кроме них, существует *смешанный род* — число четно-нечетное. Каждый из этих родов делится на виды, а эти виды — также на принадлежащие им виды.

Близость свою к пифагорейцам Платон отмечает и в «Политике», но тут же он и *осуждает* пифагорейцев за то, что они не умеют правильно применять найденную ими истину. По Платону, пифагорейцы не умеют исследовать вещи, методически разделяя их на роды. Они сводят в единство *различные* «вещи» (например, измерение количеством и оценку сообразно с целью), или разделяют вещи не на их действительные части. Но истинный метод, по Платону, предполагает умение сочетать двоякое: при усмотрении родового сходства не упускать из виду видовые различия, а при рассмотрении видовых различий неустанно вести исследование до того, когда они будут включены в пределы своего *рода*.

«Идеи» Платона и «числа» пифагорейцев — прообразы закономерности, по которой все свершается в мире, а также прообразы воплощенных в вещах *типов*. Но в отличие от пифагорейцев, у Платона не «число», а «идея» — единое в многообразии, одновременно причина и цель, сообщающая многому *общий* характер. «Идея», а не «число» — причина порядка, связь вечно постоянного мирового строя. «Числа» — как бы понятийный посредник между «идеями» и вещами.

Всеопределяющая роль чисел, согласно учению пифагорейцев, так велика, что сами вещи для них — только «подражания числам». Всеопределяющая роль «идей», по Платону, так велика, что вещи он объявил «подражаниями идеям».

В поздний период своего развития Платон пришел к тому, что отождествил свои «идеи» с «числами» пифагорейцев. Сведя все существующее к «числам», пифагорейцы выделили в сущем *предел* и *беспредельное* как его основные и всеопределяющие противоположности. «Предел» они характеризовали как начало доброе, мужское, разумное и неподвижное, «беспредельное» — как начало дурное, женское, неразумное и подвижное.

В сходном воззрении Платон исходит из мысли, будто вселенная изначально образована необходимостью, которая подчинилась разумному убеждению [см. Тимей. 48 А и 28 А]. Поэтому Платон говорит отдельно о причинах двоякого рода: о тех, которые совместно с умом создают прекрасное и доброе, и о тех, которые, будучи лишены ума, производят всякий раз без порядка что придется. Что касается необходимости, то в плане учения о мире [там же. 46 Е] Платон сближает ее с *пространством* и называет ее, как и простран-

ство, «кормилицей происхождения»: необходимость, поясняет он, «есть вид блуждающей причины, без порядка двигающаяся и сотрясаемая, подкладка и приемница происхождения, как бы его кормилица, вечно сущий род пространства... доставляющий седалище всему, что имеет происхождение, но сам постигаемый без посредства чувств каким-то незаконнорожденным рассуждением и едва вероятный» [там же. 52 E, 49 A, 52 A—B]. Роль, которую у пифагорейцев беспредельное играет относительно разнообразия существующих вещей, в философии Платона играет относительно них «кормилица происхождения». Многообразие вещей — результат ограничения и определения пустого пространства. Элементы физического мира — огонь, вода, воздух — представляют каждый в отдельности пустое пространство, ограниченное плоскостями, состоящими из треугольников. Из смешанных между собой видов треугольников возникли беспредельная пестрота и беспредельное множество вещей природы.

В пространственных определениях мы представляем себе не только все множество вещей природы, но даже вечные роды сущего. Такой способ представления внушает нам «кормилица происхождения». Именно потому, что мы взираем на нее, нам грезится, будто всякое бытие необходимо должно быть в каком-нибудь месте и занимать известную часть пространства и будто то, чего нет ни на земле, ни в небе, не существует никоим образом. И хотя это представление — только наша греза, греза эта необходима, не имеет начала и вечно, как необходима, безначальна и вечно сама ее причина.

Поэтому истинно-сущая природа совмещает в себе единство и двойственность: она есть и неизменное, тождественное себе *бытие* и одновременно отличное от него *подобие* этого бытия в изменчивом, нетождественном мире вещей. Как отличающаяся от бытия «кормилица происхождения» она есть *небытие*, но как присущая бытию есть *сущее* небытие. Тождественное себе бытие — «идея», начало *идеальное*; «иное», или вечно сущее пространство, — начало *телесное*.

Наконец, имеется близость между Платоном и пифагорейцами также и в их учении о начале, посредствующем между идеальной и вещественной сферами. У пифагорейцев — средний Космос, область правильного движения; он посредствует между горним Олимпом, местопребыванием чистых стихий, и дольным Ураном — местом становления, любящего перемены. У Платона посредствующее начало — мировая душа, пребывающая между неизменным миром идей и подвижным, беспокойным миром, или «морем» чувственных вещей. Платоновская мировая душа посредствует между идеальным и телесным мирами, а также осуществляет начало движения, подчиненного мере.

У пифагорейцев аналогом учения Платона о мировой душе является их астрономическое и вместе с тем философское учение

о «центральном огне». Этот огонь, идущий от центра мира, порождает небесные светила, окружает мир и есть причина порядка Вселенной.

И у Платона душа мира направляется из центра, окружает весь мир, есть начало порядка и закономерного строя; от нее получают жизнь небесные светила. Даже ход образования мировой души имеет соответствие в учении пифагорейцев о числах.

6. КРИТИКА УЧЕНИЯ ОБ «ИДЕЯХ» В «ПАРМЕНИДЕ» И «СОФИСТЕ» ПЛАТОНА

Учение Платона об «идеях» не только подверглось изменениям, приблизившим его к учению пифагорейцев о числах. В диалогах «Парменид», «Филеб» и «Софист» Платон подвергает выработанное им самим учение об «идеях» суровой критике.

Учение это было многогранным; одновременно в нем совмещались аспекты онтологический, космологический, телеологический, этический, гносеологический и логический. Во всех этих аспектах «идея» Платона выступает как бестелесная, постигаемая только умом причина, через причастность к которой только и существуют вещи чувственного мира, — как прекрасный образец всех вещей; как цель, к которой вещи стремятся; как понятие об *общей* сущности вещей или как то, что, если отправляться от отдельных многочисленных и многократных ощущений, сказывается о *виде*, как о едином для многого.

В названных только что трех диалогах Платон выдвигает ряд доводов, говорящих или о сомнительности, или прямо о невозможности принять это учение. Некоторые из этих доводов *предвосхищают* знаменитые возражения, которые ученик Платона Аристотель высказал впоследствии против платоновской теории «идей».

Основное сомнение возникает у Платона прежде всего по вопросу о *самой возможности* существования «идей» с теми их свойствами, которые выяснены выше. Но даже если мы допустим существование подобных «идей», возникает вопрос об их *отношении к вещам*. А именно: придется или принять, будто единая и вечная идея как бы раздроблена, разделена, рассеяна в бесчисленном множестве порождаемых ею возникающих и погибающих вещей, или, что еще хуже, допустить, что, находясь в вещах, идея целиком находится и вне себя и в самой себе, будучи при этом тождественной себе¹.

На возникшие таким образом вопросы Платон ранее отвечал ссылкой на то, что «идеи» якобы «участвуют» в вещах, «причастны» к вещам. Но теперь этот ответ уже не удовлетворяет его, как он

¹ В философии средневековой схоластики все эти вопросы и точки зрения возродились в так называемом споре об «универсалиях» (общих родах).

впоследствии не удовлетворит и Аристотеля. Допустим, что каждая вещь есть то, что она есть, вследствие своего «участия» в одноименной ей «идее». Тогда необходимо представляются две возможности: или идея должна *целиком, сполна* заключаться в каждой из вещей, подводимых под эту идею, или каждая вещь должна заключать в себе только *часть* своей «идеи». Но, по Платону, невозможно ни то, ни другое. Во-первых, «идея» не может заключаться в каждой отдельной вещи. Будь это так, единая «идея» должна была бы одновременно существовать в различных местах. Во-вторых, «идея» не может присутствовать в одноименной с ней вещи также и *частично*. При последнем допущении «идея» окажется *делимой* и, следовательно, вразрез со своим определением будет уже не единой. Кроме того, если каждая вещь, например, велика вследствие того, что имеет в себе *часть* того, что велико само по себе, то получается нелепый результат: все великое будет велико вследствие участия в том, что *меньше* великого, так как часть меньше своего целого. Таким образом, «идея» не может заключаться в вещах ни целиком, ни некоторой своей частью. Но это значит, другими словами, что вещи *не могут* быть «причастными» своим «идеям», или «участвовать» в них [см. Парменид. 130 А — 131 Е].

Однако невозможно представить себе не только *бытие* «идей», но и способ, которым ум может дойти до их познания. Теория «идей» основывается на том, что при рассматривании сходных вещей в уме возникает общий для всех них образ, или идея. Однако если мы сравним эту идею с вещами, образом которых она является, то, так как между этими вещами и их идеей существует сходство, необходимо должна возникнуть *новая идея* — общая для вещей и для их первой идеи, далее — еще новая идея для первых двух и соответствующих им вещей и т. д. до бесконечности. Но если это так, то получается, что для каждой вещи должна существовать уже не только одна-единственная идея, как это утверждала теория, а бесконечное множество идей. Это и есть знаменитое возражение против теории «идей», которое впоследствии повторит против Платона Аристотель и которое получит название «третий человек».

Парадоксальность теории «идей» как будто устраняется, если предположить, что идеи — только наши *мысли* и что они могут существовать только в нашем уме. Однако эта оговорка не спасает дела. По Платону, мысль — всегда мысль о чем-нибудь существующем. Поэтому, мысля идею, мы тем самым мыслим о том едином, вечном, тождественном, что налицо во всех вещах, обнимаемых «идеями». Это мыслимое в качестве «подходящего» под идею и есть не что иное, как *сама* идея. Больше того. Допустим, что идеи — мысли и что единичные вещи существуют в силу своего участия в идеях. В этом случае необходимо допустить одно из двух: или что все вещи состоят из мыслей, следовательно, все мыслит, или же что все есть безмысленная мысль [см. Парменид. 132 В — С].

Отношение между идеей и вещами возможно представить еще и так, что «идея» — *прообраз* вещей, а вещи — *подобия* «идей». Но если это верно, то непонятно, каким образом возможно согласовать существование несовершенных вещей с совершенством их «идей»? И какие возможны роды «идей»? Возможно ли признать рядом с существованием «идей» благого, справедливого, прекрасного также и существование «идей» столов, волос, грязи? [см. Парменид. 130 В — Е].

Но если бы даже объяснение нашего познания «идей» и не встретило указанных препятствий и затруднений, то возникла бы трудность другого рода. Если бы бытие «идей» могло быть обосновано, то учение об «идеях» неизбежно должно было бы подвергнуться самому радикальному преобразованию. Пришлось бы отвергнуть положение о неизменности «идей» и об их неподвижности. Полное отрицание в истинно-сущем движения так же исключает возможность знания, как и признание его подвижности. Вывод этот Платон объявляет неприемлемым в диалоге «Софист». «Против того, — говорит он здесь, — кто уничтожает науку, знание и разумение, и однако же утверждает что-либо о чем-нибудь, необходимо бороться всеми доводами» [Софист. 249 С — D].

Таковы некоторые из доводов, которые сам Платон выдвинул в «Пармениде» и «Софисте» против признания собственной теории «идей». Но выходом не может быть, по Платону, и отрицание бытия «идей». Отрицание «идей» ведет к еще большим несуразностям, так как это отрицание лишает знание его предмета и делает невозможной диалектику [см. Парменид. 135 А — В].

Критика «идей», содержащаяся в «Филебе», «Пармениде» и «Софисте», резко выделяет эти диалоги по их содержанию из числа всех остальных сочинений Платона. Кроме этого, необходимо учесть еще одно важное обстоятельство. Аристотель, который в качестве ученика Платона должен превосходно знать сочинения своего учителя, нигде ни словом не упоминает о том, что у Платона была собственная критика теории «идей». Больше того. Аристотель прямо утверждает, будто Платон никогда не входил в разбор вопроса об «участии» вещей в «идеях» [см. 4. 1, 6, 987в 13].

Ко всему сказанному присоединяются также и особенности литературного стиля и изложения «Филеба», «Софиста» и «Парменида». В этих сочинениях диалогическая форма уже не есть рамка для ярких сцен и картин афинской умственной жизни. В них нет обилия красок, художественно живописующих участников философских споров, а в самих спорах — драматической выразительности и напряженности. Вместо всего этого — виртуозный логический анализ понятий, отвлеченная диалектика, педантичные приемы логической дихотомии.

Все эти особенности трех знаменитых платоновских диалогов послужили поводом — для ряда знатоков сочинений Платона и специалистов по истории античной философии — к радикально

скептическим выводам. Первыми выступили Зохер, Ибервег, Шаршмидт. Они пытались доказать, что диалоги эти написаны не Платоном, а другими авторами. Особенно выделяется аргументация Ибервега. Ученый этот подчеркивает, что в «Пармениде» против теории «идей» Платоном выставлен довод «третий человек» — тот самый, который разработал Аристотель и которому он придавал особо важное значение. Однако Аристотель нигде не указывает на соавторство Платона в выдвигании этого довода. Следовательно, заключает Ибервег, или мы должны признать, что автором «Парменида», в котором развивается довод «третий человек», не может быть Платон, или же, если он все же принадлежит Платону, что Аристотель воспользовался, как своим изобретением, тем, что было изобретено Платоном, т. е. совершил плагиат. Но это заключение противоречит нравственному облику Аристотеля.

Таковы результаты скептической — филологической и историко-философской — критики в вопросе о подлинности «Парменида». Принятие отрицательного результата этой критики равносильно утверждению, что никакой «самокритики» теории «идей» у Платона не было и что теория эта осталась его незыблемым философским убеждением.

Таким образом, скептицизм в «платоновском вопросе» не оставил незатронутым даже те произведения, которые традиция считает самыми важными для характеристики учения Платона. Этот скептицизм, или «гиперкритицизм», не имел, однако, успеха в *русской* историко-философской науке. Ни акад. А.Н. Гиляров, ни проф. А.Ф. Лосев не сочли доводы против подлинности «Парменида» и «Софиста» убедительными. Возбуждение сомнений в том, что им самим с полным убеждением, *bona fide*, утверждалось, акад. А.Н. Гиляров считает наиболее характерным для Платона методом исследования истины [см. 17. С. 354], а не основанием для отрицания у Платона взглядов, против которых сам Платон выдвигал возражения и которые, однако, удостоверяются всей совокупностью его сочинений.

Что касается умолчания Аристотеля о платоновской критике «идей», то, по мнению А.Н. Гилярова, оно ничего не доказывает [см. 17. С. 355—356]. Если основываться только на Аристотеле, то пришлось бы, например, утверждать, будто Платон не допускал существования «идей» отношений, «идей» отрицаний, «идей» произведений искусства или будто Платон не видел в «идеях» целей бытия и генезиса. Но эти учения налицо в ряде сочинений Платона, на которые сам Аристотель в других случаях ссылается как на принадлежащие Платону. Так, об «идеях» отношений и отрицаний Платон говорит в «Федоне» и «Софисте», об «идеях» произведений искусства — в «Государстве» и «Кратиле», об «идеях» как о целях существующего и возникающего — в «Федоне», «Филебе» и «Государстве». А так как нет оснований заподозрить Аристотеля в намеренном искажении учений Платона, то неточности, имеющиеся у

Аристотеля в характеристике теории «идей», естественнее объяснить небрежностью, встречающейся порой у самого Аристотеля [там же].

В частности, что касается довода «третий человек», подробно сформулированного в «Пармениде», то, как указывает А.Н. Гиляров, довод этот «совершенно ясно намечен в «Государстве» и в «Тимее»» [там же. С. 356].

В литературе о Платоне была высказана и другая точка зрения в объяснении платоновской «самокритики», т. е. критики Платоном собственной теории «идей». Авторы этой точки зрения или, точнее, гипотезы — Джордж Грот, Джексон и Гирцель. Все они не отрицают подлинности «Филеба», «Парменида» и «Софиста». Но они полагают, что диалоги эти, поздние в творчестве Платона, относятся к периоду, когда у Платона возникли сомнения в истинности теории «идей». Однако и в этой гипотезе нет необходимости: все противоречия теории «идей» могут быть выведены из диалектического учения Платона о нераздельном единстве тождественного и иного, единого и многого, пребывающего и подвижного [см. там же. С. 355].

7. УЧЕНИЕ ПЛАТОНА ОБ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

В мировоззрении Платона важное место принадлежит его взглядам на общество и государство. Платон менее всего похож на аполитичного мыслителя, равнодушного к явлениям общественной жизни и политическим учреждениям. С философским идеализмом в нем сочетается глубокий интерес к общественным отношениям. Его чрезвычайно занимал вопрос о том, каким должно быть совершенное общежитие и каким воспитанием люди должны быть подготовлены к устройству и сохранению такого общежития.

О тяготении Платона к разработке вопросов общественного устройства хорошо говорит в рецензии на русский перевод «Поэтики» Аристотеля Н.Г. Чернышевский. «Платона, — писал Чернышевский, — многие считают каким-то греческим романтиком, вздыхающим о неведомом и туманном, чудном и прекрасном крае, стремящимся... далеко, далеко от людей и земли... Платон был вовсе не таков... он не был праздным мечтателем, думал не о звездных мирах, а о земле, не о призраках, а о человеке. И прежде всего Платон думал о том, что человек должен быть гражданином государства...» [43. С. 263—264]. Не удивительно поэтому, что вопросам общественно-политическим Платон посвятил два наиболее обстоятельных своих произведения: написанный в большей своей части в эпоху зрелости, долго разрабатывавшийся трактат «Государство» (Πολιτεία) и произведение глубокой старости «Законы». Они далеко не равноценны. В «Государстве» учение об обществе разработано в тесной связи с центральным учением платоновского идеализма — с теорией «идей» — и несет на себе печать ригоризма и непреклонности: идеальное сурово противопоставлено как обра-

зец и как норма должного эмпирической действительности. В то же время, несмотря на всю резкость этого противопоставления, в «Государстве» запечатлено удивительное знание и понимание столь резко критикуемой и отрицаемой Платоном эмпирической действительности. В сравнении с «Государством» «Законы» — произведение гораздо более «компромиссное», в нем смягчен прежний, характерный для «Государства», идеалистический ригоризм, сделан ряд далеко идущих уступок требованиям эмпирической реальности.

К этим большим трактатам примыкают, дополняя их, диалоги «Политик» и отчасти «Критон».

В «Политике» Платон разделяет сферу научного знания на предписывающую цели и теоретическую. В науку, предписывающую цели, включается и наука государственного человека, предмет которой — верховное руководство государством, сходное по своей природе с искусством пастуха.

Существующим, несовершенным формам государственного общежития предшествовала, по Платону, во времена глубокой древности, в век правления Хроноса, совершенная форма общежития. В те времена сами боги, как божественные пастухи, управляли отдельными областями, а в жизни общества наблюдалась достаточность всего необходимого для жизни, отсутствовали войны, разбои и раздоры. Люди непосредственно рождались из земли, не нуждались в жилищах и в постели, использовали немалые часы досуга для занятий философией. На этой стадии люди были свободны от обязанности борьбы с природой, и их соединяли узы дружбы.

Однако взять этот строй за образец возможного наилучшего порядка невозможно — этого не позволяют материальные условия существования: необходимость самосохранения, борьба против природы и против враждебных народов. Впрочем, недостижимый образец минувшего золотого века проливает свет на условия, в которых приходится жить современному человеку: вглядываясь в этот миновавший и невозвратный строй, мы видим, в чем состоит зло, препятствующее правильному устройству общества и порождаемое нуждой, семейными отношениями, борьбой между народами.

Первоначальный тип общежития как тип идеальный нарисован Платоном не только в «Государстве», но и в «Законах», где он изобразил уже не столь идиллические, как в эру Хроноса, условия жизни людей, спасшихся на вершинах гор во время потопа. Идеальному типу Платон противопоставил *отрицательный* тип государственного устройства. В нем главным двигателем поведения людей оказываются *материальные* заботы и стимулы. По мнению Платона, все существующие государства принадлежат к этому, отрицательному типу: «Каково бы ни было государство, в нем всегда есть два государства, враждебные друг другу: одно — государство богатых, другое — бедных» [Госуд. IV, 422 E].

хорошо управлять государством: во-первых, в силу природных к тому задатков и одаренности; во-вторых, вследствие долголетней предварительной подготовки. Основным принципом идеального государственного устройства Платон считает *справедливость*. Каждому гражданину государства справедливость отводит особое занятие и особое положение. Господство справедливости сплачивает разнообразные и даже разнородные части государства в целое, запечатленное единством и гармонией.

Эта наилучшая государственная система должна, по Платону, обладать рядом черт нравственной и политической организации, которые были бы способны обеспечить государству решение самых важных задач. Такое государство, во-первых, должно обладать силой собственной организации и средствами ее защиты, достаточными для сдерживания и отражения враждебного окружения; во-вторых, оно должно осуществлять систематическое снабжение всех членов общества необходимыми для них материальными благами; в-третьих, оно должно руководить и направлять высокое развитие духовной деятельности и творчества. Выполнение всех этих задач означало бы осуществление идеи блага как высшей «идеи», правящей миром.

В государстве Платона необходимые для общества в целом функции и виды работы разделены между специальными разрядами его граждан, но в целом образуют гармоничное сочетание. За основу для распределения граждан по разрядам Платон взял различие между отдельными группами людей по их нравственным задаткам и свойствам, но рассматривает он это различие *по аналогии с разделением хозяйственного труда*. В разделении труда Платон видит фундамент всего современного ему общественного и государственного строя. Он исследует и происхождение существующей в обществе специализации и состав отраслей получившегося таким образом разделения труда.

Основная мысль Платона в утверждении, что потребности граждан, составляющих общество, *разнообразны*, но способности каждого отдельного лица к удовлетворению этих потребностей *ограничены*. «Каждый из нас сам для себя бывает недостаточен и имеет нужду во многих» [Госуд. II, 369 В]. Отсюда необходимость возникновения общежития, или «города», «когда один из нас привлекает других либо для той, либо для иной потребности; когда, имея нужду во многом, мы располагаем к сожитию многих сообщников и помощников: тогда это сожитие получает у нас название города» [там же. II, 369 С].

Значение разделения труда для общества Платон рассматривает не с точки зрения работника, производящего продукт, а исключительно с точки зрения интересов потребителей. Каждая вещь, согласно Платону, производится легче и лучше и в большем количестве, «когда один человек, делая лишь одно, делает сообразно со своей природой, в благоприятное время, оставив все другие занятия» [Госуд. II, 370 С]. Эта точка зрения приводит Платона к тому, что

в разделении труда он видит не только основу распада общества на сословия, но также и основной принцип строения государства.

Источником такого понимания государства для Платона были его наблюдения над общественным строем современного ему Египта, и в сущности республика Платона представляет собой лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя.

В соответствии со сказанным, разумное устройство совершенного государства, по Платону, должно основываться прежде всего на потребностях: устроит город, «как кажется, наша потребность» [Госуд. II, 369 С].

Перечисление потребностей доказывает, что в городе-государстве должны существовать многочисленные отрасли общественного разделения труда — не только работники, добывающие средства питания, строители жилища, изготовители одежды, но также и работники, изготавливающие для всех этих специалистов необходимые для них инструменты и орудия их труда. Кроме них, необходимы еще специализировавшиеся производители всевозможных вспомогательных работ, например скотоводы, доставляющие средства перевозки людей и грузов, добывающие шерсть и кожу.

Потребность во ввозе необходимых продуктов и товаров из других стран и государств требует производства излишка товаров для торговли ими, увеличения числа работников, изготавливающих эти товары.

В свою очередь, развитая торговля требует специальности и деятельности посредников по купле и продаже, по импорту и экспорту. Так, к уже рассмотренным разрядам разделения труда присоединяется разряд *торговцев*. Однако этим усложнение специализации не ограничивается: торговля по морю вызывает к жизни потребность в различных разрядах лиц, участвующих в *перевозках* товаров.

Торговля, обмен товарами и продуктами необходимы государству не только для внешних сношений, но и вследствие того же разделения труда между гражданами государства. Отсюда Платон выводит необходимость *рынка* и *чеканки монеты* как единицы обмена. Возникновение рынка порождает разряд специалистов рыночных операций — мелких торговцев и посредников, скупщиков и перепродавцов.

Для полного осуществления хозяйственной жизни государства Платон считает необходимым также специальный разряд *обслуживающих* наемных работников, продающих свою рабочую силу за плату. Такими «наемниками» Платон называет людей, которые «продают полезность своей силы и именуют ее цену наемной платой» [Госуд. II, 371 E].

Указанными разрядами специализированного общественного труда исчерпываются работники, производящие необходимые для

государства продукты либо так или иначе способствующие этому производству и созиданию порождаемых им потребительных ценностей. Это низший класс или разряд граждан в иерархии государства. Над ним у Платона стоят высшие классы: воинов-стражей и правителей.

Весьма важную для общества потребность образует нужда в специалистах *военного* дела. Выделение их в особую отрасль общественного разделения труда, по Платону, необходимо не только ввиду важности их профессии для государства, но также и вследствие особой ее трудности, требующей и особого воспитания, и технического умения, и специальных знаний.

При переходе от класса работников производительного труда к классу воинов-стражей бросается в глаза то, что Платон нарушает принцип деления. Различия между отдельными разрядами класса производящих работников он характеризует по различиям их профессиональных функций. Предполагается, что в отношении *нравственных* черт все эти разряды стоят на одном и том же уровне: и земледельцы, и ремесленники, и купцы. Другое дело — воины-стражи и правители-философы. Для них необходимость обособления от групп работников, обслуживающих хозяйство, основывается уже не на их *профессиональных* особенностях, а на отличии их *нравственных* качеств от нравственных свойств работников производства. А именно: нравственные черты работников хозяйства Платон ставит ниже нравственных достоинств воинов-стражей и в особенности ниже — *правителей* государства.

Добродетели в государстве

Нарушение принципа деления в учении Платона о различии классов общества отмечено в прекрасной работе В.Я. Железнова «Экономическое мировоззрение древних греков» [см. 21.С. 74—152, особенно с. 99—100].

Впрочем, нравственная дискриминация трудящихся несколько скрадывается у Платона оговоркой, согласно которой все три разряда граждан государства в равной мере необходимы государству и, взятые все вместе, являют *великое* и *прекрасное*.

Другая оговорка Платона, смягчающая неприглядную резкость и надменность защищаемой им *аристократической* точки зрения, состоит в признании, что между происхождением из того или иного разряда и нравственными свойствами нет необходимой связи: люди, наделенные высшими нравственными задатками, могут родиться в *низшем* общественном разряде, и наоборот: рожденные от граждан обоих высших разрядов могут родиться с низкими душами.

Так как возможность подобного несоответствия угрожает гармонии государственного строя, то в число обязанностей класса *правителей* входит, по Платону, обязанность исследовать нравственные задатки детей и распределять их в соответствии с этими

затками между тремя основными разрядами государства. Если в душе вновь родившегося окажется «медь» или «железо», то, в каком бы разряде он ни родился, его следует без всякого сожаления прогнать к земледельцам и ремесленникам. Но если у ремесленников родится младенец с примесью в душе «золота» или «серебра», то вновь рожденный должен быть причислен к разряду правителей или же воинов-стражей.

Для Платона, как для ученого рабовладельческого общества, характерен чисто потребительский взгляд на производительный труд. Этот взгляд имеет результатом поразительный пробел в дальнейших анализах Платона. Для него важно было начисто отделить высшие классы — воинов и правителей — от низшего класса работников продуктивного труда. В вопрос о том, каким образом работники специализированного труда должны подготавливаться к правильному выполнению своих обязанностей, Платон не входит. Все его внимание сосредоточено на воспитании воинов-стражей и на определении условий их деятельности, которые закрепляли бы свойства, порожденные в них воспитанием.

Однако отсутствие интереса к исследованию специализированного труда не помешало Платону чрезвычайно полно характеризовать его структуру. Произошло это вследствие значения, которое Платон придавал принципу исполнения каждым разрядом работников отведенной ему особой функции в хозяйстве.

Впрочем, с точки зрения философских взглядов самого Платона, все значение общественного разделения труда состоит лишь в том, что разделение это подтверждает тезис об исключительной важности ограничения и регламентации: в отношении нравственности каждый разряд граждан должен быть сосредоточен на «делании своего». Главная задача трактата Платона о государстве — проблема благой и совершенной жизни всего общества в целом и его членов.

Наисовершеннейшее по своему строю и оттого благое государство обладает четырьмя главными доблестями: 1) мудростью, 2) мужеством, 3) сдерживающей мерой¹ и 4) справедливостью.

Под «мудростью» Платон понимает не какое-либо техническое знание или умение, а высшее знание или способность дать добрый совет о государстве в целом — о способе направления его внутренних дел и о руководстве им в его внешних отношениях. Такое знание «охранительное», а обладающие этим знанием правители — «совершенные стражи». «Мудрость» — доблесть, принадлежащая не множеству ремесленников, а весьма немногим — *философам*, — и есть, ближайшим образом, не столько даже специальность по руководству государством, сколько созерцание занебесной области вечных и

¹ Я согласен с профессором А.Ф. Лосевым, который находит, что принятый способ переводить греческое слово «σωφροσύνη» русским «благоразумие» не дает смыслового эквивалента и что в применении его Платоном оно почти непереводимо. Не надеясь на удачу, пытаюсь передать этот смысл словами «сдерживающая мера», довольно далекими от буквального значения.

совершенных «идей» — доблесть, в основе своей нравственная [см. Госуд. IV, 428 В — 429 А].

Только философы должны быть правителями, и только при правителях-философах государство будет благоденствовать и не будет знать существующего в настоящее время зла. «Пока в городах, — говорит Платон, — не будут либо царствовать философы либо искренно и удовлетворительно философствовать нынешние цари и властители, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... до тех пор ни для государств, ни даже, полагаю, для человеческого рода нет конца злу» [Госуд. V, 473 D].

Но для достижения благоденствия правители должны быть не мнимыми, лишь *подобными* философам, но философами *истинными*; под ними Платон разумеет только тех, которые «любят созерцать истину» [там же. V, 475 E].

Вторая доблесть, которой обладает наилучшее по своему устройству государство, — «мужество». Оно, так же как и «мудрость», свойственно небольшому кругу лиц, хотя в сравнении с мудрыми этих лиц больше. Платон разъясняет, что для того чтобы государство как таковое было, например, мудрым, вовсе не требуется, чтобы мудрыми были все без исключения его члены. То же и с мужеством: для него достаточно, чтобы в государстве существовала хотя бы некоторая часть граждан, обладающих способностью постоянно хранить в себе правильное и согласное с законом мнение о том, что страшно и что нет [см. там же. IV, 429 А—430 С, 428 E].

В отличие от «мудрости» и от «мужества», третья доблесть совершенного государства, или «сдерживающая мера», есть качество уже не особого или отдельного класса, а доблесть, принадлежащая *всем* членам наилучшего государства. Там, где она налицо, *все* члены общества признают принятый в совершенном государстве закон и существующее в нем правительство, сдерживающее дурные порывы. «Сдерживающая мера» приводит к гармоничному согласованию как лучшие, так и худшие стороны [см. там же. IV, 430 D — 432 А].

Четвертая доблесть совершенного государства — «справедливость». Ее наличие в государстве подготавливается и обуславливается «сдерживающей мерой». Благодаря справедливости каждый разряд в государстве и всякий отдельный человек, одаренный известной способностью, получает для исполнения и осуществления свое особое дело. «Мы положили, — говорит Платон, — что из дел в городе каждый гражданин должен производить только то одно, к чему его природа наиболее способна» [там же. IV, 433 А]. Не хватание одновременно за многие занятия, а именно «это делание своего, вероятно, и есть справедливость» [там же. IV, 433 В].

Как бы ни решался вопрос о том, какую роль в стремлении государства к совершенству играют три первые добродетели, во всяком случае со всеми этими тремя доблестями «состязается крошечное в государстве стремление, чтобы каждый делал свое: способность каждого делать свое борется... за добродетель города с его мудростью, сдерживающей мерой и мужеством» [там же. IV, 433 D].

Классовая точка зрения Платона, его социальный и политический аристократизм, преломленный сквозь призму представлений о египетском кастовом строении общества с характерным для него запретом перехода из одной касты в другую, получили чрезвычайно яркое выражение в платоновском понимании «справедливости». Всеми силами Платон хочет оградить свое идеальное государство от смешения классов составляющих его граждан, от исполнения гражданами одного класса обязанностей и функций граждан другого класса. Он прямо характеризует «справедливость» как доблесть, не допускающую возможности подобного смешения. Наименьшей бедой было бы смешение функций различных специальностей внутри класса работников производительного труда: если, например, плотник станет делать работу сапожника, а сапожник — работу плотника или если кто-либо из них захочет делать вместе и то и другое. Но «многоделание» было бы уже, по Платону, прямо губительно для государства: если какой-либо ремесленник или человек, по природе своей промышленник, возгордившись своим богатством, или мужеством, или могуществом, пожелал бы заняться воинским делом, а воин, не способный быть советником и руководителем государства, посягнул бы на функцию управления, или если кто-нибудь захотел бы одновременно совершать все эти дела [см. там же. IV, 434 А — В]. Даже при наличии первых трех видов доблести многоделье и взаимный обмен занятиями причиняют государству величайший вред и потому «весьма правильно могут быть названы злодеянием» [там же. IV, 434 С], «величайшей несправедливостью против своего города» [там же. IV, 434 С]. И наоборот, «делание своего» во всех трех видах деятельности, необходимых для государства, «будет противоположно той несправедливости, — будет справедливостью и сделает город справедливым» [там же].

Государство Платона — не единственная сфера проявления «справедливости». Для Платона государство — как бы *макромир*, которому соответствует *микромир* в каждом отдельном человеке, в частности в его душе. Согласно Платону, в душе существуют и требуют гармоничного сочетания три элемента, или три начала: 1) *разумное*, 2) *аффективное* и 3) *неразумное*, или *вождеющее* — «друг удовлетворений и наслаждений».

В государстве три разряда его граждан — правители, воины и работники производительного труда — составляют гармоничное целое под руководством наиболее разумного класса. Но то же происходит и в душе отдельного человека. Если каждая из трех составных частей души будет совершать свое дело под управлением, то гармония души не нарушится. При таком строе души *разумное* начало будет господствовать, *аффективное* — выполнять *обязанность* защиты, а *вождеющее* — повиноваться и укрощать свои дурные стремления [см. там же. IV, 442 А]. От дурных поступков и от несправедливости человека ограждает именно то, что в его душе

каждая ее часть исполняет предназначенную ей функцию — как в деле господства, так и в деле подчинения.

Начертанный проект наилучшей организации общества и государства Платон считает осуществимым только для греков. Для народов, окружающих Элладу, он не применим в силу полной будто бы их неспособности к устройству общественного порядка, основанного на началах разума. Таков «варварский» мир в исконном смысле этого слова, обозначающем все *негреческие* народы независимо от степени их цивилизации и политического развития. Различия между эллинами и варварами настолько существенно, что даже нормы ведения войны будут иными — в зависимости от того, ведется ли война между греческими племенами и государствами или между греками и варварами. В первом случае должны соблюдаться принципы человеколюбия, продажа пленных в рабство не допускается; во втором война ведется со всей беспощадностью, а побежденные обращаются в рабов.

В первом случае вооруженной борьбы для нее подходит термин «домашний спор» (στάσις), во втором — «война» (πόλεμος) [см. там же. IV, 470]¹. Следовательно, заключает Платон, когда эллины сражаются с варварами и варвары с эллинами, мы назовем их воюющими и врагами по природе, и такую вражду следует именовать войной; когда же эллины делают что-либо подобное против эллинов, мы скажем, что по природе они — друзья, только в этом случае Эллада больна и находится в разладе, что следует называть «домашним спором».

Социальный
смысл утопии
Платона

В утопии Платона отражаются также важные черты действительного, реального античного полиса, далекие от намеченного философом идеала. Сквозь очертания нарисованной Платоном гармонии между хозяйственными работами и отправлениями высших обязанностей — правительственных и военных, — предполагающими высшее интеллектуальное развитие, ясно проступает противоположность высших и низших классов, резко обособленных друг от друга. Тем самым «идеальное» государство сбивается на осужденный самим Платоном *отрицательный* тип общества, движимого материальными интересами и разделенного на взаимовраждебные классы.

¹ Предложенный В. Я. Железновым перевод термина στάσις «домашний спор» (назв. соч., с. 107) лучше передает мысль Платона, чем «возмущение» в переводе Карлова (см.: Сочинения Платона. Ч. 3. Политика, или Государство. СПб., 1863. С. 279). Ф. Шлейермахер переводит στάσις посредством «Fehde» («вражда», «распря») (см.: *Schleiermacher F. Platons Werke*. III. Th., I Band. Berlin, 1862); Виктор Кузен — посредством «discorde» («раздор») в отличие от «querre», при помощи которого у него передается πόλεμος (см.: *Oeuvres de Platon, tome neuvieme, Paris, 1833*. P. 298); сходным образом английский переводчик Б. Джозетт передает στάσις посредством «discord» («раздор»), а πόλεμος — посредством «war» («война») (см.: *Jowett B. // The Works of Plato*. N.Y. Vol. 2. P. 207).

Суть дела не меняется оттого, что Платон постулирует для своего утопического государства полное единомыслие его классов и граждан. Постулат этот обосновывается ссылкой на происхождение всех от общей матери — земли. Именно поэтому воины должны считать всех остальных граждан своими братьями. Однако именуемые «братьями» работники хозяйственного труда третируются как люди *низшей* породы. Единственно для того, чтобы они могли без помех исполнять лежащие на них работы и обязанности, необходимые для государства, но отнюдь не ради них самих, они должны быть охраняемы. Разряды воинов и философов не только выполняют свои функции, отличающие их от тружеников хозяйства. Как занятые управлением и военным делом, они властвуют, требуют повиновения и не смешиваются с управляемыми. Правители добиваются от воинов-стражей, чтобы те помогли им, как собаки помогают пастухам, пасти «стадо» тружеников хозяйства. На правителях лежит неусыпная забота — сделать так, чтобы воины не превратились в волков, нападающих на овец.

Обособленность классов-каст платоновского государства сказывается даже во внешних условиях их существования. Так, воины не должны проживать в местах, где живут работники производственного труда. Местопребывание воинов — лагерь, расположенный таким образом, чтобы, действуя из него, было удобно возвращать к повиновению восставших против установленного порядка, а также отражать нападение неприятеля.

Воины — не только члены государства, способные выполнять свою особую функцию в обществе. Они наделены способностью совершенствоваться в своем деле, подниматься на более высокую ступень нравственной доблести. Некоторые из них могут после необходимого перевоспитания и после стажировки стать правителями-философами.

Но для этого, так же как и для совершенного выполнения воинами прямых обязанностей, недостаточно правильного воспитания. Люди — существа слабые, подверженные искушению, соблазнам и порче всякого рода. Чтобы избежать этих опасностей, необходим соответствующий твердо установленный и соблюдаемый строй жизни, который могут определить, указать и предписать только правители-философы.

Этими соображениями объясняется особое внимание, которое Платон уделяет вопросу об образе жизни людей в идеальном государстве, и прежде всего об образе и распорядке жизни воинов-стражей. От результатов их воспитания и от уклада их внешнего существования самым тесным образом зависит облик проектируемого Платоном государства.

В разработанном платоновском проекте — утопии — на первый план выдвигается *нравственный* принцип. В теории государства Платона нравственность не только соответствует философскому

идеализму системы Платона. Будучи идеалистической, она становится *аскетической*.

Из исследования *отрицательных* типов государства Платон извлек вывод, будто основная причина порчи человеческих обществ и государственных систем — в господстве *материальных* интересов, в их влиянии на поведение людей.

Поэтому устроители наилучшего государства (т. е. правители-философы) должны не только позаботиться о правильном воспитании воинов-стражей. Они, кроме того, должны установить порядок, при котором самое устройство жилищ и сами права на имущественные блага не могли бы стать помехой ни для высокой нравственной жизни воинов, ни для исполнения ими службы, ни для надлежащего отношения их к людям своего и других классов общества.

Основные черты этого порядка — лишение воинов права на собственное имущество. Воины могут пользоваться только тем, что минимально необходимо для жизни, для здоровья и для выполнения своих функций в государстве. У них не может быть ни лично принадлежащего им жилища, ни мест для хранения имущества, ни драгоценностей.

Все, что необходимо воинам для исполнения их обязанностей, они должны получать от изготовляющих продукты, вещи и орудия работников производительного труда и притом в количестве ни слишком малом, ни слишком большом.

Питание воинов происходит исключительно в общих столовых. Весь распорядок и рамки жизни стражей направлены на ограждение их от губительного влияния личной собственности и в первую очередь от дурного, тлетворного влияния денег, золота и других драгоценных металлов. Если бы воины-стражи пустились в стяжательство, в приобретение денег и драгоценностей, они не могли бы уже выполнять свой долг защиты членов общества: они превратились бы в хозяев и земледельцев, враждебных остальным гражданам.

Способными к функциям воинов-стражей могут быть, по Платону, и женщины — лишь бы налицо были соответствующие задатки и лишь бы женщина получила необходимое для этих функций воспитание. Для защитника общества пол так же не имеет серьезного значения, как не имеет значения, какой сапожник — плешивый или кудлатый — шьет сапоги [см.: Госуд. V, 454 В — С]. Но, ставши на путь подготовки к функции стражей, женщины должны наравне с мужчинами проходить всю необходимую подготовку. «Силы природы равно разлиты в обоих живых существах: по природе всем делам причастна и женщина, всем и мужчина; но женщина во всем слабее мужчины» [там же. V, 455 D]. Однако в этой ее слабости нельзя видеть основания для того, чтобы «все предписывать мужчинам, а женщине ничего» [там же. V, 455 E]. Следовательно, в отношении к охране государства «природа женщины и мужчины —

одна и та же, кроме того лишь, что первая слабее, а вторая сильнее» [там же. V, 456 A].

Из способности женщин наряду с мужчинами быть в разряде, или классе, стражей Платон выводит, что наилучшими женами для мужчин-стражей будут именно женщины-стражи. В силу постоянных встреч мужчин и женщин-воинов за общими гимнастическими и воинскими упражнениями, а также за общими трапезами между мужчинами и женщинами постоянно будет возникать взаимное вполне естественное влечение. Однако в городе — военном лагере, каким является идеальное государство Платона, возможна не семья, а лишь соединение мужчины с женщиной для рождения детей. Это тоже «брак», но своеобразный, не способный привести к образованию семьи. «Браки» эти втайне направляются и устраиваются правителями государства, которые стремятся лучших сочетать с лучшими, а худших с худшими.

Как только женщины рожают детей, младенцев отбирают у матерей и передают на усмотрение правителей, которые лучших из новорожденных направляют к кормилицам, а худших, дефективных обрекают на гибель в скрытом месте. По прошествии некоторого времени молодые матери допускаются к кормлению младенцев, но в это время они уже не знают, какие дети рождены ими, а какие — другими женщинами. Все стражи-мужчины считаются отцами всех детей, а все женщины — общими женами всех стражей [см. там же. V, 460—461 E].

В учении Платона о государстве постулат общности жен и детей — не курьез, он играет чрезвычайно важную роль. Для Платона осуществление этого постулата означает достижение высшей формы единства в государстве. Общность жен и детей в классе хранителей государства завершает то, что было начато общностью имущества, и потому есть для государства причина его высочайшего блага: «Имеем ли мы какое-либо большее для государства зло, чем то, которое разъединяет его и делает из него многие государства, вместо одного, или большее добро, чем то, которое связывает его и делает единым?» [там же. V, 462 A—B]. Всякая разность чувств разрушает единство государства. Это происходит, «когда в государстве одни говорят: «это — мое», а другие «это — не мое»» [там же. V, 462 C]. Напротив, в совершенном государстве «большинство людей в отношении к одному и тому же одинаково говорят: «это — мое», или «это — не мое»» [там же. V, 462 C].

Общность достояния, отсутствие личной собственности, невозможность ее возникновения, сохранения и приумножения делает невозможным и возникновение судебных имущественных тяжб и взаимных обвинений, тогда как в существующем греческом обществе все раздоры порождаются спорами из-за имущества, из-за детей и из-за родственников.

Отсутствие раздоров внутри класса воинов-стражей делает, в свой черед, невозможными ни раздор внутри низшего класса работников, ни восстание их против обоих высших классов.

В конце описания проектируемого им общества Платон самыми радужными красками изображает блаженную жизнь классов этого общества, особенно воинов-стражей. Жизнь их прекраснее жизни победителей на олимпийских состязаниях. И это понятно. Победа стражей — спасение всего государства. Содержание, которое они получают как плату за свою деятельность по охранению общества, дается и им самим, и их детям. Почитаемые при жизни, они удостоиваются государством почетного погребения после смерти.

Вторым обширным проектом преобразованного государства стал проект, разработанный Платоном в «Законах». В сравнении с государством, изображенным в «Политии», оно менее совершенно, а его автор более снисходителен или более реалистичен, более склонен уступать неизбежным слабостям и недостаткам человеческого рода.

Важное отличие «Законов» от «Государства» («Политии») — в трактовке вопроса о рабах. Проектом «Государства» класс рабов, как один из основных классов идеального общества, не предусматривается. Полное отрицание личной собственности для правителей и стражей исключает возможность владения рабами. Однако и в «Государстве» кое-где говорится о праве обращения побежденных на войне в рабов.

В «Законах», в отличие от «Государства», необходимая для существования полиса хозяйственная деятельность возлагается на рабов или на иноземцев.

Несущественность рабовладения в утопии «Государства» подчеркивается еще одним обстоятельством. Так как единственный, согласно «Государству», источник рабовладения — обращение в рабов военнопленных, то численность кадров рабов, очевидно, должна зависеть от интенсивности и частоты войн, которые ведет государство. Но, по Платону, война — зло, которого в хорошо устроенном государстве должно избегать. «Все войны, — утверждает Платон в «Федоне», — возгораются ради приобретения имущества» [Федон. 66 С]. Только обществу, желающему жить в роскоши, становится вскоре тесно на своей земле, и оно вынуждено стремиться к насильственному захвату земли у соседей. И только для ограждения государства от агрессии людей, обуреваемых страстью к материальным приобретениям, ему приходится держать многочисленное и обученное военному делу войско.

Особенно резко осуждается война в «Законах». Здесь война как цель государства отвергается. Платон не только не согласен с тем, что «у всех, в течение жизни, идет непрерывная война между всеми государствами» [Законы. 625 E]. Он утверждает сверх того, что устроитель совершенного государства и его законодатель должен

устанавливать не законы, касающиеся мира, «ради военных действий», а, напротив, «законы, касающиеся войны, ради мира» [там же. 628 E].

На всем проекте Платона лежит отблеск времени, когда Афины домогались права на руководящую роль среди греческих государств. В изображении Платона совершенное государство не только достаточно само по себе и для себя: оно должно руководить всеми государствами Эллады. В «Критии» Платон изобразил идеальное греческое государство, воины которого «жили, служа стражами для своих сограждан, а для прочих эллинов — вождями, с добровольного их согласия» [Критий. 112 D]. Этой мысли — о нормативном значении для всей Эллады совершенного образца государства — мы, по-видимому, не находим в «Законах».

В утопии Платона есть ряд черт, которые, на первый взгляд, кажутся чрезвычайно современными. Это отрицание личной собственности для класса воинов-стражей, организация их снабжения и питания, резкая критика страсти к стяжанию денег, золота и вообще ценностей, критика торговли и торговых спекуляций, мысль о необходимости нерушимого единства общества и полного единомыслия всех его членов, мысль о необходимости воспитания в гражданах нравственных качеств, способных привести их к этому единству и единомыслию.

**Мнимый
«коммунизм»**

Некоторые буржуазные историки античного общества и общественной мысли утверждают, будто предложенный Платоном проект совершенного общества есть своеобразная античная теория, во многих чертах своих поразительно совпадающая с учениями и тенденциями современного социализма и коммунизма. Таковы, например, взгляды Роберта фон Пёльмана. Показательным примером многочисленных параллелей между теориями античного и современного социализма, развиваемых Пёльманом, может быть следующая. «Как новейшая социалистическая критика процента на капитал, — пишет Пёльман, — противопоставляет так называемой теории производительности (капитала. — В.А.) теорию эксплуатации, согласно которой часть общества — капиталисты, — присваивает себе, наподобие трутней, часть стоимости продукта, единственным производителем которого является другая часть общества — рабочие, точно так же и античный социализм — по крайней мере по отношению к денежному капиталу и ссудному проценту — противопоставляет понятию производительности капитала понятие *эксплуатации*» [66. В. I. S. 479]. И далее Пёльман подчеркивает, что вся вообще тенденция платоновских (и не только платоновских) выступлений против денежной системы, посреднической торговли и свободной конкуренции, отвращение к развитию общества в направлении к денежной олигархии, а также отвращение к концентрации имуществ совпадает с основными антикапиталистическими воззрениями новейшего социализма [см. там же]. А в примечании

на той же странице Пёльман сближает выпады Платона против стяжательства и против торговли со взглядами не только Фурье, но даже Маркса: «Ähnlich spricht auch Marx von der «modernen Schacherwelt» [66. B. I. S. 479].

Приписывание Платону теории социализма и коммунизма, сходной не только с теорией марксизма, но хотя бы с учениями утопического социализма, совершенно *ошибочно*, а в своей тенденции совершенно реакционно.

Оно ошибочно, так как теория научного социализма и коммунизма выводит необходимость наступления эры социализма и коммунизма только из точно определенных исторических условий в развитии способа производства и обусловленных им общественных отношений. Теория эта указывает, что социалистический строй и социалистическая организация общества возникают из отношений, в которых находятся между собой сами работники производительного труда. Общественная основа социализма — производящий класс высокоразвитого промышленного общества.

Ничего подобного нет (и, конечно, не могло быть) в платоновской теории «коммунизма». Платоновский «коммунизм» — вовсе не коммунизм, обусловленный отношениями производства в обществе. То, что Пёльман и его единомышленники называют платоновским коммунизмом, есть «коммунизм» *потребления*, а не производства: высшие классы — правители и стражи — живут общей жизнью, сообща питаются и т. д., но *ничего не производят*; они только потребляют то, что производят люди другого класса — работники, в руках которых сосредоточены орудия производства.

В связи с этим Платона совершенно не занимают вопросы устройства жизни и труда производящего класса, вопросы организации его производительной деятельности, наконец, вопросы его быта, морального состояния. Платон оставляет за «рабочими» принадлежащее им имущество и лишь обуславливает пользование этим имуществом. Он ограничивает его условиями, которые продиктованы вовсе не заботой о жизни и благополучии «рабочих», а только соображениями о том, что требуется для того, чтобы они хорошо и в достаточном количестве производили все необходимое для двух высших классов. Условия эти сформулированы лишь в общей форме, без их детализации, без разработки.

Первое из них состоит в устранении из жизни «рабочих» главного источника порчи — богатства и бедности. Богатые ремесленники перестают радеть о своем деле, бедные сами не в состоянии, из-за отсутствия орудий, хорошо работать и не могут хорошо обучать работе своих учеников [см. Госуд. IV, 421 D — E].

Второе условие состоит в ограничении функций «рабочего» одним-единственным видом труда. Это тот его вид, к которому он наиболее способен по своим природным задаткам и который не

определяется им самим, а указывается и предписывается ему правителями государства.

Третье условие — совершенное повиновение. Оно обусловлено всем строем убеждения «рабочего» и прямо следует из основной для него доблести — «сдерживающей меры».

К самому труду, как таковому, отношение Платона не только безразличное, но даже пренебрежительное. Необходимость производительного труда для благосостояния общества в целом не делает, в глазах Платона, этот труд привлекательным или почитаемым. На душу он действует принижаящим образом. В конце концов, производительный труд — удел тех, у кого способности скудны и для кого нет лучшего выбора. В третьей книге «Государства» есть место, где Платон помещает кузнецов, ремесленников, перевозчиков на весельных судах и их начальников рядом с «худыми людьми» — пьяницами, бешеными и непристойно ведущими себя [см. Госуд. III, 396 А — В]. Всем таким людям, по Платону, не только не следует подражать, но и внимание обращать на них не следует [см. там же. 396 В].

Пренебрегая этими важнейшими чертами утопии Платона, Пёльман доходит до абсурдного утверждения, будто Платон стремился распространить принципы коммунистического устройства также на производительный — низший — класс своего государства. Из того, что правители руководят всем в государстве и направляют все на благо целого, Пёльман делает ничем не обоснованный вывод, будто деятельность правителей распространяется и на весь трудовой распорядок общества. Но это совершенно не так.

Руководство платоновских правителей ограничивается требованием, чтобы каждый работник выполнял только одну, назначенную ему свыше, отрасль работы. Ни о каком обобщении средств производства у Платона нет и речи. То, что Пёльман называет «коммунизмом» Платона, предполагает полное самоустранение обоих высших классов от участия в хозяйственной жизни: члены этих классов всецело заняты вопросами военной защиты государства и высшими задачами и функциями управления. В отношении низшего класса платоновского государства нельзя говорить даже о *потребительском* коммунизме. «Сисситии» (общие трапезы) предусматриваются лишь для высших классов. И если в «Государстве» производительным классом являются не рабы (как в «Законах»), то объясняется это лишь тем, что правители не должны иметь собственности, а вовсе не заботой Платона о том, чтобы человек не мог стать чужой собственностью. «Коммунизм» платоновской утопии — миф антиисторически мыслящего историка.

Но миф этот, кроме того, — *реакционное* измышление. Независимо даже от личных взглядов Пёльмана, будучи принят, миф о коммунизме Платона, несомненно, может играть только реакционную роль. Его основа — утверждение, будто коммунизм — не учение, отразившее современную и наиболее прогрессивную форму

развития общества, а древнее, как сама античность, учение, к тому же опровергнутое жизнью еще в самой античности.

При всей крайности утверждений Эдуарда Целлера, который ошибочно полагал, будто в утопии Платона не видно *никакой* мысли и *никакой* заботы Платона о низшем классе рабочих, в целом суждения Целлера гораздо ближе к пониманию истинных тенденций «Государства», чем измышления Пёльмана. И недалеко от истины был Теодор Гомперц, указавший в своем большом труде, что отношение платоновского класса «рабочих» к классу правителей похоже на отношение рабов к господам¹. И действительно, тень античного рабства нависла над большим полотном, на котором Платон изобразил строение своего наилучшего государства. В государстве Платона не только «рабочие» напоминают рабов, но и члены двух высших классов не знают полной и истинной свободы. Субъектом свободы и высшего совершенства у Платона оказывается не личность и даже не класс, а только все общество, все государство в целом. По верному наблюдению Ф.Ю. Штала, Платон «приносит в жертву своему государству человека, его счастье, его свободу и даже его моральное совершенство... это государство существует ради самого себя, ради своего внешнего великолепия; что касается гражданина, то его назначение — только в том, чтобы способствовать красоте его построения в роли служебного члена» [73. С. 17]. И прав был Гегель, когда указывал, что в государстве Платона «все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем, — все признаются лишь как всеобщие люди» [16. С. 217].

Сам Платон говорит об этом наияснейшим образом. «Законодатель, — поясняет он, — заботится не о том, чтобы сделать счастливым в городе (т. е. в городе-государстве, в полисе. — *В.А.*), особенно один какой-нибудь род, но старается устроить счастье целого города, приводя граждан в согласие убеждением и необходимостью... и сам поставляет в город таких людей, не пуская их обращаться, куда кто хочет, но располагая ими применительно к прочности города» [Госуд. VII, 519 E — 520 A].

8. ПЛАТОНОВСКАЯ АКАДЕМИЯ ПОСЛЕ ПЛАТОНА

Еще при жизни Платон сам назначил себе преемника по руководству Академией. Преемником этим стал его ученик, сын его сестры *Спевсипп* (407—339), стоявший у руководства в течение всего остатка своей жизни (347—339). В ряде вопросов Спевсипп откля-

¹ См.: *Gomperz Theodor. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie, II. Lpz., 1903, S. 403: «Ja von einer Emancipation dieses [dritten. — *В.А.*] Standes ist so wenig die Rede, dass er vielmehr den höheren Classen die Subsistenzmittel zu liefern verpflichtet wird und in ein Verhältnis strengster Abhängigkeit zu ihnen tritt — ein V'erhältnis, bei dessen Bezeichnung selbst das Wort «Knechtschaft» nicht gemieden wird, wenngleich damit nur eine der Masse selbst zum Heil gereichende Bevormundung gemeint ist».*

нялся от учения Платона, прежде всего в учении о Блага и об «идеях». Как и Платон, он исходит из Блага (Единого), но видит в нем только *начало* бытия, а не его *завершение*. В сущности Спевсипп был скорее пифагорейцем, чем платоником. Учение Платона об «идеях» он отрицал, заменив «идеи» «числами» пифагорейцев. Однако и «числа» он понимал не столько в платоновском — философском, онтологическом — смысле, сколько в смысле *математическом*. Он использовал при этом пифагорейское учение о декаде и о ее первых четырех числах, придав, таким образом, древней Академии вполне пифагорейское направление. Он сближал Мировой ум Платона не только с Душой, но и с Космосом. Он даже начал борьбу с Платоном и платоновским дуализмом — в *теории познания*, в которой он ратовал за «научно значащее чувственное восприятие», и в *этике*, выдвинув *счастье* как основную категорию этики. Возможно, что уже начиная со Спевсиппа в платоновскую Академию проникает *скептицизм*, впоследствии столь усилившийся при Аркесилае и Карнеаде.

Последующие академики примыкали к позднему Платону, чьи воззрения были сильно окрашены *пифагореизмом*. Это Гераклид Понтийский, Филипп Опунтский, Гестий и Менедем.

Не столь, как Спевсипп, приблизился к пифагорейцам его ученик Ксенократ, который стоял во главе Академии в течение 25 лет (339—314) и был главным представителем школы, одним из самых плодовитых ее писателей. Ему принадлежит разделение всей философии на области *диалектики*, *физики* и *этики*. Как и пифагорейцы, он принимал за первоосновы единое, или нечет, и неопределенную двоицу, или чет. Первое он называл «отцом», вторую — «матерью богов», отождествляя единое с «умом», или Зевсом. Он выводил величины из чисел, применяя гипотезу неделимых линий, которые он называет «мельчайшими». Мировую душу он определял как самодвижущееся число. Он присоединил к физическим элементам *эфир* и утверждал, что элементы состоят из мельчайших телец. В *этике* он следовал Платону, еще сильнее, чем Платон, настаивая на различии между теоретическим и практическим разумом; только первый из них он называл *мудростью*. Из учеников Ксенократа прославились в области этики *Полемон* и особенно *Крантор*. Последний был автором высоко ценившихся этических трактатов. Один из них — «О скорби» (περὶ λένθος) положил начало популярному впоследствии жанру «утешений» (consolationes).

V. АРИСТОТЕЛЬ

1. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Величайшим из непосредственных учеников Платона был Аристотель. В отличие от Платона, который был коренным афинянином, Аристотель пришел в Афины с севера. Он родился в 384 г. до

н. э. в городе Стагире — во Фракии, неподалеку от Македонии, в частности от македонской столицы Пеллы. Как чужеземец, он никогда не был гражданином Афин, а всего лишь «метэком». Отец Аристотеля Никомах был по профессии врач и, наверное, видный, так как он числился медиком македонского царя Аминты. Таким образом, Аристотель жил в семье, где он мог с юношеских лет приобрести интерес к изучению физической природы человека, а также завязать некоторые связи в македонских придворных кругах. В 367 г. до н. э. Аристотель уехал в Афины для завершения образования и вступил в Академию — школу Платона; в ней он пробыл в течение двадцати лет до смерти Платона (347). В кругу учеников и друзей Платона Аристотель резко выделялся громадной начитанностью и выдающимися умственными дарованиями. Сохранились, по-видимому, преувеличенные сведения о враждебных отношениях, сложившихся впоследствии между Аристотелем и Платоном.

В 347 г. до н. э. главой платоновской Академии стал Спевсипп, а ученики Платона — Аристотель и Ксенократ — вышли из Академии и покинули Афины, переселившись в Атарней. С правителем Атарнея и Асса — Гермием — оба они были знакомы и даже завязали дружбу еще в то время, когда Гермий, находясь в Афинах, слушал там Платона. Через три года Гермий был изменнически предан и умер. Аристотель, возможно еще до этого события, переехал из Атарнея в Митилену.

Не уже в 343 или 342 г. до н. э. Аристотель принял приглашение македонского двора стать воспитателем Александра — сына македонского царя Филиппа. Александру в это время было всего тринадцать лет. Возможно, что это приглашение было сделано, еще когда Аристотель находился в Митилене. Не сохранилось почти никаких сведений ни о характере обучения, ни о тенденциях воспитания, на которых остановился выбор Аристотеля; во всяком случае влияние на Александра этого обучения и воспитания было незначительным.

Руководство воспитанием Александра продолжалось всего три года, так как в 335 г. до н. э. Филипп умер и Александру пришлось отныне уделять почти все время и внимание политическим делам по управлению государством. С началом большого персидского похода для Аристотеля уже не оставалось поводов для его дальнейшего пребывания в Македонии, и он после двенадцатилетнего отсутствия на пятидесятом году жизни возвращается в Афины. Есть основание полагать, что к этому времени Аристотелем была уже проделана огромная научная работа — собраны естественнонаучные материалы, исторические источники; однако главные из его собственных научных работ были закончены лишь в последние годы его жизни. Аристотель явился в Афины как человек известный и уважаемый, связанный дружескими отношениями с могущественным македонским двором, в прошлом воспитатель молодого маке-

донского царя. Сохранилось, впрочем, далеко не достоверное, сообщение об огромной денежной поддержке, которая будто бы была оказана Аристотелю для ведения и организации обширных научных исследований.

При таких обстоятельствах Аристотель решил открыть в Афинах собственную школу. Местом для нее был избран в одном из предместий города гимнасий, примыкавший к храму Аполлона Ликейского. По прозвищу этого храма — Ликейский — школа Аристотеля получила название *Ликейя*, подобно тому как школа Платона — название Академии. Чтение лекций Аристотель проводил в аллеях сада, окружавшего гимнасий, прогуливаясь взад и вперед, — откуда впоследствии учеников его стали называть «перипатетиками» («прогуливающимися»). По сообщению Геллия, обучение в Ликее имело *двойную* форму: «эксотерическую», или преподавание *риторики*, доступное для всех, и «акроатическую», или «эсотерическую», для одних лишь подготовленных. В программу «эсотерического» обучения входила метафизика, физика и диалектика. «Эсотерики» слушали в утренние часы, «эксотерики» — в вечерние. Как и платоновская Академия, Ликей Аристотеля был не только школой, но также и кругом лиц, связанных между собой тесными узами *дружбы*.

Необходимость вспомогательных материалов и источников, многосторонность исследований, предполагавших усвоение огромного множества фактов, вызвали потребность в коллекционировании рукописей и составлении специальной научной *библиотеки*; имеются сведения, что Ликей действительно располагал значительной библиотекой.

После смерти Александра (323) положение Аристотеля в Афинах стало опасным. В Афинах поднимается сильное движение против македонского владычества над Грецией, в том числе прежде всего над Афинами.

В глазах деятелей этого движения Аристотель казался сильно скомпрометированным своими давнишними, всем хорошо известными связями с македонским двором. Для афинян происшедшие изменения в отношениях Александра к Аристотелю были незамеченными. Во мнении афинян Аристотель продолжал оставаться приближенным македонского царя, сторонником его политической системы. Последовавшие в Афинах события — преследование людей и деятелей промакедонской ориентации — привели к тому, что и против Аристотеля был возбужден процесс. Как это было с Анаксагором и Сократом, мотивировка обвинения была не непосредственно политическая, а религиозная. Аристотель был обвинен в нечестии — в обожествлении своего атарнейского покровителя и друга Гермия. Опасаясь подвергнуться той же участи, которую в свое время испытал Сократ, Аристотель воспользовался существовавшим правом и покинул Афины еще до суда над ним *поздним* летом 323 г. до н. э. Он поселился в Халкиде на острове *Эвбея*,

лежащем у восточных берегов Аттики, но уже в следующем, 322 г. до н. э. там же умер. Уезжая в Халкиду, он, по-видимому, имел мало времени для сборов, так что ему пришлось оставить в Афинах на попечение своего виднейшего ученика Теофраста свою библиотеку. После смерти Аристотеля сохранилось известное и нам его завещание, в котором он проявил заботу не только о своих близких, но и о своих рабах. Руководство Ликеем, а также управление библиотекой он завещал Теофрасту.

Сведения о личности и характере Аристотеля крайне скудны и, что гораздо хуже, в значительной своей части не заслуживают доверия. Таковы сообщения о его отношении к Платону, к Гермю, к обеим его женам или о затруднительных политических обстоятельствах последнего периода его жизни. Утверждение о принадлежности Аристотеля к промакедонской партии Целлер считает только результатом применения к Аристотелю ложной и чуждой ему мерки: «...so heisst das, einen falschen und fremdartigen Maßstab an ihn anlegen» [78. С. 45].

И по рождению, и по воспитанию Аристотель был и остался настоящим греком. Но в эпоху Аристотеля греческие государства не были уже в силах ни отстоять свою политическую независимость, ни улучшить свое внутреннее состояние. Во время ламийской войны, тяжелой, впрочем, для обеих сторон, Фокион, один из слушателей Платона и противник афинского патриота Демосфена, заявил, что впредь до изменения нравственного состояния греческой отчизны от вооруженного восстания против Македонии ничего ждать не приходится. Аристотелю, не бывшему в числе афинских граждан, уроженцу маленького северного Стагира, разрушенного Филиппом Македонским и восстановленного уже в качестве не греческого, а македонского города, такой образ мыслей был гораздо ближе, чем взгляды какого-нибудь афинского государственного человека или публициста вроде известного Демосфена [см. там же. С. 45—46].

Сочинения Аристотеля Литературная — научная и философская — продуктивность Аристотеля была чрезвычайно велика. По существу в его сочинениях охвачены все отрасли современного философского и научного знания. Удивительна, кроме того, обстоятельность трактовки рассматриваемых вопросов и обширность познаний, касающихся развития науки.

Основную часть дошедших до нас сочинений Аристотеля составляет свод его трактатов и ряда отрывков. Часть из них — подлинные произведения самого Аристотеля, часть подложны. Приблизительно столетием позже один из ученых библиотекарей Александрии, крупнейшего в то время центра учености, составил список из 146 названий работ Аристотеля. В этом александрийском списке мы не находим названий некоторых важнейших трактатов Аристотеля, вошедших в указанный выше свод. Из отсутствия их в александрийском списке логично заключить, что александрий-

скому библиотекарю трактаты эти остались неизвестны. Как это могло случиться и где в то время эти трактаты были?

Долгое время считалось, что на вопросы эти можно найти ответ в рассказе древнего ученого Страбона — рассказе, который, однако, позднейшая критика квалифицировала как романический вымысел. Сообщение Страбона (и Плутарха) состоит в следующем. Через тридцать пять лет после смерти Теофраста, преемника Аристотеля в Ликее, его библиотека, в том числе и архив Аристотеля, перешла во владение его ученика Нелея. Уроженец Азии (Скепсиса), Нелей вывез этот архив из Афин на свою родину. В период, когда пергамские цари, составляя для себя библиотеку, производили конфискацию ценных частных библиотек, наследники Нелея спрятали рукописи Аристотеля в подвале, где они оставались в течение полутора лет, подвергаясь при этом порче. Найденные в уже поврежденном состоянии, рукописи эти были приобретены последователем школы Аристотеля Апелликоном, который перевез их в Афины. В 80 г. до н. э. римский полководец и диктатор Сулла, находясь в Афинах, захватил библиотеку Апелликона и распорядился переправить ее в Рим. С рукописями Аристотеля познакомились сначала друг Цицерона Тираннион, а затем ученый Андроник из Родоса. Андроник занялся исправлением рукописей и организацией их переписки.

Существуют данные в пользу мнения, что сохранившийся свод трудов Аристотеля восходит к изданию Андроника Родосского. Если рассказ Страбона и Плутарха о судьбе рукописей, попавших в конце концов в руки Андроника, соответствует фактам, то это делает понятным, почему в александрийском перечне не оказалось ряда капитальных сочинений Аристотеля: в то время как составлялся этот перечень, рукописи Аристотеля, содержавшие эти сочинения, еще лежали в подвале, куда их спрятали наследники Нелея.

Характер компоновки и изложения в дошедших до нас произведениях свода сочинений Аристотеля отличается своеобразными недостатками: совсем не похоже, что эти сочинения — отделанные, предназначенные для чтения, гармонично скомпонованные книги. Скорее, это записи, заготовки, вспомогательные наброски. Часть этих отрывочных материалов, возможно, не принадлежала самому Аристотелю. Впоследствии, по-видимому, были сделаны попытки подогнать отрывки друг к другу, сделать между ними спайки, устранить неувязки, внести в неоформленный материал литературную обработку. При этом, однако, должны были возникнуть и новые несообразности и неувязки. Со всеми этими особенностями — пробелами, противоречиями — это то, чем мы в настоящее время владеем из наследия Аристотеля.

Естественное введение в свод философских и научных работ Аристотеля составляет сборник его логических трактатов, названный «Органоном» (*οργανον* — «орудие»). Название это, возникшее после смерти Аристотеля, указывает, что логика, как ее понимал Аристотель, есть учение об *орудии* научного исследования и в этом

смысле есть как бы введение в философию, в частности и в особенности — в философию науки. В «Органон» входят: 1) «Категории» — сочинение, не совсем достоверно приписываемое Аристотелю; 2) «Об истолковании» (трактат о суждении); 3) «Аналитики» — первая и вторая, каждая в двух книгах. Это основной логический труд Аристотеля. В нем излагаются: учение об умозаключении (силлогизме) — в первой «Аналитике» и учение о доказательстве — во второй; 4) «Топика» — обширный трактат о вероятных доказательствах и о «диалектике» — в аристотелевском понимании этого термина; 5) «Опровержение софистических доказательств».

Так как, согласно Аристотелю, *логические* связи — отражение связей *бытия*, то «Органон» в известном смысле — не только система *логики* Аристотеля, но также и частично введение в его учение о *бытии*. Этому учению специально посвящено одно из знаменитейших сочинений Аристотеля — «Метафизика». В современном своем составе и тексте «Метафизика» — свод нескольких трактатов, с заметными кое-где неувязками: с буквальными повторениями довольно значительных кусков, с некоторыми невыполненными обещаниями и т. п.

Название «Метафизика» (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά — «то, что после физики») позднейшего происхождения. «Метафизикой» была названа группа трактатов Аристотеля, помещенная в издании Андроника Родосского *после* (μετά) «Физики». В этих трактатах излагалось учение о началах бытия, постигаемых посредством умозрения. Впоследствии, на целых два тысячелетия, среди философов установился обычай называть «метафизикой» всякое философское учение, содержащее умозрительное исследование бытия. Таким образом, то, что в издании Андроника Родосского просто *следовало* по порядку издания за физикой, стали рассматривать как *возвышающееся над* физикой по существу предмета: в то время как физика изучает «посюсторонние» явления природы, постигаемые с помощью опыта, «метафизика» исследует сущность бытия с помощью не опыта, а *умозрения*. Начиная с Гегеля, в этой характеристике предмета и способа исследования «метафизики» стали особо подчеркивать их *метод*. Так, Гегель, говоря о «старой метафизике», понимает прежде всего «рассудочный» антидиалектический *способ* мышления и познания. Но, отрицая антидиалектический *метод* «старой метафизики», Гегель вовсе не отрицал ее *предмета* — исследования сверхчувственных основ бытия. Основатели марксизма оставили за термином «метафизика» значение только названия антидиалектического метода.

Так как «Метафизика» Аристотеля заключает в своем составе не один, а несколько трактатов (впрочем, близких по теме), то возникают важные вопросы, относящиеся к истории происхождения и сложения известного нам в настоящее время состава этого выдающегося произведения. Много ценного по этому вопросу

имеется в специальных исследованиях немецкого ученого Вернера Йегера [см. 58].

Огромное значение в истории науки — античной и феодального общества — получили *естественнонаучные* сочинения Аристотеля. Сюда относятся «Физика» и ряд примыкающих к ней работ: «О небе», «Чтения по физике», «О частях животных» и т. д.

Очень важен для понимания психологического и биологического учения Аристотеля, а также некоторых вопросов его теории познания трактат «О душе».

Видное место в литературном наследии Аристотеля занимают работы по *этике*. Несомненно, к самому Аристотелю восходит этический трактат, дошедший под названием «Этика Никомаха».

Частью — вопросам этики, частью — проблемам политического устройства и воспитания посвящен обширный трактат «Политика».

В «Риторике» и «Поэтике» рассматриваются вопросы ораторского искусства, эстетики, теории поэзии и театра. В 1890 г. в Египте во время раскопок была найдена хорошо сохранившаяся рукопись Аристотеля, содержащая описание конституции города-государства Афин. Это так называемая «Афинская полития». В школе Аристотеля было составлено множество не дошедших до нас описаний государственного устройства других греческих полисов. «Афинская полития» — образец этого научного жанра и важный источник наших сведений по истории античных Афин.

2. КРИТИКА АРИСТОТЕЛЕМ УЧЕНИЯ ПЛАТОНА ОБ «ИДЕЯХ»

В учении Платона об «идеях» ход мысли учеников и читателей Платона направлялся от «идей» («эйдосов») как первообразов бытия, с одной стороны, к *явлениям* чувственного мира, будто бы искажающим истинные формы или причины бытия, а с другой — к *понятиям*, схватывающим *сущность* явлений — их тождественную, общую и неизменную основу. Но если, согласно доктрине Платона, мысль должна идти от «идей» — форм *бытия* — к идеям — *понятиям* о бытии, то ход мысли, приведший Платона к его доктрине, по-видимому, был обратный: Платон опирался на учение Сократа о значении, которое для познания бытия имеют *понятия*. Так как познание направлено на неизменную сущность вещей и так как основные свойства предметов — свойства, раскрывающиеся в *понятиях* о предметах, то Платон использовал это значение понятий для утверждения, будто понятия — не только наши *мысли* о бытии, но сами есть не что иное, как *бытие*, и притом бытие доподлинное. Понятия — не только гносеологические или логические образы, а прежде всего «бытийные» («онтологические») сущности. Как *сущности* они независимы от колеблющегося чувственного существования вещей. Они — понятия, существующие *сами по себе*, самобытно и *безусловно*.

Вопрос о значении понятий для бытия и для знания стоял в центре внимания также и Аристотеля. Разрабатывая эту проблему, Аристотель стремится точно определить свою позицию по отношению к учению Платона об «идеях». Подобно Платону, Аристотель полагает, что посредством понятий познаются существенные, коренные и неизменные свойства бытия. Так же как и Платон, Аристотель считает именно понятия средством познания *существенных* свойств предметов. Но, соглашаясь в этом с Платоном, Аристотель самым решительным образом выступает против учения Платона о *безусловной самобытности понятий*, иначе — против учения об их *безусловной независимости от вещей по бытию*.¹ Принципиальное возражение в нем вызывает платоновское противопоставление понятий как единственно действительных сущностей *чувственному бытию*. Аристотель указывает, что поводом для возникновения теории «идей» было для Платона принятие им гераклитовского учения о непрерывной изменчивости чувственных вещей и стремление найти в противовес гераклитовскому потоку вечно *пребывающие* предметы, которые в качестве таковых были бы способны стать объектами знания. Аристотель отчетливо говорит, что мнение относительно «идей» «получилось у высказывавших [его] вследствие того, что они насчет истины [вещей] прониклись гераклитовскими взглядами, согласно которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении: поэтому если знание и разумная мысль будут иметь какой-нибудь предмет, то должны существовать другие реальности, [устойчиво] пребывающие за пределами чувственных: о вещах текучих — поясняет Аристотель, — знания не бывает» [Мет. XIII, 4, 1078в 9—17]. Но Аристотель не только указывает на генезис теории «идей» в своих произведениях, в том числе в 4-й и 5-й главах 13-й книги «Метафизики», Аристотель развивает *критику учения Платона об идеях как о самобытных сущностях, отделенных от мира чувственных вещей*, а в ряде других мест противопоставляет этому учению собственное учение об отношении чувственных вещей к понятиям¹.

Возражения Аристотеля против платоновской теории «идей» могут быть в основном сведены к четырем.

1. Основа возражений Аристотеля состоит в том, что, вводя «идеи» как самостоятельное бытие, *отдельное* от существования чувственных вещей, Платон развивает теорию, в которой «идеи» оказываются бесполезными как для объяснения *познания* вещей, так и для объяснения их *бытия*. Согласно первому возражению Аристотеля, «идеи» бесполезны для объяснения *знания*, гипотеза о существовании идей не дает познанию вещей ничего нового: платоновские «идеи» — *простые копии*, или *двойники*, чувственных вещей; в со-

¹ Разбор критических аргументов Аристотеля против платоновской теории «идей» дан проф. А.Ф. Лосевым в книге «Критика платонизма у Аристотеля» (М., 1929. Изд. автора. С. 26—32).

держании «идей» нет ничего, чем они отличались бы от соответственных им *чувственных вещей*. По Платону, общее имеется в «идеях». Но так как оно имеется и в отдельных чувственных вещах и так как в «идеях» оно то же, что и в отдельных вещах, то в «идеях» не может быть никакого *нового* содержания, которого не было бы в вещах. Например, «идея» человека, или, согласно Платону, человек *сам по себе, в своей сущности* ровно ничем не отличается от суммы общих признаков, принадлежащих каждому отдельному чувственному человеку.

2) Второе возражение Аристотеля — в том, что постулируемая Платоном область «идей» бесполезна не только для познания, но и для *чувственного существования*. Чтобы иметь значение для области чувственных вещей, царство «идей» должно существовать *внутри* области чувственных вещей. Но как раз у Платона область «идей» начисто обособлена от мира чувственных вещей. Поэтому не может существовать никакого основания для какого бы то ни было отношения между ними.

Платон понимает, что вопрос об *отношении* между обоими мирами должен возникнуть необходимо. Но Платон слишком легко обходит возникающую здесь трудность. Он отделяется от нее разъяснением, согласно которому вещи чувственного мира «участвуют» в «идеях». Объяснение это — очевидное повторение приема пифагорейцев, которые в ответ на вопрос об отношении вещей к числам говорили, будто чувственные вещи существуют «по подражанию» числам. Однако, по Аристотелю, и ответ пифагорейцев и ответ Платона — не настоящее объяснение, а пустая *метафора*. В частности, у Платона слово «участвуют» не дает строгого определения отношения между обоими мирами. Но такое определение, согласно Аристотелю, и невозможно, так как платоновские «идеи» — не *непосредственные* сущности чувственных вещей.

Так отклоняет Аристотель учение Платона об отношении чувственных вещей к «идеям» *по бытию*.

3) Третье возражение Аристотеля основывается на рассмотрении платоновского учения о *логических* отношениях «идей». Это, во-первых, логические отношения между самими «идеями» и, во-вторых, отношения между «идеями» и чувственными вещами.

Логическое отношение между «идеями» есть отношение *общих* идей к «идеям» *частным*. При этом, согласно учению Платона, общее — сущность частного. Но два этих положения — отношение общих идей к частным и положение, согласно которому «идеи» субстанциальны, — по мнению Аристотеля, противоречат друг другу. А именно: выходит, что одна и та же идея может быть одновременно и субстанцией и несубстанцией: субстанцией, так как, будучи по отношению к подчиненной ей частной идее более общей, она имеется налицо или отображается в этой частной идее как ее сущность; и в то же время она *не* будет субстанцией по отношению к *более общей* сравнительно с ней идеей, которая и есть для нее ее субстанция.

Но Платон, согласно Аристотелю, запутывается в противоречии также и в своем учении об отношении между областью чувственных вещей и областью «идей». Согласно убеждению Платона, отдельные вещи чувственного мира заключают в себе нечто общее для них. Но общее — в качестве общего — не может быть *простой составной частью* отдельных вещей. Отсюда Платон выводит, будто общее образует вполне особый мир, *отдельный* от мира чувственных вещей и совершенно самобытный. Итак, *отдельно* существуют и *вещь* и ее «идея». Но так как мир вещей — отображение мира «идей», то между каждой отдельной вещью и ее идеей должно существовать нечто *сходное* между ними и *общее* для них обоих. И если по отношению к миру чувственных вещей необходимо допустить отдельный от него и самобытный мир «идей», то точно так же по отношению к тому общему, что имеется между миром вещей и миром «идей», должен быть допущен — в качестве вполне самобытного — новый мир «идей». Это будет уже *второй* мир «идей» над миром отдельных чувственных вещей.

Но между этим новым, или вторым, миром «идей», с одной стороны, а также первым миром «идей» и миром чувственных вещей, с другой стороны, в свою очередь существует общее. И если в силу сходства мира «вещей» с первым миром «идей» оказалось необходимым предположить *второй* мир «идей», то на том же самом основании в силу сходства второго мира «идей» с первым, а также с миром чувственных вещей необходимо предположить существование особого *общего* для них, т. е. существование *третьего* мира «идей». Последовательно развивая эту аргументацию, пришлось бы прийти к выводу, что над областью чувственных вещей высится не один-единственный самобытный мир «идей», а бесчисленное множество таких миров.

Это возражение Аристотеля против теории «идей» Платона получило впоследствии название «третий человек». Повод для такого названия состоял в том, что, согласно Платону, кроме *чувственного* человека и кроме «идеи» человека (или «второго» человека), приходится все-таки допустить существование еще одной возвышающейся над ними «идеи» человека. Эта «идея», охватывающая общее между первой «идеей» и чувственным человеком, и есть «третий человек».

|| Четвертое возражение Аристотеля против теории «идей» Платона состоит в указании, что теория эта не дает и не может дать объяснения важному свойству вещей чувственного мира. Свойство это — их *движение* и *становление*: возникновение и гибель. Так как идеи образуют, согласно Платону, особый и совершенно отдельный, замкнутый мир сущностей, то Платон не способен указать причину для непрерывно происходящего в чувственном мире изменения и движения.

В одном месте «Метафизики» [см. Мет. XIII, 9, 1086a 30—1086b 13] Аристотель указывает, что основная причина трудностей, в

которых запутался Платон со своей теорией «идей», состоит в абсолютном обособлении общего от единичного и в противопоставлении их друг другу. По Аристотелю, повод к этому дал Сократ своими «определениями». Однако Сократ, во всяком случае, не отделял общее от единичного. И тем, что не отделил, «помыслил об этом правильно»¹. Аристотель соглашается с тем, что, с «одной стороны, без общего невозможно получить знание» [там же. С. 144]. Но с другой стороны, отделение общего от единичного «является причиной затруднений, происходящих с идеями» [там же].

В позднейший период своей деятельности Платон испытал влияние пифагорейцев и сам стал оказывать на них влияние. В космологических построениях «Тимея» близость Платона к пифагорейцам граничит, как отметил акад. А.Н. Гиляров, с полной нераздельностью [см. 17. С. 146]. Эта близость сказалась не только в космогонии, но и в понимании природы «идей», которые были в этот период отождествлены у Платона с числами.

Аристотель подверг критике в 13-й книге «Метафизики» также и этот позднейший вариант платоновского учения об «идеях».

В основе критики Аристотеля лежит взгляд на число как на абстракцию — при помощи понятия — некоторых сторон или свойств вещей. Такие абстракции существуют, но возможность их доказывает вовсе не то, что утверждают Платон и платоники: будто в идеальном мире существуют отдельные от чувственных вещей идеальные математические тела (в геометрии) и числа (в арифметике). Общие положения в математических науках, говорил Аристотель, относятся не к каким-либо обособленным предметам, существующим «помимо пространственных величин и чисел, но именно к ним...» [Мет. XIII, 3, 1077в 17—19]. Например, поскольку вещи берутся — в абстракции — «только как движущиеся, о них возможно много рассуждений — независимо от того, что каждая из таких вещей собой представляет, а также от их привходящих свойств, — и из-за этого нет необходимости, чтобы существовало что-нибудь движущееся, отдельное от чувственных вещей, или чтобы в этих вещах имелась для движения какая-то особая сущность...» [там же. XIII, 3, 1077в 22—27]. Конечно, в известном смысле математика — наука не о чувственных предметах, но эти ее нечувственные предметы — вовсе не «идеи» Платона, пребывающие в нечувственном мире, обособленном и отдельном от чувственных вещей. Правда, предметы, которые изучает математика и которые имеют привходящее свойство быть чувственными, математика изучает не поскольку они чувственны. В этом смысле математические науки не будут науками о чувственных вещах, однако они не будут и науками об «идеях», т. е. «о других существующих отдельно предметах за пределами этих вещей» [там же. XII, 3, 1078а 2—5]. И Аристотель вполне одобряет прием исследователя

¹ Аристотель. Метафизика / Пер. А.Ф. Лосева. С. 143—144.

арифметики или прием геометра, которые в своих абстракциях стремятся «поместить отдельно то, что в отдельности не дано» [там же. XIII, 3, 1078a 21—22], но которые тем не менее «говорят о реальных вещах и утверждают, что их предметы — реальные вещи» [там же. XIII, 3, 1078a 29—30].

Именно этот взгляд Аристотеля на природу математических абстракций сделал его противником не только раннего, но и позднего учения Платона об «идеях», которые в это время превратились у Платона в пифагорейские числа. Но, согласно Аристотелю, никакие числа не могут быть «идеями» в платоновском смысле, а «идеи» не могут быть числами.)

Если, например, принять, что «идея» человека или «человек в себе» — это *тройка*, то в таком случае любая тройка «не является нисколько не больше человеком, чем какая угодно другая» [Мет. XIII, 7, 1081a 11—12]. А если «идеи» — не числа, то тогда они вообще существовать не могут [см. там же. XIII, 7, 1081a 12—13], и поместить «идеи» невозможно ни раньше чисел, ни позже их.

3. ОНТОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ И УЧЕНИЕ ОБ ОТНОШЕНИИ МЕЖДУ ПОНЯТИЯМИ И ЧУВСТВЕННЫМ БЫТИЕМ

На пороге теоретической философии Аристотеля мы встречаем введенное им понятие *субстанции*. Под субстанцией Аристотель понимает бытие вполне самобытное, существующее в самом себе, но не в чем-либо ином. Как такое бытие, не способное существовать ни в чем ином, субстанция никогда не может выступать в суждении, как его *предикат*, или *атрибут*, но только как его *субъект*.

Так как общее есть общее для множества предметов, то субстанцией, т. е. бытием вполне самобытным, оно быть не может. Поэтому субстанцией в смысле Аристотеля может быть *только единичное бытие*. Только оно одно самобытно в точном смысле слова.

Для понимания дальнейшего аристотелевского развития учения о единичном, или субстанциальном, бытии необходимо помнить, что, ведя свой анализ независимого объективного бытия, Аристотель неуклонно имеет в виду это бытие *как предмет познания, протекающего в понятиях*. Другим словами, он полагает, что существующее само по себе и потому совсем независимое от сознания человека бытие *уже стало* предметом познания, *уже породило понятие* о бытии и есть в этом смысле уже бытие *как предмет понятия*. Если не учесть этого, то учение Аристотеля о бытии может показаться более идеалистическим, чем оно есть на деле.

Форма и материя

(По Аристотелю, для нашего понятия и познания единичное бытие есть сочетание «*формы*» и «*материи*». В плане бытия «форма» — *сущность* предмета. В плане познания «форма» — *понятие* о предмете или те определения существующего в себе предмета, которые могут быть сформулированы в понятии о предмете.)

Согласно Аристотелю, то, с чем может иметь дело *знание*, есть только понятие, заключающее в себе существенные определения предмета. Напротив, если мы *отвлечемся* от понятия, то из всего содержания самого предмета останется только то, что ни в коем смысле не может уже стать предметом знания.

Чтобы знание было истинным, оно, по Аристотелю, не только должно быть понятием предмета. Кроме того, самим *предметом* познания может быть не преходящее, не изменчивое и не текучее бытие, а только бытие *непреходящее*, пребывающее. Такое познание возможно, хотя *отдельные* предметы, в которых только и существует непреходящая сущность, всегда будут только предметами *преходящими, текучими*. Однако такое познание может быть только познанием или понятием о «форме». Эта «форма» для каждого предмета, «формой» которого она является, *вечна*: не возникает и не погибает. Допустим, мы наблюдаем, как, например, глыба меди становится *статуей*, получает «форму» статуи. Это нельзя понимать так, словно «форма», т. е. известное мыслимое нами очертание, возникла здесь *впервые*. Это следует понимать только так, что предмет (материал меди) впервые принимает очертание, которое как таковое никогда не возникало. Очертание это становится «формой» данной *глыбы меди*, но «форма» сама по себе не возникает здесь как «форма (μορφή)».

Таким образом, в «форме» Аристотеля соединяются вечность и общность. Установление этих определений «формы» дает возможность продолжить исследование *субстанции*, или *самобытного единичного бытия*. Предыдущим выяснено, что «форма» — общее, реально же единичное. Поэтому для того, чтобы «форма» могла стать «формой» такого-то единичного или индивидуального предмета, необходимо, чтобы к «форме» присоединилось еще нечто. Но если к «форме» присоединится нечто, способное быть выраженным посредством *определенного понятия*, то это вновь будет «форма».

Отсюда Аристотель выводит, что присоединяемый к «форме» новый элемент может стать элементом субстанции только при условии, если он будет совершенно «неопределенным субстратом» или «неопределенной материей». Это тот субстрат (материя), в котором общее («форма») впервые становится определенностью *другого бытия*.

Сказанным Аристотель не ограничивается. Он раскрывает в подробностях свое понимание процесса, посредством которого в отдельных предметах чувственного мира возникают новые свойства или в которых «материя» принимает в себя «форму».

Всякий предмет, приобретающий новое свойство, которое может быть выражено в новом определении, до этого приобретения, очевидно, *не имел* этого свойства. Поэтому, чтобы ответить на вопрос, что такое «материя», или «субстрат», необходимо уяснить следующее: «материя» есть, *во-первых, отсутствие* («лишенность», «отрицание») определения, которое ей предстоит приобрести как

новое определение. Иначе говоря, «материя (ὕλη)» — «лишенность» «формы».)

Однако понятие материи не может быть сведено как к единственной характеристике к «лишению» или к «отсутствию» формы, к «отрицанию» формы. Когда в «материи» возникает новая определенность, новая «форма», например, когда глыба меди превращается в медный шар или в медную статую, то основанием этой новой определенности не может быть простое *отсутствие* («лишение» — отрицание) формы шара или формы статуи. С другой стороны, новая «форма» возникает в «материи», которая не имела ранее этой «формы». Отсюда следует, заключает Аристотель, что «материя» — нечто *большее*, чем «лишенность» («отсутствие»). Откуда же берется в «материи» новая «форма»? «Форма» эта, отвечает Аристотель, не может возникнуть, во-первых, из *бытия*. Если бы она возникала из бытия, то в таком случае нечто, возникающее как *новое*, возникающее *впервые*, существовало бы *еще до своего* возникновения. Но «форма» эта, во-вторых, не могла возникнуть и из *небытия*: ведь из небытия ничто произойти не может. Выходит, что то, из чего возникает «форма», не есть ни *отсутствие* «формы», ни уже возникшая, *действительная* «форма», а есть нечто среднее между *отсутствием* («лишенностью») «формы» и «формой» *действительной*. Это среднее между *отсутствием* бытия и *действительным* бытием есть, согласно Аристотелю, бытие «в возможности» (δυνάμει).

Стало быть, *действительным*, по Аристотелю, становится только то, что обладало «возможностью» стать действительным. И Аристотель поясняет свою мысль примером. Человек, ранее бывший необразованным, сделался образованным. Но образованным он стал не потому, что он был необразован, не вследствие «лишения» или «отсутствия» образованности, а потому, что человек этот обладал «возможностью» (способностью) стать образованным.

Но если это так, то необходимо признать, что «материя» («субстрат», τὸ ὑποκείμενον) заключает в себе *два* определения: 1) *отсутствие* «формы», которая в ней возникнет впоследствии, и 2) *возможность* этой «формы» как уже действительного бытия. Первое определение («лишенность») всего лишь отрицательное, второе («возможность») — положительное.

В отличие от «материи», которая есть бытие «в возможности», «форма» есть «действительность» (ἐνέργεια), т. е. *осуществление* возможного.)

В свою очередь, Аристотель различает в понятии материи (субстрата) *два* значения. Под «материей» он понимает, во-первых, субстрат в *безусловном* смысле. Это только «материя», или, иначе, чистая возможность. И во-вторых, под «материей» он понимает и такой субстрат, который уже *не только* возможность, но и *действительность*.

Различие этих понятий Аристотель поясняет, рассматривая примеры производства — ремесленного и художественного. Рассмотрим, например, сделанный медником медный шар или изваянную скульптором медную статую. И этот шар и эта статуя существуют в действительности. Но что же в них будет собственно «действительным»? И о статуе и о шаре у нас имеются понятия, и каждое из них есть совокупность известных признаков. Если мы считаем статую и шар действительными, то мы приписываем действительность их понятиям. Однако ни шар, ни статуя — не понятия. Приписывая им действительность, мы рассматриваем их *не в отвлечении* от действительности (как Платон рассматривал свои «идеи»), а как понятия, реализованные в самой действительности, в определенной «материи», в определенном «субстрате».

Каким же образом следует мыслить эту «материю» («субстрат») в случае медной статуи или медного шара? Очевидно, «материя», ставшая шаром (статуей), есть в этом случае именно медь. Теперь отвлечемся от понятия шара (шаровидности) как от «формы». По отвлечении останется «отсутствие» («лишение») этой «формы». Совершенно очевидно, что шар сделал именно шаром вовсе не «отсутствие» формы шаровидности. Опыт медника доказывает, что из меди *может быть* отлит шар. Выходит, стало быть, что, хотя по отвлечении от формы шаровидности медь есть не шар, она все же *возможность* шара, или шар «в возможности», иначе — возможность той действительности, какой будет существующий, уже сделанный шар.

До сих пор мы рассматривали медь, медную глыбу в качестве «материи» для шара. Но это не единственный способ рассмотрения меди. Мы можем, рассматривая медь, совершенно отвлечься от мысли о шаре и поставить вопрос: а что есть эта медь *сама по себе*, независимо от того, что из нее может быть сделан шар?

Первый ответ на поставленный вопрос будет: «это — медь». Говоря это, мы рассматриваем медь уже не как *возможность* для чего-то другого (шара, статуи и т. д.), а как *реальность*. Понятию меди мы, таким образом, приписали *действительность*. Но медь — не понятие только. Медь как медь существует в каком-то веществе. Следовательно, для понятия меди, принятого как действительность, необходимо указать «материю», в которой это понятие осуществляется, в которой оно становится действительным. Для отыскания и указания этой «материи» Аристотель опирается на традицию греческой физики. Начиная с Эмпедокла, эта физика утверждала, что все возникающие и разрушающиеся материальные предметы представляются собой разные сочетания четырех вечных, невозникающих элементов — огня, воздуха, воды и земли. Стало быть, если глыба меди — *действительность* («форма»), то «материей» для этой действительности будет некоторое определенное сочетание *четырех* физических элементов. В качестве «материи» для «формы» меди *эти* четыре элемента, во-первых, «отсутствие» («лишенность») меди: они

еще не медь; во-вторых, они — «возможность» меди: ведь из этого их сочетания *может* возникнуть медь.

Но и на этом рассмотрение не заканчивается. Сочетание четырех физических элементов — не только «материя» для иной действительности. Элементы эти, взятые сами по себе, по отвлечении от мысли о меди, составляют особую и самобытную действительность. В этом качестве они обладают особыми, принадлежащими им свойствами. Понятие о них складывается из признаков, которые существуют не только в нашей мысли как признаки понятия, но в качестве свойств существуют и осуществляются в какой-то «материи».

Таким образом, и на этой ступени анализа мы обнаружим сочетание «формы» и «материи». Четыре физических элемента обладают и «формой», так как они образуют понятие об элементах, реализующееся в некоторой «материи», и должны, кроме того, обладать «материей», так как и для них должен существовать некий «субстрат».

Что же это за «субстрат»? Если мы отвлечемся от понятия о четырех физических элементах как о действительности, то этот «субстрат» опять-таки есть, во-первых, *отсутствие* («лишение») признаков, входящих в понятие об элементах, и, во-вторых, *возможность* осуществления этих признаков, этого понятия. И здесь первый момент «субстрата» — отрицательный, второй — положительный.

Можем ли мы продолжить этот «спуск» по ступеням абстракции вдоль сочетаний «форма» — «материя»? Для Аристотеля, который мыслит в этом вопросе, как настоящий грек, дальнейшее нисходящее движение здесь уже *невозможно*. «Материя», из которой возникают четыре физических элемента, не обладает уже *никакими определенными признаками*. Поэтому природа этой «материи» не может быть выражена ни в каком понятии. Но это значит, согласно Аристотелю, что «субстрат» четырех физических элементов — уже *не есть действительность* и потому *не может рассматриваться* как действительность. Он может существовать и существует только как «материя», только как «возможность» другой, какой угодно, любой действительности. }

На изложенных соображениях основывается важное для Аристотеля различие *первой* и *последней* материи.

«Последняя» материя, согласно разъяснению Аристотеля, — это та «материя», которая не только есть *возможность* известной «формы», но, кроме того, будучи такой возможностью, есть одновременно и особая «действительность». «Последняя» материя обладает своими особыми, ей одной принадлежащими, признаками, и относительно нее может быть высказано ее определение, может быть сформулировано ее понятие. Так, рассмотренные выше медный шар, медь, четыре физических элемента — примеры «послед-

ней» материи в аристотелевском смысле. О них существуют понятия, содержащие каждое некоторую сумму особых признаков.

В отличие от «последней» материи, «первая» материя есть «материя», которая может стать действительностью, однако не так, как становится ею «последняя» материя. Мы видели, что в случае «последней» материи по отвлечении от действительности (шара, меди, четырех физических элементов) то, что мы отвлекали от нее, — медь по отношению к шару, четыре элемента по отношению к меди — само по себе было некоторой действительностью. Напротив, «первая» материя вовсе не может уже рассматриваться как «действительность». Она есть *только* «возможность», может стать *какой угодно* «действительностью», но сама по себе не есть *никакая* «действительность». Согласно Аристотелю, «первая» материя нигде и никогда не может восприниматься посредством чувств: она *только мыслится* и есть поэтому «неопределенный субстрат».

Здесь естественно сопоставить это учение Аристотеля о «первой» материи с учением о «материи» Платона. Как мы видели, Платон противопоставил «идеи» как мир *бытия* миру *небытия*. Под *небытием*», принимающим на себя «идеи» и раздробляющим единство каждой из них во множество, Платон имел в виду именно «материю». По Платону, познание может быть только относительно *бытия*, т. е. «идей». Что касается *небытия* («материи»), то к мысли о нем ведет, по Платону, только какой-то незаконный род рассуждения.

Аристотель пытается точно определить этот род рассуждения. Он утверждает, что для получения понятия о «первой» материи пригодна *аналогия*: подобно тому как «материя» меди («последняя» материя) относится к «форме» статуи, которая отлита из меди, так «первая» материя относится ко *всякой* «форме», которая может из нее произойти. Запишем эти отношения в виде пропорции:

«материя» меди : «форма» статуи = X : любая «форма».

В этой пропорции *третий* член (X) есть «первая» материя. Хотя он неизвестен, все же он не совершенно непостижим для мысли: его отношение ко *всякой* «форме» аналогично отношению, которое имеется между глыбой меди и медной статуей.

[Весь предыдущий анализ был развитием понятия Аристотеля о *единичном бытии*, или, иначе, о *субстанции*. Элементами субстанции оказались «форма» и «материя». Все (кроме «первой» материи) состоит из «формы» и «материи». Поэтому можно характеризовать аристотелевский мир, сказав, что мир есть совокупность субстанций, каждая из которых — некоторое единичное бытие.]

Но эта характеристика аристотелевского мира совершенно недостаточна. Коренные свойства мира, кроме указанных, — *движение* и *изменение*. Поэтому возникает вопрос: достаточно ли для объяснения движения и изменения одних лишь «формы» и «материи»? Все ли существующее в мире может быть выведено из этих начал или кроме них существуют и должны быть введены в познание еще другие? И если существуют, то каковы они?

Для ответа на поставленный здесь вопрос Аристотель рассматривает все, чему учили известные ему философы — древние и его современники, — о началах бытия и мира. Рассмотрение это, полагает он, показывает, что история исследовавшей этот вопрос мысли выдвинула — правда, не одновременно, но в лице *разных* философов и в *разные времена* — *четыре* основных начала, или *четыре* основные причины. Если иметь в виду *понятия* об этих причинах, то можно сказать, что ими были: 1) «материя» — то, в чем реализуется понятие; 2) «форма» — понятие или понятия, которые принимаются «материей», когда происходит переход от *возможности* к *действительности*; 3) *причина движения*; 4) *цель*, ради которой происходит известное действие. Например, когда строится дом, то «материей» при этом процессе будут кирпичи «формой» — самый дом, причиной движения, или действующей причиной, — деятельность архитектора, а целью — назначение дома.

Перечисление четырех причин Аристотель развивает во 2-й главе 5-й книги «Метафизики» (1013а 24—1013в 3). «Причина в одном смысле, — говорит Аристотель, — обозначает входящий в состав вещи материал, из которого вещь возникает, — каковы, например, медь для статуи и серебро для чаши, а также их более общие роды. В другом смысле так называется форма и образец, иначе говоря — понятие сути бытия и более общие роды этого понятия (например, для октавы — отношение двух к одному и вообще число), а также части, входящие в состав такого понятия. Далее, причина, — это источник, откуда берет первое свое начало изменение или успокоение: так, например, человек, давший совет, является причиной, и отец есть причина ребенка, и вообще то, что делает, есть причина того, что делается, и то, что изменяет — причина того, что изменяется. Кроме того, о причине говорится в смысле цели; а цель, это — то, ради чего, — например, цель гулянья — здоровье. В самом деле, почему [человек] гуляет, говорим мы? Чтобы быть здоровым. И сказавши так, мы считаем, что указали причину» [4. С. 79].

Установив, таким образом, существование *четырех* причин всего совершающегося, Аристотель ставит вопрос, какие из них основные и несводимые и какие могут быть сведены одни к другим.

Анализ вопроса приводит Аристотеля к выводу, что из всех четырех причин существуют две основные, к которым сводятся все прочие. Эти основные и уже ни к чему далее не сводимые причины — «форма» и «материя».

Так, *целевая* причина сводится к *формальной* причине, или к «форме». И действительно. Всякий процесс есть процесс, движущийся к некоторой цели. Однако если рассматривать не те предметы, которые возникают в результате сознательной целевой деятельности человека, а предметы, которые возникают независимо от этой деятельности как *естественные* предметы природы, то для

этих предметов цель, к которой они стремятся, есть не что иное, как действительность, существующая в них как возможность. Так, можно рассматривать рождение человека как осуществление понятия о человеке. Это понятие коренится в качестве возможности в «материи», или в веществе, из которого состоит человек.

Сведение «целевой» причины к «форме», или к осуществленной действительности, возможно для Аристотеля потому, что его учение о «цели», или «телеология», есть телеология не только *естественная*, осуществляющаяся в процессах самой природы независимо от человека, но, кроме того, телеология *объективная*. В этом новое понятие о телеологии, достигнутое Аристотелем в сравнении с его предшественниками: Сократом и Платоном. У Сократа (каким его, по крайней мере, изображает Платон) был *замысел* объективной телеологии, поскольку он рассматривал мир как целесообразное образование. Этим объясняется его полемика с Анаксагором. Однако в реализации этого замысла Сократ сходит с пути *объективной* телеологии и во множестве частных исследований рассматривает исключительно *субъективную* телеологию: целесообразную деятельность ремесленников и художников. Более того. Согласно представлениям Сократа, окружающие человека предметы имеют ту или иную природу только потому, что, обладая этой природой, они могут быть полезны человеку. У Платона еще яснее, чем у Сократа, выступает *замысел* объективной телеологии, но и Платон, как Сократ, сбивается на путь *субъективного* толкования целесообразности. Только у Аристотеля впервые телеология становится последовательно *объективной*. По Аристотелю, способность предметов быть полезными (или вредными) для человека по отношению к самим этим предметам есть нечто случайное и внешнее. Предметы обладают не данной или предписанной им *извне* целью, а сами, *в самих себе*, объективно имеют цель. Состоит она в реализации, или в осуществлении, «формы», понятия, таящегося в них самих. Но это и значит, что «цель» сводима к «форме» — к действительности того, что дано как возможность в «материи» предметов.

Так же сводима к «формальной» причине, или к «форме», и *движущая* причина («начало изменения»). И этой причиной предполагается *понятие* о предмете, ставшее действительностью, или «форма». Так, архитектор может быть назван действующей причиной дома. Однако так назван он может быть лишь при условии, если он строит дом согласно плану, или проекту, который как понятие существует в его мысли *до* возникновения реального дома. Выходит, что и причина движения и изменения — не основная и не несводимая: она также сводима к «форме», ибо понятие о предмете, осуществленное в веществе («материи»), и есть форма.

В этом учении Аристотеля нетрудно заметить различие в понимании «формы» и «материи» в зависимости от того, идет ли речь об объяснении существующего в мире *движения* или об объяснении *неподвижного* бытия. В обоих случаях необходимо сведение всех четырех причин к «форме» и «материи». Если рассматриваются

отдельные предметы, то под «формой» и «материей» необходимо понимать просто то, из чего состоят эти предметы, иначе — их элементы. Например, для кирпичей «материя» — глина, а «форма» — вылепленные из глины тела, из которых может быть построен дом. Но в «форме» и «материи» можно видеть не только элементы отдельных — природных или создаваемых человеком — предметов. В «форме» и «материи» следует видеть также причины или принципы, исходя из которых мог бы быть объяснен *весь мировой процесс в его целом*. При таком объяснении под «материей» еще можно разуметь то, что подвергается изменениям, но «форму» в качестве «начала движения» уже нельзя определять как то, чего мир еще только достигает в своем процессе движения. Это невозможно, так как движение не может быть произведено такой формой, которая еще не осуществлена. Понятая в качестве «начала движения», форма должна быть «формой» *уже осуществленной*. Если же предмет должен впервые получить свою «форму» посредством движения, но в действительности еще не обладает «формой», то это значит, что в этом случае «форма» должна необходимо существовать в каком-либо *другом* предмете.

Если рассматриваются уже не *отдельные* предметы природы, а *вся природа в целом* или весь мир в целом, то для объяснения его необходимо допустить существование, во-первых, «материи» мира и, во-вторых, «формы» мира, пребывающей, однако, *вне* самого мира.

Перводвигатель

Но это ведет к вопросу о том, возник ли мир во времени и может ли он погибнуть во времени.

Уже было установлено, что возможность движения, наблюдающегося в мире, предполагает: 1) существование «материи» и 2) существование «формы», осуществленной в «материи». Но из этих положений, по Аристотелю, следует, что мир — бытие *вечное*. Доказывается это просто. Допустим, что был некогда момент, когда движение впервые началось. Тогда возникает альтернатива, т. е. необходимо признать одно из двух: 1) или что «материя» и «форма» уже существовали — до момента начала первого движения или 2) что они до этого момента не существовали. Если они не существовали, то тогда необходимо утверждать, что и «материя», и «форма» возникли *предварительно*. А так как возникновение невозможно без движения, то при сделанном допущении получаем нелепый вывод, будто движение существовало *до* начала движения. Если же «материя» и «форма» *уже* существовали до момента начала первого движения, то тогда неизбежен вопрос: в силу какой причины «материя» и «вещество» не породили движения *раньше*, чем оно возникло в действительности? Такой причиной могло быть только существование какого-то *препятствия* к движению, помехи или задержки. Однако все это — препятствие, помеха, задержка — может быть, в свою очередь, только *движением*. Выходит, стало быть, что вновь необходимо предположить, будто движение существовало

еще до начала какого бы то ни было движения. Итак, оба члена альтернативы привели к противоречию, к абсурдному выводу.

По Аристотелю, существует лишь один способ устранить это противоречие: необходимо допустить, что происходящее в мире движение не только не имеет начала, но не имеет и конца, т. е. что оно *вечно*. В самом деле, чтобы представить, что совершающийся в мире процесс движения когда-то, в какой-то определенный момент времени прекратится, необходимо допустить, что мировое движение будет прервано каким-то другим движением. Но это значит, что мы предполагаем возможность движения после полного прекращения всякого движения.

Доказательство *вечного* существования мира и вечного существования мирового движения необходимо ведет к предположению *вечной причины* мира и *вечного двигателя* мира. Этот вечный двигатель есть в то же время *первый* двигатель (перводвигатель) мира. Без *первого* двигателя не может быть никаких других двигателей, не может быть никакого движения.

Как вечная и невозникшая причина мирового процесса, как причина всех происходящих в мире движений перводвигатель мира есть, согласно мысли Аристотеля, *бог*. Здесь онтология и космология Аристотеля сливаются с его *теологией*, или *богословием*. Именно за эту сторону учения Аристотеля ухватились мусульманские и христианские богословы: они пришли к решению использовать — и использовали — учение Аристотеля, чтобы подвести философскую основу под догматы мусульманской и христианской религии.

Свои определения свойств божества Аристотель выводит не из религиозной догматики, которой у греков не было, а из анализа понятия перводвигателя. Если можно так выразиться, бог Аристотеля — не мистический, а в высшей степени «космологический»; само понятие о нем выводится весьма рационалистическим способом. Ход мысли Аристотеля таков.

Предметы, рассматриваемые относительно движения, могут быть *тройкой* природы: 1) неподвижные; 2) самодвижущиеся и 3) движущиеся, но не спонтанно, а посредством других предметов.

Перводвигатель, как это следует из самого его определения или понятия о нем, не может приводиться в движение ничем другим. В то же время перводвигатель не может быть и самодвижущимся. В самом деле. Если мы рассмотрим понятие о самодвижущемся предмете, то в нем необходимо будет различить два элемента: движущий и движимый. Поэтому в перводвигателе, если он самодвижущееся бытие, необходимо должны быть налицо оба названных элемента. Но тогда очевидно, что *подлинным* двигателем может быть *только один* из двух элементов, а именно — *движущее*.

Рассмотрим теперь движущее. Относительно этого элемента так же необходимо возникает вопрос: как необходимо понимать движущее, будет ли оно самодвижущимся или неподвижным. Если оно будет самодвижущимся, то первым двигателем вновь будет *движущее*.

щий элемент и т. д. Рассуждение продолжается, пока мы не придем, наконец, к понятию *неподвижного перводвигателя*.

Но существуют, по Аристотелю, и другие основания, в силу которых перводвигатель должен быть мыслим только как *неподвижный* двигатель. Астрономические наблюдения неба так называемых неподвижных звезд во времена Аристотеля, когда не существовало еще высокоточных способов для наблюдения изменений в угловом расстоянии между звездами, приводили к выводу, будто мир движется непрерывным и равномерным движением. Напротив, самодвижущиеся предметы, а также предметы, движимые другими предметами, не могут быть источником непрерывных и равномерных движений. В силу этого соображения — таков вывод Аристотеля — перводвигатель мира должен быть сам неподвижным.

Из *неподвижности* перводвигателя мира Аристотель выводит как необходимое свойство бога его *бестелесность*. Всякая телесность, или материальность, есть возможность иного бытия, перехода в это иное, а всякий переход, по Аристотелю, есть движение. Но бог, он же перводвигатель, — *неподвижное бытие*; следовательно, бог необходимо должен быть *бестелесным*.

Нематериальностью, или бестелесностью, неподвижного перводвигателя обосновывается новое важное его свойство. Как нематериальный, бог (неподвижный перводвигатель) никоим образом не может быть мыслим как бытие в возможности, не может быть ни для чего *субстратом*. Чуждый возможности, бог есть всецело *действительность*, и *только* действительность, не «материя», а всецело «форма», и *только* «форма».

Но откуда может возникнуть у нас понятие о такой чистой «форме», если все предметы мира, с которыми мы имеем дело в нашем опыте, всегда есть не чистая «форма», а сочетание «формы» с «материей»? Как и в других вопросах своего учения о бытии и о мире, Аристотель ищет ответ на этот вопрос при посредстве *аналогии*. Чтобы получить понятие о чистой действительности, или о чистой «форме», необходимо, как утверждает он, рассмотреть совокупность вещей и существ природного мира.

Объективный идеалист в своем философском учении о бытии, Аристотель рассматривает мир как определенную градацию «форм», которая есть последовательное осуществление понятий. Каждый предмет материального мира есть, во-первых, «материя», т. е. возможность или средство реализации своего понятия, и, во-вторых, «форма», или действительность этой возможности, или осуществление понятия.

Наивысшее существо материального мира — *человек*. Как в любом другом предмете этого мира, в человеке следует видеть соединение «материи», которой в этом случае будет *тело* человека, с «формой», которой будет его *душа*. Как «материя» тело есть *возможность* души. Но и в душе должны быть налицо как *высший* элемент, так и *низшие*. Высший элемент души — *ум*. Это последняя

действительность, и возникает она из низших функций души как из возможности.

Аристотель переносит результаты этого рассуждения по аналогии на своего бога. Так как бог, по Аристотелю, — наивысшая действительность, то бог есть ум (Νοῦς).

В этом уме необходимо различать *активный* и *пассивный* элементы. Активный элемент сказывается, когда мысль есть мысль *деятельная*. Но высшая деятельность мысли, по Аристотелю, — деятельность *созерцания*. Стало быть, будучи умом и *высшей* действительностью, ум бога есть ум, *вечно созерцающий*.

Что же он созерцает? Для ответа на этот вопрос Аристотель вводит различие двух видов деятельности. Человеческая деятельность может быть либо *теоретической*, либо *практической*. Теоретическая направлена на познание, практическая — на достижение целей, находящихся *вне* самого деятеля и его деятельности.

По Аристотелю, мысль перводвигателя есть мысль *теоретическая*. Если бы его мысль была *практическая*, то она должна была бы полагать свою цель не в себе, а в *чем-либо ином*, внешнем. Такая мысль не была бы мыслью *самодовлеющей*, была бы ограничена.

Итак, бог, или перводвигатель, есть созерцающий чистый ум.

Но если бог как *высшая* форма породил вечный процесс движения, происходящий в мире, то это не значит, будто бог направляется в своей деятельности на нечто, существующее *вне* его. Если бы дело обстояло таким образом, то в боге уже нельзя было бы видеть *только* ум, или *чистый* ум. Дело в том, что, по учению Аристотеля, «материя» есть *лишь возможность* «формы». Но это значит: для возникновения движения нет необходимости, чтобы высшая форма оказывала на движение активное непосредственное воздействие. Достаточно, чтобы высшая «форма» просто существовала сама по себе, и «материя», уже в силу одного этого существования, необходимо должна испытывать стремление и потребность к реализации «формы». Именно поэтому бог, как его понимает Аристотель, есть *цель* мира и всего мирового процесса, есть форма всех форм.

Дальнейшее определение природы бога Аристотель выводит из того, что бог есть *мысль*. Но качество мысли определяется качеством ее предмета. Наиболее совершенная мысль должна иметь и предмет наиболее совершенный. А так как, по Аристотелю, самый совершенный предмет — совершенная *мысль*, то бог есть *мышление о мышлении*, иначе — мышление, направленное на собственную деятельность мышления. Таким образом, бог есть высшая, или чистая, «форма»; действительность, к которой не примешивается ничто материальное, никакая возможность; чистое мышление, предмет которого — его собственная деятельность мышления.

Учение это — учение *объективного идеализма* и вместе с тем *теология*. Принципиальная основа философии Аристотеля та же, что и у Платона. У Платона высшее бытие — объективно существующие бестелесные формы, или «идеи» («виды»). У Аристотеля

высшее бытие — единая и единственная божественная бестелесная «форма», «чистый» беспримесный ум, мыслящий собственную деятельность мышления.

В то же время объективный идеализм Аристотеля имеет более *рационалистический* характер. Высшее бестелесное бытие Платона — «идея» *блага*, представляющая идеализм Платона в этическом свете; высшее бестелесное бытие Аристотеля — «ум». Бог Аристотеля — как бы идеальный величайший и совершеннейший *философ*, созерцающий свое познание и мышление, чистый *теоретик*. Такое учение — очень опосредствованное, отдаленное, но несомненное отражение *общественной основы*, на которой оно возникло. Основа эта — развитое рабовладельческое общество, резкое отделение умственного труда от физического, захват рабовладельцами привилегии на умственный труд, отделение теории от практики, науки от техники и практики, созерцательный характер самой науки, преобладание в ней умозрения и созерцательного наблюдения над экспериментом.

4. ФИЗИКА И КОСМОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Характер философского учения Аристотеля о бытии отразился и на его *физическом* учении, а также на его *космологии*. Однако при наличии очень тесной связи между ними идеалистическая основа сказывается в физике и в философии природы Аристотеля (в его «натурфилософии») не столь непосредственно и сильно, как в его *онтологии*.

Как ученый, Аристотель разработал основы своей физики, опираясь на хорошо знакомую ему древнюю традицию греческой физики, в том числе на результаты физики Эмпедокла, на его учение о четырех элементах. У Анаксагора он одобрял и мог почерпнуть естественнонаучное объяснение явлений природы, в том числе затмений Солнца и Луны, но общий дух физики Анаксагора, вполне механистический, враждебный представлениям о целесообразности, должен был остаться для Аристотеля чуждым и неприемлемым.

Учение о движении В физике Аристотель видит учение о бытии *материальном* и *подвижном*. Оба эти свойства он сводит к единству, ибо считает, что материальный предмет есть предмет *подвижный*, а движущееся не может не быть движущимся *предметом*, т. е. чем-то материальным.

Аристотель развивает специальный анализ понятия о движущемся. Анализ показывает, что в основе понятия о движущемся лежит: 1) понятие о *движении* и 2) понятие о находящемся в движении, или о движущемся. Как это было сделано им при определении числа и вида *причин*, Аристотель и в своем учении о движении принимает во внимание все добытое по этому вопросу его предшественниками — людьми повседневного опыта и философии. И те, и другие указали, что возможны только *четыре* вида

движения: 1) увеличение и уменьшение; 2) качественное изменение, или превращение; 3) возникновение и уничтожение и 4) движение как перемещение в пространстве.

Подобно тому как при исследовании видов причин был поставлен вопрос о причинах взаимно сводимых и несводимых, так и при исследовании проблемы движения Аристотель задается вопросом, какой из четырех видов движения — главный, несводимый к остальным. Таково по Аристотелю, *движение в пространстве*: именно оно — условие всех остальных видов движения. Например, когда предмет увеличивается, это значит, что к нему приближается и с ним соединяется какое-то другое вещество; преобразуясь, оно становится веществом увеличивающегося предмета. И точно так же, когда предмет уменьшается, это значит, что от этого предмета удаляется, перемещаясь в пространстве, какая-то часть его вещества; преобразуясь, она становится веществом другого предмета. Стало быть, и увеличение, и уменьшение предполагают в качестве необходимого условия перемещение в пространстве.

Но то же самое приходится сказать и относительно *превращения*, или *качественного* изменения.

Если в предмете изменяется его качество, то причиной изменения или превращения может быть, по Аристотелю, только соединение изменяющегося предмета с тем предметом, который производит в нем изменение. Но условием соединения может быть только сближение, а сближение означает движение в пространстве.

Наконец, движение в пространстве есть также условие и третьего вида движения — *возникновения* и *уничтожения*. Продолжая развивать мысль Эмпедокла и Анаксагора, Аристотель разъясняет, что в точном и строгом смысле слова ни возникновение, ни уничтожение не возможны: «форма» вечна, не может возникать, и точно так же «материя» не возникает и никуда не может исчезнуть. То, что люди неточно называют «возникновением» и «уничтожением», есть лишь *изменение*, или *переход* одних определенных свойств в другие. От *качественного* изменения, или превращения, этот переход отличается только одним: при *качественном* изменении изменяются и превращаются *случайные* свойства; напротив, при возникновении и уничтожении превращаются свойства *родовые* и *видовые*. Но это и значит, что условием возникновения и уничтожения является движение в пространстве.

Так доказывается, будто основной вид движения — перемещение тел в пространстве, или пространственное движение. Тезис этот доказывается у Аристотеля и другим способом. Из всех видов движения только движение в пространстве, продолжаясь в вечность, может оставаться *непрерывным*. Но как раз таким и должен быть, по Аристотелю, *основной вид движения*. Так как первая причина есть бытие вечное и единое, то и движение, источником которого является первопричина, должно быть непрерывным. Но именно это свойство, доказывает Аристотель, не может иметь *качественного*

изменения. Такое изменение всегда есть переход *данного* качества в *иное*. В тот момент, когда переход этот произошел, процесс перехода оказывается уже завершенным, т. е. процесс этот *прерывается*, утрачивает свойство непрерывности. И дело, по Аристотелю, ничуть не меняется оттого, что за одним переходом данного качества в иное качество может последовать переход, в свою очередь, этого нового качества в свое иное или даже может последовать множество таких, все новых, переходов. Всякий новый переход будет и новым процессом, и даже неопределенно долго длящаяся смена качеств остается все же *прерывистой*, постоянно вновь и вновь прерывающейся сменой отдельных процессов.

Но увеличение и уменьшение, а также возникновение и уничтожение представляют собой, как показано, процессы качественного изменения; каждый из них — процесс завершенный и прерывающий начавшееся движение. В то же время в мире обнаруживается существование *вечного* и *непрерывного* движения. Так как таким движением не может быть *качественное* изменение, или превращение, то основным мировым движением может быть только *движение в пространстве*.

Этим результатом Аристотель не ограничивается. Он исследует само движение в пространстве, выясняет его виды. Этих видов, согласно его анализу, всего *три*. Движение в пространстве может быть: 1) *круговым*, 2) *прямолинейным* и 3) *сочетанием* движения прямолинейного с круговым. В отношении каждого вида необходимо выяснить, может ли он быть *непрерывным*.

Так как *третий* из этих видов движения смешанный, или составленный из кругового и прямолинейного, то решение вопроса о том, может ли он быть непрерывным, очевидно, зависит от того, могут ли быть непрерывными, каждое в отдельности, движение круговое и прямолинейное.

Из посылок своей космологии, или астрономического учения, Аристотель выводит, что *прямолинейное* движение не может быть непрерывным. По Аристотелю, мир имеет форму шара, радиус которого — величина *конечная*. Поэтому если бы основным движением в мире было движение прямолинейное, то такое движение, дойдя до предела мирового целого, необходимо должно было бы прекратиться. Не исключено, разумеется, предположение, что, дойдя до крайнего предела мировой сферы, или неба неподвижных звезд, прямолинейное движение могло бы пойти в обратном направлении, затем, по достижении периферии, вновь перейти в обратное и т. д. до бесконечности. Такое движение, конечно, было бы бесконечным, но непрерывным оно все же не было бы: ведь перед каждым новым поворотом старое движение будет заканчиваться и после поворота будет начинаться уже как новое движение.

Теперь остается исследовать движение *круговое*. По Аристотелю, это самый совершенный из всех видов движения. Во-первых, круговое движение может быть не только вечным, но и *непрерывным*.

Во-вторых, если некоторое целое движется *круговым* движением, то, находясь в таком движении, оно одновременно может оставаться и неподвижным. Как раз это имеет место в нашей Вселенной: шаровидная Вселенная движется вечным круговым движением около своего центра. Однако, несмотря на то, что все части мирового шара, кроме центра, находятся в движении, во все бесконечное время этого движения пространство, занимаемое миром, остается одним и тем же. В-третьих, круговое движение может быть *равномерным*. Для прямолинейного движения свойство это, согласно физике Аристотеля, невозможно: если движение предмета прямолинейное, то чем более приближается предмет к естественному месту своего движения, тем быстрее становится само его движение. При этом Аристотель ссылается на данные наблюдений, которые показывают, что всякое тело, брошенное кверху, падает на Землю, и притом сначала движение его падения медленное, но затем все убыстряется по мере приближения к Земле.

Учение Аристотеля о движении в пространстве как об основном из четырех видов движения не привело Аристотеля к сближению с атомистическими материалистами. Левкипп и Демокрит, как было показано, полагали, будто в основе всех воспринимаемых нашими чувствами качеств лежат пространственные формы и пространственные конфигурации движущихся в пустоте атомов. Теория эта исключала возможность *качественного* превращения одних свойств в другие. Она провозглашала эти превращения результатом недостаточной проницательности наших ощущений и чувств, не «доходящих» до созерцания атомов с их единственно объективными различиями по фигуре, по положению в пространстве и по порядку друг относительно друга.

Для Аристотеля это воззрение было неприемлемо. Несмотря на всю роль, какую в космологии Аристотеля играет пространственное движение, физика Аристотеля остается в своей основе не количественной, а *качественной*. Аристотель утверждает реальность качественных различий и реальность качественного превращения одних физических элементов в другие. В сравнении с атомистами и элеатами Аристотель больше доверяет той картине мира, которую рисуют наши чувства. Наши чувства показывают — и нет основания не доверять им, — что в результате изменения тел в них возникают новые качества, которые не могут порождаться вследствие одного лишь перемещения их частиц в пространстве. Когда, например, нагретая вода превращается в пар, она увеличивается в объеме. Если бы пар был тем же телом, что и вода, то такое превращение было бы невозможно. Кто отрицает возможность качественных превращений, тот не может объяснить повсюду и постоянно наблюдаемого *влияния*, которое предметы оказывают друг на друга. Одно лишь нахождение в пространстве одних тел вблизи других само по себе не способно объяснить происходящего между ними взаимодействия.

Высказывалась гипотеза, будто предметы пористы, или сквозисты, и будто потоки частиц могут поэтому, направляясь из пор одного тела, проникнуть в поры другого тела. Однако указанное затруднение этой гипотезой не устраняется: в случае гипотезы пор частицы мыслятся только как находящиеся друг подле друга — так же как ранее предполагалось, что взаимодействующие тела также находятся вблизи друг от друга. Невозможность вывести реальный факт взаимодействия из рядоположности тел и частиц в пространстве остается в силе в обоих случаях.

Физическим теориям атомистов и элеатов Аристотель противопоставляет свою, физические основы которой опираются на его философское учение о *возможности* и *действительности*. Так как, по Аристотелю, «материя» — возможность «формы», то истинно и то, что «материя» есть «форма». В самой природе «материи» коренится возможность принять форму, *стать* формой, измениться в форму. Изменение — не результат внешнего положения тел (или их частиц) в пространстве. Для взаимодействия предметов друг с другом достаточно того, чтобы, входя в один и тот же общий для них род, предметы эти отличались друг от друга лишь видовыми признаками.

От теории *движения* Аристотеля — естественный переход к его учению о физических *элементах*: понятие движения требует уяснить также и понятие о том, *что* движется, т. е. об элементах движения.

Вопрос об элементах движения был поставлен в греческой философии до Аристотеля. Атомистические материалисты, а также Платон, который в своей физике тоже был атомистом, но идеалистическим, полагали, что в основе своей движущиеся физические элементы — формы различных фигур и различной величины. Атомисты считали свои формы телесными, Платон — бестелесными. Но все они сводили элементы к бытию с *количественной*, а не *качественной* характеристикой.

Напротив, физика Анаксагора и Эмпедокла, при всех различиях между ними, признает, что элементы движения *качественные*. Так, частицы («семена») Анаксагора — носители каждая в отдельности всех без исключения существующих в природе качеств. Элементы («корни всех вещей») Эмпедокла — *качественные*.

Аристотель также разработал свою физику элементов как физику *качественную*. Разработал он ее в полемике и против Платона, и против атомистов.

Физика элементов

Платон сводил физические тела к их элементам, считая последними равнобедренные треугольники. Аристотель считает эту гипотезу совершенно неприемлемой. Треугольник, будучи *плоской* фигурой, не может быть, по замечанию Аристотеля, элементом тел, так как тела имеют объем, отграничивая часть объема в пространстве. Но гипотеза Платона не только несостоятельна как попытка объяснения: она, кроме того, страдает внутренним противоречием. Платон

одновременно и отрицает (против атомистов) существование пустоты и сводит физические элементы к геометрическим телам. Однако последнее утверждение противоречит первому: если элементы физического мира — равнобедренные треугольники, как полагает Платон, то, как бы они ни были расположены друг относительно друга в пространстве, они не могут сплошь заполнить это пространство так, чтобы нигде между ними не оказалось пустых промежутков.

Гипотеза Платона, навеянная геометрическими представлениями, несостоятельна именно как гипотеза *физическая*. Сводя элементы к одним лишь *геометрическим* формам, гипотеза Платона не способна объяснить физическое явление *тяжести*. Более того, она *противоречит* этому факту.

И действительно. Если различия между элементами — только различия по форме и по величине, то из двух тел, имеющих различный объем, тело с *большим* объемом должно быть более тяжелым, чем тело с *объемом меньшим*. Например, большой объем, т. е. большое количество, *огня*, должен иметь больший вес, чем небольшой объем земли. Или огромный объем *воздуха* должен иметь больший вес, чем малый объем *воды*. Однако вывод этот находится, по мнению Аристотеля, в вопиющем противоречии с фактами¹.

Наконец, физическая гипотеза Платона ведет, как утверждает Аристотель, к неправильным выводам также и относительно *причины движения* элементов. Так как Платон свел все свойства элементов к геометрическим формам, то из этих же форм, точнее, из различий между ними, он должен выводить и различия в движении элементов.

Этой гипотезе Платона Аристотель противопоставляет свою, впрочем, также совершенно ошибочную. По утверждению Аристотеля, различия в движении элементов не могут быть непосредственно обусловлены различиями их геометрических форм. Различия в движении двух тел обусловлены различиями тех *мест*, в которых эти тела находятся. Аристотель выдвигает как непреложную аксиому следующее утверждение: если тело находится в месте, свойственном ему по природе, то оно будет неподвижно; но если оно находится в месте, несвойственном его природе, то оно будет двигаться из места, где оно оказалось, к месту, указанному ему его природой. Это утверждение он пытается подкрепить, ссылаясь на данные наблюдения. Наша планета — Земля — неподвижна, потому что пребывает в своем естественном для нее месте — в центре Вселенной. Но если бросить ком земли вверх, то он будет двигаться, а

¹ Нет необходимости доказывать, что эти доводы Аристотеля *физически* ошибочны. Аристотель прав, отрицая платоновское сведение элементов к равнобедренным треугольникам, но он ошибается, когда утверждает как нечто самоочевидное, будто большой объем воздуха не может быть тяжелее небольшого объема воды.

именно падать вниз, к поверхности Земли, так как направится к своему естественному месту. Или еще. Тот огонь, который находится на периферии Вселенной, остается там неподвижным. Но тот огонь, который зажжен внизу на поверхности Земли, будет необходимо двигаться в направлении к периферии.

Аристотель полемизирует по вопросам физики не только с Платоном. Он также отвергает и оспаривает ряд физических воззрений и гипотез *атомистов*. Во-первых, он спорит с атомистами по вопросу о *числе форм атомов*. Как нам уже известно, атомисты утверждали, будто число различных форм атомов бесконечно велико. Если бы это было так, то в таком случае, указывает Аристотель, бесконечно разнообразным было бы и число *свойств*, существующих в телах, и число присущих им *способов движения*. Этому выводу, однако, противоречит опыт: и число свойств и число способов движения тел ограничено. Из этого своего опровержения Аристотель выводит, что существует лишь небольшое число основных форм, которые могут встретиться в телах.

Во-вторых, физика атомистов предполагает, что по своей природе атомы совершенно неизменны. Но гипотеза эта, согласно Аристотелю, противоречит факту взаимодействия тел, их влияния друг на друга. Чтобы взаимодействие оказалось возможным, необходимо допустить возможность изменений в самих атомах.

В-третьих, Аристотель, как метафизик, атакует понятие атомистов о самодвижении атомов. Анализ этого понятия приводит его к различению в теле *двух* элементов: *движущего* и *движимого*. Если в атоме обнаружилось *два* элемента, то атом уже не может быть безусловно неделимой частью вещества. С другой стороны, предположить, будто один и тот же атом (который есть бытие неделимое) есть одновременно и движущее и движимое, значит допустить логически противоречивое соединение определений.

В-четвертых, атомисты, так же как и Платон, не дают удовлетворительного объяснения свойства *тяжести*. Согласно их гипотезе, атомы сначала устремились вниз. Скорость падения каждого атома была обусловлена его тяжестью. В свою очередь, тяжесть была обусловлена его величиной. Падая с большей скоростью, более тяжелые атомы встречались с более легкими и отталкивали их снизу вверх. Таким образом, возник, по учению атомистов, вихрь атомов, из которого произошел мир.

Все это построение основывается, по Аристотелю, на допущении пустого пространства. Но если пустота существовала бы, то, не имея нигде центра, она не могла бы иметь ни верха, ни низа, и падение атомов «вниз» было бы невозможно. Неверно также утверждение атомистов, будто тяжесть тела пропорциональна количеству содержащейся в нем пустоты: если бы это было так, то огромный объем Земли, в котором пустоты больше, чем в небольшом объеме огня, был бы в сравнении с огнем *легче*.

Но допустим, что тяжесть определяется отношением между количеством атомов в теле и количеством пустоты, находящейся

между атомами. Будь это так, отсюда следовало бы, что тела, различающиеся по объему, но однородные по составу, падали бы в пустом пространстве с равной скоростью. Но, по убеждению Аристотеля, опыт противоречит этому заключению: наблюдения показывают, что из однородных по составу тел быстрее падают те, у которых объем больше.

Учение самого Аристотеля о физических элементах природы и об их сочетаниях определяется его учением о видах движения. Из существования различных видов движения Аристотель заключает, что в природе должны существовать и различные *тела*, каждому из которых свойствен определенный вид движения, естественный именно для данного тела в силу самой его природы. Но основных видов движения, по Аристотелю, два: 1) круговое и 2) прямолинейное. Поэтому должны существовать и соответствующие им два основных вида тел: для одного естественно движение круговое, для другого — прямолинейное.

Естественный род *прямолинейного* движения заключает в себе два вида: 1) движение *сверху вниз* и 2) движение *снизу вверх*. При этом «низом» у Аристотеля называется *центр*. Поэтому первый вид прямолинейного движения — движение от окружности к центру, а соответственно второй — от центра к окружности.

Относительно обоих этих видов прямолинейного движения существуют тела, для которых эти движения будут в силу самой их природы естественными. Для движения «сверху вниз» это Земля: она всегда стремится к центру. Для движения «снизу вверх» это *огонь*: он всегда стремится к окружности.

Земля и огонь — не единственные виды тел, движущиеся прямолинейно. В них обоих движение к центру и к периферии проявляется как безусловное стремление каждого к своему месту. Кроме них, существуют еще два тела, или элемента, в которых то же самое стремление обнаруживается уже не так безусловно. Это *вода* и *воздух*. Вода, как и Земля, стремится к центру, воздух, как и огонь, — к окружности. Однако вода стремится к центру только при условии, если центр не занят другим телом — более плотным, чем она сама. Воздух стремится к окружности также не безусловно. Итак, в физике Аристотеля природа физических элементов определяется характером *прямолинейного* движения.

Аристотель полагает, что принятые им и восходящие к традиции Эмпедокла четыре физических элемента — огонь, воздух, вода и земля — обладают каждый свойствами, которыми характеризуются сочетания качеств. А именно: *огонь* обладает качествами *тепла* и *сухости*; *воздух* — *тепла* и *влажности*; *вода* — *холода* и *влажности*; *земля* — *холода* и *сухости*.

Итак, каждый элемент характеризуется сочетанием *двух* качеств. Однако из этих двух качеств *специфически* характерным для каждого элемента Аристотель считает только одно. Для огня его специфиче-

ческим качеством будет теплое, для воздуха — влажное, для воды — холодное и для земли — сухое.

Специфические качества элементов распадаются на два класса — *активные* и *пассивные*. Активны холодное и теплое, пассивны — сухое и влажное. В каждом элементе имеется одно активное качество и одно пассивное. Например, в огне имеется активное качество теплое и пассивное — сухое; в воде — активное качество холодного и пассивное — влажного и т. д.

Из этого сочетания активных и пассивных качеств Аристотель выводит, что каждый элемент может и активно действовать на другие элементы, и пассивно испытывать идущие от них воздействия. Другими словами, он может и ассимилировать в себя другие элементы и сам способен ассимилироваться, превращаться в другие элементы.

Все эти характеристики элементов и тел относятся к телам, имеющим *прямолинейное* движение. Но так как, кроме него, существует также и движение *круговое* и так как оно должно быть движением *естественным*, то, по Аристотелю, в природе должно существовать тело, или элемент, для которого характерен именно этот вид движения. Естественным же круговое движение должно быть, согласно Аристотелю, потому, что, как это показывают наблюдения над вращением звездной сферы, круговое движение неба вечное и непрерывное.

Итак, должен существовать еще один — пятый по счету — элемент¹, по природе своей отличающийся от всех других четырех элементов — огня, воздуха, воды и земли.

В случае кругового движения не может возникнуть движение в противоположном направлении: тело может вечно перемещаться по окружности, переходить из одной ее точки в другую. Именно поэтому тело, движущееся этим родом движения, по своей природе *вечно* и *неизменно*. Такое тело не может ни возникнуть, ни уничтожиться, так как и возникновение, и уничтожение предполагают в качестве своего условия возможность для тела измениться в противоположное состояние.

Выведенный таким образом пятый физический элемент Аристотель назвал «эфиром ($\alpha\acute{\iota}\theta\acute{\eta}\rho$)».

«Эфир» — элемент не только *физики* Аристотеля, но также важный элемент его *космологии*, астрономической системы. Из «эфира» состоят небесные тела. С поверхности Земли они представляются состоящими из огня, но это потому, что вследствие быстрого движения небесные тела раскалены. «Эфир», кроме того, заполняет собой мировое пространство, в котором происходит вращение небесных тел.

Аристотель развивает любопытное рассуждение, в котором к уже изложенным основаниям для допущения существования «эфира»

¹ Впоследствии схоластики назвали его «пятой сущностью» (*quinta essentia*).

он присоединяет еще одно, подтверждаемое, как он полагает, опытом. Он допускает условно, будто существуют только эмпедокловские элементы: огонь, воздух, вода и земля. В таком случае все мировое пространство между Землей и крайней сферой Вселенной должно быть заполнено воздухом и огнем. Если бы это было так, то, согласно Аристотелю, суммарное количество обоих этих элементов не соответствовало бы суммарному количеству остальных — воды и земли. Вследствие огромного размера мировой сферы количество огня и воздуха безмерно превосходило бы количество воды и земли, которые должны были бы превратиться в огонь и воздух. Так как наблюдение показывает, что на деле этого нет, то остается допустить, что мировое пространство заполнено не огнем и воздухом, а гораздо более легким и разреженным пятым элементом — «эфиром».

Из характерных черт космологии Аристотеля следуют и свойства, которыми должен обладать «эфир». Основное его свойство — *неизменность*, соответствующая неизменности *неба и небесной сферы*. С неизменностью в «эфире» соединяется его совершенство, также соответствующее совершенству неба.

Но почему кроме совершенного и неизменного «эфира» в мире существуют еще четыре менее совершенных элемента? Существование их обусловлено необходимостью. Так как существует мир, то должен существовать его центр, стало быть, должен существовать и элемент, стремящийся к центру мира. Элемент этот — земля. Так как, далее, центром необходимо предполагается окружность, то должен существовать другой элемент, стремящийся от центра к окружности. Элемент этот — огонь. Так как в мире не существует пустоты, то между центром мира и его окружностью, т. е. между землей и огнем, должны существовать элементы, которые соединяли бы землю с огнем. Это элементы воздуха и воды. Они исполняют роль посредников между землей и огнем.

Все вместе взятые пять элементов, «материя» мира, — условие мирового процесса. Все вещи возникают из элементов в результате и в ходе их превращения, переходов друг в друга. Однако в беспримесном, чистом виде элементы не встречаются и не могут нигде встретиться. Они встречаются лишь в смеси друг с другом. В этой смеси какой-либо элемент может преобладать, и тогда, в зависимости от того, какой именно главенствует, вся смесь будет называться либо огнем, либо воздухом, либо водой, либо землей. Если же ни один элемент не преобладает в смеси, то смесь будет представлять различные предметы природы, существующие в ней, кроме огня, воздуха, воды и земли.

Телеология

Над всей физикой и космологией Аристотеля господствует мысль о *целесообразности природы* и всего мирового процесса. Космология Аристотеля ярко *телеологическая*, и в этом она противоположна космологии атомистов и Анаксагора. Телеологическое воззрение получилось у Аристотеля

в результате перенесения, по аналогии, на весь мир в целом наблюдений, сделанных по поводу частных классов явлений и предметов природы. Основными фактами, на которые при этом опирался Аристотель, были факты из жизни животных: процессы рождения организмов из семени, целесообразное действие инстинктов, целесообразная структура организмов, а также целесообразные функции человеческой души. Учение Аристотеля о душе сыграло особенно значительную роль в формировании и обосновании телеологии Аристотеля и в расширении ее до космологического принципа.

Эту роль учение о душе могло сыграть, во-первых, потому, что для Аристотеля душа человека — действительность того, что как возможность существует в его *теле*, т. е. не что иное, как *цель*. Во-вторых, Аристотель мог перенести результат изучения целесообразных функций души на мир в целом тем более легко, что для него одушевление не ограничивается областью душевной жизни человека: он распространяет принцип одушевления и на весь животный мир, и на мир небесных светил. Чем шире представлена целесообразность и разумность в отдельных обширных классах существ и явлений природы, тем естественнее казалось перенести ее на мир как на целое.

Если уже отдельные предметы природы обнаруживают в своем существовании и целесообразность, и разум, то, по убеждению Аристотеля, не может не быть целесообразно и *целое* мира. Больше того, Аристотелю прямо-таки невероятным представляется, чтобы в отдельных предметах могли возникнуть целесообразность и разумность, если таковых нет у мира как целого.

Телеология Аристотеля предполагает не только целесообразный характер мирового процесса, она также предполагает и *единство* самой его цели. Обосновывается это единство идеями космологии и теологии. Единый бог — источник и причина движения. Хотя он сам по себе неподвижен и непосредственно соприкасается только с крайней, последней сферой мира, он все же в результате этого прикосновения сообщает этой сфере равномерное и вечное круговое движение. Движение это последовательно передается от нее через посредствующие сферы планет все дальше и дальше по направлению к центру. Хотя в центре оно менее совершенно, чем на окружности, тем не менее движение это как *единое* движение охватывает весь мировой строй. А так как перводвигатель мира есть вместе с тем и причина движения и его цель, то и весь мировой процесс направляется к *единой* цели.

Особенность объективной телеологии Аристотеля, отличающая ее от телеологии Платона, в том, что Аристотель отрицает *сознательный* характер целесообразности, действующей в природе. У Платона носителем сознательного целесообразного начала была душа мира, правящая всем мировым процессом. Напротив, по

мысли Аристотеля, целесообразное творчество природы осуществляется бессознательно. О возможности бессознательной целесообразности говорят, как указывает Аристотель, факты человеческого искусства. Художник может творить бессознательно и тогда, когда мыслит и когда оформляет свой материал в некий образ. Цель его при этом осуществляется бессознательно, несмотря на то, что в случае искусства творец произведения и «материя», в которой осуществляется его творчество, отделены друг от друга. Для природы такое бессознательное творчество облегчается тем, что природа существует не *вне* своего творения, а в *нем самом*.

В качестве целесообразно действующей природа божественна. Однако, осуществляя свою цель в своем материале, она *не сознает* самой цели. Поэтому, кто видит в боге *разумного* творца, тот не может считать природу божественной в строгом смысле понятия, а только «демонической».

Космология Аристотеля находилась в глубоком противоречии с космологией атомистов в вопросе о пределе мира.

Атомистический материализм — первое в истории науки учение о *бесконечности* космоса и о *бесчисленности* населяющих космос миров. Учение это у Левкиппа и Демокрита приняло настолько ясную и осознанную форму, что в сравнении с ним понятие Анаксимандра о «беспредельном» кажется лишь догадкой, которой явно противоречит учение того же Анаксимандра о суточном вращении небесного свода. Только Левкипп и Демокрит первые вывели греческую мысль на простор бесконечности.

Напротив, учение о мире Аристотеля в этом вопросе есть несомненный шаг *назад* по сравнению с атомистами. По Аристотелю, форма и протяжение космоса определяются учением о физических элементах. Мир имеет форму шара с весьма большим, но все же конечным радиусом. О шаровидности, если не о точной сферичности, мира учили и Анаксимандр, и Парменид, и Эмпедокл. Для всех них учением о шаровидности мира обуславливался трудно разрешимый вопрос. Это вопрос о том, каким должно быть бытие за пределами радиуса мирового шара.

Аристотель решает тот же вопрос иначе. За последней сферой мира, согласно его учению, пребывает только бог. Никакого другого бытия, запредельного миру, не может быть. Все элементы — тела, которым свойственны определенные движения. Это движение по направлению к центру мира, к его периферии и круговое движение. Но все эти виды движения возможны только в сфере. А так как за границами сферы не существует *ничего*, то за ней не может существовать и пустота.

В самом деле. Согласно Аристотелю, пространство — не что иное, как занимаемое телом место. Но место есть граница другого тела, обнимающего данное тело. Поэтому если за пределами *мира* не существует никаких тел, то это значит, что там не существует *ни* места, *ни* пространства.

Мир объемлет в себе не только все *место*, но и *все время*. Само по себе время — мера движения. Так как движение не распространяется на область, запредельную миру, то не распространяется на нее и время.

Земля неподвижно пребывает в центре мира. И в этом утверждении космология Аристотеля — шаг назад в сравнении с космологией Платона и пифагорейцев. И Платон и пифагорейцы развивали учение о движении Земли. Пифагорейцы учили о ее движении вокруг «центрального огня». Платон наметил, далеко, впрочем, не ясно, мысль о движении Земли вокруг оси. Так истолковал Аристотель одно место в платоновском «Тимее».

Со всей силой своего авторитета Аристотель на долгие времена положил конец зарождавшейся в пифагореизме гелиоцентрической космологии. Мысль о движении Земли он решительно отклоняет. Природа Земли, по его утверждению, такова, что Земля необходимо стремится к центру мира. Круговое движение ей не свойственно и есть для нее нечто насильственное. Так как космос — бытие *вечное*, то в случае если бы Земля двигалась круговым движением, ее движение было бы одновременно и вечным и насильственным, а это, по Аристотелю, нелепость.

Все же не по всем вопросам космологии Аристотель стоял позади своего века. Выдающимся достижением его космологии было строгое доказательство шаровидной формы Земли.

Шаровидность эту он доказывает из наблюдений, сделанных во время затмений Луны. Эти наблюдения показывают, что тень Земли, надвигающаяся на видимую поверхность Луны во время лунного затмения, имеет круглую форму. По объяснению Аристотеля, только шаровидное тело, которым в этом случае является Земля, может отбрасывать в мировое пространство — в сторону, противоположную Солнцу, — тень, которая в проекции на шаровую поверхность Луны представится темным кругом, надвигающимся на диск полной Луны.

К тому же выводу — о шаровидности Земли — ведет, по Аристотелю, свойственное Земле тяготение к центру мира. В результате этого тяготения должна была получиться шарообразная форма. Диаметр земного шара был определен Аристотелем с преувеличением против действительности. В то же время Аристотель смело утверждал, что по объему Земля меньше других небесных тел.

Аристотелю принадлежит также развитие и утверждение ошибочного взгляда, на котором впоследствии — впрочем, к счастью для будущих географических открытий — основывал свои расчеты Колумб. Аристотель полагал, что океан, лежащий к западу от Африки, имеет небольшое протяжение и что непосредственно за ним находится Индия. В доказательство этой мысли Аристотель ссылался на сходство фауны Восточной Индии и Африки, в частности на существование в обеих этих странах слонов.

5. ГЕОЦЕНТРИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Подробности этой системы принадлежат не истории философии, а истории науки¹. Все же хотя бы сжатое изложение ее принципа необходимо ввиду неимоверного влияния, которое геоцентрическая космология, математически оформленная и обоснованная Птолемеем, оказала на развитие космологии поздней античности и феодального общества вплоть до XVI в.

Учение Аристотеля о мире — геоцентрическое воззрение. Оно полагает в центре мироздания неподвижную Землю, имеющую форму шара. Это воззрение возникло не сразу, а выработывалось в течение долгого периода предшественниками Аристотеля — математиками и астрономами. Из этих предшественников одним из ближайших был Евдокс из Книды в Малой Азии. Он был учеником пифагорейца Архита из Тарента, а также Платона. От пифагорейцев Платон, по-видимому, усвоил представление о совершенстве движений светил, наблюдаемых на небесном своде, и веру в то, что совершенными могут быть только равномерные движения по кругу. Но ко времени Платона давно уже было замечено, что движению планет присуща неравномерность, несвойственная ни Луне, ни Солнцу. Состоит она в том, что планеты сначала движутся «прямыми» движениями, т. е. в том же направлении, что Луна и Солнце, но затем в известный момент как бы останавливаются среди окружающих их на небесном своде звезд и далее перемещаются уже «обратным» движением, противоположным по направлению. Затем происходит новая «остановка» и новая смена направления движения — на этот раз «обратного» вновь на «прямое». В результате планеты как бы прочерчивают на небесном своде петли неодинакового размера.

Эти кажущиеся аномалии в движении планет противоречили пифагорейским представлениям о совершенном виде движения светил и требовали объяснения, которое не упраздняло бы принятые предпосылки. Задачу такого объяснения поставил уже Платон, который предлагал вывести все «аномалии» в движении планет посредством сложения равномерных вращательных движений.

Евдокс первым пытался дать ответ на вопрос, поставленный Платоном. Он ввел гипотезу о существовании концентрических сфер, вращающихся вокруг осей, наклоненных одна к другой под известным углом. Само вращение происходит равномерно, с постоянной скоростью. Предположив для Солнца, для Луны и для каждой из планет определенное количество этих сфер, Евдокс вывел с известным приближением к точности некоторые из аномалий,

¹ Превосходное рассмотрение этой космологии и ее дальнейшей разработки в античной астрономии развил Пьер Дюан (Pierre Duhem) в своем огромном труде «*Le système du monde*» — в его первых трех томах; связь космологии Аристотеля с его философской системой исследовал А.Ф. Лосев в работе «*Античный космос и современная наука*» (М., 1927).

известные уже тогда из наблюдений. Так, например, видимое движение Луны он объяснил как результат сложения движений *трех* сфер. Вращательное движение первой сферы сообщалось второй, а вращение второй в свою очередь передавалось первой и третьей. В результате удалось представить или объяснить суточное и месячное движение Луны, а также перемещение узлов лунной орбиты, и только неравенство промежутков между двумя главными фазами Луны осталось необъясненным. Ученик Евдокса Калипп прибавил к трем сферам Евдокса две новые. В результате для одного только объяснения (впрочем, мнимого) движений Луны понадобилось *пять* сфер, вращающихся вокруг разных осей. Сходным образом объяснялись видимые движения Солнца и планет. На основании всех этих сложных построений Евдокс и его школа изображали видимые движения планет, а также определяли их видимые положения на небесном своде. По-видимому, и Евдокс и Калипп не думали, будто сферы, изобретенные ими для объяснения планетных движений, существуют *реально* во вселенной: они вводили эти сферы только как математический — геометрический — метод, помогающий разлагать наблюдаемые крайне сложные движения на их составляющие — простые равномерные круговые обращения.

Аристотель внес в этом пункте важное нововведение. Он принял теорию движений планет Евдокса, ввел ее в свою космологическую систему, но при этом приписал сферам *реальное физическое* существование. Согласно учению Аристотеля, находящиеся одни внутри других шары, передающие друг другу свои движения, — не математические, воображаемые только объекты, а реальные — кристалльные, прозрачные — сферы. Из них крайняя — сфера неподвижных звезд. Именно к ней прикасается неподвижный перводвигатель мира, и вследствие этого сфера неподвижных звезд, т. е. звезд, не меняющих своих взаимных угловых расстояний, становится первым двигателем и сообщает движение всем остальным. Между крайней сферой и неподвижной Землей, находящейся в центре, располагаются в концентрическом порядке сферы планет, Солнца и Луны. Светила и планеты прикреплены к этим сферам и вращаются вместе с ними со скоростями, различными для каждой планеты.

Изложенное построение Аристотеля было вскоре вытеснено гораздо более совершенными в математическом отношении геоцентрическими воззрениями астрономов и математиков александрийской эпохи: Эратосфена, Гиппарха, Птолемея. Зато колоссальным оказалось влияние других космологических учений Аристотеля. Прежде всего, это учение о делении мира на две области, по своему физическому естеству и по совершенству вполне отличные друг от друга: область Земли с ее четырьмя элементами — земли, воды, воздуха, огня — и область неба и пятого элемента — эфира. Из эфира состоят небесные тела и само небо. Это область всего вечного и совершенного. В области эфира пребывают неподвижные звезды,

самые совершенные из всех небесных тел. Их вещество — чистый эфир; они настолько удалены от Земли, что недоступны никакому воздействию четырех земных элементов. Планеты, Солнце и Луна также состоят из эфира, но в отличие от неподвижных звезд уже подвержены некоторому влиянию земных элементов.

Предметы, находящиеся на Земле, состоят из элементов земли, воды, воздуха и огня. Местопребывание их — Земля, область постоянных изменений, превращений, рождения и гибели. Как наиболее тяжелый из всех элементов, Земля находится в центре мира. Она шарообразна, и это доказывает круглая форма земной тени, надвигающейся на диск Луны во время лунных затмений. Земной шар окружен водой, над оболочкой *воды* находится оболочка *воздуха*. Наиболее легкий элемент — *огонь* — помещается в пространстве между Землей и Луной и соприкасается с границей пятого элемента — *эфира*.

Не только *физическое* тело мира делится на две совершенно различные области — на два совершенно различных вида делятся также и *движения*, происходящие во вселенной. Это движения *совершенные*, или равномерные по кругу, и движения *несовершенные*, или прямолинейные. Чистым образцом совершенного движения является суточное обращение сферы неподвижных звезд вокруг Земли. Не столь чистый образец совершенного движения — сложные движения планет, неравномерные и частично наклонные. Сложность и запутанность планетарных движений обусловлены влиянием, которое на них оказывают земные элементы.

Несовершенная форма движения — движение сверху вниз, или, что то же, к центру Земли. Вниз устремляются *все* тела, и только насильственная помеха может временно приостановить это их движение. Отсюда Аристотель выводит, что Земля не только занимает центр вселенной, но, кроме того, что она *пребывает* в нем *неподвижно*. Если бы даже возникло движение Земли, оно могло бы происходить лишь временно, а затем вновь прекратилось бы.

6. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ АРИСТОТЕЛЯ. НАУКА, ИСКУССТВО И ОПЫТ

Теория познания Аристотеля опирается на его онтологию и по своему непосредственному предмету есть теория *науки*. Аристотель отличает научное знание и от *искусства*, и от *опыта*, и от *мнения*. По своему предмету научное знание есть знание о *бытии*. В отличие от знания, предмет искусства — производство вещей (или произведений) при помощи способности, определенной к действию. Поэтому сфера искусства — практика и производство; сфера же знания — *созерцание* предмета, *теория*, умозрение. И все же у науки есть *общее* с искусством: как и искусству, знанию *принадлежит* способность быть сообщаемым посредством *обучения*. Поэтому искусство есть знание в большем смысле слова, чем опыт, и оно сопровождается истинными суждениями [см. Мет. I, 1, 981в 7—9].

Знание отличается также и от простого опыта. И для знания и для искусства опыт — их начало или исходная точка [см. там же. 1, 981а 2 и сл.; 5, II, 19, 100а 6]. Однако в отличие от знания предметом опыта могут быть только факты, рассматриваемые как единичные. Основание опыта — в ощущении, в памяти и в привычке.

Но знание не тождественно с ощущением. Правда, всякое знание начинается с ощущения¹. Этот тезис Аристотель даже рассматривает как основной для теории познания [см. 2. I, 18]. Если нет соответствующего предмету ощущения, то нет и соответствующего ему *достоверного знания*. В опыте, поскольку опыт обусловлен ощущениями, непосредственно ум постигает самый *предмет* ощущения, в *единичном* непосредственно постигает *род*, в Каллии — «человека» [см. там же. II, 19, 100а 17].

Однако это *непосредственное* постижение общего в единичном существенно отличается от *знания*. «То, что в вещах показывает чувственное познание, т. е. ощущение, зависит от всегда изменчивых условий пространства и времени. Напротив, то, что показывает в вещах научное познание, не зависит ни от пространства, ни от времени. Научное постижение предмета — мысль, покоящаяся и в известном смысле стабильная, остановившаяся» [6, 1, 3, 407а 32 и сл.; 11. VII, 3, 247в 7 сл.].

Но знание отличается от *мнения*. То, что дает мнение, основывается на *всего лишь вероятных* основаниях. Не таково знание. Правда, научное знание также выражается в суждении и принимается в качестве истинного, лишь когда в познающем возникло убеждение в его истинности. Но если суждение обосновано как достоверное знание, то нельзя указать оснований, посредством которых оно могло бы оказаться опровергнутым или хотя бы измененным [см. Тописка. V, 2, 130в 16; VI, 2, 139в 33; 2. I, конец 2-й главы]. Напротив, для мнения или для *веры* справедливо, что по отношению к ним всегда возможны *иное* мнение и *другая* вера. Более того. Мнение может быть и ложно и истинно, убеждение в нем никоим образом не может быть «незыблемым» [см. 2. I, 33], в то время как знание — прочная и незыблемая истина [см. там же. I, 19, 100в 7 и сл.: 6. III, 428а 17].

Предмет знания и знание предмета. Рассматривая отношение *знания* к своему предмету, Аристотель твердо стоит на почве убеждения, что в порядке *времени* существование предмета *предшествует* существованию знания. Предмет, по Аристотелю, *предшествует* познанию, которое человек может иметь об этом предмете. В этом смысле отношение знания к предмету то же, что и отношение ощущения к предмету. Из того, что у ощущающего человека

¹ В этом своем утверждении Аристотель — родоначальник тезиса, принятого впоследствии схоластиками, а в XVII в. эмпириками: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.

временно отсутствуют зрительные ощущения, никак не следует, будто свойства, воспринимаемые людьми посредством зрения, отсутствуют в *самом предмете*. Однако в момент, когда к человеку вернется способность зрения, то, что он увидит, будет уже необходимо относиться к области *видимого*. Начиная с *этого* момента уже нет смысла спрашивать, что чему предшествует: видимое или ощущение видения, они оба, *начиная с этого момента*, одновременны, соотносительны.

И точно таково же отношение знания к своему предмету. Оно подобно отношению меры к измеримому или измеренному. Поскольку познание направляется во *времени* к постижению своего предмета, этот предмет *предшествует* познанию, а познание зависит от своего предмета. В этом смысле соотношение между ними однозначно, необратимо.

Но если знание рассматривается как *уже* возникшее, как *уже* осуществляющееся, как *уже* отнесенное к своему предмету, то предмет и знание о нем составляют нераздельное целое. Правда, в этом целом можно посредством абстракции выделить оба его элемента — предмет знания и знание предмета, но все же единство обоих не теряет от этого своей реальности [О душе. III, 6, 430а 4 и сл. и во многих других местах]. Предмет, рассматриваемый сам по себе, есть только *возможный* предмет знания. Если бы он остался *только возможным*, знание не могло бы возникнуть. Но как только у ученого возникает *созерцание* предмета знания, с этого момента разом и предмет знания, и знание предмета становятся действительностью: они уже составляют единство. Отсюда Аристотель заключает, что знание есть род *обладания* [см. 12. VI, 3, 1139в 31 и сл.], т. е. *способ бытия специфического рода*.

Основные черты научного знания. Как специфический род бытия знание отличается, по Аристотелю, тремя основными чертами. Эти черты: 1) доказательность — всеобщность и необходимость; 2) способность объяснения; 3) сочетание единства со степенями подчинения.

Начнем с первой черты науки — ее *доказательности*. По определению самого Аристотеля, наука есть вид бытия, способный доказывать. Само же доказательство может быть доказательством только того, что не может происходить иначе [см. 2. I, 2]. Оно состоит в получении заключения из начал: истинных, необходимых и относящихся к предмету доказательства. Доказательство невозможно ни о случайном бытии, ни о том, что возникает и разрушается [см. 2. I, 8, 75в 24], а лишь об *общем*. Если же общего нет налицо, то предмет доказательства — это, по крайней мере, то, что случается всего чаще. Пример — затмение Луны. Будучи тем, что оно есть, затмение это происходит всякий раз одним и тем же способом. И хотя оно не происходит всегда, оно, по крайней мере, есть частный случай общего рода [см. там же. I, 6, 75а 19; конец 8-й гл.].

Из текстов видно, что *общее* сливается у Аристотеля с *необходимым* и что необходимость может быть даже в том, что встречается

только *часто* и отнюдь не постоянно. Этим не исключается наивысшая ценность, которую для знания представляет безусловное постоянство явления — такого, как, например, движение неба. Однако научное знание об общем уже налицо, если мы знаем суть бытия вещи: существует знание о *каждой вещи*, если мы знаем сущность ее бытия [см. 4. VI, 6, 1031в 6].

Научное предложение характеризуется, таким образом, *необходимостью* своего содержания и *всеобщностью* своего применения. Правда, отдельный ученый всегда рассматривает и может рассматривать только *единичные* сущности («субстанции»), но наука в целом слагается и состоит из *общих* предложений.

Способность науки к определению сущности и всеобщность применения усматриваемых ею положений обуславливает *объяснительный* характер знания. Задача научного знания заключается, во-первых, в фиксировании некоего обстоятельства, или факта. Во-вторых, задача науки — в выяснении *причины*. Знание предполагает, что известна причина, в силу которой вещь не только существует, но и не может существовать иначе, чем как она существует [см. там же. I, 2]. В-третьих, знание есть исследование *сущности* факта. В плане бытия необходимая причина может быть только сущностью вещи. В плане *познания* или в логическом плане она может быть лишь началом (принципом) в отношении к его логическим следствиям. Собственно, доказательство и есть познание этой причины: «Если тот, кто при наличии доказательства [предмета] не имеет понятия о том, почему [предмет] есть, то он [предмета] не знает» [2. I, 6, 74в 28]. Такое логическое объяснение посредством понятий обосновывает право на познание даже случайностей: согласно разъяснению Аристотеля, существует не только случайность в узком смысле (как, например, для человека случайность в том, что у него светлые или темные волосы), но также и то, что, по Аристотелю, есть «случайность в себе». Таковы свойства, которые не производят сущности человека *непосредственно*, но которые происходят из этой его сущности. Объяснить эти свойства — значит доказать при помощи логической дедукции, каким образом они из нее происходят [см. 2. I, 6, 75а 29—31].

Наконец, в-четвертых, знание есть исследование *условий*, от которых зависит существование или несуществование факта.

Рассматриваемый в целом процесс знания ведет от вещей, познаваемых «через свое отношение к нам», стало быть, от понятий, первых для нас, к понятиям, которые являются первыми *сами по себе*. Эти последние постигаются только умом. Они образуют род возведения (редукции) и в конце концов приводят к положениям, уже *недоказуемым*. Редукция *необходимо* стремится к достижению начал, недоказуемых положений: то, что не имеет конца — «беспредельное», — не может стать предметом *научного* познания. Доказательство, исходящее из начала, основательнее доказательства, не исходящего из начала, а доказательство, «в большей мере исходящее из начала, основательнее того, которое исходит из начала в

меньшей мере» [там же. 24, 86а 16 и сл.]. В конечном счете редукция приводит к «непосредственным» предложениям. Такие предложения прямо постигаются умом, не доказываются.

Относительно высшего начала знания «не может быть ни науки, ни искусства, ни практичности, ибо всякое научное знание требует доказательств» [12. VI, 6]. В той же мере, в какой последние предложения науки все же составляют предмет знания, знание это уже недоказательное [см. 2. I, 3, 72в 20 и сл.].

Третья черта знания — его *единство*, соединенное с подчинением одних знаний другим. Единство науки означает прежде всего, что различные предметы науки принадлежат составу одного и того же *рода*. Далее, это единство обуславливается и тем, что различные предметы могут относиться все к одному и тому же предмету и быть, таким образом, через отношение к этому предмету в одинаковом к нему отношении. Именно таково единство, в котором все науки находятся относительно *первой* науки — науки «о бытии как о бытии». «Бытие» здесь — *общий предмет и основа аналогии*, которая в нем связывает в единство различные его роды.

Но каждая отдельная наука обусловлена своим особым логическим родом и составляет сама по себе некоторое единство. Отсюда сразу получается важный вывод, отличающий теорию науки Аристотеля от теории науки Платона. Согласно теории Платона все знания образуют соподчинение, или иерархию, на вершине которой стоит знание о высшей из «идей» — «идее» блага. Напротив, у Аристотеля единой для всех наук иерархии не может быть. Науки «не сводимы — ни одна к другим, ни к одному-единственному роду» [4. V, конец 28-й главы]. Так же как различаются по роду «форма» и «материя», «точно так же — все то, о чем идет речь по разным формам высказывания о сущем, ибо из того, что есть, одно означает собою суть той или иной [вещи], другое — что-нибудь качественно-определенное, и так дальше...; оно... не сводится ни друг на друга, ни на что-нибудь одно» [там же].

Именно поэтому невозможен никакой переход от одной науки к другой: от предмета арифметики, например, к предмету геометрии.

Однако этому выводу Аристотеля явно противоречит другое его положение: поскольку общий предмет — бытие — образует основу аналогии, которая связывает различные роды единого бытия, сведение одних наук к другим в каком-то смысле все же возможно. В этом смысле существует *иерархия* наук и возможна их *классификация*, сводящая науки в некоторое единство. Наука — не простая сумма совершенно разнородных знаний. Существуют науки, которые в сравнении с другими находятся ближе к общему предметному пределу знания. Чем выше стоит наука на ступеньках иерархии, тем точнее доступное для нее знание, тем больше в ней ценности. Иллюстрации этого положения находим во «Второй Аналитике» — в 27-й главе ее 1-й книги. По Аристотелю, наука, дающая одновременно и знание того, что что-нибудь есть, и знание того, почему что-нибудь есть, а не только знание того, что что-нибудь *есть*, —

более точная и высшая, чем наука, дающая знание только того, почему что-нибудь есть. И точно так же науки, возвышающиеся до абстракций над непосредственной чувственной основой, выше наук, имеющих дело с этой основой. Поэтому, например, арифметика в глазах Аристотеля выше, чем гармоника. Наконец, наука, исходящая из меньшего числа начал, точнее и выше, чем наука, требующая дополнительных начал. В этом смысле арифметика, по Аристотелю, выше геометрии: единица — предмет арифметики — сущность без положения в пространстве, но точка — предмет геометрии — сущность, имеющая положение в пространстве.

Только что рассмотренными соображениями подготовляется у Аристотеля решение вопроса о *классификации наук*. К вопросу о классификации относятся исследования Аристотеля в «Метафизике» (VI, 1), в «Топике» (VI, 6; VIII, 1), в «Этике Никомаха» (VI, 2, 3—5).

Наибольшее достоинство и наивысшее положение Аристотель отводит наукам «теоретическим» («созерцательным»)¹. Науки эти дают знание начал и причин и потому «согласны с философией». Единственный предмет теоретических наук — знание само по себе, искомое не ради какой-либо практической цели. Однако, будучи отрешенными от практической корысти, теоретические науки составляют условие наук «практических». Предмет этих наук — «практика» — деятельность того, кто действует. Теоретические науки обуславливают правильное руководство деятельностью. В свою очередь, практическая деятельность, правильно руководимая, — условие совершенной фабрикации, производства или творчества. «Творчество» — предмет наук «творческих». Творчество в широком смысле — порождение произведения, внешнего по отношению к производящему.

И в «практических» и в «поэтических» науках познание идет от следствия к началу.

В сфере «практики» это — восхождение от индивида к семье и от семьи — к полису. В сфере «творчества» это — восхождение, от поэтики (теории *художественного* творчества) к риторике, а от риторики — к «диалектике».

При движении по лестнице этого восхождения Аристотель вынужден был бороться с трудностью, которую для него создавало противоречие между его собственной высокой оценкой научной абстракции, принципа формализации знания и его стремлением преодолеть абстрактность и формализм специфически платоновской теории форм («идей»). В результате этой борьбы и этого противоречия Аристотель в ряде случаев колеблется в оценке математического идеала формализации, проявляющегося в разработке некоторых наук. Он одновременно ведет энергичную борьбу против Платона и академиков (Спевсиппа и Ксенократа) и сам

¹ Слово θεωρία значит в греческом (в философском смысле) «созерцание», в частности «умозрение».

обнаруживает тенденцию рационалистического математизма и формализации в сравнительном рассмотрении систематического места некоторых наук. Колебания эти ясно выступают в характеристиках отношения, например, между *гармоникой* и *физикой*, а также между *математикой* и *физикой*. Гармоника — одновременно и математическая наука, и ветвь физики, изучающая определенный круг явлений природы. В самой математике формализация и математизация изучаемых ею предметов значительнее, чем в физике. Наиболее простое есть вместе с тем наиболее формальное и наиболее истинное. Со всех этих точек зрения математика должна была бы занять в классификации Аристотеля место более высокое, чем физика. Но в то же время, согласно убеждению самого Аристотеля, физика обладает важным преимуществом сравнительно с математикой: хотя предмет математики более простой и гораздо более абстрактный сравнительно с предметом физики, зато он менее реален, точнее говоря, его реальность опосредствована более высокой степенью абстракции. Наоборот, предмет физики более сложен, в нем к *бытию* присоединяется *движение*, но предмет этот реален в более непосредственном смысле: в самом его бытии заключается начало его движения.

Борьба Аристотеля с Платоном была для Аристотеля не только борьбой против Платона, который противостоял ему извне, но также борьбой против платонизма, оставшегося в *нем самом*. Абстрактный математизм теории «форм» («идей» Платона) не был преодолен Аристотелем полностью. В классификации знаний и наук, разработанной самим Аристотелем, над всем главенствует чистая и бестелесная, вне физического мира пребывающая «форма» (бог, неподвижный перводвижитель). Несмотря на свою бестелесность и беспримесность, она рассматривается одновременно и как самое *простое* бытие, и как бытие, наиболее *реальное*, как чистая действительность. Ряд помещенных ниже ее «форм» есть ряд *нисходящий* именно вследствие прогрессивно увеличивающегося количества материи, которое присоединяется к этим «формам».

Иерархия, или классификация наук Аристотеля, соответствует его иерархии «форм» бытия. Место каждой науки в этой классификации определяется близостью ее предмета к «чистой» форме, т. е. степенью «формальности» ее предмета. Наивысший ее предмет — сущность (*οὐσία*), созерцательно постигаемая лишь умом, мышление о мышлении.

7. ЛОГИКА АРИСТОТЕЛЯ И ЕГО УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ

В философии стоицизма, выступившего несколькими десятилетиями позже Аристотеля, логика понималась как *некая специальная наука*, составляющая часть науки в более обширном смысле слова. Напротив, для Аристотеля логика — не отдельная

наука, а *орудие* (*ὄργανον*) всякой науки. Аристотель называет логику «Аналитикой»; в специальном трактате, который получил название «Аналитик» (Первой и Второй), он изложил ее основные учения: об *умозаключении* и о *доказательстве*. Задача логики, как ее понимает Аристотель, — исследование и указание методов, при помощи которых известное данное может быть сведено к элементам, способным стать источником его объяснения. Из этого видно, что основной метод логики Аристотеля — «сведение». Учение об этом искусстве Аристотель называет «наукой», но здесь этот термин он понимает не в смысле специальной по предмету отрасли науки, а широко, как умозрительное исследование, дающее возможность различить *условия* доказательства, его *виды*, *степени*, а также выяснить последние предположения, достигнув которых мы уже не можем продолжать сведение данного к элементам, объясняющим это данное.

«Аналитики» — не единственный труд Аристотеля по логике. Важным вопросам логики посвящены также его «Топика», «Об истолковании», «Опровержение софистических умозаключений», «Категории», а кроме того отдельные места «Метафизики» и даже «Этики».

Изучение всех сочинений Аристотеля, посвященных вопросам логики или, по крайней мере, рассматривающих эти вопросы, показывает, что в логических исследованиях Аристотеля наибольшее его внимание привлекали *три* проблемы:

1) вопрос о методе *вероятного* знания; этот отдел логических исследований Аристотель называет «диалектикой», он рассматривает его в своей «Топике»;

2) вопрос о двух основных методах выяснения уже не вероятного только знания, а знания *достоверного*; эти методы — *определение* и *доказательство*;

3) вопрос о методе нахождения *посылок* знания; это *индукция*.

«Диалектика»
Аристотеля

Сравнение учения Аристотеля о знании с учениями некоторых крупных рационалистов XVII в., например Декарта, показывает, что в одном чрезвычайно важном вопросе теории познания и логики Аристотель видел *дальше* и *яснее*, чем знаменитый французский ученый и философ. Это вопрос о *вероятном* знании.

Аристотель с не меньшей силой, чем позднейшие рационалисты, и с гораздо большим приближением к материализму, чем они, полагал, что цель знания — верное отражение самой реальности. Вместе с тем он ясно видел, что далеко не всегда и не по всем вопросам знание сразу возникает как *достоверное* познание реальности. В ряде случаев и по ряду вопросов знание не может быть непрерываемым обладанием истиной, а есть лишь знание *вероятное*. Это знание предполагает свой, особый метод. Это не метод *науки* в точном смысле слова, а метод, приближающийся к научному

методу, подготавливающий его. Аристотель называет его «диалектикой», отклонившись в использовании этого термина от традиции его применения у Сократа и у Платона. Для Сократа «диалектика» была способом отыскания достоверного знания посредством анализа противоречий в ходячих и в философских представлениях о его предмете. Для Платона «диалектика» — учение о познании истинно-сущего, достигаемое посредством упражнения ума в созерцании бестелесных «эйдосов», или «идей», не опирающемся на чувственность. И у того и у другого «диалектика» — знание *достоверное*.

Напротив, для Аристотеля «диалектика» — только исследование, а не доктринальное изложение непререкаемых истин. Предмет аристотелевской «диалектики» — не сама *истина*, не соответствие знания его предмету, а только отсутствие формального противоречия между терминами обсуждаемого вопроса, а также между положениями, высказанными участниками спора. Ценность «диалектики», по Аристотелю, во-первых, в ее способности показать, каким образом должен исследоваться вопрос; для этого развиваются умозаключения, которые могли бы привести к ответу на поставленный вопрос (не к достоверному, а всего лишь вероятному) и которые были бы свободны от противоречий. Во-вторых, «диалектика» дает способ исследовать, что в ответах на поставленный вопрос может быть *ложного*.

В качестве специфических умозаключений, а именно не способных к обоснованию достоверных выводов, «диалектические» силлогизмы, как их называет Аристотель, основываются не на *необходимых* посылках, а на «мнениях, принятых на веру», иначе — на положениях, признанных в качестве вероятных авторитетными лицами. Единственная логическая сила, которой обладают «диалектические» силлогизмы, — их *внутренняя непротиворечивость*. Однако, опираясь на эту свободу от внутренних противоречий, можно получить всего лишь вероятные выводы. Такое исследование следует считать не установлением истины, а всего лишь *испытанием*.

Но будучи систематически разработано, «испытание» — это не только логическая тренировка. «Испытание» возвышает мысль над узколичным или частным, над чисто случайным и вводит ее в сферу *всеобщего*. Однако всеобщность эта все же лишена необходимости. Исследованию умозаключений и рассуждений этого рода посвящена «Топика» Аристотеля. В ней в качестве цели «диалектики» указывается или установление *определения*, или *опровержение*.

В «Топике» (II—VII) особенно обстоятельно разработаны *правила опровержения*. Нельзя не согласиться с Робэном (Robin), что по существу это «критические правила верификации» [69. С. 42]. Испытывается некоторое предложение, в котором высказывается принадлежность известному предмету известного свойства. Вопрос заключается в исследовании, соответствует или не соответствует этому предмету приписанное ему свойство. Рассматриваются слу-

чаи, когда обращение предложения (перемена местами его субъекта и предиката) возможно и когда оно невозможно. В первом случае приписанный предмету атрибут или точно выражает сущность предмета и представляет его дефиницию, или не дает точного определения предмета и есть только его «собственное» свойство; например, когда «грамматик» по отношению к «человеку» не выражает сущности человека, а представляет единственный открывшийся познанию его атрибут. Во втором случае «обращение» неосуществимо. Здесь, в свою очередь, представляются две возможности: первая, когда свойство есть элемент определяемого, но имеет в сравнении с ним больший объем. Такое свойство — род. Или вторая возможность, когда это свойство — не род, а видовое отличие, но опять-таки с объемом большим, чем у определяемого. Если же приписанное предмету свойство не есть элемент его сущности, то оно будет «случайным» качеством [см. Тописка. I, 4 и 8].

Сказанным определяется возможный способ «испытания» предложений. Если сущность вещи или существа предполагают выразить посредством какого-либо свойства (атрибута), то для проверки предложения можно сопоставить его или с отдельными экземплярами рода, или с видами. Чтобы проверить, например, предложение: «Наука о различных противоположностях есть одна и та же», — необходимо сопоставить это предложение с различными видами противоположностей, а затем исследовать эти самые противоположности.

Таковы некоторые виды *логического* испытания предложений. Самым ценным из них будет испытание точности, с которой указывается *род* определяемого. Для этого рассматриваются отношения определяемого предмета к различным видам его рода: если он не попал ни в один из них, то это доказывает, что он и не принадлежит к указанному роду; или проверяют, действительно ли указанный род ближайший, а для этого исследуют, не входят ли в этот род термины, *отличные* от определяемого.

В этих логических «испытаниях» есть нечто общее: во всех них сопоставляются одни вероятности с другими. Как впоследствии у Ф. Бэкона, предполагается, что даже одна-единственная невероятность дает повод для сомнения и выдвигает на очередь задачу проверки и критического испытания.

Кроме различных способов «испытания», «диалектика» Аристотеля выдвигает другую важную проблему. Это исследование высших начал знания посредством рассмотрения противоречий и трудностей, которые могут обнаружиться при разработке того или иного вопроса. Такое рассмотрение образует «апоретический» метод исследования. Термин «апоретический» происходит от *απορία* («трудность», «недоумение») и означает исследование равносильных противоречий в решении проблемы. Апории были у Зенона из Элеи.

Необходимость исследования «апорий» обуславливается у Аристотеля его взглядом на доказательное (демонстративное) знание.

По его убеждению, доказательная наука сама не способна доказать начала, или принципы, на которые она опирается. К выводу этих начал приводит, по Аристотелю, *индукция*. Но в «Топике» индуктивный способ установления начал почти не рассматривается. В качестве метода открытия начал «Топика» указывает и рассматривает «апоретическое» исследование. «Апоретический» метод — тренировка ума, ведущая к *непосредственному* усмотрению начальных положений науки об исследуемом предмете. Здесь мысль Аристотеля приближается к учениям Сократа и особенно Платона об «эвристическом» и педагогическом значении «диалектики» противоречий в подготовке к познанию трудно уловимой истины.

**Теория
достоверного
познания.
Определение
и доказательство**

Первая часть теории познания Аристотеля — «диалектика». Она ведет в своих результатах главным образом к критическому очищению знания от ошибочных утверждений и только подготавливает ум к созерцанию, или непосредственному усмотрению (интуиции) истинных

начал, исходных положений знания. Этим двум целям служат сопоставление *вероятных* предположений, анализ *языка, критическое рассмотрение* исторически известных учений и содержащихся в них противоречий.

Вторая часть теории познания совпадает с *логикой*. Она выясняет условия, исследует методы уже не *вероятного* только, а *достоверного* знания. Главные предметы этой части — теория *определения* и теория *доказательства*.

В теории *определения*, разработанной Аристотелем, раскрывается *двойкая* точка зрения на определение и определяемое¹.

Согласно *первой* точке зрения на определение, задача определения в том, чтобы указать такие свойства определяемой сущности, которые, не составляя самой этой сущности как таковой, все же следовали бы из нее. Только при наличии определения знанию не угрожает регресс в бесконечность, а доказательство получает необходимый для него отправной пункт. Но как возможно такое определение? Его доказательство неосуществимо. Оно было бы всего лишь *тавтологией*. В самой задаче такого доказательства таилось бы противоречие. Оно обусловлено тем, что термины, связь которых в целях доказательства должна быть доказана и которые, стало быть, предполагаются как *раздельные*, в *действительности* не отделимы друг от друга, а составляющая предмет определения индивидуальная сущность разложена на элементы (термины) лишь произвольно и сама по себе неделима. В случае определения таких индивидуальных сущностей эти сущности, правда, воспринимаются чувствами, но оказываются неделимыми и в возможности и в действительности.

¹ Превосходный анализ этой двойкой точки зрения дан в монографии Робэна, содержащей одно из лучших исследований теории познания Аристотеля [см. 69. С. 44—46].

Они неделимы по форме и могут быть только постигаемы умом как не сводимые ни на что дальнейшее.

Такова первая точка зрения на определение. Но ею вопрос об определении не исчерпывается. Согласно *второй* точке зрения Аристотеля на определение неделимые простые сущности имеют бытие не только как сущности *в себе*, но и как сущности *для нас*. Простые *сами по себе*, они делимы, так как составляют предмет мысли нашего не абсолютного, но конечного ума. Какой бы простой ни была мыслимая сущность, мы можем мыслить ее только при условии, если мыслим отношение ее к какой-то другой сущности: если, например, мыслим ее как входящую в некий *род*, внутри которого она выделяется при помощи определяющего ее вид *различия*. Поэтому невозможное в случае изолированной неделимой индивидуальной сущности определение все же возможно и весьма действенно в случае мышления посредством *отношений*. В этом смысле сами категории — высшие и самые общие роды *бытия*: субстанция, качество, количество, отношение, время, место и т. д. — представляют собой простые природы и вместе общие роды всякого мыслимого отношения.

Существует, по Аристотелю, глубокое соответствие между понятым таким образом бытием и определением как условием доказательства и средством познания бытия. В определении *род* соответствует «материи», или «возможности», так как род — то, что *может* быть определено различными способами.

Напротив, *определяющее вид различие* соответствует «форме», или «действительности», так как различие указывает в отношении сущности, составляющей предмет определения, ее индивидуальную реальность.

Эта реальность выделяет ее из всех других сущностей, входящих в тот же самый *род* и мыслимых в этом роде. Для Аристотеля «действительность» — всегда то, что *выделяет, изолирует, отличает, ограничивает*.

Совмещение обеих указанных точек зрения на определяемые сущности проливает свет на черты определения как элемента и условия достоверного знания.

По Аристотелю, «материя» определяемого не должна быть отделяема от «формы» и, наоборот, «форма» — от «материи». Правило это относится не только к чувственной материи отдельной природной вещи, но и ко всему, что в понятии о предмете принадлежит к его *роду*.

Аристотель сам дает яркий пример нарушения правила о неотделимости «материи» от «формы». Рассмотрим опыт определения *дома*. Некоторые философы пытались определить понятие о доме, указывая только на его «форму», или цель: согласно этому определению, дом — убежище для защиты от дурной погоды. С другой стороны, некоторые физики пытались определить то же понятие, указывая только на его «материю»: дом — нечто, сделанное из

каменной, кирпичей, дерева и черепицы. И та и другая попытка определения ошибочны: первая оставляет «форму» без осуществления в «материи», вторая — «материю» без определения соответствующей «формой». В этом случае мыслимо осуществление «формы» в другой «материи».

Напротив, правильным определением, удовлетворяющим и требования философии, и требования физики, будет определение, согласно которому дом — убежище, построенное из таких-то материалов с целью защиты человека от дурной погоды. В определении этом дана целостность того, что образует для мысли сущность определяемого, и вместе с тем определение это, не отделяя «форму» от «материи», подчеркивает все значение «формы» как источника свойств, принадлежащих самой вещи. Такое определение будет *причинным*. «...Во всех этих случаях, — поясняет Аристотель, — очевидно, что вопрос о том, что есть, тождествен с вопросом о том, почему есть» [2. II, 2, 90a 16—18].

Так, определением понятия затмения Луны будет: «Лишение Луны света вследствие расположения Земли между ней и Солнцем» [там же. 90a 19—20].

В науке ценность причинных определений обусловлена их ролью в доказательстве. Собственная задача определения в том и состоит, что оно дает причинное, необходимое объяснение, и притом объяснение, касающееся *сущности*. Соответственно с этим, по Аристотелю, имеются *доказательные* определения. В них сущность — предмет непосредственного созерцания — доставляет ему предмет для рассуждения. Для этого в этой сущности различают часть, не подлежащую доказательству, а также часть доказуемую. В первой части находится основание для бытия второй. «...Наше искание, — выразительно говорит Аристотель, — направлено на материю, почему она образует нечто определенное. Например, почему данный материал образует дом? Потому что в нем находится суть бытия для дома... Таким образом, отыскивается причина для материи, и это — форма, в силу которой материя есть нечто определенное; а форма — это сущность» [4. VII, 17, 1041в 5—9].

Кроме *доказательного определения* Аристотель различает еще один вид определения. Поставим, например, вопрос: что такое квадратура? Ответ гласит: квадратура есть построение равносторонней прямоугольной фигуры, равновеликой неравносторонней. В ответе этом высказано определение. Особенность его в том, что в нем нет указания на причину самой равновеликости. Согласно Аристотелю, такое определение есть не доказательство, оно дает лишь *заключение доказательства* [6. II, 2, 413a 13 и сл.]. Такое определение, по наблюдению Аристотеля, встречается редко, и Аристотель считает это недостатком большинства существующих определений. «Ведь определение, — говорит он, — должно *вскрыть* не только то, что есть, как это делается в большинстве определений,

но определение должно заключать в себе и обнаруживать причину» [там же].

В проблеме *доказательства* Аристотель различает знание *достоверное* и лишь *вероятное* («правдоподобное»). Началом доказательства не может быть, по Аристотелю, ни неправдоподобное, ни даже правдоподобное знание, и умозаключение должно быть построено из необходимых посылок. «...Началом, — читаем в «Аналитике», — не является правдоподобное или неправдоподобное, но первичное, принадлежащее к тому роду, о котором ведется доказательство...» [2. I, 6, 74в].

Две мысли характерны для аристотелевской теории доказательства. *Первая* состоит в утверждении, что исходные начала доказательства — сущности, природа которых недоступна доказательству: *вторая* — в утверждении, что доказательство все же способно получать из сущностей свойства, вытекающие из их природы. Достигается это посредством деления. Для этого необходимо «брать все, относящееся к существу [вещи], и делением [все] расположить по порядку, постулируя первичное и ничего не оставляя без внимания. И это [приписываемое] необходимо [содержит определение], если все включается в деление и ничего не упускается» [2. II, 5, 91в 28 сл.].

Ценность, в глазах Аристотеля, этого способа получения свойств из сущностей представится еще большей, если учесть, что сущности, познание которых имеет в виду Аристотель, в большинстве не простые, а *сложные*. Знание о таких сущностях дано в *суждениях*, которые указывают отношение «материи» к «форме».

Именно этот метод применяется в *доказательстве*. Последнее есть *умозаключение*, в котором из сущности с *необходимостью* получаются истинные свойства. Свойства эти следуют из сущности, но не порождают ее как таковую. Научное умозаключение исходит как из начальных и непосредственных, из максимально очевидных истин. Заключение зависит от них как от своей причины, а его применение адекватно его предмету.

Задача доказательства — привести к усмотрению, что некоторое свойство принадлежит предмету или что некий предикат принадлежит субъекту.

Возможные виды силлогизмов не исчерпываются его *научной* формой. «...[Всякое] доказательство, — говорит Аристотель, — есть некоторого рода силлогизм, но не всякий силлогизм — доказательство» [1. I, 4, 25в 29]. И он выделяет в классе силлогизмов «риторические» и «диалектические» силлогизмы, вполне корректные по логической связи между посылками и заключениями, но начала их — только вероятные положения, принятые на веру. А в «Топике» [см. Топика. IX, 11, 171в 8] Аристотель указывает как виды умозаключений силлогизмы «софистические» и «эвристические». В этих силлогизмах, которые по сути есть лишь разновидности предшествующих, более обнажен всего лишь вероятный характер положений, на которых они основываются.

Силлогизм, лишенный того, что делает его доказательным, не способен дать знания о необходимой причинной связи. Для такого знания в известном смысле лучше, если причинная связь интерпретирована в понятиях *содержания*, например «смертность *принадлежит* человеку». Аристотель часто дает именно такую интерпретацию. Но еще важнее для него интерпретация причинной связи как *включения*. Это или включение *частного в общее*, или *вида в род* посредством выделения видового различия, или *единичного экземпляра в класс*.

И в посылках и в заключении речь идет о свойствах *всеобщего* (универсального), и в каждом случае иной оказывается только *степень* всеобщности. Аристотель неоднократно и настойчиво разъясняет, что не может быть доказательства о *единичном*, как таковом, о *чувственно воспринимаемом* как таковом, о *преходящем* как таковом. Доказательство возможно только о *всеобщем* или хотя бы постоянном. «...Если бы общего не было, то не было бы и... никакого доказательства» [2. I, 11, 77a]. А в «Метафизике» [4. VII, 15, 1039в 34 сл.] читаем: «...ясно, что для чувственных вещей ни определения, ни доказательства быть не может». И далее: *уничтожающиеся* вещи «перестают быть известными... людям, обладающим знанием, когда выйдут из области чувственного восприятия... ни определения, ни доказательства по отношению к этим вещам существовать уже не будет» [там же].

Яркая особенность теории познания Аристотеля в том, что для него задачей науки может быть *только достоверное* — общее и необходимое — знание. *Научное* знание Аристотель четко отличает от *предположения* и от *мнения*. «Предмет науки и наука отличаются от предполагаемого и от мнения, ибо наука есть общее [и основывается на] необходимых [положениях]; необходимо же то, что не может быть иначе. Некоторые предметы [истинны] и существуют, но могут быть и иными. Ясно поэтому, что о них нет науки» [2. I, 33, 88в].

Поэтому и знание о *причине* есть знание об *общем*. Во всех доказательствах, выясняющих принадлежность некоторого свойства, некоторой сущности, причина — *всеобщая*. Она есть часть содержания более обширного всеобщего и вместе с тем содержит в себе менее широкое всеобщее или же часть этого всеобщего: коллективную или единичную.

Исследование причинного отношения Аристотель считает основной задачей научного знания: «...рассмотрение [причины], почему есть [данная вещь], есть главное в знании» [2. I, 14, 79a].

Для Аристотеля «знать, что есть [данная вещь] и знать причину того, что она есть, — это одно и то же» [2. II, 8, 93a]. Именно потому, что силлогизм первой фигуры больше, чем силлогизмы других видов, способен обосновывать знание причинных отношений, Аристотель считал первую фигуру наиболее ценным видом *умозаключения*. «Среди фигур [силлогизма], — писал он, — первая является

наиболее подходящей для [приобретения] научного знания, ибо по ней ведут доказательства и математические науки, как арифметика, геометрия, оптика, и, я сказал бы, все науки, рассматривающие [причины], почему [что-нибудь] есть, ибо силлогизм о том, почему [что-нибудь] есть, получается или во всех, или во многих случаях, или больше всего именно по этой фигуре» [там же. 79a].

Это понятие о причине делает ясной роль *среднего термина* в умозаключении и доказательстве. Средний термин есть также понятие, *общее* двум понятиям, отношение которых рассматривается в силлогизме и доказательстве. Вместе с тем средний термин выступает в доказательном рассуждении как *причина*: «Причина того, почему [нечто] есть не это или это, а [некоторая] сущность вообще, или [почему нечто есть] не вообще, но что-то из того, что присуще само по себе или случайно, — [причина всего этого] представляет собой средний термин» [там же. II, 2, 90a 9 сл.].

Особенно ясно выступает свойство среднего термина быть причиной в достоверных доказательных умозаключениях. Во всех таких умозаключениях достоверность их — достоверность не только какой-то причины, а именно *истинной* причины.

Очень характерно для Аристотеля, что единичные предметы, термины которых выступают в умозаключении доказательства, рассматриваются *сами по себе* все же как *универсальные*. «Ни одна посылка, — говорит Аристотель, — не берется так, чтобы она [относилась только] к тому числу, которое ты знаешь, или только к той прямолинейной [фигуре], которую ты знаешь, но [она] относится ко всякому [числу] или прямолинейной [фигуре]» [там же. I, 1, 71в 3 и сл.]. Даже если для непосредственного созерцания фигура единична, то *сама по себе* она *универсальна*.

В соответствии с этим в математическом доказательстве причина, или основание, есть понятие, посредствующее между другими понятиями: оно подчинено одному из них и подчиняет себе другое. В анализируемых Аристотелем примерах (построение треугольника, вписанного в полукруг и опирающегося основанием на его диаметр, а также доказательство, что вписанный в полукруг угол равен прямому углу) Аристотель совмещает собственно математическую разработку доказательства с логическим анализом отношения его понятий. Он рассматривает математические отношения математических объектов как логические отношения *классификации* и *включения* понятий, образующих систему подчинения *по объему*. В таких доказательствах то, что представляется *единичным*, рассматривается как вид рода или как часть вида. Другими словами, математическое доказательство, по Аристотелю, выясняет системную связь и зависимость понятий по объему и есть не что иное, как некий род их классификации.

Это понимание доказательства преодолевало важный пробел теории познания Платона. У Аристотеля методом науки становится *доказательство*. Изображенный Платоном процесс деления обре-

тает недостававшее ему посредствующее звено. Впервые теперь деление получает основание: нет необходимости, как раньше, постулировать каждый из его шагов. Доказательство как метод науки шире платоновского деления («διαίρεσις»): «Легко усмотреть, что деление по родам составляет только незначительную часть изложенного нами метода... при делении то, что должно быть доказано, постулируется, но при этом всегда что-нибудь выводится из более общих [понятий]»¹.

Однако Аристотель вводит в учение о применимости доказательства важное ограничение. Обусловлено оно его убеждением в том, что общность может существовать только между *подчиненными* одно другому понятиями. Каждая отдельная наука имеет свой особый высший род, но переход от одного рода к другому невозможен: между понятиями, образующими координацию, нет и не может быть общего. «Нельзя, следовательно, — утверждает Аристотель, — вести доказательство так, чтобы из одного рода переходить в другой... нельзя геометрическое положение доказать при помощи арифметики» [2. I, 7]; «...арифметическое доказательство всегда имеет дело с тем родом, относительно которого ведется [это] доказательство» [там же]; «...[вообще] нельзя доказать посредством одной науки [положения] другой, за исключением тех [случаев], когда [науки] так относятся друг к другу, что одна подчинена другой, каково, например, отношение оптики к геометрии и гармонии — к арифметике» [там же].

**Недоказуемые
элементы**

Всякое доказательство опирается на некоторые положения, как на исходные начала. Иногда начала, в свою очередь, выводятся из некоторых предшествующих им начал посредством нового доказательства. Однако этот процесс восхождения от начала недоказуемых в пределах данного доказательства к их обоснованию посредством нового доказательства, не может идти в бесконечность. Согласно выражению Аристотеля, «по направлению вверх» идут и относящиеся к сущности и случайные признаки, «однако и то и другое не бесконечно. Необходимо, следовательно, должно быть нечто, чему что-то приписывается первично... и здесь должен быть предел и должно быть нечто, что больше не приписывается другому предшествующему и чему другое предшествующее [больше не приписывается]» [2. I, 22, 88в].

Так обстоит дело с познанием свойств, приписываемых единичным «сущностям». В их иерархии есть предел для восхождения и нисхождения. Но существует также и предел для *доказательства* приписываемых свойств; «...ни по направлению вверх, ни по направлению вниз приписываемое не может быть бесконечным в

¹ «Первая Аналитика», 1, 31, 46а 31 и сл.; о невозможности получить заключение и определение посредством деления говорит также 5-я глава 2-й книги «Второй Аналитики».

рассматриваемых [нами] науках, дающих доказательства» [там же. 84а]. То, что содержится в существе вещей, «не бесконечно, в противном случае невозможно было бы [их] определение. Так что если все приписываемое обозначается как [присущее] само по себе, а то, что есть само по себе, не бесконечно, то существует предел по направлению вверх и, следовательно, по направлению вниз» [там же]. Отсюда Аристотель выводит, что необходимо должны быть начала доказательств и что нет доказательства всего [см. там же]. В конце концов, мы дойдем до начал, составляющих независимую основу всех зависимых от них положений: эти начала уже не доказываются.

Аристотель различает три вида недоказуемых начал: 1) аксиомы; 2) предположения; 3) постулаты.

Аксиомы — положения, обуславливающие возможность какого бы то ни было знания либо в любой науке, либо в группе взаимозависимых наук. Пример аксиомы, общей для всех наук, — начало, или закон *противоречия*. Начало это — не гипотеза, а то, что необходимо знать человеку, если он познает хоть что-нибудь. Согласно этому началу, «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле» [4. IV, 3, 1005 19—20]. Пример аксиомы, общей для группы наук: две величины остаются равными, если у них отнять равные части. Аксиомы имеют силу для всего существующего, а не специально для одного какого-либо рода. Пользуются ими, потому что они определяют сущее как таковое. Однако в каждом отдельном исследовании с аксиомами имеют дело в зависимости от того, как далеко простирается род, к области которого относятся развиваемые доказательства. Так как аксиомы применяются ко всему, поскольку оно есть нечто сущее, или свойство, одинаково присущее всему, то никакой ученый, ведущий исследование частного характера, не может сказать о них, истинны они или ложны: ни геометр, ни арифметик. Некоторые физики притязали на это, так как полагали, будто физика исследует всю природу и все сущее. Но так как природа — только отдельный род существующего, и физика — не первая мудрость, то вполне компетентна в исследовании аксиом только *философия*. Только философия может указать самое достоверное из всех начал, по отношению к которому нельзя ошибиться [см. 4. IV, 3, 1005а — 1005в].

Предположениями Аристотель называет положения, которые сами по себе доказуемы, но в пределах *данного* научного рассуждения принимаются без доказательства. При предположении принимаемое положение кажется учащемуся правильным. Или, согласно определению Аристотеля, «все то, что хотя и доказуемо, но сам [доказывающий] принимает, не доказывая, и учащемуся это кажется [правильным], — это есть предположение» [2. I, 10, 76в]. Предположение безусловно и имеет значение лишь для учащегося, для которого оно сформулировано или выдвинуто. Функция предполо-

жений в суждении — в обосновании заключений: «...[предположения] — это [суждения], при наличии которых получается заключение благодаря тому, что они есть» [там же].

↓ *Постулатами* («требованиями») Аристотель называет положения, которые принимаются в пределах данного научного рассуждения, но принимаются или при полном отсутствии у учащегося мнения по поводу исследуемого предмета, или даже при наличии несогласия учащегося с постулируемым положением. «...Если принимают [что-то], в то время, как [учащийся] не имеет никакого мнения [об этом] или имеет мнение, противное [этому], то постулируют это» [там же].

**Метод установления
исходных принципов
науки**

Мы рассмотрели первые две части учения Аристотеля о научном познании: диалектику вероятного знания и метод достоверной науки.

Третью часть его учения о познании составляет учение о методике установления исходных положений науки.

Уже в аристотелевской «диалектике» показывается, каким образом ум может подготавливаться — посредством отбрасывания заблуждений, ложных мнений — к достоверному созерцанию основных положений науки. Специальным методом подготовки к усмотрению *общего* — через частное — должна быть, по Аристотелю, «*индукция*» (ἐπαγωγή). Применение этого слова стало техническим термином логики, по-видимому, впервые у Аристотеля. Первоначально термин мог означать способ перехода от одних знаний, которыми ученики уже владели, к новым. Аристотелевская «индукция» уже есть путь от единичных случаев к общим положениям. Разъяснение термина в этом смысле дано в «Топике». Но в «Аналитике» в качестве отправного пункта индукции указано вместо «единичного» «частное», а индукция как метод противопоставлена дедукции, отправляющейся от всеобщего.

Вся небольшая глава 1-й книги «Второй Аналитики» доказывает, что общее знание невозможно без индукции, а индукция — без *чувственного восприятия*. Если нет чувственного восприятия, рассуждает Аристотель, «то необходимо будет отсутствовать и какое-нибудь знание, которое невозможно [в таком случае] приобрести, поскольку мы научаемся [чему-нибудь] либо через индукцию, либо посредством доказательства» [2. I, 18, 81a — 81b]. Хотя доказательство исходит из общего, а индукция — из частного, однако и общее «нельзя рассматривать без посредства индукции, ибо и так называемое отвлеченное познается посредством индукции, [именно], если кто-либо хочет показать, что некоторые [признаки]... присущи каждому роду... Но индукция невозможна без чувственного восприятия, так как чувственным восприятием [познаются] отдельные [вещи], ибо [иначе] получить о них знание невозможно» [там же]. Таким образом, «как знание, [приобретаемое] из общего, невозможно без индукции, так и [знание] посредством индукции невозможно без чувственного восприятия» [там же. 81b].

«Индуктивные» умозаключения, как их понимает Аристотель, не составляют еще науку в собственном смысле, но образуют (наподобие аристотелевских «диалектических» аргументов) только подготовку, или преддверие к ней.

Характерно, что как на своего предшественника в обосновании метода науки Аристотель указывает не на Платона, с которым он в этой связи полемизирует, а на Сократа. Но тут же он подчеркивает, что даже у Сократа речь шла не о самой науке, а только о «начале знания»: «...две вещи надо было бы отнести на счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений: в обоих этих случаях речь идет о начале знания» [4. XIII, 4, 1078в 27 и сл.]. Напротив, платоновская «диалектика» как учение об «идеях», приписавшее общим сторонам вещей обособленное существование, не может быть истинным методом науки.

Аристотель находит, что «диалектический» (в его, *аристотелевском* смысле) силлогизм и «индукция» определяют формальный характер двух видов вывода, которые он назвал «энтимемой» и «примером»¹.

«Энтимема»

Исходной точкой «энтимемы» Аристотель считает предположение некоторого общего положения, которому должны быть подчинены частные случаи. Например: если война — причина бедствий, от которых мы страдаем, то мы можем исправить свое состояние только посредством мира [см. 10. I, 23]. Рассуждение предполагает здесь *вероятность* не только для некоторых частных случаев, но и общего значения. Эта вероятность касается результатов войны и мира, которые могут быть сопоставлены. Но «энтимема» может иметь исходной точкой и другое, принятое в качестве общего или обычного, отношение «признака».

Посредством такого умозаключения не получается *объяснение*, а только удостоверяется или отвергается существование. Оно не может ответить ни на вопрос «почему», ни на вопрос «что есть».

Сходна познавательная функция и «примера». Но в то время как «энтимема» только *предполагает* общий принцип, на котором в ней основывается умозаключение, «пример» указывает его обоснование. Рассмотрим образец аристотелевского «примера». Дано некоторое *общее* утверждение: если первое должностное лицо государства требует лично для себя стражи, то это признак его тайного стремления к тирании. Таков случай с Писистратом. С этим случаем сопоставляется другой: Дионисий Сиракузский тоже требует для себя стражи. Следовательно, таково заключение — не приходится сомневаться, что и он, подобно Писистрату, замышляет тиранию.

В этом умозаключении частные случаи не подводятся под общее, но вывод опирается на аналогию — сходство, или подобие некото-

¹ «Энтимема», «пример» и другие термины логики Аристотеля рассматриваются в этой главе не по существу своего логического содержания, а лишь в своей теоретико-познавательной функции.

рых частных случаев: по словам Аристотеля, «пример» «не показывает отношения ни части к целому, ни целого к части, но отношение части к части, когда они обе подходят под один и тот же [термин], но одна [из них] известна» [1. II, 24, 69a].

Отличие «примера» от «индукции» в том, что индукция дает более дифференцированное рассмотрение частных случаев, а сходство в том, что и «пример» и «индукция» — выводы по *аналогии*.

Индукция отправляется от единичных опытов и есть нечто, наилучшим образом известное, но лишь с точки зрения *восприятия*.

Восприятие, или ощущение, — способ бытия и соответственно познания, общий у человека со всеми живыми существами: все они обладают прирожденной способностью «разбираться». При этом у одних существ от чувственно воспринятого остается нечто, у других — ничего не остается. Те, у кого ничего не остается, не могут иметь познания вне чувственного восприятия. Но есть и такие живые существа, которые, когда они чувственно воспринимают, удерживают в душе что-то из воспринятого. Если таких восприятий накапливается много, то между испытанными восприятиями возникают различия: у одних из воспринятого возникает некоторое *понимание*, у других же не возникает. Способность удерживать часть воспринятого есть *память*. Из часто повторяющегося воспоминания об одном и том же возникает *опыт*. Из опыта же, т. е. из всего общего, сохраняющегося в душе, берут свое начало *навыки и наука*. Навыки возникают, когда происходит процесс создания вещей; наука — «если дело касается существующего» [2. II, 19, 100a]. Все эти способности познания «не обособлены и возникают не из других способностей, более известных, а из чувственного восприятия» [там же].

Способ их возникновения Аристотель сравнивает с тем, что бывает в сражении, когда строй обращается в бегство: «...когда один останавливается, останавливается другой, а затем и третий — пока [все] не придет в первоначальный порядок». Нечто подобное может испытать и душа. Как только из не отличающихся между собой вещей нечто удержится в памяти, впервые возникает в душе общее. Происходит это так: ощущаться может только единичное, но восприятие, если оно уже возникло, всегда «есть [восприятие] общего, например, человека, а не [единичного] человека Каллия». Затем на достигнутом результате задерживаются, «пока не удержится [нечто] неделимое и общее» [там же].

Отсюда Аристотель заключает, что первичное мы должны «необходимо познавать посредством индукции, ибо [именно] таким образом восприятие порождает общее» [там же].

Не следует недооценивать это утверждение Аристотеля. Если бы Ф. Бэкон внимательно прочитал 19-ю главу 2-й книги «Второй Аналитики», он вряд ли смог бы так односторонне, как он это сделал, характеризовать логику и теорию познания Аристотеля в

качестве чисто дедуктивной. Аристотель не только признавал необходимость индукции для науки. Он даже полагал, как это верно отметил Робэн, что чем выше уровень науки, чем он более всеобщ и доказателен, тем больше наука испытывает нужду в опоре на индукцию [69. С. 57]. И в «Физике» и в «Метафизике» Аристотель нередко говорит об *очевидности*, которая есть результат именно *индукции* (примеры отмечены в «Индекссе» Боница).

И все же «индукция» Аристотеля ниже порога науки. Ни один из видов индукции Аристотель не рассматривает как метод науки в точном смысле понятия. «Индукция» Аристотеля, как хорошо показал тот же Робэн, не есть метод познания законов природы. Поскольку Аристотель сопоставляет дедукцию с индукцией, он подчеркивает, что только дедукция может возвысить знание до сферы науки, ставши *доказательством*. Напротив, индукция не может вести дальше от вопроса о *факте* или о *существовании*. Только определение способно превратить простое свидетельство о факте в раскрытие *сущности*. И только *доказательство* способно превратить утверждение или отрицание существования в *причинное объяснение*.

Оценка индукции не может быть изменена в силу указания, что посредством индукции могут быть обнаружены в опыте если не всеобщие, то по крайней мере устойчивые, стабильные свойства. Такое указание также не может дать научного объяснения. Факт *сам по себе* не может, по Аристотелю, стать предметом науки. Мысль эту он выражает очень резко. Даже созерцание воочию *действия* причины неспособно, отдельно взятое, доставить научное объяснение причины. Если бы даже, перенесенные на Луну, мы увидели, что Земля проходит между Луной и Солнцем, это доставило бы нам только удостоверение факта, но не дало бы никакого *познания* *причины* лунного затмения. «Ибо мы, [правда], чувственно воспринимали бы, что в данное время затмение [Луны] происходит, но мы не знали бы, почему оно вообще происходит, так как чувственное восприятие не есть [восприятие] общего» [2. I, 31, 87в]. Только из наблюдения, что так бывает часто, мы получили бы доказательство. «Ибо из многократности отдельного становится очевидным общее» [там же]. Общее же ценно потому, что оно раскрывает причину.

Напротив, индукция лишь направляет мысль к сущности. Однако раскрыть эту сущность может только *определение*, для того же, чтобы выяснить связь сущности с ее действиями, требуется *доказательство*.

Аристотель противопоставляет то, что в умозаключении более первично и ясно *по существу*, тому, что является таким *для нас*, т. е. лишь в порядке развития и хода *нашего* опыта, в порядке оказавшегося возможным *для нас* подхода к познанию порядка самой природы. «*По существу*, — разъясняет Аристотель, — более первичным и более известным является умозаключение, получаемое посредством среднего [термина]. Но *для нас* более ясным является умозаключение, получаемое посредством индукции» [1. II, 23, 68в].

В «Аналитиках» рассматриваются обобщенные и в известной мере формализованные виды умозаключения и доказательства. Характер этой формализации, ее значение, сильные и слабые стороны выясняются новейшими исследованиями, среди которых видное место принадлежит превосходной работе Яна Лукасевича [см. 31].

Но логика Аристотеля возникла не в безвоздушном пространстве логических абстракций. Она возникла как попытка логического исследования тех форм и видов логического мышления, которые действуют в умозаключениях и доказательствах *науки*. Она не предписывает науке ничего, что не было бы выведено из бытующих в *самой науке* форм, методов, приемов мысли. Для Аристотеля такой подход к нахождению форм логического мышления естествен: ведь сам Аристотель был не только крупнейшим *философом* своего века, но и его крупнейшим *ученым* поразительно широкого творческого охвата. Но именно эта широта и универсальность выдвигают важный вопрос: на каких именно науках основывался Аристотель в своих *логических* исследованиях? Из каких научных форм умозаключения и доказательства, из каких наук черпал он образцы, обобщением и формализацией которых оказались выведенные и объясненные Аристотелем *логические* формы мышления?

В историко-философской и логической литературе выдвигалось предположение, будто научной базой логики Аристотеля были его наблюдения и исследования, посвященные вопросам *морфологии* и *физиологии животных*. Само собой, по-видимому, напрашивается соображение, что именно биология, в частности зоология, представляла в глазах Аристотеля образец систематики, классификации предметов на роды и виды. Отсюда столь же естествен вывод, что различение биологического рода и вида, выступающее в зоологической классификации, в *логическом* плане основывается на операции *определения*, на которой, в свою очередь, основывается в том же *логическом* плане *доказательство*. В этой связи, по-видимому, не случайным представляется тот факт, что пример, иллюстрирующий форму *индуктивного* умозаключения, Аристотель взял именно из области зоологии (вывод о связи между долголетием некоторых животных и отсутствием у них желчи).

И все же, как ни естественно предположение о том, что «материальной» основой для логических анализов и логических схем Аристотеля стали формы научного мышления, встречающиеся в *биологии*, имеются серьезные соображения и даже прямые данные, говорящие о том, что такой «материальной» основой для Аристотеля оказалась не столько современная ему биология, сколько *математика*.

Прежде всего заметим: не следует основывать решение вопроса о научной базе логики Аристотеля на тождестве терминов «род» и «вид» в биологии и в логике. Биологическая систематика и классификация представляют опыт распределения живых существ по

группам — распределения, в основе которого лежат эмпирические сходства и аналогии, почерпнутые из *наблюдения*, т. е. из фактов, пассивно воспринятых чувственностью.

Однако, по воззрению Аристотеля, уже нам известному, хотя эмпирические знания ведут к познанию всеобщего, это всеобщее может быть дано *только в возможности*. В *определении*, приводящем к различению *рода* и *вида*, речь идет не об эмпирической группировке фактов или предметов опыта, а об определении *умопостигаемой сущности*. Именно в ней различается как ее материальная часть ее род и как ее *формальная* часть — ее видоопределяющее различие. (Для понимания логической функции определения единственно возможной наукой, в которой оно было уже реализовано и обосновывало ее доказательства, могла стать только *математика*, точнее, *геометрия*. Ко времени Аристотеля в геометрии уже сложились условия для возможности систематического построения и изложения. «Начала Евклида» предполагают задолго до них начавшуюся — в математических кругах последователей Платона — работу по изложению результатов, достигнутых в математике с ее дисциплинами — арифметикой, геометрией, теорией гармонии и астрономией.) «Началам Евклида» предшествовали не дошедшие до нас, но, по всей видимости, подобные им своды математического знания: «Начала» Гиппократы, Леонта и Февдия, упоминаемые в каталоге Прокла¹. Близость Евклида к Аристотелю по времени явствует из того, что Евклид родился меньше чем десятью годами позже смерти Аристотеля: при жизни Аристотеля работы по созданию сводов математических знаний шли уже полным ходом.

Но кроме этих общих исторических соображений есть данные, относящиеся к существу вопроса. Имеется важный факт, состоящий в том, что в логических трактатах Аристотеля почти все иллюстрации, необходимые для обоснования и разъяснения логики, почерпнуты из геометрии.

И действительно, предметы математики, по Аристотелю, имеют несомненное преимущество сравнительно с органическими существами, известными из опыта. Объекты математики — результат *абстракции* от чувственных предметов опыта.

Согласно разъяснению самого Аристотеля, «предметом... [изучения] математических наук являются понятия, а не какая-либо [материальная] основа. Ибо если геометрия и рассматривает некоторую [материальную] основу, то не как таковую» [2. I, 13, 79a]. А в другом месте он добавляет, что наука, «не имеющая дела с [материальной] основой точнее и выше науки, имеющей с ней дело, как арифметика по сравнению с гармонией» [там же. I, 27, 87a]. Правда, основа этой науки и ее понятий — физическая реальность.

¹ Прекрасный исторический очерк развития этой традиции в истории греческой науки написал известный алгебраист и историк древней науки Ван дер Варден [см. 15. Гл. VI. С. 205—275, особенно с. 269 и сл.].

Это тот *материалистический* базис математических абстракций, который отметил и высоко оценил в Аристотеле Ленин. Однако *непосредственная* реальность математических объектов для науки, как ее понимает Аристотель, уже не в их физической, а только, если можно так выразиться, в их *логической* материи: это *умопостигаемое*, а не чувственно постигаемое единство рода и видоопределяющего признака. Именно это единство лежит в основе дедукции произвольных свойств математических *объектов*. В связи с этим математические объекты в известном отношении Аристотель ставит ниже, чем собственно «формы», именно потому, что предметы математики — только абстракции и обладают индивидуальностью не в самой действительности, а только в мысли. Они не имеют длящегося бытия и воссоздаются всякий раз и как угодно часто посредством определения. Напротив, истинные «формы» отличаются каждая индивидуальной субстанциальностью, которая не возникает каждый раз вновь, когда дается их определение.

Но, признавая *умопостигаемую* реальность объектов математики, благодаря которой математическое рассуждение — естественный «материал», в котором раскрывается природа *логических* операций и форм, Аристотель борется против платоновского — идеалистического — взгляда на математику. Имея в виду платоников, и прежде всего самого Платона, он неодобрительно отмечает, что математика «стала для теперешних [мыслителей] философией» [4. 991a 32—33]. В концепции платонизма Аристотель осуждает учение Платона о срединном положении математики между умопостигаемым миром «идей» и чувственно воспринимаемым миром вещей: чтобы подвести многообразие и изменчивость чувственных вещей под единство и тождественность разума, Платон вводит посредствующую функцию математических объектов. Таким образом, математика становится для Платона *средством* или *орудием* знания. Напротив, для Аристотеля математика — не «органон», не *орудие* знания, а *само знание* в его явлении или обнаружении. Для Аристотеля «органон» знания — не математика, а «аналитика», т. е. *логика*. Не только математика, но и всякая наука — знание — есть сфера *применения* «органона».

К тому же связи между понятиями науки, как ее понимает Аристотель, — связи *логические*. Наука направлена на постижение *качеств*, характеризующих индивидуальное или субстанциальное бытие. Но качества Аристотеля, так же как и его субстанции, в плане науки являются *логическими* сущностями, между которыми существуют отношения, или градация, *подчинения*. Между всеми этими понятиями должна быть выяснена их *логическая* связь.

В конечном счете действительный мир познания — это мир, где действует *ум*. Ум, по Аристотелю, истиннее даже, чем сама наука. Поэтому ум может иметь своим предметом *начала знания*. Наука, как и ум, дает истину, и никакой другой род познания, кроме ума,

«не является более точным, чем наука» [4. 991а 32—33], «не может быть истиннее» [там же].

Но всякая наука обосновывается, а начала доказательств более известны, чем сами доказательства. Так как начало доказательства уже не есть доказательство, то наука не может быть началом науки. Таким началом может быть только ум — единственный, кроме науки, вид истинного познания. Теория познания Аристотеля, так же как и его теория «форм», — теория объективного идеализма.

8. СИЛЛОГИСТИКА

Деятельность Аристотеля принадлежит не только истории философии, но и истории науки. В кругу наук, разработкой и даже созданием которых занимался Аристотель, первое место принадлежит логике. Аристотель — автор оригинальной, чрезвычайно тщательно разработанной логической системы, оказавшей через посредство переработки и истолкования ее послеаристотелевскими античными логиками, а также логиками феодального периода огромное влияние на развитие логической науки.

Поскольку логика — специальная наука об умозаключении и доказательстве, в настоящей работе, предмет которой — очерк истории античной философии, — не может быть предложено сколько-нибудь подробное рассмотрение специальных логических учений Аристотеля. К тому же рассмотрение это должно было бы оказаться непропорционально пространным. В силу ряда исторически сложившихся причин даже специалистам-логикам нелегко восстановить точный, отражающий историческую действительность смысл логических учений Аристотеля. То, что в XIX в. (а также отчасти в XX в.) считалось логикой самого Аристотеля, было результатом недостаточно точного отличения этой логики от так называемой традиционной формальной логики. С другой стороны, характерный для XIX в. упадок логической теории, смешение теоретических учений логики с метафизическими спекуляциями идеалистической — чаще всего эклектической или позитивистской — философии крайне затрудняли верную историческую и теоретическую оценку великого логического деяния Аристотеля. Такая оценка может быть исторически обоснованной и точной только при условии ясного и точного понимания существа формальной логики. А это понимание возможно только на основе серьезного знакомства с теориями и учениями новейшей символической (математической) логики. Именно математическая логика дала возможность ответить на вопрос, что такое формальная логика, а следовательно, указала критерий для оценки выдающихся явлений в истории этой науки.

К логике Аристотеля сказанное применимо в полной мере. В сущности, настоящее изучение и понимание логики Аристотеля только еще начинается. Выдающийся вклад в это изучение внес

польский логик Я. Лукасевич, особенно в работе «Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики».

Отправные идеи Важная часть логики Аристотеля — теория силлогизма и доказательства. Но очень важно также его учение о понятии и о предложении (суждении). Теории понятия Аристотель не посвятил специального исследования. Данные для характеристики его учения о понятии имеются в «Аналитиках» и в «Топике».

Так как логика Аристотеля есть главным образом логика терминов, то определения природы понятия и отношений между понятиями были предметом его внимания. Особенно важным для него было выяснение свойств *общего*. В учении об общем, как и в других частях философии Аристотеля, логическое поставлено в зависимость от онтологического. Общее определяется как то, что относится ко многим предметам в силу их *природы*. То, что во многом относится к существенному, дает понятие о *роде*. То, что стоит в связи с родом и может быть выведено из рода, есть *свойство*. Если свойство по природе отличает целую группу предметов рода от другой (других) группы, то такое свойство дает понятие о *виде*. Если к свойствам рода и вида присоединяется свойство единичного предмета, выделяющее его и отличающее его от всякого другого, то такое свойство дает понятие о том, что *собственно принадлежит* предмету, о его собственном признаке.

Никакое понятие не может быть, согласно Аристотелю, полностью адекватно своему предмету. Во всяком отдельном предмете, кроме характеризующего его свойства, есть некий неопределенный субстрат, в котором коренится и на котором выступает свойство, отличающее этот предмет от других. Субстрат этот сам по себе уже неопределим, не может быть выражен в понятии. Именно поэтому единичный предмет не может быть исчерпан посредством понятия и адекватно отображен в нем.

Одними и теми же свойствами могут обладать несколько субстратов. Поэтому, каким бы конкретным ни было понятие, под него можно подвести, по крайней мере в мысли, *несколько* предметов.

Свойства, которыми отличаются друг от друга *чувственно воспринимаемые* предметы, Аристотель называет *случайными свойствами*. От них он отличает *особенные свойства, особенности*. Хотя они принадлежат всем предметам, но они не входят в понятие *вида*, не характеризуют предметы как составляющие *вид*.

Понятие, отдельно взятое, не образует предложения. Но и простое соединение понятий также еще не есть *речь*. Для того чтобы возникла речь, необходимо возникновение *высказывания*. Это происходит, когда соединение понятий содержит *утверждение* одного о другом или, напротив, *отрицание*. Там, где это произошло, имеется налицо предложение (суждение).

Аристотель классифицирует предложения, разделяя их на *четыре* группы. Одну из них составляют *утвердительные* и *отрицательные*

предложения; в первых понятия соединяются, во вторых отделяются друг от друга. Вторую группу составляют истинные и ложные предложения. Для логики Аристотеля, в частности и в особенности для его теории силлогизмов и доказательств, различие истинных и ложных предложений фундаментально. В обосновании этого различия сказывается первенство онтологического аспекта: истинными предложениями Аристотель называет те, в которых утверждается, что соединение понятий таково, каково соединение их предметов в действительности, а разделение понятий таково, каково разделение их предметов в действительности. Ложными он называет те предложения, в которых либо соединяется то, что разделено в действительности, либо разъединяется то, что в действительности соединено.

Соединение обоих оснований классификации предложений дает четвероякое их разделение на: 1) утвердительные истинные; 2) отрицательные истинные; 3) утвердительные ложные; 4) отрицательные ложные.

Третье основание для классификации предложений определяется характером их общности. То, что высказывается в предложении, может относиться к одному предмету или к их множеству. Предложение, в котором высказывание относится к одному предмету, — единичное. Предложение, в котором высказывание относится ко всем предметам известного вида, — общее. Предложение с высказыванием не о всех, а о нескольких предметах вида — частное. Кроме того, Аристотель выделяет предложения, называемые неопределенными. Это предложения, в которых неясно указывается, к какой именно части класса предметов относится высказывание, например: «Удовольствие не есть добродетель».

Четвертое основание для классификации предложений — способность их быть высказываниями о возможности, действительности и необходимости. При различении этих трех видов предложений имеется в виду не отношение мыслимого к нашей мысли, а способность предложения отображать реальное состояние, т. е. нечто, относящееся к самой сущности предметов. В этом смысле, например, возможным считается не то, что признается таковым, а то, что возможно само по себе.

Аристотель выделяет три вида возможного. Перечислим эти виды по Стагириту. Это, во-первых, возможное в обычном смысле, т. е. то, что, будучи одним, может перейти в другое. Все, что может стать иным, может быть определено, как это иное в возможности. Во-вторых, существует возможное, которое на деле всегда существует только в качестве действительного. Так как оно действительно, то тем самым оно и возможно, но оно никогда не встречается как возможное, а лишь как действительное. Таковы, например, небесные светила. Они вечны, не возникли ни из какого предшествующего им состояния, не могут перейти ни в какое иное состояние. Действительность — единственный присущий им вид существова-

ния. В-третьих, существует возможное, которое вечно остается *только возможным* и никогда не переходит в действительность.

Такова, например, величина, *бóльшая* всякой другой величины; нельзя не признать ее возможной, но она не может стать действительной: как бы велика она ни была, но как только ее обозначают известным числом, оказывается, что посредством прибавления к нему может быть получено еще большее число.

**Силлогизм
как импликация**

Главная и наиболее оригинальная часть логики Аристотеля — его теория силлогизма и теории доказательства. В учении о силлогизме он сам сознавал себя пионером и признавался, что на создание этой теории он затратил большой труд.

Аристотель — основатель формальной логики. Он мог стать им вследствие сделанного им фундаментального для всей логики открытия. Исследуя строение силлогизмов, он все термины в них представляет буквами, т. е. вводит в логику *переменные*. Уже древний комментатор Аристотеля Александр правильно указал на цель этого нововведения: Аристотель, говоря словами Я. Лукасевича, «представил свою теорию в буквенной форме, στοιχειά, для того чтобы показать, что заключение получается нами не как следствие содержания посылок, а как следствие их формы и сочетания; буквы являются знаками общности и показывают, что такое заключение будет следовать всегда, какой бы термин мы ни избрали» [31. С. 42]. Например: «Если *A* высказывается о всяком *B* и *B* высказывается о всяком *C*, то *A* высказывается о всяком *C*». Очень точно эту функцию переменных в логике Аристотеля характеризовал другой древний комментатор — Иоанн Филопон: «Ты дашь общее правило, беря буквы вместо терминов... общую речь опровергает и один пример. Когда мы ищем общее правило, то требуется или обзреть все частные случаи (что является невозможной и бесконечной операцией), или же мы получаем уверенность благодаря общему правилу. Теперь это общее правило дается посредством букв: ими можно пользоваться, по произволу подставляя вместо букв любой материальный термин» [там же. С. 43, примечание].

Из этого взгляда на переменные вытекает весь характер логики Аристотеля. Логика эта не есть конкретное учение о конкретных вещах или терминах, не есть учение о «человеке», «смертности» и «Сократе» («все люди смертны», «Сократ — человек», «следовательно, Сократ смертен»). Логика — наука о законах силлогизмов, выраженных в переменных, а не наука о приложении этих законов к примерам или конкретным терминам. Силлогизм Аристотеля вовсе не есть вывод типа: «Всякое *B* есть *A*; всякое *C* есть *B*; следовательно, всякое *C* есть *A*». Только под влиянием логики *стоиков* силлогизм Аристотеля был истолкован как вывод, *вроде* указанного. У самого Аристотеля силлогизм — импликация указанного выше типа:

Если A присуще всякому B
и B присуще всякому C ,
то A присуще всякому C .

Это адекватный пример аристотелевского силлогизма. В нем две посылки, представляющие конъюнкцию, образуют антецедент импликации. Первая посылка: «Если A присуще всякому B », вторая « B присуще всякому C ». Консеквент этой импликации: « A присуще всякому C ». Общая формула всей импликации: «Если α и β , то γ ». В традиционной логической литературе до самых последних десятилетий этот характер аристотелевской теории силлогизма понимался неточно: силлогизм рассматривался как *вывод*, в то время как у самого Аристотеля *нигде* он не выступает в качестве вывода со словом «следовательно».

Отличие силлогизма — импликации Аристотеля — от вывода традиционной логики имеет важное значение. Как импликация силлогизм Аристотеля есть *предложение* и потому должен быть либо истинным, либо ложным. Напротив, традиционный силлогизм как вывод может быть правильным или неправильным, но не может быть истинным или ложным, так как он не предложение, а ряд предложений, не спаянных в форму единства.

Поскольку указанное здесь различие между аристотелевским силлогизмом и его пониманием в традиционной логике как вывода не проводилось до самого последнего времени, прав был Я. Лукасевич, когда говорил, что «и по сей день мы не имеем изложения подлинной аристотелевской логики» [31. С. 60].

Форма силлогизма характеризуется числом переменных, их расположением и, кроме того, так называемыми логическими константами (постоянными). Две из них не представляют *специфических* характеристик аристотелевской логики и входят как часть в более широкую и более основную логическую систему. Это соединения, выражаемые союзами «и» и «если». Кроме них, имеется еще четыре постоянных, *специфически* характерных для логической системы Аристотеля. Это отношение между *общими терминами*: 1) «быть присущим всякому», 2) «не быть присущим ни одному», 3) «быть присущим некоторому» и 4) «не быть присущим некоторому». В схоластической логике эти отношения обозначались соответственно латинскими символами A , E , I и O . На этих четырех отношениях при посредстве соединений «и» и «если» построена вся теория силлогизма Аристотеля. Теория эта есть система истинных предложений, или, согласно терминологии Лукасевича, «положений», касающихся констант A , E , I , O [см. там же. С. 57].

Аристотелевская логика предполагает свое применение только к *общим* терминам — вроде: «животное» или «млекопитающее». Но и эти термины собственно характеризуют не саму его логическую систему, а лишь сферу ее применения.

Анализируя формы силлогизма, Аристотель выделил три основных вида (три «фигуры»), к которым могут быть сведены все

отдельные его «модусы», т. е. случаи с их различиями в членах конъюнкции, образующей антецедент, а не в консеквенте. Принципом, на основе которого Аристотель разделил модусы силлогизма на фигуры, оказалось положение среднего термина в качестве субъекта или предиката посылок. «Мы узнаем фигуру, — говорит он, — по положению среднего термина» [I, I, 32, 47в 13]. Цель силлогизма — обосновать отношение A к B . Для этого необходимо найти нечто общее как для A , так и для B . Найти его возможно тремя способами: 1) посредством утверждения A относительно C , а C относительно B ; 2) посредством утверждения C относительно их обоих; 3) посредством утверждения A и B относительно C . «Отсюда очевидно, — поясняет Аристотель, — что всякий силлогизм необходимо строится по какой-нибудь из этих фигур» [там же. I, 23, 41а]. В этой схеме A — предикат силлогистического заключения, B — его субъект, а C — его средний термин. В первой фигуре средний термин — субъект по отношению к A (к «большему» термину) и предикат по отношению к B (к «меньшему» термину). Во второй фигуре средний термин — предикат, а в третьей — субъект по отношению к большому и меньшему терминам.

Аристотель разделил все силлогизмы на «совершенные» и «несовершенные». «Совершенные» силлогизмы — это, по сути, *аксиомы* силлогистики: не требующие доказательства и недоказуемые самоочевидные утверждения. «Несовершенные» силлогизмы лишены очевидности и доказываются.

Если не существует термина среднего по отношению к A и B , то предложение « A присуще B » будет «непосредственным». Недоказуемые и непосредственные положения, или «начала», составляют фонд основных истин.

Аристотель указывает способы сведения всех модусов второй и третьей фигур силлогизма к модусам первой. В системе логики Аристотеля сведение есть не что иное, как *доказательство* модусов второй и третьей фигур в качестве теорем при помощи модусов первой фигуры. Для логической теории Аристотеля сведение — *необходимая* составная часть этой теории.

Аристотель развил систематическое исследование силлогистических форм. В нем он, во-первых, доказывает истинность некоторых из них и, во-вторых, доказывает ложность остальных. Подробности этого исследования принадлежат не истории философии, а логике, где они и рассматриваются.

Прочие идеи

«Вторая Аналитика» Аристотеля посвящена учению о *доказательстве*. Основные черты и положения этого учения уже даны в анализе *теории познания* Аристотеля. Добавим немного.

Научное доказательство, по учению Аристотеля, — это силлогизм или ряд силлогизмов, связь которых опосредствована *общим* для них элементом. Возможность доказательства, состоящего из

ряда силлогизмов, опирается на *два* условия. Согласно *первому* предполагают существование положений, которые не могут быть выведены из других посылок. Согласно *второму* звенья, или элементы, опосредствующие заключение и соединяющие исходные высшие начала знания с конечным заключением, не могут идти в бесконечность. Если бы это последнее условие не выполнялось, то не были бы возможны ни доказательство, ни основывающаяся на доказательствах наука.

Аристотель тщательно обосновывает тезис о недоказуемости последних, высших посылок знания. Но если это так, то возникает вопрос: существует ли способ убедиться в том, что эти посылки истинны?

Исследуя этот вопрос, Аристотель различает *два* класса невыводимых, недоказуемых истин: 1) наиболее общие положения, или начала; 2) начала, наиболее частные. Последние непосредственно относятся к единичному бытию. Так как положения о единичном даются *восприятием*, то восприятие, таким образом, рассматривается у Аристотеля как источник истины. Если бы в основе восприятия не коренились действительные факты, то само появление восприятия было бы непостижимо.

Некоторые предшественники Аристотеля оспаривали достоверность чувственного восприятия, и их возражения были известны Аристотелю. В числе возражений были ссылки на возможность *иллюзий, обмана* чувственных восприятий. Однако, по разъяснению Аристотеля, в этом случае истинная причина обмана — не самые чувства как таковые. Причина обмана — в нашем *суждении* о воспринимаемом: суждение ошибочно относит к самому предмету то, что лишь кажется ему принадлежащим.

Аристотель принимает и другие характеристики чувственного восприятия, на основании которых делались возражения против способности восприятия быть источником истинного знания. Так, указывали: 1) что свойства, воспринимаемые посредством чувств, *противоположны*, как, например, тепло и холод; 2) что эти противоположные свойства воспринимаются только оттого, что воспринимающий сам находится в некотором *среднем* состоянии, от которого эти противоположные состояния отличаются; поэтому с изменением состояния самого воспринимающего изменяются и его восприятия; 3) что восприятия в силу всего указанного *относительны*. Аристотель принимает все эти указания. Но он полагает, что ошибки, возникающие вследствие всех условий восприятия, исправляются, или, по крайней мере, могут быть исправлены суммарным опытом людей. Сверх того, восприятием обосновываются некоторые *общие* положения. Как таковые они подлежат компетенции уже не восприятия, а *ума*, но ум располагает способностью исправлять и устранять проникшие в познание ошибки.

По Аристотелю, восприятие обладает для познания важным свойством: оно не требует никакого особого доказательства своей истинности. Больше того. Факт восприятия как таковой убедительнее всякого доказательства, полученного посредством операций ума.

Так решается вопрос о классе наиболее частных недоказуемых положений. Наиболее общие начала, образующие второй класс недоказуемых положений, выступают в доказательствах в качестве необходимых посылок выводов. Некоторые из этих начал имеют силу для *всех* наук. Таков, например, *принцип противоречия*. Другие общие положения играют роль основных начал в каждой *специальной* науке. Здесь Аристотель выступает против учения Платона, который, наоборот, утверждал, будто *все* отдельные или специальные науки в своих началах находятся в зависимости от положений *философии*.

Каков же источник наивысших и самых общих положений науки? Будучи высшими посылками всех силлогизмов, они уже не могут быть получены из более общих, чем они, начал. Для получения их можно предложить только путь *опыта*.

Аристотель прямо заявляет в «Аналитиках», что для установления *общих* предложений необходимо обратиться к данным опыта — к *единичным* фактам. Но суть вопроса остается в том, *какими* именно *средствами* опыт может обосновать самые общие положения.

Аристотель указывает средства обобщения единичных и частных положений. Это: 1) индукция; 2) умозаключение по аналогии (называемое у Аристотеля «примером»); 3) способы для сообщения всего лишь вероятным положениям максимума обоснованности.

Индукцию, под которой Аристотель понимает то, что в настоящее время называют «полной индукцией», он сводит к силлогизму первой фигуры. Уже по одному этому основанию индукция сама предполагает общие принципы и не может обосновать положения, которые имели бы значение высших посылок знания. Но есть и еще более важное основание, препятствующее этому. Дело в том, что, согласно взгляду Аристотеля, началами (принципами) науки могут быть только самые общие положения. Таковы, например, аксиомы математики. Но чем более общим является положение, тем менее возможно учесть все частные случаи и получить уверенность, что ничто не осталось вне учета. Стало быть, если бы уверенность в достоверной истинности общих положений зависела от учета всех частных случаев, то ни одно из таких положений не могло бы быть обосновано в качестве истинного.

«*Пример*» Аристотеля есть не что иное, как заключение по аналогии от одного частного случая к другому, тоже частному, случаю. «Пример» отличается от «неполной индукции» тем, что он есть заключение от *одного-единственного* частного случая, а не от многих, как это происходит в «неполной индукции», и еще тем, что дает в заключении не общее, а тоже только частное положение.

Однако логический анализ «примера» показывает, что в нем предполагается в качестве условий его правомерности: 1) частный случай; 2) вывод из него общего положения; 3) вывод нового частного случая. Другими словами, «пример» Аристотеля есть сочетание «неполной индукции» с силлогизмом. Но применение неполной индукции также не может дать безусловно достоверных общих положений.

Средства, повышающие степень вероятности не вполне достоверных положений, рассматриваются в «Топике». Анализ их основывается на различении *достоверного знания* и *мнения*. Знание может быть предметом изучения, мнение может быть оправдываемо на основе вероятности. «Топика» — трактат, в котором излагается искусство доказывать истину из вероятных положений и ограждать исследование от внутренних противоречий. «Топика» указывает «общие места» (*τοποι*, отсюда название всего сочинения), или точки зрения, из которых возможно получить положения, опорные для доказательства мнения, которое само по себе лишь вероятно. Указываются в основном *четыре* такие точки зрения: 1) мнения сведущих людей и народа; 2) анализ слов и понятий; 3) усмотрение сходства; 4) усмотрение различий.

Самая важная в логическом отношении часть «Топики» содержит указание методов, с помощью которых мнение, добытое из общего опыта, может приобрести максимальную вероятность. Однако все указанные таким путем методы не могут быть средством, достаточным для оправдания принципов науки. И обращение к мнениям народа и ученых, и сравнение разнообразных мнений, и сравнение полученных из них выводов, и сопоставление их с уже оправданными положениями науки оставляют нас все же в области *мнения*. Мнения, даже проверенные разнообразными способами, даже обладающие высокой степенью вероятности, не становятся от этого безусловно достоверными началами науки.

Поэтому опыт, как его понимает Аристотель, есть всего лишь неизбежный путь для ознакомления с посылками знания, но сам по себе еще не есть последнее основание для принятия высших посылок. Усмотрение таких, последних или высших, принципов может быть, по Аристотелю, достигнуто только с помощью непосредственного усмотрения *ума*, *умозрительного созерцания*, или, как это назвали впоследствии, в XVIII в., посредством «интеллектуальной интуиции».

Для чего же необходим опыт, если он не может дать доказательства высших принципов? Он необходим не для их доказательства, а для того, чтобы ум имел повод осознать эти принципы. Дело в том, что, по Аристотелю, общие и высшие начала, или принципы знания, не врожденны человеческому уму: они находятся в нем лишь как *возможность* быть приобретенными. Чтобы эта возможность стала действительностью, необходимо собрать факты, поставить их в поле зрения мысли; необходимо побуждение, которое

заставило бы взглянуться в них и возбудило бы в уме акт интеллектуального созерцания этих фактов. *Безусловная уверенность* в том, что известный предикат принадлежит известному субъекту, не может быть оправдана опытом: ее может дать только *интеллектуальное созерцание связей*, полученных из опыта.

Поэтому научное знание предполагает как опыт, так и *умозрение*. Это видно, по Аристотелю, из анализа *определения*. Определение — *цель* науки; посредством него наука стремится исчерпать все, что относится к сущности познаваемого. Но определение не может быть получено ни только посредством дедукции, ни только посредством индукции.

Одна лишь индукция не может дать определения, так как посредством опыта познаются не только существенные, но и случайные черты, но задача определения — только черты существенные. Если бы определение возникало на основе одного только опыта, не было бы никакой гарантии в том, что оно — подлинное определение.

Но и дедукция, сама по себе взятая, недостаточна для определения. Дедуктивным путем добытое определение должно представить все существенное. Задача эта достижима только через соединение дедукции с опытом. Каждое отдельное свойство приобретает посредством *наблюдения*. Но усмотрение *существенности* свойства, добытого наблюдением, достигается посредством силлогизма.

Из взгляда Аристотеля на системную связь понятий вытекает его постановка вопроса о *категориях*.

Наука, обладающая собственными принципами и развивающаяся, опираясь на них, все частные истины, охватывает всю область относящихся к ней понятий. Взгляд Аристотеля на систему научного знания *отличается* от соответствующего взгляда Платона. Для Платона знание представлялось совершенно *единой* системой понятий, образующих иерархию возвышения и подчинения. Наверху, превыше сущности, — единая идея блага, от которой берет начало всякая сущность и всякое знание. Все знания устремляются к единому источнику и от него исходят.

Согласно воззрению Аристотеля, не существует и не может существовать понятия, которое могло бы быть предикатом всех других понятий. Различные понятия, принадлежащие различным сферам знания, настолько отличаются друг от друга, что не могут войти в один общий для всех них род. Поэтому для Аристотеля проблема определения высшего понятия оказалась более сложной, чем для Платона. У Платона задача состоит в том, чтобы найти единое понятие, точнее, единый род *бытия*, к которому сводятся все остальные его роды. Это и есть «идея» блага. Для Аристотеля вопрос состоит в том, чтобы определить не один род, а целую систему высших родов бытия, к которым относятся все понятия каждого из этих родов. Эти высшие роды Аристотель назвал «категориями», т. е. основными родами «сказывания» о сущем.)

9. КАТЕГОРИИ

Все, предстоящее чувствам и мышлению, знаменует для Аристотеля проблему бытия [см. 74. С. 63]. Но философия — «первая философия», как ее называет Аристотель, — исследует не *отдельные* области бытия, а начала и причины всего сущего, поскольку оно берется как сущее [см. 4. VI, I, 1025в]. Наиболее полное знание вещи достигается, по Аристотелю, тогда, когда будет известно, в чем сущность этой вещи. Сущность — «первое со всех точек зрения: и по понятию, и по знанию, и по времени» [там же. VIII, I]. В вопросе о сущности Аристотель видит древнейшую и постоянную проблему философии. «И то, что издревле, и ныне, и всегда составляло предмет исканий и всегда рождало затруднения, — вопрос о том, что такое сущее, этот вопрос сводится к вопросу — что представляет собою сущность» [там же. VII, I]. Однако всеобъемлющий охват проблемы сущего и сущности выдвигает вопрос: каким должен быть *первоначальный, вводящий* в науку подход к этой проблеме? Ответ на этот вопрос Аристотель пытался дать в своем учении о категориях. Это, по верному выражению В. Татаркевича, «первый слой философских исследований» («die erste Schicht der philosophischen Untersuchungen») [74. С. III]. «Категории» — основные роды или разряды бытия и соответственно основные роды понятий о бытии, его свойствах и отношениях. Это определение категорий не есть, однако, определение самого Аристотеля. Больше того. Как верно заметил современный чешский исследователь К. Берка, у Аристотеля вообще нельзя найти ясного определения понятия категории: «er nirgends den Begriff „kategoria“ explicite definiert» [см. 46].

По-видимому, предварительной задачей при разработке учения о бытии Аристотель считал выделение основных родов или разрядов бытия. В какой мере при этом Аристотель опирался на труды своих предшественников, сказать трудно. Предшественниками его здесь могли быть пифагорейцы со своей таблицей десяти парных начал и Платон, в «Софисте» которого мы уже находим термины, которыми Аристотель обозначил впоследствии некоторые из своих категорий: количества, качества, страдания, действия и отношения [см. Софист. 245 Д, 248 А, 248 С, 260 А; 46. С. 35].

Неразработанность вопроса об отношениях и о связях категорий, логических и лингвистических, привела к тому, что найденные Аристотелем категории выступают у него то как категории *бытия* и *познания*, то как категории *языка*. Исследуя языковые разряды, Аристотель выделяет *две* группы выражений: 1) изолированные слова и 2) связи слов в предложении, представляющие в формах языка *класс понятий* и *класс высказываний*.

В основе учения о категориях лежат, по-видимому, исследования понятий, выступающих попеременно то в языковом, то в предметно-онтологическом разрезе [см. 46. С. 36]. Впрочем, ни по вопросу о *числе* основных категорий, ни по вопросу об их *последо-*

вательности или *порядке* в их системе Аристотель за все долгое время разработки своей философии не пришел к твердо установившимся выводам. Сочинение Аристотеля, в котором рассматривается система категорий, поражает своей изолированностью: в нем нет указаний на связь учения о категориях с другими воззрениями Аристотеля.

Для учения о категориях, как, впрочем, и для всей философии Аристотеля, характерен *двойкий* аспект: в *онтологическом* плане категории — высшие роды *бытия*, к которым восходят все его частные стороны и обнаружения; в *гносеологическом* плане категории — различные *точки зрения*, под которыми могут быть рассматриваемы предметы и которые не могут быть возведены к единой для всех них, возвышающейся над ними точке зрения. В сочинении «О категориях» таких аспектов указано *десять*. Это: 1) сущность; 2) количество; 3) качество; 4) отношение; 5) место; 6) время; 7) положение; 8) обладание; 9) действие; 10) страдание.

Из таблицы не видно, каким принципом и каким планом руководствовался Аристотель, развивая эту свою систему категорий. Было выдвинуто предположение, согласно которому происхождение и порядок категорий в таблице эмпирические: Аристотель, исследуя отдельный предмет, ставил вопрос, какие различные определения могут быть ему приписаны, а затем сводил добытые таким образом определения в известные рубрики. В итоге таких рубрик (категорий) набралось *десять*.

Впрочем, их десять лишь в «Категориях». В других сочинениях Аристотель указывает всего восемь первых категорий, или шесть, или даже четыре, не выделяя остальных. Даже по вопросу о составе категорий окончательного результата Аристотель не фиксирует: в «Метафизике» вслед за категорией *места* идет категория *движения*, нигде больше не встречающаяся в *качестве категории*.

Трудно обосновать в подробностях и *порядок*, в котором выступают у Аристотеля его десять категорий: и здесь в различных сочинениях различные перечни дают неодинаковую последовательность.

Все же в отношении *первых* категорий порядок их следования, как он изложен в сочинении «О категориях», представляется *естественным*. Категория сущности первая открывает собой всю таблицу, и это вполне понятно: сущность Аристотеля — то, под условием чего единственно возможно все, что относится ко всем остальным категориям. Если категории — наиболее общие роды или типы «сказывания» о каждой единичной вещи, то условием возможности всех таких сказываний должно быть отдельное бытие самой этой вещи, ее субстанциальное существование. И в «Физике» Аристотель говорит: «Ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они высказываются о подлежащем «сущность». Но именно поэтому «субстанция» — самобытное, независимое единичное бытие вещи — только *определяется* посредством категорий,

но сама по себе, по сути, *не есть категория*». Аристотель сам разъясняет, что среди многих значений того, что говорится о сущем, «на первом месте стоит суть вещи, которая указывает на сущность» [4. VII, 1, 1028a 14—15]. Хотя о сущем говорится с различных точек зрения, но всегда в отношении к одному началу; в одних случаях это название применяется потому, что мы имеем перед собой сущности, в других — потому, что это состояния сущности, иногда потому, что это путь к сущности (*ὁυσία*) [см. там же. IV, 1, 1003b 6 и сл.]

Хотя таблица категорий открывается категорией «сущность», при первом своем появлении эта категория еще не наполнена всем своим понятийным содержанием, которое она приобретет с развитием всей системы категорий. В своем первоначальном смысле сущность есть предмет, способный иметь самостоятельное бытие, не нуждающееся для своего существования в существовании другого, всегда частное, единичное, например: этот единичный человек. Особенность «сущности» в том, что она может *внутри* себя самой совмещать противоположные друг другу свойства, но *вне* себя не может иметь ничего, что было бы ей противоположно. Так, единичный человек может быть вместе и добрым и отчасти злым, но отдельный человек, вне себя самого, не имеет ничего, что было противоположно ему как *отдельному* человеку.

Субстанция, или единичное бытие, может выступать в суждении только как мысль о его предмете, только как *субъект* этого суждения. Предикат может высказывать нечто о таком субъекте, но сам субъект как понятие о единичном бытии ни о чем высказываться не может. Субстанции в этом, первом смысле Аристотель называет «первыми сущностями». Первая сущность есть «вот это нечто», вещь, еще не определенная для знания в своих признаках, но вполне индивидуальная в себе самой.

Но развитие знания о предмете приводит к возникновению *понятия* о предмете: для знания предмет открывается как обладающий некоторыми определениями. Понятия о таких не указываемых только, но уже раскрывшихся для знания предмета Аристотель называет «вторыми сущностями».

Первичная сущность, или субстанция, есть не что иное, как указание средствами языка на отдельно существующий предмет. «Сущностью, о которой бывает... речь главным образом, прежде всего и чаще всего является такая, которая не сказывается ни о каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» [3. V, 2a].

Вторыми, или вторичными, сущностями Аристотель называет уже не указанные посредством знаков или имен отдельные предметы, а *понятия*, которые по отношению к этим предметам являются или *видовыми* понятиями о них, или *родовыми*: «...вторичными сущностями называются те, в которых, как видах, заключаются сущности, называемые [так] в первую очередь...», то есть первичные

сущности [там же. 2а]. Таковы как виды, так и обнимающие их роды. Например, отдельный человек «заключается, как в виде, в человеке, а родом для этого вида является живое существо» [там же. V, 2а]. В качестве родовых и видовых *понятий* «вторичные сущности» *отличаются* от «субстанции», или «первых сущностей»: они могут иметь *противоположное* себе. Так, *огонь* как «субстанция», или «первая сущность», не имеет в природе ничего, что было бы противоположно ему как огню. Но *понятие* о горячем как «вторая сущность» имеет противоположное себе в понятии о холодном.

В этом учении о различии «первых сущностей» («субстанций») и «вторых сущностей» (понятий о родах и видах, или о родовых и видовых свойствах) хорошо отразилось убеждение Аристотеля в *первичности единичных вещей природы и вторичности знания о них*, выражаемого в общих понятиях. В одном месте «Физики» Аристотель прямо утверждает: «Подлежащее есть начало и, по-видимому, первое сказуемого» [1. I, 6, 189а]. Именно поэтому он утверждает, что начало «не должно быть сказуемым какого-либо подлежащего» [там же. 189а]. Но и общие понятия могут быть «сущностями». «Сущностями» понятия о предметах называются по очевидному основанию. В отличие от «первой сущности» понятие может быть *предикатом* суждения. Но для *знания* совершенно необходимо *понятие* о предмете: оно раскрывает *существенную* черту субъекта, и в этом смысле родовые и видовые понятия также суть «сущности».

За «сущностью» следуют категории «количества», «качества» и «отношения». В системе аристотелевских категорий они образуют «подсистему» с ясно определяемым логическим порядком. Так, «количество» *предшествует* «качеству», так как представляет необходимое условие «качества»: в предмете и качество его формы, и качество цвета, и другие качественные определенности предполагают некоторую *количественную* характеристику, относящуюся к *протяженности*. В свою очередь, категории «количества» и «качества» предшествуют категории «отношения»: всякое отношение предполагает, по Аристотелю, определенные количества (или качества) одних предметов, сравниваемые с количеством (или качеством) других.

Колеблющееся положение в системе категорий принадлежит категориям «места» и «времени» по отношению к так называемым «глагольным» категориям: «положению» (от глагола «находиться»), «обладанию» (от «иметь»), «действию» (от «действовать») и «страданию» (от «страдать»).

В колебании этом сказалась недостаточно определенная точка зрения, которой руководствовался Аристотель при исследовании системы категорий. Там, где на первый план выступала *лингвистическая*, точнее, *синтаксическая* точка зрения, категории «места» и «времени» могли быть поставлены *раньше* «глагольных» категорий, так как в строении предложения обстоятельства места и времени могут предшествовать сказуемому-глаголу. Там же, где главной была

не синтаксическая, а *логическая* точка зрения, «глагольные» категории должны были идти раньше категорий «места» и «времени», так как в логическом строе предложения логический предикат предшествует пространственным и временным характеристикам.

В учении о категории «количества» рассматриваются *величины* и характеристики предметов по величине: Аристотель выдвигает два принципа для их классификации: по признаку непрерывности или прерывистости (дискретности) и по признаку сосуществования в пространстве или последовательности во времени.

Первое деление — на непрерывные и дискретные величины — отличается тем, что эти классы величин не представляют видов одного и того же рода. Первичными и вместе с тем более общими понятиями Аристотель считает величины *дискретные*. Всякая величина, по Аристотелю, дискретна, так как всякая величина слагается из единиц: измерению подлежит всякая величина; мера ее — единица, и всегда имеется возможность узнать, сколько единиц содержится в этой величине. То, что называют *непрерывной* величиной, есть лишь частный случай величины дискретной; различие между ними только в том, что в случае непрерывной величины единицы следуют одна за другой *непрерывно*.

Примеры второго различения величин — по сосуществованию и последовательности — *пространство* и *время*.

Результаты деления величин по признакам непрерывности (и дискретности), сосуществования (и последовательности) не налагаются друг на друга, не совпадают: различные члены одного деления могут совместиться с одним и тем же членом другого. Например, по признаку сосуществования и последовательности пространство — протяженная величина, а время — последовательная. Однако в то же время оба они — и пространство и время — непрерывные величины.

В учении о «качестве» развивается классификация различных видов «качеств». При разработке теории «качеств» Аристотель руководствуется одним из основных в его метафизике различий — между *возможностью* и *действительностью*. Условием всякой деятельности и всего действительного считается *возможность* этой деятельности, или *способность* к ней. Если способность применяется в определенном направлении, то она переходит в *свойство*. Так, упражнение способности к познанию порождает знание, упражнение нравственной способности — добродетель. Особый частный случай свойства — *состояние*. И свойство, и состояние — виды качества, возникновению которых предшествует данная от природы, еще не составляющая качества физическая возможность.

Третий вид *качества* — «страдательные свойства». По сути, это тоже свойства, и они также приобретаются посредством упражнения. Но в «свойствах» главное — способность деятельности; напротив, в «страдательных» свойствах главное — способность восприимчивости. Первые активны, вторые пассивны.

Четвертый вид *качества* — «форма» (образ, очертание, фигура) предмета. Характеристика «формы» в указанном здесь смысле — важная характеристика *качественной определенности*. И онтология, и физика Аристотеля — онтология *качественная*, физика качества. Это та черта, которая из философии Аристотеля перешла в философию и в науку (физику) схоластики средневековой эпохи.

Как особенность качественной определенности Аристотель отмечает, что в отношении нее «бывает и противоположность: так, справедливость есть противоположное несправедливости, белый цвет — черному, и все остальное подобным же образом» [3. VIII, 10в]. Однако наличие противоположного имеет место не во всех случаях качественных определенностей: так, огненно-красное — качественное определение, но оно не имеет противоположного себе [см. там же. VIII, 10в].

Другая важная особенность качественных определений в том, что им свойственно быть одновременно и *отношениями*. Одно белое называется в большей и в меньшей степени белым, чем другое, и одно справедливое — более и менее справедливым, чем другое. Да и само качество относительно в своей определенности: будучи белым, предмет имеет возможность стать еще более белым. Впрочем, эту особенность Аристотель считает применимой не ко всем, а только к значительному большинству качественных определений [см. там же. 10в].

Аристотель заранее отклоняет возможный упрек в том, что, поставив задачей говорить о *качестве*, он рассматривает вместе с тем и *отношения*: возможность совмещения качеств и отношений он считает вполне естественной: «...если бы даже одно и то же и оказалось и отношением и качеством, то нисколько не было бы странно причислять его к обоим [этим] родам» [там же. VIII, 11а].

Категория «отношение» есть также *родовое* понятие. Оно обнимает в себе *четыре* вида отношений. Это, во-первых, математические отношения; во-вторых, отношения производящего (мастера) к производимому (или к изделию); в-третьих, отношение меры к измеряемому; в-четвертых, отношение познания к предмету познания. При этом отличие отношения познания к познаваемому от отношения производящего к производимому — только в *активности*: в отношении производящего к производимому второй член отношения (производимое) вполне пассивен; напротив, в отношении познания к предмету познания оба члена отношения активны — действует не только познающий, но и предмет познания: воздействуя на познающего, он порождает в нем деятельность *познания*.

Математические отношения, а также отношения производящего к производимому образуют *первый* класс отношений. В обоих отношениях этого класса с исчезновением или уничтожением одного члена отношения необходимо исчезает или *уничтожается* также и другой.

Отношение меры к измеряемому, а также познания к предмету познания дает *второй* класс отношений. Об обоих отношениях этого класса уже нельзя сказать, что в них с уничтожением одного члена отношения необходимо исчезает и другой: с исчезновением познания предмет познания вовсе не исчезает.

Из десяти названных категорий Аристотель более или менее обстоятельно рассматривает в дошедших до нас сочинениях только первые четыре: сущность, количество, качество и отношение. Имеется сообщение, будто Аристотель написал специальный, не дошедший до нас трактат о категориях «действия» и «страдания». Кроме того, действие предметов друг на друга рассматривается, но только в разрезе *физики*, а не логики и не учения о категориях — в «Физике». Здесь обосновывается положение, что условием возможности действия одних предметов на другие является их родовая общность и наличие между ними видовых различий: ни предметы, вполне сходные, ни предметы, вполне различные, не могут действовать друг на друга.

10. ПСИХОЛОГИЯ

Аристотель — основоположник не только логики, но и *психологии*. Ему принадлежит специальный трактат «О душе» — одно из знаменитейших его произведений. В нем рассматриваются природа души, явления восприятия и памяти. Душа — организующая форма.

В душе Аристотель видит высшую деятельность человеческого тела. Это его действительность, его «энтелехия», его осуществление. Поэтому между душой и телом имеется, согласно Аристотелю, тесная связь. Но связь эта распространяется не на все психические функции. В душе человека существует часть, присущая определенной ступени человеческого развития, но тем не менее часть, не возникающая и не подлежащая гибели. Часть эта — ум. На ум уже нельзя смотреть как на органическую функцию. В известный момент развития ум оказывается для человека чем-то непосредственно данным. Как таковой ум не прирожден телу, но приходит *извне*. Именно поэтому ум, в отличие от тела, неразрушим, а его существование не ограничено длительностью человеческой жизни. За исключением ума все остальные (низшие), т. е. «растительная» и «животная», части души подлежат разрушению так же, как и тело.

Впрочем, на прямой и открыто выраженный разрыв с традиционной верой в бессмертие души Аристотель не отважился. В его суждениях о природе души осталась недоговоренность, и в схоластике возникли споры, как надо понимать неясное учение Аристотеля о бессмертии «активной» части ума, а значит души.

Много раз воспроизводилось последствие и учение Аристотеля о восприятии. Согласно его взгляду, восприятие может возникнуть только при существовании различия между свойством воспринимаемого предмета и свойством воспринимающего этот предмет органа.

Если и предмет, и орган, например, одинаково теплы, то восприятие не может состояться.

С поразительной ясностью высказывает Аристотель мысль о независимости предмета от восприятия. Соответствующие места в трактате «О душе» принадлежат к наиболее ярким обнаружениям *материалистической* тенденции Аристотеля [см. 6. II, 5, 417 а2—а6, в18—в21].

Утверждая объективность и независимость предмета восприятия, Аристотель отрицает *пассивный* характер его существования. Воспринимаемый предмет словно движется навстречу нашему восприятию. /

Предмет, находящийся на самом коротком расстоянии, воспринимается при посредстве *обоняния*. При восприятии более удаленных предметов необходимо, чтобы воспринимаемое свойство прошло через пространственную среду, отделяющую человека от предмета восприятия. Так, например, звук проходит через эту среду, прежде чем дойдет до воспринимающего органа слуха. Именно поэтому звук, производимый отдаленным предметом, слышится не одновременно, а после удара, которым был произведен звук. Этим же Аристотель объясняет, почему с увеличением расстояния звуки, произведенные удаляющимися или удаленными предметами, становятся все менее слышимыми: им предстоит пройти гораздо более протяженную среду, а кроме того, проходя через нее, они смешиваются с ней, и человеческое ухо становится уже не способным к их дифференцированному восприятию.

По своей природе чувственное восприятие — не *тело*, а движение, или аффицирование телом посредством среды, через которую оно достигает органа чувств. Особое место среди восприятий принадлежит *зрительным* восприятиям. Свет, посредством которого передаются эти восприятия, не есть движение. Свет — *бытие* особого рода. Производя изменение в воспринимающем, свет не требует времени и совершается в предмете мгновенно.

Специальное исследование Аристотель посвятил объяснению явлений *памяти*. Воспоминание, согласно его учению, есть воспроизведение представлений, существовавших ранее. / Условие воспоминания — связи, посредством которых вместе с появлением одного предмета возникает представление о другом. Самые связи, обуславливающие характер или род воспоминания, могут быть связями по порядку, по сходству, по противоположности и по смежности. Это догадка об ассоциациях.

11. ЭТИКА

Аристотель выделяет этику в особую и притом значительную проблему философии. Вопросам этики посвящены в *собрании* сочинений Аристотеля три специальных сочинения: «Этика Никомаха», предназначенная для Никомаха, сына Аристотеля; «Этика Евдема», составленная, по-видимому, на основании *записей* его

друга и ученика Евдема; «Большая этика» — извлечение из обеих предыдущих.

Учение о нравственной деятельности и о нравственных доблестях строится у Аристотеля на основе его объективной телеологии, охватывающей весь мир и всю деятельность в нем человека.

В человеке, как и во всякой вещи, заложено внутреннее стремление к благой цели, однако это стремление встречается с препятствиями, которые также таятся в природе самого человека. То, к чему все стремится, есть благо, и всякая деятельность стремится к некоторому благу. Некоторые цели при этом лишены самодовлеющего значения и остаются только средствами, подчиненными другим целям. Но есть цель, которой люди желают только ради нее самой. Такая цель — высшее благо, и раскрывает ее высшая руководящая наука — *политика*. И хотя благо отдельного лица совпадает с благом государства, достигнуть блага для всего государства и удержать это благо — наиболее высокая и совершенная задача.

Согласно первоначальному определению, высшее благо есть блаженство, т. е. хорошая жизнь и деятельность. Это блаженство не может состоять ни в материальном богатстве, ни в наслаждении, ни даже в одной добродетели. Например, богатство не может быть высшей целью жизни, так как оно всегда есть средство для другой цели, в то время, как «совершенное благо — самодовлеющее» [Ник. этика. I, 5, 1097в 8]. Как самодовлеющее, благо жизни, согласно формальному определению, — само себе цель и ни в чем не нуждается. Но по содержанию высшее благо определяется особенностью и назначением человека. Из сравнения с другими живыми существами ясно, что один лишь человек обладает не только способностью питания и чувствования, но также и разумом. Поэтому дело человека — *разумная* деятельность, а назначение совершенного человека — в *прекрасном* выполнении разумной деятельности, в согласии каждого дела со специальной, характеризующей его добродетелью. Благо человека — в достижении согласия с самой совершенной из добродетелей. Но жизнь, стремящаяся к высшему благу, может быть только деятельной. Бытие наше заключается в энергии, в жизни и в деятельности: существующее в возможности проявляет свою деятельность только на деле. Добрые качества, остающиеся необнаруженными, не дают блаженства. Здесь как на олимпийских состязаниях: награда достается не тому, кто сильнее и красивее всех, а тому, кто победил в состязании [см. Ник. этика. I, 8, 1099а 3—7].

Добродетели Будучи наилучшим и прекраснейшим, высшее благо вместе с тем и самое приятное [см. там же. I, 9, 1099а 24—25].

Однако достижение высшего блага предполагает, кроме высшей цели, известное число *подчиненных* ему низших целей. Для определения их необходимо исходить из определения *совершенного человека*. Совершенный, или искусный, человек направляет свою

деятельность на достижение нравственного совершенства, условием же его достижения является добродетель, или доблесть. Именно обладание добродетелью делает человека способным достигать преследуемую цель. Так, человек хорошо видит добродетелью глаза, а то, что лошадь оказывается искусной лошадью, есть плод добродетели лошади.

Человеческая добродетель есть умение, — прежде всего умение верно ориентироваться, выбрать надлежащий поступок, определить местонахождение добра. Это умение Аристотель выражает посредством понятия «середины». Ставшее впоследствии знаменитым, это понятие часто толковалось в плоском и пошловатом смысле, как античный аспект «умеренности и аккуратности». Но это толкование ниже действительной мысли Аристотеля. «Каждый знающий избегает излишества и недостатка, ищет среднего пункта и стремится к нему, и именно среднего *не по отношению к делу, а к себе самому*. И если всякая наука хорошо достигает своих целей, устремляет взор к среднему пункту и направляет к нему свою работу... если хорошие искусники... также работают, имея в виду средний пункт, то и добродетель, которая точнее и лучше всякого искусства, должна стремиться, подобно природе, к среднему» [там же. II, 5, 1106в 5—6].

Так, добродетель выбирает среднее между излишеством и недостатком. Однако Аристотель тут же предупреждает против плоского понимания этой «серединности»: он разъясняет, что в хорошем нельзя видеть середину. Выбору подлежит не среднее из хорошего, а *наилучшее* из всего хорошего. Средняя «точка» будет найдена не в пределах дурного, а только в пределах хорошего. Однако и в этих пределах она указывает всегда на *высшее*, на *крайнее* место: «Не может быть в умеренности или мужестве избытка или недостатка, ибо здесь именно середина и есть в известном смысле крайнее совершенство, точно так же и в указанных пороках не может быть избытка или недостатка, но всякое порочное действие ошибочно» [там же. II, 6, 1107а 20—25]¹.

Человек должен стремиться к совершенству, так как совершенный человек обо всем судит правильно и во всем ему открывается истина: он во всех отдельных случаях видит истину, будучи как бы мериллом и нормой ее.

Так как в действиях есть избыток, недостаток и середина, а добродетель касается действий, то добродетель также есть известного рода «середина»: ошибаться можно различно, но правильно поступать — только одним путем; промахнуться легко, но трудно

¹ Очень хорошо понял и разъяснил нетривиальный смысл аристотелевского понятия «середина» В.Я. Железнов в уже указанной мной работе «Экономическое мировоззрение древних греков» (с. 163). В той работе экономические взгляды Аристотеля рассматриваются во внутренней связи с его этическими и даже метафизическими взглядами (см. гл. V, с. 153—184; гл. VI, с. 185—253). Точно и с тонким пониманием философского существа дела характеризуется отношение Аристотеля к Платону: как их различие, так и сходство.

попасть в цель. Именно поэтому «середина» — принадлежность добродетели. Но если — по сущности и по понятию — добродетель должна называться «срединой», то по ее совершенству и значению следует называть ее крайностью [см. Ник. этика. II, 6, 1107a 5—7].

Добродетели, как и искусство, всегда имеют дело с тем, что трудно, и совершенство в этой области — выше.

Условия добродетельных действий следующие: лицо, поступающее добродетельным образом, должно: 1) иметь сознание о своем действии; 2) поступать с таким намерением, чтобы действия были не средством, а составляли самоцель; 3) твердо и неизменно придерживаться определенных принципов. Чтобы все условия эти возникли, необходимо частое повторение справедливых действий. Одной теории для этого недостаточно: кто думает, будто может стать нравственным, только философствуя, так же не станет нравственным, как не станет здоровым больной, который внимательно слушает врачей, но ни в чем не следует их предписаниям.

Добродетели Аристотель разделил на два класса: *этические* и *дианоэтические*. Первые из них — добродетели характера, вторые — интеллектуальные [см. там же]. Так, щедрость и сдерживающая мера принадлежат к этическим добродетелям, а мудрость, разумность и благоразумие — к дианоэтическим. Этические добродетели возникают из привычек и от привычек получили само свое название — слегка измененное слово «нрав» (ἦθος); дианоэтические развиваются главным образом путем обучения, нуждаются в опыте и во времени.

Для большей ясности анализа дианоэтических добродетелей Аристотель сжато излагает в 6-й книге «Этики Никомаха» учение о *душе*. Разделив душу на части — разумную и неразумную, он, в свою очередь, делит разумную на *две* части: посредством первой созерцаются неизменные принципы бытия, посредством второй — принципы, *способные к изменению*.

Так как познание состоит в известном подобии субъекта с объектом, то относительно объектов различного рода должно существовать соответственно каждому из них родовое различие частей души. Разум будет истинным, если этическая добродетель состоит в привычке, сопряженной с намерением, а намерение — в стремлении со взвешиванием мотивов. Стремление будет правильным, когда намерение хорошо и когда стремление тождественно с намерением. При этих условиях мышление и его истина называются *практическими*.

В то время как предмет науки — вечное и необходимое, деятельность относится к тому, что может быть иным, т. е. не необходимым. Деятельность должна быть отличима и от творчества или искусства. Цель творчества — *вне* его, но в деятельности правильное действие совпадает с целью. Практичность не есть ни наука, ни искусство: наукой она не может быть, ибо все, что осуществляется на практике, может быть и иным; искусством же не может быть

потому, что творчество и деятельность различны по роду. В отличие от них практичность есть верное и разумное приобретенное душевное свойство, касающееся людского блага и зла.

Средства, которыми мы достигаем истины и благодаря которым никогда не ошибаемся относительно того, что необходимо и что изменчиво, — наука, практичность, мудрость и разум. Но относительно *высшего* принципа знания не может быть ни науки, ни искусства, ни практичности: науки — потому что всякое научное знание требует доказательств, а искусство и практичность касаются того, что изменчиво. Но так как мудрому, как и ученому, свойственно доказывать некоторые вещи, то и мудрость не может касаться высших принципов. Таким образом, остается отнести эти принципы только к *razumu*.

Добродетели — не аффекты (страсти, гнева, страха, отваги и т. д.) и не способности: за способности не хвалят и не порицают. Добродетели — *приобретенные свойства*, возникающие при действии, направленном на отыскание середины. Добродетель — середина между двумя пороками: избытком и недостатком — как таковая трудна, ибо найти середину в чем бы то ни было трудно: так, центр круга в состоянии определить не всякий, а только математик. Поэтому нравственное совершенство — достижение редкое, похвальное и прекрасное.

Воля имеет дело с целью, намерение — со средствами; действия, касающиеся средств, ведущих к цели, будут намеренными и произвольными. Так как деятельность добродетелей проявляется именно в этой области, то, согласно Аристотелю, в нашей власти и добродетельность, и порочность, и воздержание. Если верно, что никто не блажен против воли, то порочность произвольна и человек — принцип и родитель не только своих детей, но и поступков.

Однако стремление к истинной цели не подчиняется личному выбору, и человек должен родиться с этим стремлением, как должен родиться зрячим, чтобы хорошо судить и выбрать истинное благо. Кто от природы имеет это качество в совершенстве, тот — благородный человек, и такой человек будет владеть прекраснейшим и совершеннейшим, чего нельзя ни получить от другого, ни научиться, но можно лишь иметь от природы.

Степень произвольности действий и приобретенных свойств души не одна и та же: действия с смого начала и до конца в нашей власти, но приобретенные свойства души произвольны лишь сначала, и мы не замечаем, как постепенно складывается наш характер.

На этих идеях построен в «*Этике Никомаха*» анализ отдельных добродетелей (конец 3-й книги и 4-я книга). В этих книгах, в особенности в 5-й, из состава *этических* проблем выделяется в тесной связи с ними важная *экономическая* проблема стоимости.

Введение в «*Этику*» вопроса о стоимости обусловлено не только тесной связью ее с «*Политикой*», исследующей общественные отношения, но и тем, что проблема стоимости есть для Аристотеля частный вопрос *проблемы*

Справедливость

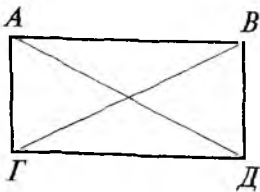
«справедливости». Обмен хозяйственных благ должен руководствоваться принципом справедливости, которая есть общее начало воздаяния. Частным случаем справедливости является равное отношение к материальным благам. Соответственно частным случаем несправедливости будет неравное отношение к материальным благам.

Частная форма справедливости делится на два вида. Это *распределяющая* справедливость и справедливость *уравнивающая*.

При распределяющей справедливости принципом распределения всей суммы предметов оказывается *достоинство лиц*, между которыми производится распределение. Это принцип пропорционального распределения, устанавливающий некоторое отношение к личным качествам, не имеющим хозяйственного значения (их заслуги, моральные доблести и т. д.).

Напротив, при *уравнивающей* справедливости переход предметов из одних рук в другие (как это бывает в отношениях купли-продажи, рыночного обмена и т. д.) определяется не учетом достоинства лиц, обмениваемых продуктами, а другими, *экономическими* соображениями и основами. Здесь справедливое есть равное (а несправедливое — неравное) не в силу пропорциональности, как это бывает в случае *распределяющей* справедливости, а на основе прямого сравнения согласно *арифметической* пропорциональности. Здесь неравенство материального порядка и состоит в противоположности между материальным ущербом и материальной выгодой, а справедливое есть *равное*, занимающее середину между ними. Но *равное* в этом случае — не простое тождество. Вопреки мнению пифагорейцев, возмездие тем же самым несправедливо. Если начальник ударит подчиненного, то подчиненный не может ответить ему тем же самым, а если он все же решится на это, то будет наказан. В меновых отношениях справедливость достигается посредством *пропорциональности*: «Общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности» (Ник. этика. V, 8).

Принцип пропорциональности осуществляется в рыночном обмене. У Аристотеля приводится графическая иллюстрация такого обмена. Обозначим посредством *A* архитектора, *B* — сапожника, *Г* — дом, выстроенный архитектором, и *Д* — сшитые сапожником сан-



дали. Обозначим буквами *A*, *B*, *Г*, *Д* вершины четырехугольника и соединим диагоналями *АД* и *ВГ*. Пользуясь чертежом, будем рассуждать следующим образом. Обмен дома и обуви будет правильным, если мы приравняем их друг к другу и отнесем каждый из двух предметов по диагонали к владельцу другого предмета. «Архитектор должен принять от сапожника его работу и

передать ему взамен свою работу» [Ник. этика. I, 13, 1103a 4 и сл.]. Но чтобы обмен состоялся, должно быть ранее найдено пропорциональное равенство, а затем, основываясь на нем, и должен быть

произведен обмен благами. Поэтому необходимо предварительно приравнять друг к другу продукты труда как в этом случае, так и вообще при обмене продуктами всяких других ремесел и искусств: «Они взаимно уничтожались бы, если бы работник не производил чего-либо, имеющего количественную и качественную ценность, и если бы принимающий работу не принимал ее, как определенную количественную и качественную ценность» [там же. V, 8].

Уравнение необходимо в силу *потребности*. Все предметы должны измеряться чем-либо одним, но этим одним «в действительности служит потребность, которая все соединяет» [там же]. Что именно потребности связывают людей воедино, следует, по Аристотелю, «из того, что если бы двое не нуждались друг в друге, или один из двух не нуждался бы в другом, то не было бы и обмена, который имеет место в случае, когда кто-либо нуждается в том, что другой имеет: например, вино, взамен которого другой позволяет вывоз хлеба. Итак, в таком случае необходимо уравнение» [там же].

Согласно Аристотелю, строго говоря, невозможно, чтобы столь различные предметы стали сравнимыми. Все же для удовлетворения потребности человека уравнение оказывается возможным в достаточной степени. Для этого должна существовать, по общему соглашению, единая *мера оценки*. Такой мерой являются *деньги*. Деньги делают все сравнимым, благодаря тому что все измеряется деньгами. Будучи мерой, деньги делают сравнимыми все предметы, приравнивают их; и как невозможно общение без обмена, так невозможен обмен без уравнения ценностей. Монета возникла в качестве репрезентанта потребности по соглашению как *условно* признанная представительница этой потребности. Само название монеты (*νομίσμα* — от слова *νόμος* — «закон») показывает, по Аристотелю, что свою функцию монета использует не в силу своей природы, а по закону. Люди властны заменить существующую монету другим меновым знаком; тем самым старая монета становится бесполезной.

Рассматривая учение Аристотеля о деньгах, К. Маркс оценивает его очень высоко. «Аристотель, — говорит К. Маркс, — понял деньги несравненно многостороннее и глубже, чем Платон» [37. Т. 13. С. 100, примечание]. Особенно отмечает К. Маркс проницательность, с которой Аристотель «объясняет, как из меновой торговли между различными общинами возникает необходимость придать характер денег какому-нибудь специфическому товару, т. е. субстанции, которая сама по себе имеет стоимость» [там же]. В связи с этим К. Маркс энергично подчеркивает мысль Аристотеля о том, что деньги в качестве простого средства обращения «существуют, по-видимому, только в силу соглашения или закона. Это доказывает уже их названием *νομίσμα*, а также тем, что деньги в действительности получают свою потребительную стоимость в качестве монеты только от своей функции, а не от какой-нибудь потребительской стоимости, присущей им самим» [там же].

При всех замечательных достоинствах аристотелевской теории экономического обмена и тесно связанной с ней теорией денег на учении Аристотеля лежит печать исторической ограниченности. Это учение теоретика *рабовладельческого общества* и рабовладельческих отношений в сфере труда. Аристотель исходит не из производственной деятельности работников, а из *потребностей* лиц, вступающих между собой в обмен. Если бы обмен стоял в зависимости от относительных затрат труда на производство обмениваемых предметов, то пропорциональное отношение лиц к продуктам труда было бы прямым. В этом случае работа, например, сапожника относилась бы к работе земледельца, как затраченный сапожником труд к труду земледельца. Но Аристотель признает в качестве регулятора обмена лишь потребность в вещи у лица, намеренного обменять ее на свою вещь. Поэтому пропорция у него оказывается обратной: пара сандалий будет так относиться к мере хлеба, как потребность земледельца в сандалиях относится к потребности сапожника в хлебе. И, как было уже отмечено, именно потребность связывает как бы в единое целое отношение обмена. Сама возможность для предметов, по существу несоизмеримых, стать соизмеримыми объясняется тем, что соизмеримость их устанавливается только по отношению к потребности. Здесь это уравнение достаточно достижимо.

Такая точка зрения естественна для идеолога общества, основным социальным отношением которого является отношение рабовладельца к рабу и в котором труд не имеет большой цены в глазах верхушки рабовладельческих классов. Именно с этой точки зрения Аристотель ищет отношение равенства не в равенстве различных количеств труда, а в равенстве потребностей свободных членов рабовладельческого общества, обменивающихся различными вещами или товарами.

Анализ этической доблести «справедливости» развернулся у Аристотеля в обстоятельный и ценный разбор одного из крупнейших вопросов политической экономии. В выражении стоимости товаров Аристотель открыл непосредственно не видное отношение *равенства*.

Этический
идеал

Деятельность, сообразная с важнейшей добродетелью и присущая лучшей части души, есть *блаженство*. В каждом случае деятельность бывает прекраснейшей, когда она исходит из того, что находится в лучшем состоянии, и когда она направлена на значительнейший предмет. Такая деятельность самая совершенная и приятная, она доставляет наслаждение как всем чувствам, так и мышлению и созерцанию: будучи самой приятной, она вместе с тем и самая совершенная, ведь таковой является та, которая, будучи в нормальном состоянии, направлена на лучший предмет.

Необходимо оставить в стороне вопрос, желаем ли мы жизни ради наслаждения или ради жизни желаем наслаждения. Одно сопряжено с другим и не может быть разделено: без деятельности

не бывает наслаждения, наслаждение заканчивает собой всякую деятельность. Для этики важно другое: каждое наслаждение свойственно той деятельности, которую оно завершает; соответственно наслаждение усиливает деятельность; люди, совершающие свою работу с наслаждением, точнее эту работу выполняют: например, геометрами становятся те, кто наслаждается геометрическими задачами, они же лучше вникают в каждую подробность.

Все считают блаженную жизнь приятной и основательно впе­тают наслаждение в блаженство. Наслаждение придает законченность деятельности, а следовательно, и жизни, к которой люди стремятся. Однако наслаждение не может быть целью жизни. Наслаждения, чуждые деятельности данного рода, делают почти то же, что и страдание, а присущие деятельности страдания уничтожают самую деятельность. К тому же одни наслаждения, свойственные нравственной деятельности, хороши, другие же, соответствующие дурной деятельности, дурны. Но ясно, что наслаждения, всеми признанные дурными, не следует называть наслаждениями.

Настоящая цель человеческой жизни — не наслаждения, а «блаженство» [см. Ник. этика. X, 6, 1176а 30—32]. Ни в чем не нуждаясь, блаженство принадлежит к деятельности, которые желательны сами по себе, а не ради чего-нибудь иного. Это деятельности, в которых человек не стремится ни к чему иному, помимо самой своей деятельности. Блаженство не может состоять в развлечениях: за исключением блаженства, мы все другое избираем ради другого, и только блаженство есть цель.

Блаженная жизнь сообразна с добродетелью и притом с важнейшей, которая присуща лучшей части *души*. Деятельность этой части созерцательная. Такая деятельность — самая важная и самая непрерывная. Деятельность созерцания не только дает блаженство, к ней примешивается и наслаждение, так как созерцание истины есть самая приятная из всех деятельностей, сообразных с добродетелью. Кроме того, созерцанию наиболее свойственна «самодостаточность»: мудрец может предаться созерцанию и один сам с собой, и тем лучше, чем он мудрее. Может быть даже лучше, если у него есть сотрудники, но во всяком случае он самый «самодостаточный».

Созерцание — единственная вещь, которую любят лишь ради него самого, ибо от него, кроме созерцания, ничего не происходит: напротив, действиями мы всегда достигаем чего-либо сверх самого действия.

Наконец, блаженство состоит в *досуге*, ибо мы не знаем досуга ради приобретения досуга, тогда как мы ведем войну ради мира [см. там же. X, 1177в 4—6].

Совершенство, присущее созерцанию, делается, по Аристотелю, особенно ясным, если сопоставить созерцание с *практическими* добродетелями. Деятельность этих добродетелей заключается в политике или в войне, но такая деятельность, особенно *военная*,

лишена досуга. Деятельность политика тоже лишена досуга и всегда имеет в виду, помимо самого управления, власть и почести. Даже если она имеет в виду собственное блаженство или блаженство граждан, то все же очевидно, что это иное блаженство, чем искомое нами. «Хотя нельзя отрицать, — заключает Аристотель, — что добродетельная деятельность политическая и военная выдается над другими по красоте и величию, но все же она лишена досуга, стремится всегда к известной цели и желательна не ради самой себя. Напротив, созерцательная деятельность разума отличается значительностью, существует ради себя самой, не стремится ни к какой внешней для нее цели и заключает в себе ей одной присущее наслаждение, которое усиливает энергию» [Ник. этика. X, 7, 1177в 16—21].

Впрочем, такая жизнь, по Аристотелю, более значительна, чем это возможно для человека. Если бы даже какой-нибудь человек и прожил ее, то не потому, что он человек, а потому, что в нем есть нечто божественное.

И все же именно к такой жизни, сообразной с разумом, должен стремиться человек. И не следует внимать тем, кто увещевает нас заботиться лишь о близких людях, так как мы сами люди, и лишь о бренных вещах, ибо мы сами смертны. Напротив, необходимо как можно больше стремиться к бессмертию, делать все возможное, чтобы жить сообразно с тем, что в нас всего сильнее и значительнее. Ибо хотя оно по объему и невелико, однако по значению и силе превышает все остальное. Можно даже сказать, что каждый человек, в сущности, есть только это, так как именно оно в нем лучшее и властвующее. Разумная жизнь естественна для человека, так как она-то и делает его человеком по преимуществу [см. там же. X, 7, 1178а 7].

Изображенный Аристотелем этический идеал запечатлен яркими чертами общества, в котором он сложился и был осознан. Высшей доблестью провозглашается теоретическое созерцание истины: самодовлеющее, отрешенное от волнений и тревог практической деятельности. Предпосылка философской жизни — досуг, порождаемый рабским трудом и достатком, созданным на основе этого труда. В характерной для этики Аристотеля норме «середины» явно проступают социальные черты носителя и осуществителя этой нормы — изящного, хорошо воспитанного, во всем руководствующегося законом красоты гражданина полиса. По верному замечанию А. Гранта, «закон *μεσότης*, обнаруживаемый в храбрости, умеренности, щедрости и великодушии, образует благородный, свободный и блестящий человеческий тип. Распространение его так же, как это делает Аристотель, на некоторые качества темперамента, речи, манер, и вы будете иметь перед собой портрет греческого гражданина» [55; Vol. I. P. 261]. В еще большей степени, чем метафизика, этическое учение Аристотеля — явление общественной мысли в рабовладельческой Греции середины и начала второй половины IV в. до н. э. Еще более резко эта обусловленность теории классовой структурой и отношениями классов рабовладельческого античного общества обнаружится в «Политике».

12. УЧЕНИЕ ОБ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

В этике Аристотель развил как образец и как цель блаженной жизни идеал созерцательного постижения истины. Аристотель признал этот идеал трудно достижимым, доступным в полной мере лишь для божества. Человек может и должен стремиться к нему, так как в человеке также есть нечто божественное.

И все же учение Аристотеля далеко от мистического идеализма Платона. Достижение высшей цели жизни вовсе не означает для него бегства от действительности. Аристотель — не Плотин, который, спустя свыше полтысячи лет, имея в виду мир умопостижимый, бросит клич: «Бежим в милую отчизну!» Хотя высшая цель — созерцательное постижение, интеллектуальная интуиция, однако человеческая природа, по Аристотелю, несовершенна. В силу ее несовершенства жизнь нуждается в ряде благ, которые по отношению к главной цели — низшие и подчиненные. Необходимы и телесное здоровье, и пища, и определенные условия жизни. В числе этих благ как на необходимое условие жизни Аристотель указывает на богатство. Он сравнивает его с орудиями, которые мы избираем в качестве средств для преследуемой цели. Под богатством в точном смысле слова Аристотель понимает «накопление хозяйственных благ, необходимых для жизни и полезных для государственного и домашнего общения» [8. I, 3, 1256в 29—30].

Для Аристотеля как теоретика античного рабовладельческого общества весьма характерно, что на богатство он смотрит исключительно с *потребительской* точки зрения рабовладельца. Для него быть богатым означает скорее *пользоваться*, чем *владеть*: богатство — действительное *осуществление* владения, или *пользование* тем, что составляет имущество [см. 10. I, 5, 1361а 23—24]. Но именно поэтому истинное, самодостаточное для благой жизни имущество не беспредельно. Ценно этически только то, что необходимо для цели, которой подчинено богатство, и благо есть то, что оказывается не в избытке; то же, чего оказывается больше, чем нужно, дурно [см. там же. I, 6, 1363а 2—3]. Между крайностями *расточительности*, т. е. недостаточной заботы о хозяйственных благах, и *скупости*, или излишнего старания о них, лежит средняя мера в распоряжении имуществом. Это «щедрость» — доблесть свободного и благородного человека. Щедрый наилучшим способом использует вещь, раздает хозяйственные блага ради прекрасного и притом правильным образом.

Расточителя еще могут научить время и опыт, и он может из мота превратиться в щедрого человека, но скупость неизлечима. Для достижения высшего блаженства достаточны небольшие имущественные средства. Не следует думать, будто блаженный нуждается во многих и великих материальных благах, хотя без них нельзя быть благополучным, ибо самодостаточность и нравственная деятельность не требуют материального избытка и можно совершать прекрасные действия, не будучи повелителем земли и моря.

Среди различных форм *скупоности* Аристотель особенно сурово осуждает тот ее вид, который состоит в чрезмерном приобретении. Отношение Аристотеля к нему определяется установленным им различием двух противоположных видов, или типов, хозяйства. Это «экономика» и «хрематистика». «Экономика» — *правильный* тип хозяйственной деятельности. Ее цель — разумное удовлетворение хозяйственных потребностей «дома» или семьи — первичной единицы общества и государства. «Экономика» доставляет семье все, что необходимо для того, чтобы ее члены могли достигать высшей цели — блаженства. Приобретение, осуществляемое экономикой, — «приобретение, согласное с природой».

Напротив, «хрематистика» — отрицательный и осуждаемый Аристотелем тип хозяйственной деятельности. Цель «хрематистики» — служение не высшим задачам человеческой жизни, а неограниченной наживе, беспредельному приобретению и накоплению. Здесь стяжание — самоцель, осуществляется оно ради самих хозяйственных благ.

Противоположность «экономики» «хрематистике» выясняется из анализа *войны* как явления общественной жизни. По Аристотелю, война также есть род хозяйственной деятельности, искусство приобретения, так как часть войны составляет охота: охотиться необходимо не только на зверей, но и на тех людей, которые по природе предназначены к подчинению, но не желают подчиняться. «Экономика» распространяется на все виды приобретения богатства, соответствующего природе. Ни в одном из видов искусства орудие не может быть беспредельным — ни по величине, ни по количеству. Так как богатство — это тоже совокупность орудий, полезных для домашней и для государственной жизни, то оно не беспредельно. С «экономикой» совпадает только такое приобретение государственных благ, которое сообразно с природой. Напротив, «хрематистика» есть приобретение хозяйственных благ, противоречащее природе, не знающее предела стремление к владению. Родилась «хрематистика» из *обмена*. Первоначально обмен возник ради целей жизни и был согласован с природой и необходим, так как имел целью восполнение недостающего для самодостаточности.

Однако с появлением денег, ставших средством менового обращения и сбережения ценностей, обмен утратил непосредственную связь с удовлетворением потребностей и стал орудием беспредельного обогащения. Из этого нового менового оборота естественно развилась «хрематистика». Она больше всего имеет дело с деньгами, и ее задача — беспредельное порождение богатства и хозяйственных благ. Так, в лечебном деле никто не стремится ни изготовлять, ни накапливать больше лекарств, чем их нужно для излечения болезни. Напротив, в «хрематистике» цель и средства совпадают, нет предела для самой цели, и эта цель — богатство.

Естественное стремление к увеличению хозяйственных благ перерождается в противоестественное и безграничное стяжательст-

во оттого, что люди начинают заботиться только о жизни, а не о высшем благе.

С возникновением денежного обмена хозяйственными благами начинают называть все, «ценность чего измеряется деньгами» [Ник. этика. IV, 1, 1119в 26—27]. Такая оценка, впрочем, не относится к измерению цели, для которой хозяйство служит средством: ценность имущества определяется величиной его хозяйственного значения, а ценность дела — его величиной и красотой. Поэтому взгляд Аристотеля на хозяйственные ценности обуславливается его *этическими* и *социально-политическими* воззрениями. Раскрываются эти воззрения в восьми книгах замечательного обширного трактата Аристотеля «Политика», который остался незаконченным. В «Политике» рассматриваются различные *общественные отношения* и оцениваются различные формы государственного устройства.

**Сущность
государства**

Государство — это «некий вид общения». Государство — только одна, высшая форма общения между людьми. В пределах государства существует целая система других социальных отношений со своими особыми целями и особыми путями развития. Каждый частный вид общения возникает в целях какого-либо блага [см. 8. I, 1, 1252а 2].

В экономических отношениях Аристотель видит только *социальные* формы общения и выделяет из них три вида: 1) общение в границах отдельной семьи, или «дома» (οἶκος); 2) общение в смысле ведения хозяйственных дел; 3) общение для обмена благами.

Все экономические отношения имеют целью только выгоду, и к ней сводятся в них все расчеты. Напротив, в общении, называемом *дружбой*, и тем более в общении, образующем *государство*, мотивы, определяющие поведение людей, совершенно другие. Положить в основу государства имущественную выгоду граждан значило бы принизить государственное общение до общения только хозяйственного. Государство существует «не просто ради существования, но скорее ради благой жизни» [там же. III, 9, 1280а 32—33]¹

Противопоставляя государство другим видам общения, Аристотель заканчивает свой анализ следующим выводом. «Ясно, — говорит он, — что государство не есть ни топографическое общение, ни охранительный союз против несправедливостей, ни общение ради хозяйственного обмена. Все это необходимо должно быть, чтобы создалось государство, но пока есть только это, государство еще не возникает. Оно возникает только тогда, когда создается общение ради благой жизни между семьями и родами, ради совершенной и достаточной для самой себя жизни» [8. III, 13, 1280в 29—35].

¹ С.А. Жебелев переводит τοῦ ἐν Ζῆνι ἔνεκεν — «чтобы жить счастливо» — менее адекватно, чем В.Я. Железнов, — «ради благой жизни» (см. «Политика» Аристотеля, пер. С.А. Жебелева. М., 1911. С. 115; В.Я. Железнов. Цит. соч. С. 187).

Человек по природе — существо государственное [см. там же. I, 2, 1253а 2—3], и если кто-либо в силу своей природы, а не в силу случайных обстоятельств живет *вне* государства, тот или выше человека, или недоразвит в нравственном отношении. Совершенством человека предполагается совершенный гражданин, а совершенством гражданина, в свою очередь, — совершенность его государства. Взгляд этот в высокой мере типичен для наблюдателя и исследователя жизни греческих полисов, каким был Аристотель.

Природа государства, согласно Аристотелю, стоит «впереди» природы семьи и индивида: необходимо, чтобы целое предшествовало своей части. И действительно, всякий предмет определяется совершаемым им актом и возможностью совершить этот акт; раз эти свойства у предмета утрачены, нельзя уже говорить о нем как о таковом: останется только его обозначение. Поэтому, если отдельный человек «не способен вступить в общение или, считая себя существом самодостаточным, не чувствует потребности ни в чем, он уже не составляет элемента государства, но становится либо животным, либо богом» [8. I, 1, 12, 1253а 26—29].

Эту черту античного мировоззрения классического периода хорошо выразил Виламовиц-Мёллендорф, автор исследования «Аристотель и Афины»: «Совершенство гражданина, *πολίτης*, обуславливается качеством общества, *πόλις*, к которому он принадлежит. Следовательно, кто желает создать совершенных людей, должен создать совершенных граждан, а кто хочет создать совершенных граждан, должен создать совершенное государство» [77. С. 343].

В состав государства входят отдельные лица, «ойкосы» (семьи) и селения. Однако далеко не все отдельные лица принадлежат к составу государства. К нему не принадлежат, согласно учению Аристотеля, *рабы*.

Институт рабства привлекает пристальнейшее внимание Аристотеля. Сама пристальность этого внимания доказывает, что в эпоху Аристотеля отношения рабовладения становятся большим вопросом общественной мысли. Уже некоторые софисты, как было указано выше, не только высказали сомнение в правомерности отношений рабовладения, но прямо утверждали, что по природе все люди рождаются равно свободными. Аристотель — решительный противник этого взгляда и сторонник рабовладельческой системы. Он сознательно противопоставляет свое учение о рабовладении взглядам тех, кто отрицал естественное происхождение и согласный с природой характер рабовладения. «По мнению других, — пишет он, — сама идея о власти господина над рабом — идея противоестественная» [8. I, 3, 1253в 20—21]. По их утверждению, «лишь установлением обуславливается различие между свободным человеком и рабом, по самой же природе такого различия не существует. Поэтому-то и власть господина над рабом, как основанная на насилии, не имеет ничего общего по природе со справедливостью» [там же. I, 3, 1253в 21—22].

Для Аристотеля очень характерно, что вопрос о рабстве он рассматривает не столько в пределах вопроса о государстве, сколько в пределах вопроса об экономике *семьи* (ойкоса). Рабство тесно связано у Аристотеля с вопросом о *собственности*. Собственность — часть семейной организации: без предметов первой необходимости не только нельзя жить хорошо, но вообще нельзя жить. Для домохозяйина приобретение собственности — орудие для существования. Если бы каждый инструмент мог выполнять свойственную ему работу сам, или по данному ему приказанию, даже его предвосхищая, если бы, например, ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, то тогда архитекторы не нуждались бы в «рабочих», а господам не были бы нужны рабы.

Действительность, однако, не такова. Приобретение собственности, *необходимой* для существования ойкосного (домашнего) хозяйства, требует для себя массу орудий, а раб — некая одушевленная часть собственности [см. 8. I, 2, 1254в 34]. К тому же в самой сути вещей коренится порядок, в силу которого уже с момента рождения некоторые существа предназначены к подчинению, другие — к властвованию.

В обществе, во всех его элементах, связанных между собой и составляющих некоторое целое, элемент властвования и элемент подчинения сказываются во всем. Это «общий закон природы, и как таковому ему и подчинены одушевленные существа» [там же. I, 9, 1254а 31—32].

Отсюда Аристотель выводит и природу и назначение рабства. Согласно его разъяснению, «кто, по природе, принадлежит не самому себе, а другому, и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб» [там же. I, 7, 125а 14—15]. Деятельность рабов состоит в применении их физических сил, это наилучшее, что они могут дать. Они в такой сильной степени отличаются от других людей, в какой душа отличается от тела, а человек — от животного. Именно такие люди по своей природе — рабы, и для них лучший удел быть в подчинении у господина. И Аристотель поясняет, что рабом по природе бывает тот, кто может принадлежать другому и кто одарен рассудком лишь настолько, что воспринимает приказания другого лица, но сам рассудка не имеет [см. там же. I, 5, 1254в 16—23].

По Аристотелю, природа устроена так, что сама физическая организация людей свободных отличается от физической организации рабской части общества: у рабов тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических работ; напротив, люди свободные не способны для выполнения подобного рода работ, зато пригодны для политической жизни. Впрочем, высказав это утверждение, Аристотель делает оговорку: часто бывает и так, что свободные люди свободны не по физической, а только по интеллектуальной своей организации [см. там же. I, 2, 1254в 27—33]. И хотя красоту души не так легко охватить взором, как красоту тела, во всяком случае остается очевидным, что одни люди по своей

природе свободны, другие же — рабы, и этим последним быть рабами и полезно, и справедливо [8. I, 2, 1254в 37—1255а 2].

От пронизательного взгляда Аристотеля не укрылась трудность, заключающаяся в таком понимании природы рабства и свободного состояния. Исторически кадры рабов пополнялись и создавались в Греции путем захвата пленных на войне. Если эти пленные были не греки, или, как их называли, «варвары», то выход был относительно прост: «варвары» рассматривались как худшая порода людей, а отсюда было уже недалеко до мысли, что обращение пленных «варваров» в рабство согласуется с природой вещей, с природой самих «варваров» и потому справедливо.

Аристотель отмечает существование такой точки зрения в греческой политической литературе. Представители этой точки зрения утверждают, что рабство как результат войны покоится на основах права. Однако в этом утверждении, по Аристотелю, таится противоречие. Самый принцип войн, говорит он, «можно считать противным идее права» [там же. I, 2, 1255а 24—25]. никоим образом нельзя было бы утверждать, что человек, недостойный быть рабом, все-таки должен стать таковым. Иначе окажется, что люди заведомо очень высокого происхождения могут стать рабами и потомками рабов только потому, что они, будучи взяты в плен на войне, были проданы в рабство. Именно поэтому и было выдвинуто требование, чтобы рабами назывались не греки, а только варвары.

Завершая рассмотрение этого вопроса, Аристотель находит, что колебание во взглядах на природу рабства имеет некоторое основание, что природа не создает одних людей рабами, других свободными. Впрочем, он тут же, даже в продолжении той же фразы, соглашается и с тем, что «для некоторых классов людей такое разделение на рабов и свободных вполне естественно, причем для одного человека полезно и справедливо быть рабом, для другого — господином, — так же, как необходимо, чтобы один элемент подчинялся, другой властвовал...» [там же. I, 2, 1255в 4—8].

К отношению рабовладения, которое принадлежит к отношениям собственности, вполне приложимо, по Аристотелю, то отношение, которое существует между частью и целым. Часть есть не только часть чего-либо другого, она немыслима вообще без этого другого. Таково же отношение между господином и рабом: «Господин есть только господин раба, но не принадлежит ему; раб же — не только раб господина, но и целиком принадлежит ему» [там же. I, 2, 1253в 10—13].

Так как раб — своего рода часть господина, одушевленная и отделенная часть его тела, и так как полезное для части полезно и для целого, а полезное для тела полезно и для души, то между рабом и господином, согласно Аристотелю, существует известная общность интересов и взаимное дружелюбие, если только отношения между ними покоятся на естественных началах.

Однако дружба и справедливость возможны по отношению к рабу не как к рабу, так же как они невозможны по отношению к

неодушевленным предметам или к быку и лошади. «Раб — одушевленный инструмент, а инструмент — раб без души; поэтому к рабу, поскольку он раб, нельзя питать дружбы...» [Ник. этика. VIII, 13, 1161в 4—5].

Все же Аристотель не сводит существо раба к одной лишь технической функции одушевленного инструмента. Инструменты — орудия *технической* деятельности, но рабство относится к сфере имущественных отношений, а имущество — не простое техническое орудие, а орудие жизненной деятельности вообще. «Жизнь, — говорит Аристотель, — есть деятельность, а не определенное техническое дело. Отсюда и служение раба — в том, что имеет отношение к общей жизненной деятельности» [8. I, 2, 1253в 23—1254а 8].

Рабство для Аристотеля — институт, необходимый для правильной деятельности семьи, предпосылка правильного государственного строя, который возникает из семьи и из соединения семейств в селения.

Как и Платон, Аристотель набрасывает проект наилучшего государства, в пределах которого развиваются соответствующие природе вещей хозяйственные отношения.

Проект свой Аристотель построил, изучая реальные, существовавшие в его время экономические структуры и типы государственной власти. Его политическая мысль самостоятельна и сложилась, во-первых, в ходе критики государств, существовавших в его время, во-вторых, — критики теорий государственного права¹. В школе Аристотеля велось систематическое исследование конституций множества греческих полисов (есть указание, что их было собрано 158). Из всей этой литературы дошло только найденное в 1890 г. в Египте описание конституции Афин — так называемая «Афинская полития».

Из политических *устройств* современных ему государств критика Аристотеля особо выделяет государственный строй афинской демократии, государства Спарты и македонской монархии. Из политических *теорий* Аристотель подвергает критике прежде всего теорию своего учителя Платона, но уделяет внимание, гораздо менее пристальное, и другим теориям, например уравнивательной утопии Фалея Халкедонского.

Структура общества

Вразрез с Платоном, который оспаривал право на *личное* владение для стражей-воинов и даже выдвинул проект общности для них жен и детей, Аристотель выступает как сторонник индивидуальной частной *собственности*. Обычно спокойный и уравновешенный, он, говоря о собственности, поднимается до настоящего воодушевления. «Трудно выразить словами, — говорит он, — сколько наслаж-

¹ Компетентный и содержательный анализ этой критики имеется в труде исследователя С.Ф. Кечекьяна «Учение Аристотеля о государстве и праве» (М.: Л., 1947).

дения в сознании, что нечто тебе принадлежит...» [8. II, 2, 1263а 40—41]. И хотя приятно оказывать услуги и помощь друзьям, знакомым и товарищам, «осуществление всего этого мыслимо, однако лишь при условии существования личной собственности» [там же. 1263в 2—3].

Природа вложила в каждого человека естественное чувство любви к самому себе. Правда, эгоизм — по справедливому признанию — заслуживает порицания. Но эгоизм есть, по Аристотелю, не любовь к себе, а лишь *чрезмерная степень* этой любви [см. там же]. Кто, как Платон, стремится провести единение государства в чрезвычайных размерах, для того все это (т. е. возможность помощи друзьям и товарищам) отпадает.

Необходимо держаться того способа пользования собственностью, который сочетает в себе систему собственности общей и частной. «Собственность должна быть общей только в относительном смысле, в абсолютном же она должна быть частной» [там же. 1263а 26—27]. И Аристотель восхваляет результаты такого разделения: когда пользование собственностью будет поделено между отдельными лицами, утверждает он, исчезнут среди них взаимные нарекания, и наоборот, получится большой выигрыш, «так как каждый будет с усердием относиться к тому, что ему принадлежит, добродетель же послужит своего рода регулятором в использовании, согласно пословице «у друзей все общее»» [8. 1263а 27—30].

Аристотелевская теория «эгоизма», не превышающего меру, нисколько не похожа на буржуазный индивидуализм, развившийся на основе капиталистического способа производства. Это воззрение, возможное только для грека — гражданина античного полиса, в котором право ведения хозяйства, право участия в политической жизни и в судебной деятельности было привилегией свободных членов общества.

Не удивительно поэтому, что свое понимание сдерживаемого мерой эгоизма Аристотель развил в той главе «Этики», где рассматривается добродетель *дружбы* [см. Ник. этика. VIII и IX]. Предвосхищая Ларошфуко, Аристотель полагает, что даже в основе дружбы лежит себялюбие: «Любя друга, мы любим собственное благо, ибо хороший человек, став нашим другом, становится благом — поскольку мы его любим. Таким образом, каждый в дружбе любит собственное благо...» [там же. VIII, 6, 1157в 33—35]. Он знает, что существует взгляд, согласно которому человека, который себя любит больше всего, называют эгоистом в дурном смысле слова. Сторонники этого взгляда говорят, что нравственный человек действует по мотивам любви к прекрасному и дружбы и потому забывает о самом себе.

Но Аристотель находит, что факты не согласуются с этой теорией. Все отношения дружбы возникают из отношения человека к самому себе, перенесенного на других. Каждый человек «сам себе более всего друг, и следует любить больше всего самого себя» [там же. IX, 8, 1168в 9—10]. Значение слова «эгоизм» зависит от пове-

дения людей. У большинства это поведение дурно. «Эгоизм» в этом значении понятия порицается с полным правом. Но того, кто, вообще говоря, всегда будет присваивать себе все прекрасное, никто не назовет эгоистом и не будет бранить. Но именно таков, по-видимому, и есть по преимуществу эгоист: он присваивает себе все прекраснейшее и преимущественные блага, он служит тому, что в нем есть наиболее сильного, и во всем повинуюется этому. В этом отношении человек похож на государство: сущность государства и всякого сложного целого состоит в том, что в нем господствует и что наиболее сильно. В этом же состоит и сущность человека. В духе собственной высокой оценки разума Аристотель разъясняет, что «тот человек больше всего любит себя, который любит разум и служит ему» [там же. IX, 8, 1168в 33—34]. А так как нравственный человек больше всего любит *разум*, то такой человек по преимуществу может быть назван эгоистом, однако в ином смысле слова, чем тот, который означает нечто постыдное. И разница здесь настолько велика, насколько жизнь разумная отлична от жизни, подверженной страстям, и насколько стремление к прекрасному отлично от стремления к кажущейся пользе. Итак, хороший человек «должен любить самого себя, и таким образом он и сам останется в выгоде, осуществляя прекрасное, и другим принесет пользу» [Ник. этика. IX, 8, 1169а 11—12].

«Себялюбие» нравственного человека не исключает ни отказа от благ, ни самопожертвования ради других и ради отечества. Нравственный человек, будучи эгоистом в указанном смысле, отбросит и деньги, и почет, и вообще все блага, из-за которых борются люди, чтобы сохранить себе прекрасное. Он предпочтет непродолжительное, но сильное ощущение долгой, но пустой жизни и скорее захочет жить прекрасно один год, чем многие годы бесцельно; он предпочтет одно прекрасное действие многим незначительным. Так происходит с людьми, жертвующими своей жизнью. Они выбирают великое и прекрасное для себя [см. там же. IX, 8, 1169а 20—26].

В связи с таким пониманием «себялюбия» стоит аристотелевская критика взглядов Платона, Фалея Халкедонского, а также критика спартанского государственного строя.

Аристотель стоит на общей у него с Платоном почве идеологии рабовладения. Как и Платон, он в своем проекте наилучшего государства предусматривает возложение всей непосредственно производительной работы на плечи бесправного рабства. Но в отношении свободных граждан рабовладельческого государства он отклоняет взгляд Платона на землевладение как слишком аскетический, умаляющий неотъемлемые права граждан. Платон полагал, что землевладение должно обеспечить гражданам «образ жизни, сдерживаемый мерой». Аристотель предлагает другую формулу: «Жить согласно мере *щедро*» [8. II, 6, 1265а 30—33]¹.

¹ С.А. Жебелев переводит: «Жить скромно, но так, как это свойственно благородно-щедрому человеку» («Политика Аристотеля». С. 55).

Не согласен Аристотель и с проектом Фалея Халкедонского. Этот писатель предложил полное уравнение в области землевладения. Согласно оценке Аристотеля, проект Фалея, во-первых, неясен. Для приведения его в исполнение необходимо указать должную меру земельной собственности, доведенной до уравнения. Во-вторых, осуществление проекта Фалея не дало бы результата. Даже если бы была установлена средняя мера земельного имущества, это установление не решило бы главного вопроса. Уравнивать необходимо не столько земельные владения, сколько «вождедения», а для этого требуется не уравнение, а воспитание людей посредством законов. Фалей должен был указать, в чем должно заключаться это воспитание, но если воспитание будет для всех одно, от него не выйдет никакой пользы. Люди поступают несправедливо не только из-за неравенства в предметах первой необходимости, что имел в виду Фалей, но также и потому, что они хотят жить в радости и удовлетворять свои желания. Величайшие преступления совершаются людьми в силу стремления к преизбытку, и люди становятся тиранами не для того, чтобы таким образом избежать холода. Вождедения людей по природе беспредельны, и в удовлетворении этих вождедений проходит жизнь большинства людей. Поэтому существует принцип более важный, чем уравнение собственности: следует наладить дело так, чтобы люди, интеллектуальные по своей природе, не желали иметь больше, а люди, мало развитые, не имели и возможности желать этого...

Несостоятельность предложенной Фалеем реформы, согласно Аристотелю, состоит и в том, что Фалей в своем проекте ограничил уравнение одной лишь земельной собственностью. Однако богатство, как разъясняет Аристотель, заключается и в обладании рабами, стадами, деньгами, а также в разнообразных предметах домашнего обихода [см. 8. II, 4, 1267в 9—13]. Все это проект Фалея оставил без внимания.

Основной порок *спартанского строя* Аристотель видит в том, что спартанская система и ее законодательство рассчитаны только на доблесть, имеющую отношение к войне: именно эта доблесть полезна для приобретения господства. Пока лакедемоняне (спартанцы) вели войны, они держались, но, достигнув господства, стали гибнуть, так как не умели пользоваться досугом и не могли заняться каким-либо другим делом, которое представлялось бы им важнее военного [см. там же. II, 6, 1271в 2—6]. И не только Спарта, но большинство государств, обращающих внимание лишь на военную подготовку, держатся, пока они ведут войны, и гибнут, лишь только достигают господства. Подобно стали, они теряют свой закал во время мира. Но в государстве должны быть налицо добродетели, способствующие достижению досуга, и конечной целью войны служит мир, а целью работы — досуг [см. там же. VII, 15, 1333в 11—16]. И Аристотель называет просто абсурдным взгляд, по которому хорошие люди — только те, кто не имеет досуга, кто ведет

войны, а те, кто наслаждается миром и досугом, — рабы [см. там же. VII, 15, 1334a 36—40].

Отвергнутом теориям государственного устройства, а также осужденным формам реально существовавших в его время государств Аристотель противопоставляет свой собственный проект идеального государства.

По Аристотелю, для построения государства идеального не требуется революционного разрушения существующего государства и переделки существующего реального человека. Задача политика и законодателя — не строить на месте разрушенного. Политика не создает людей, а берет их такими, какими их создала природа [см. 8. I, 3, 1258a 21—23]. Необходимо ввести такой государственный строй, который при наличии данных обстоятельств оказался бы легче всего приемлемым и гибким: улучшить государственный строй — задача менее сложная, чем изначала установить его [см. там же. IV, 1, 1289a]; и хороший законодатель, и истинный политический деятель не должны упускать из виду не только абсолютной наилучшей формы, но и формы, относительно наилучшей при соответствующих обстоятельствах [см. там же. IV, 1, 1288b].

Но помочь усовершенствовать существующие формы государственного строя возможно только при условии, что политический деятель знает, сколько вообще имеется возможных видов государственного устройства. Поэтому предлагаемому Аристотелем проекту наилучшего государства у него предшествует и в этот проект постоянно внедряется рассмотрение всех главных типов государственной организации, известных Древней Греции.

Эта классификация и этот анализ покоятся, как на незыблемой основе, на разделении всех людей, составляющих государство, на два основных класса: рабовладельцев и рабов. Каковы бы ни были формы государственной власти и управления, они уже предполагают как нечто естественное и необходимое деление членов общества на господствующий класс рабовладельцев и лишенных всех политических и гражданских прав класс рабов. Различия между формами монархической и тиранической, аристократической и олигархической, политией и демократическим устройством (о них речь впереди) — только различия между способами господства рабовладельцев. Политическая борьба между сторонниками всех этих видов управления государством не отражается на рабах. Грань между «свободнорожденными», имеющими право на власть и на «досуг», и рабами не колеблется, в чью бы пользу ни решался спор сторонников различных политических систем.

В «Политике» Аристотель уже во 2-й главе 1-й книги выясняет вопрос, центральный для античной общественной системы, — об отношении господина к рабу. Рабы нацело исключаются из числа членов общества, обладающих политическими правами, т. е. правом на участие в государственных делах. Собственно говоря, рабы даже не входят в состав аристотелевского государства. Они — его эко-

номическая и социальная предпосылка, но не его признанный политический элемент. Государство, состоящее из рабов, представляется Аристотелю нелепостью. «Мы имели бы дело с одной из невозможностей, — говорит он, — если бы допустили, что государство заслуживает называться по своей природе рабским: государство есть нечто самодовлеющее, рабство же не самодовлеющее» [там же. IV, 3, 1290в 8—10].

Различие в господстве над свободными людьми и над рабами не менее существенно, разъясняет «Политика», чем различие между существом, по своей природе свободным, и существом, по своей природе рабским [см. 8. VII, 3, 1325а 28—31].

Как бы от имени класса рабовладельцев Аристотель заявляет, что сама природа «стремится доставить нам возможность не только надлежащим образом направлять нашу деятельность, но и прекрасно пользоваться нашим досугом. А досуг, мы снова подчеркиваем это, служит основным принципом всей нашей деятельности» [там же. VIII, 2, 1337в 30—33].

Понятие «досуг» — важное понятие социологии, педагогики и эстетики Аристотеля. Здесь нас интересует его социальный смысл. В этом значении досуг — основанное на рабовладении и на рабском труде освобождение рабовладельца от каких бы то ни было работ, необходимых для практической жизни и совершаемых или рабами, или наемными рабочими и ремесленниками.

В глазах Аристотеля право на досуг — первый и основной признак принадлежности человека к классу, которому принадлежит власть в обществе. Именно досуг открывает возможность для истинной добродетели и для тех видов деятельности, которые совместимы с добродетелью. Правда, для умения пользоваться досугом в жизни нужно кое-чему научиться, кое в чем воспитаться. Но и это воспитание и это обучение заключают цель в самих себе, в то время как обучение, необходимое для применения к деловой жизни, имеет в виду другие цели. Досуг включает уже в самом себе и наслаждение, и блаженство, и счастливую жизнь, и все это выпадает на долю незанятых людей [см. там же. VIII, 2, 1336в 1—3].

Но в свете этого понятия о досуге Аристотель *сближает* в известной мере с рабами даже класс свободных ремесленников! Порой он даже рассматривает занятия ремесленников как свойственные несвободным. Он указывает ряд условий, отделяющих свободнорожденного не только от рабов, но и от ремесленников, хотя последние формально не принадлежат к классу рабов. Все занятия людей, поясняет он, разделяются на такие, которые приличны для свободнорожденных людей, и на такие, которые свойственны несвободным. Из первого рода занятий должно участвовать лишь в тех, которые не обратят человека, занимающегося ими, в ремесленника. Ремесленными же, согласно его взгляду, нужно считать такие занятия, такие искусства и такие предметы обучения, которые делают физические, психические и интеллектуальные силы

свободнорожденных людей непригодными для применения их к добродетели. Ремесленными будут занятия и искусства, которые исполняются за плату. Они ослабляют физические силы, отнимают время от развития интеллектуальных сил человека и принижают их. Но и из числа «свободных» наук свободнорожденному человеку дозволительно изучать лишь некоторые и только до известных пределов, чрезмерно же налегать на них, с тем чтобы изучить их во всех подробностях, вредно [см. 8. VIII, 2, 1337в 5—17].

Возвышая досуг, Аристотель принижает значение *деятельности* и *пользы*. Желательны сами по себе только те виды деятельности, в которых, как в философском созерцании, человек ни к чему иному не стремится, помимо самой своей деятельности. Только такие действия сообразны с добродетелью. Таков прекрасный и нравственный образ действий: он принадлежит к тому, что ценно само по себе [см. Ник. этика. X, 6, 1176в 6—9].

Напротив, *польза* как мотив действия не подобает свободному члену общества. «Искать повсюду лишь одной пользы всего меньше прилично для людей высоких душевных качеств и для свободнорожденных» [8. VIII, 3, 1138в 2—4]. Даже учить детей грамоте необходимо не только ради получаемой от того пользы, а потому, что благодаря этому обучению возможно сообщить им ряд других сведений. Так и рисование изучают не для того, чтобы избежать обмана при покупке и продаже домашней утвари, а потому, что оно развивает глаз при определении физической красоты. Ни хороший человек, ни политический деятель, ни добрый гражданин не должны обучаться таким работам, которые умеют исполнять люди, предназначенные к подчинению, за исключением разве случаев, когда этим лицам приходится исполнять эти работы для себя лично; только в таком случае отпадает различие между господином и рабом [см. там же. III, 2, 1277а 3—7].

Существует разряд рабов, труд которых отделяется от труда ремесленников почти незаметной гранью. «Рабы, по нашему разъяснению, — пишет Аристотель, — распадаются на несколько категорий, так как существует и несколько сортов работ. Одну часть этих работ исполняют мастеровые, именно такие рабы, которые, как показывает и само наименование их, живут «от своих рук»; к их числу принадлежат и ремесленники» [там же. III, 2, 1277а 37—в 1]. И Аристотель, по-видимому, с полным сочувствием вспоминает, что в древние времена в некоторых государствах, пока демократия не получила в них крайнего развития, ремесленники не имели доступа к государственным должностям.

Состав государства, по Аристотелю, сложен. Государство — понятие сложное; оно, как и всякое другое понятие, представляя собой нечто целое, состоит из многих составных частей [см. там же. III, 1, 1274в 39—40]. Одна из них — народная масса, работающая над продуктами питания; это земледельцы. Вторая составная часть государства — класс так называемых ремесленников, занимающий

ся ремеслами, без которых невозможно само существование государства; из этих ремесел одни должны существовать в силу необходимости, другие служат для удовлетворения роскоши или для того, чтобы скрасить жизнь. Третья часть — торговый класс, именно тот, который занимается куплей и продажей, оптовой и розничной торговлей. Четвертая часть — наемные рабочие, пятая — военное сословие [см. 8. IV, 3, 1290в 39—1290а 7].

Необходимые для существования государства классы эти, однако, имеют совершенно различное значение и достоинство. В сущности два главных «класса», согласно мысли Аристотеля, составляют государство-город (полис) в точном смысле слова: это военное сословие и лица, из числа которых выделяется законосовещательный орган, заботящийся об общих интересах государства. В руках обоих этих классов должно быть сосредоточено и владение собственностью, а гражданами могут быть только лица, принадлежащие к этим классам. Ремесленники не имеют прав гражданства, как и всякий другой класс населения, деятельность которого не направлена на служение добродетели. Граждане не должны вести не только такую жизнь, какую ведут ремесленники, но и такую, какую ведут торговцы, — такого рода жизнь неблагородна и идет вразрез с добродетелью; не должны быть граждане и землепашцами, так как они будут нуждаться в досуге и для развития своей добродетели, и для занятия политической деятельностью [см. там же. VII, 8, 1328в 38—1329а 2]. И хотя землепашцы, ремесленники и всякого рода поденщики необходимо должны быть налицо в государстве, но собственно элементами, составляющими государство, являются военное сословие и те, кто облечен законосовещательной властью [см. там же. VII, 8, 1329а 35—38]. И если считать душу человека частью более существенной, чем тело, то и в государственном организме душу государства должно признать более важным элементом, чем все, относящееся только к удовлетворению его необходимых потребностей. А этой «душой» государства и являются, по Аристотелю, *военное сословие* и то сословие, на обязанности которого лежит отправление правосудия при судебном разбирательстве, и сверх того, *сословие с законосовещательными функциями*, в чем и находит свое выражение политическая мудрость [см. там же. IV, 3, 1291а 24—28].

Формы государства

Утвердив свой город-государство на рабском труде, Аристотель рассматривает возможные формы государственного устройства рабовладельческого общества. Свой проект наилучшего государственного строя он намечает, исследуя реальные, исторически известные или современные формы государства. При обсуждении достоинств и недостатков этих форм и при составлении их классификации уже заранее как незыблемая предпосылка принимается, что все эти формы возможны, существовали и существуют только как формы именно рабовладельческого, а не иного государства.

Эта предпосылка не исключает, однако, анализа социальных — классовых и имущественных — различий между свободными классами полиса, принимающими и не принимающими участия в государственной власти. Всмотревшись в отношения этих классов, Аристотель выделяет как существенное и основное различие между «классами» *богатых и бедных*.

Общепризнано, что главных форм государственного устройства *две*: демократия и олигархия, подобно тому как главными ветрами признают северный и южный. *Демократией* называют строй, при котором верховная власть находится в руках большинства, а *олигархией* — строй, при котором эта власть принадлежит меньшинству. Но, по разъяснению Аристотеля, повсюду зажиточных бывает меньшинство, а неимущих — большинство. Поэтому формальный признак принадлежности к большинству или меньшинству не может, согласно Аристотелю, быть основой для различения олигархии и демократии. Настоящим признаком отличия олигархии и демократии служит богатство и бедность. Там, где власть основана — безразлично, у меньшинства или большинства — на богатстве, мы имеем дело с олигархией, а где правят неимущие, там перед нами демократия. Другими словами, демократией нужно считать такой строй, когда свободнорожденные и неимущие, составляя большинство, будут иметь верховную власть в своих руках, олигархией — строй, при котором власть находится в руках лиц богатых, отличающихся благородным происхождением и образующих меньшинство [см. 8. IV, 3, 1290в 17—20]. Олигархия и демократия основывают свои притязания на власть в государстве на том, что имущественное благосостояние — удел немногих, а свободой пользуются все граждане [см. там же. III, 5, 1279в 30—1280а 6]. Олигархия блюдет интересы зажиточных классов, демократия — интересы неимущих классов; общей же пользы ни одна из этих форм государственного устройства в виду не имеет. Отношение между бедными и богатыми — отношение не только *различия*, но и *противоположности*. А так как одни из них в большей части случаев фактически составляют меньшинство, а другие — большинство, то богатые и бедные, по мысли и по словам Аристотеля, «оказываются в государстве элементами, диаметрально противоположными друг другу» [там же. IV, 3, 1291в 10—11].

Теперь мы располагаем предпосылками для того, чтобы понять смысл учения Аристотеля о «среднем элементе» общества и о лучшем государственном строе. Аристотель утверждает, что наилучшее государственное общение — то общение, которое достигается через посредство среднего элемента, и что те государства имеют наилучший строй, где средний элемент представлен в большем количестве, где он «пользуется большим значением сравнительно с обоими крайними элементами» [8. IV, 9, 1295в 34—38].

В буржуазной экономической науке учение Аристотеля о «среднем элементе» не раз толковалось чуть ли не как прообраз учения

новейших буржуазных экономистов и политиков о роли буржуазии в капиталистическом обществе. Известный зарубежный ученый Август Онкен, для которого, по-видимому, не существует никакого другого нормального общества, кроме капиталистического, провозгласил Аристотеля «пророком того воззрения, которое в настоящее время написало на своем знамени лозунг: политика среднего сословия» [61. С. 38]. Принцип этот, приписанный Аристотелю, Онкен считает «путеводной звездой его социального учения» [там же. С. 41]. Суждение Онкена — разительный образец буржуазной партийности в исторической науке, отхода от всякого историзма и крайнего интеллектуального убожества.

Что понимал Аристотель под «средним элементом»?

Конечно, не класс общества, «средний» между рабовладельцами и рабами. Между ними не должно быть ничего «среднего»: общество Аристотеля резко делится на классы свободных и рабов. Землепашцев и ремесленников Аристотель не только не выдвигал как нечто «среднее» между рабовладельцами и рабами, но склонен был и их причислить к рабам. «Идеальное государство, — утверждает Аристотель, — не даст ремесленнику гражданских прав» [8. III, 3, 1278a 8—9]. Ремесленники, как мы уже видели, скорее должны принадлежать к разряду рабов, живущих «от своих рук» [там же. III, 2, 1277a 36—1277b 1]. И точно так же, если говорить об идеале, то, по Аристотелю, «землепашцами должны быть преимущественно рабы» [там же. VII, 9, 1330b 25—26].

Желая во что бы то ни стало сыскать в учениях античных писателей предвосхищение теорий социализма и коммунизма, Пёльман приписал Аристотелю взгляд, согласно которому, занимаясь трудом своих рук, человек «всецело» сам себя «содержит, а не живет благодаря другим, т. е. эксплуатируя чужой труд, за счет чужих жизней»¹. Железнов решительно возражает против пёльмановского толкования, основывающегося на одном, недостаточно ясном месте «Риторики» [см. 10. II, 4, 1381a 22—24] и противоречащего ясным оценкам труда, которые сложились у Аристотеля ко времени написания «Этики» и «Политики».

Таким образом, говоря о «среднем элементе» как о наилучшем классе общества, Аристотель может иметь в виду *только один из господствующих рабовладельческих классов*, властвующих над рабами. Термин «средний» означает в устах Аристотеля только средний размер имущественного состояния по отношению к богатейшей и беднейшей частям рабовладельцев. Именно среднее состояние, и только оно одно, может благоприятствовать цели государства, каковое есть общение родов и селений ради достижения совершенно самодостаточного существования, состоящего в счастливой и прекрасной жизни и деятельности [см. 8. III, 5, 1280b 39—1281b 2]. Ни самые богатые из свободных, ни самые бедные не способны вести

¹ Цит. у В.Я. Железнова (указ. соч. С. 216, примечание).

государство к этой цели. И это «среднее» состояние ни в коем случае не может быть достигнуто путем экспроприации богатых бедными и посредством разделения имущества богачей. «Разве справедливо будет, — спрашивает Аристотель, — если бедные, опираясь на то, что их большинство, начнут делить между собой состояние богатых?.. Что же в таком случае подойдет под понятие крайней несправедливости?» [там же. III, 6, 1281в 14—16].

«Средний» элемент Аристотель ищет среди тех классов граждан, которые принадлежат к свободным и которые одни образуют государство в аристотелевском смысле слова. «В каждом государстве, — поясняет Аристотель, — мы встречаем три части граждан: очень зажиточные, крайне неимущие и третьи, стоящие в середине между теми и другими... очевидно... средний достаток из всех благ всего лучше» [там же. IV, 9, 1292в 1—5]. И Аристотель находит, что государство, состоящее из «средних» людей, будет иметь и наилучший государственный строй, а составляющие его граждане будут в наибольшей безопасности. Они не стремятся к чужому добру, как бедняки, а другие люди не посягают на то, что этим «средним» принадлежит [см. там же. IV, 9, 1295в 29—33].

Так как признак «среднего» элемента — не род труда, а только степень состоятельности, то термин не раскрывает мысль Аристотеля до полной ее классовой (в социальном смысле) определенности. Имеется, однако, намек, судя по которому Аристотель под «средним элементом» склонен был понимать средний по богатству слой *землевладельцев*. По крайней мере, в одном месте «Политики» он прямо говорит, что «наилучшим видом демоса является демос земледельческий» [там же. VI, 2, 1318в 9—10]: не обладающий значительной собственностью, этот вид демоса не в состоянии отдаваться исключительно политической деятельности; с другой стороны, благодаря своим занятиям, он имеет в своем распоряжении все необходимое, занимается своим делом и не стремится к делам посторонним; ему приятнее личный труд, чем занятия политической и вопросы государственного управления.

Как ни ясны эти утверждения Аристотеля, их необходимо принимать с оговоркой. Дело в том, что о «земледельческом» демосе¹ как о лучшем классе в государстве Аристотель говорит не в безусловном смысле, не по отношению ко *всякому* государству, а лишь по отношению к государству с *демократическим* строем: для *этого* типа государства лучший класс — земледельческий. Однако полностью своих мыслей по этому вопросу — безотносительно к государствам демократического типа — Аристотель *не раскрыл*, и остается не ясным, считал ли он «земледельческий» демос лучшим классом также и для государств недемократического типа.

¹ Там, где у Аристотеля речь идет о «земледельческом демосе», С.А. Жебелев переводит: «земледельческий класс», ступенчивая тем самым конкретность аристотелевского термина (см. «Политика Аристотеля». С. 277).

Незаконченность и эскизность аристотелевского проекта идеального государства отмечалась в специальной литературе. «Эскиз лучшего государства, — пишет, например Виламовиц-Мёллендорф, — написан дельно, понятно и гладко, частью превосходно и явно для опубликования, но, конечно, совершенно не закончен» [77. С. 356].

Критерием для определения правильных форм государственного строя Аристотель признает способность формы правления служить делу общественной пользы. Если правители руководствуются общественной пользой, то, согласно Аристотелю, такие формы государственного устройства, независимо от того, правит ли один, или немногие, или большинство, — формы *правильные*, а те формы, при которых правящие имеют в виду личные интересы — или одного лица, или немногих, или большинства, — являются формами, отклоняющимися от нормальных. Поэтому, согласно теории Аристотеля, возможны всего шесть форм государственного строя: три правильные и три неправильные. Из форм правления, имеющих в виду общую пользу, правильны: 1) монархия (или царская власть) — правление *одного*, 2) аристократия — правление немногих, но более одного, и 3) полития — правление *большинства*. *Монархия* — тот вид единодержавия, который имеет целью общую пользу. *Аристократия* — правление немногих, при котором правящие (ἄριστοι — «лучшие») также имеют в виду высшее благо государства и входящих в него элементов. Наконец, *полития* — правление, когда в интересах общей пользы правит большинство. Но высшая степень добродетели для большинства может проявляться в народной массе в отношении к военной доблести. Поэтому в политике высшей верховной властью пользуются лица, имеющие право владеть оружием [см. 8. III, 5, 1279а 25—1279в 4].

Согласно Аристотелю, монархия — первоначальная и самая божественная из всех форм государственного строя [см. 8. IV, 1, 1289а 40]. Если она не звук пустой, а существует реально, то она может основываться только на высоком превосходстве монарха. По-видимому, однако, наибольшие симпатии Аристотеля склонялись на сторону политии. Именно в политии достижим тот строй, при котором власть находится в руках «среднего элемента» общества, так как в политии руководящей силой общества может стать и становится элемент, находящийся между противоположными полюсами чрезмерного богатства и крайней бедности. Люди, принадлежащие обоим этим полюсам, не способны повиноваться доводам разума: трудно следовать за этими доводами человеку сверхпрекрасному, сверхсильному, сверхзнатному, сверхбогатому, или, наоборот, человеку сверхбедному, сверхслабому, сверхнизкому по своему политическому положению. Люди первой категории чаще всего становятся наглецами и крупными мерзавцами; люди второй категории — подлецами и мелкими мерзавцами. Люди сверхбогатые не способны и не желают подчиняться; люди слишком

бедные живут униженно, не способны властвовать, а подчиняться умеют только той власти, которая проявляется у господ над рабами. В результате вместо государства из свободных людей получается государство, состоящее из господ и рабов¹, или государство, где одни полны зависти, другие — презрения [см. 8. IV, 9, 1295в 5—10; 12—23]. Напротив, в правильно устроенном государстве, кроме власти господствующих классов над рабами, должно существовать правильное господство одних свободных над другими и правильное подчинение вторых первым. Поэтому человек свободный сам должен научиться повиновению, прежде чем он научится повелевать и властвовать. Проявлять государственную власть правитель должен научиться, пройдя сам школу подчинения; нельзя хорошо начальствовать, не научившись повиноваться [см. там же. III, 2, 1277в 7—13]. Именно в политике это двойное умение повелевать и повиноваться достигается всего лучше.

Но все правильные формы государственного устройства могут при известных условиях отклоняться и вырождаться в неправильные. Таких — неправильных — форм существует три: 1) тирания, 2) олигархия и 3) демократия. При этом *тирания* — в сущности та же монархическая власть, но имеющая в виду интересы одного лишь правителя; *олигархия* отстаивает и соблюдает интересы зажиточных «классов», а *демократия* — интересы неимущих «классов». Одинаковой чертой всех форм Аристотель считает то, что ни одна из них не имеет в виду общей пользы [см. там же, III, 5, 1279в 4—10]. *Тирания* — наихудшая из форм государственного строя и всего дальше отстоит от его сущности. Тирания — безответственная власть монарха, не направленная на защиту интересов подданных; она всегда возникает против их желания; никто из свободных людей не согласится добровольно подчиняться такого рода власти. Тираны — враги всех нравственно-благородных людей, опасных для их господства: люди нравственно-благородные, поскольку они не претендуют на деспотическую власть и в силу этого пользуются доверием как в своей среде, так и среди других, не станут заниматься доносами ни на своих, ни на чужих. Тиран стремится вселить малодушное настроение в своих подданных, поселить среди них взаимное недоверие и лишит их политической энергии [см. 8. V, 9, 8—9].

Олигархия — вырожденная форма аристократии. Это своекорыстное господство меньшинства, состоящего из богатых. *Демократия* — такая же своекорыстная форма господства большинства, состоящего из бедных.

По мнению Аристотеля, все эти три формы государственного строения, вообще говоря, ошибочны. Все же Аристотель подробно рассматривает возможные виды и тирании, и олигархии, и демокра-

¹ То есть, кроме рабов, над которыми, как над своей основой, возвышается государство свободных, часть свободных также оказываются рабами.

тии. Но в настоящей книге, которая представляет сжатый очерк истории античной философии, а не монографию об Аристотеле, нет возможности проследить за Аристотелем в этом его рассмотрении¹. Отметим только, что, согласно его убеждению, демократический строй «представляет большую безопасность и реже влечет за собой внутренние возмущения, чем строй олигархический» [8. V, I, 1302a 8—9].

Политическое учение Аристотеля имеет чрезвычайно большую теоретическую и еще большую историческую ценность. Сжатый проект идеального государства, намеченный Аристотелем, как и всякая утопия, есть по сути смесь черт вымышленных, надуманных в отличие от существующих форм государственности, с чертами, отражающими реальные исторические отношения общества, в котором этот проект был разработан. Особенность «Политики» в том, что в ней черты реальные, исторические явно преобладают над утопическими. Путь к наилучшему государству лежит, по Аристотелю, через область познания того, что существует в действительности. Именно поэтому «Политика» Аристотеля — ценнейший документ как для изучения политических взглядов самого Аристотеля, так и для изучения древнегреческого общества классического периода и имевших в нем свою опору политических теорий.

13. ЛИКЕЙ, ИЛИ ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛЯ

Преемником Аристотеля по руководству школой стал его ученик и друг *Теофраст*, скончавшийся в возрасте 85 лет в 288 г. до н. э. Еще при Аристотеле учеников Ликей прозвали перипатетиками, т. е. «прохаживающимися», за то, что они имели обыкновение прохаживаться вслед за Аристотелем в саду Ликей во время занятий или лекций. Теофраст развил в Ликее успешную преподавательскую деятельность, а в своих многочисленных работах охватил *все* отрасли философии. Он был не только крупный философ, но и ученый. Аристотель положил своими работами начало научному изучению *животного* мира, Теофраст положил такое же начало изучению *мира растений*. В философии он занимался самостоятельным исследованием некоторых проблем *логики*. Он обогатил теорию силлогизма учением о *гипотетических* умозаклучениях, введя в их состав также умозаклучения *разделительные*. Он не соглашался с некоторыми частностями в определениях метафизики и физики Аристотеля, но обычно следовал за ним, несмотря на разногласия. В деятельности мышления он видел *движение души*; в учении Аристотеля о различии между страдательным и активным разумом он находил известные трудности, однако в целом признавал само это различие. В трактовке

¹ Подробности эти можно найти в весьма содержательной монографии С.Ф. Кечекьяна, уже указанной выше.

вопросов *этики*, которую он развивал во многих работах с большим знанием людей, и в учении о характерах он также незначительно расходился с Аристотелем. Seriously он отклонялся от Аристотеля в своем отрицании брака, который, согласно его мнению, мешает научному исследованию, а равно своим отрицанием кровавых жертв и употребления мясной пищи. Отрицание это он обосновывал мыслью о сродстве всех живых существ.

Из личных учеников Аристотеля выделились *Евдем* из Родоса и *Аристоксен* из Тарента. Первый из них выдвинулся своими научными работами в области *истории*, оставаясь в них верным взглядам учителя. За это он получил прозвище «вернейшего» (γνησιώτατος) ученика Аристотеля. В логике он принял новшества Теофраста, а в физике точно следовал Аристотелю. В этике он определил созерцание, в котором Аристотель находил высшее счастье, как *богопознание*, в вообще гораздо теснее, чем Аристотель, связывал *этику* с богословием.

Аристоксен известен своим учением о *музыкальной гармонии*. Не только в теории музыки, но и в этике он соединил аристотелизм с *пифагореизмом*.

Последующие перипатетики были больше учеными специалистами и литераторами, чем философами.

Зато крупным философом Ликеей был *Стратон* из Лампсака, стоявший в Афинах во главе Ликеей в течение 18 лет (287—269). В его лице в Ликее возобладали натуралистическое направление, переходящее в ряде случаев в прямой *материализм*. Он не только находил необходимым вносить поправки в учение Аристотеля по отдельным вопросам, но и выступил против основных *дуалистических* и *идеалистических* элементов его учения. Он отождествил бога, который у Аристотеля был «мышлением о мышлении» и «неподвижным перводвигателем мира», с бессознательно действующей силой природы; на место аристотелевской телеологии он поставил чисто физическое объяснение явлений природы; ее последние основания он находил в *тепле* и в *холоде*. Он рассматривал все душевные функции — ощущения и мышление — как движение единой разумной сущности, которую он локализовал, поместив ее в голове между бровями, и утверждал, что именно отсюда она распространяется по различным частям тела вместе с «пневмой», или дыханием, которая служит ее материальным субстратом.

ФИЛОСОФИЯ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

IV век до н. э. оказался для древнегреческой философии временем ее высочайшего подъема. Основанные Платоном и Аристотелем школы стали центрами не только античной философии, но и античной науки: математики, физики, астрономии, биологии, широкого круга наук гуманитарного цикла.

Вместе с тем в развитии философии после Аристотеля выступают черты совершенно новые по сравнению с предшествующей ей философией. Глубокие изменения происходят в понимании задач и целей самой философии, в понимании средств, с помощью которых эти задачи выполняются. Изменяется социальный и этнический состав самих деятелей философии. В разработку вопросов философии включаются представители народов, не принимавших ранее сколько-нибудь заметного участия в процессе развития философии. Эти новые деятели — уроженцы Востока и возникших на Востоке новых научных и философских центров.

Значительные изменения произошли также в культурном сознании афинского общества. Уже со времен македонской экспансии Филиппа и Александра в Афинах образовалась влиятельная партия сторонников македонской интервенции, которая, как надеялись афинские сторонники и друзья Македонии, одна может положить предел политическим притязаниям демократии, обеспечить богатым безопасностью их имущества и накоплений. Интеллектуальная верхушка имущих классов в большинстве становится на сторону врагов демократии и ее политической активности. Возлагавшие надежду на военную диктатуру Македонии публицисты и идеологи греческих зажиточных классов проповедуют аполитизм, уклонение от политической жизни и деятельности, тщетность всех попыток внести посредством политической борьбы и политической активности желанную прочность, устойчивость, безопасность и порядок в полную бурных противоречий общественно-политическую жизнь. Падает не только накал политической борьбы, но и самый интерес к политической жизни. Круг интересов образованной части греческого общества сужается, замыкается вопросами *частной* жизни и *частной* морали. Одновременно ослабевает и напряжение *теоретической* мысли, притупляется теоретический интерес, падает доверие к познавательной силе человеческого разума. Вместо универсальных задач мировоззрения, обнимающих *все* области знания, все запросы

философии и науки, возникает стремление свести научные вопросы только к тому, что достаточно для обоснования правильного, т. е. способного обеспечить счастье, *личного* поведения. Никогда ранее не наблюдавшееся в такой резкой форме разочарование во всех видах и формах общественно-политической борьбы ведет к тому, что само «счастье» понимается уже не как сумма положительных благ, а как нечто чисто отрицательное, как «невозмутимость», как отсутствие всего того, что могло бы нарушить спокойствие индивида.

Разумеется, эта проповедь пассивного существования, ухода от политической борьбы в тихую, ничем не возмутимую заводи частной жизни ни в какой мере не означала *действительного* прекращения классово-политической борьбы, действительного выключения индивида из общества, к которому он принадлежал и в котором действовал. «Аполитизм», который проповедовали идеологи и философы в греческом обществе IV—III вв. до н. э., означал только то, что, утратив надежду собственными руками и собственными усилиями устроить такую жизнь, какую им хотелось бы иметь, они предоставляли возможность вести активную деятельность и играть руководящую роль македонским завоевателям, а впоследствии их преемникам, которые, как им казалось, лучше их самих разрешат исторически сложившиеся противоречия жизни и обеспечат интересы главенствующих слоев общества.

В то же время замечательный расцвет философских и специальных научных исследований, характерный для деятельности Аристотеля и его школы, не мог просто оборваться. Философия сузилась в объеме своих задач, ограничилась сферой личной этики, но и с этим ограничением и в новой обстановке продолжала вести свои исследования. Наука стала более специальной, менее философской; ее горизонты и исследования становятся более эмпирическими, приуроченными к практическим запросам жизни. Такие отрасли знания, как медицина, направляются не столько на разработку общих оснований биологии и натурфилософии, сколько на служение практическим нуждам врачевания и т. д.

В III в. до н. э. в античном рабовладельческом обществе повсеместно разразился длительный кризис — экономический, социальный, политический. Этот кризис привел к возникновению и развитию философских течений и школ, представлявших отражение процесса, начавшегося в философской и научной мысли.

VI. СКЕПТИЦИЗМ

Одним из первых таких течений стал античный *скептицизм*. Как и всякое значительное явление философской жизни и мысли, скептицизм возник не на пустом месте: он сложился на основе *идей*, которые были выработаны предшествующим ему развитием философии. Уже наивная диалектика первых ранних школ греческих

физиков и материалистов выявила постоянную текучесть всех вещей и явлений, обнаружила ряд противоречий между чувственными впечатлениями и понятиями. Были открыты не только *относительность* всех явлений, воспринимаемых посредством чувств, но также и отсутствие оснований, которые сделали бы оправданным выбор между двумя противоречащими друг другу утверждениями, поскольку они опираются на свидетельства и данные чувств и чувственных восприятий. Элеаты установили противоречие между постигаемым посредством *чувств* изменением, движением и удостоверяемой *умом* неизменностью бытия.

Демокрит утверждал, что, например, мед ничуть не более сладок, чем горек, и т. д. Еще большее развитие эти идеи получили в разработанном *софистами* учении об относительности и текучести всех вещей и их качеств. Даже выступивший против софистов *Платон*, учивший об истинно-сущих «видах» («эйдосах»), или об «идеях» как о предмете истинного — разумного — знания, сохранил за вещами чувственного мира характеристику относительности, текучести и противоречивости их свойств.

Но как бы ни было велико значение всех этих идей для подготовки античного скептицизма, ни одно из этих учений не может быть охарактеризовано как скептическое в истинном и полном смысле понятия. Античный скептицизм — оригинальное учение, если иметь в виду понимание *задачи* философии и ее *содержание*.

Пиррон

Основателем скептицизма был *Пиррон* родом из Элиды на Пелопоннесе. Условно исчисляемый греческими хронографами «расцвет» деятельности Пиррона, т. е. сорокалетний возраст его, приходится или на самый конец IV, или на первое десятилетие III в. до н. э.; даты его жизни, согласно Диогену Лаэртскому, 365—275 гг. до н. э. Элида, из которой происходил Пиррон, была ареной деятельности так называемых «элидских диалектиков». На философское развитие Пиррона кроме них имели влияние *мегарские диалектики*, но особенно учение Демокрита, усвоенное Пирроном как из первоисточника, так и от последователя Демокрита — *Анаксарха*. Сохранились сведения об участии Пиррона в азиатском походе Александра Македонского и о знакомстве его с индийскими аскетами и сектантами, образ жизни которых, быть может, способствовал в известной мере оформлению характерного для Пиррона этического идеала ничем не возмущаемой безмятежности («атараксия»). Учительская деятельность Пиррона протекла в Элиде. Он не был *писателем* основанной им школы, ограничился устным изложением своего учения и не оставил после себя никаких сочинений.

Состав идей, образующих содержание пирронизма, не легко установить, так как последующая традиция скептицизма приписала Пиррону ряд положений, принадлежность которых ему вызывает сомнения и не может быть — за отсутствием сочинений самого

философа — проверена. Название течения произошло от греческого глагола *σκέπτομαι*, который в первоначальном и прямом смысле означает «озираться» или «осматриваться», а в производном — «взвешивать», «быть в нерешительности». Последнее значение и легло в основу наименования школы, так как для античного скептицизма характерно не прямое догматическое отрицание возможности познания, а лишь воздержание от решительных и окончательных высказываний, от решительного предпочтения одного из двух противоречащих друг другу, но, с точки зрения скептиков, равносильных суждений.

Исторические причины, породившие античный скептицизм и способствовавшие его последующему возобновлению через сто лет после возникновения, определяются тем же социально-политическим и культурным упадком Греции, который был характерен для IV и III вв. до н. э.

Интерес к *теории*, к теоретическому выяснению картины мира, природы действующего в нем человека, к космологии, физике, астрономии повсеместно падает. Философов интересует не столько вопрос о том, *что есть и как существует мир*, сколько вопрос о том, *как надо жить* в этом мире, чтобы избежать угрожающих со всех сторон бедствий и опасностей. Философ, который был *ученым*, исследователем, «созерцателем», становится теперь *мудрецом*, добытчиком не столько знания, сколько счастья, умельцем жизни. В философии он видит деятельность и строй мысли, освобождающей человека от бедствий, опасностей, от ненадежности, обманчивости, от страха и волнений, которыми так полна и испорчена жизнь.

По-видимому, именно Пиррону принадлежит характерная для всего последующего античного скептицизма формулировка философской проблемы. Философ, утверждал Пиррон, — тот, кто стремится к счастью. Но счастье состоит только в невозмутимости и в отсутствии страданий (*ἀλγῶν*). Кто желает достигнуть понятого таким образом счастья, должен ответить на три вопроса: 1) из чего состоят вещи? 2) как должны мы относиться к этим вещам? 3) какой результат, какую выгоду получим мы из этого нашего к ним отношения? На первый вопрос мы, по Пиррону, не можем получить никакого ответа: всякая вещь, утверждал он, «есть это не в большей степени, чем то». Поэтому ничто не должно быть называемо ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым. Ни о чем нельзя сказать, что оно существует по истине, и никакой способ познания не может быть характеризуем ни как истинный, ни как ложный. Всякому нашему утверждению о любом предмете может быть с равным правом, с равной силой противопоставлено противоречащее ему утверждение.

Из невозможности никаких утверждений ни о каких предметах Пиррон выводил ответ на второй вопрос: единственный подобающий философу способ отношения к вещам может состоять только в *воздержании* (*ἐποχή*) от каких бы то ни было суждений о них. Это

воздержание, впрочем, не значит, будто для нас не существует ничего достоверного. Скептицизм Пиррона не есть совершенный агностицизм: безусловно достоверными являются для нас, по Пиррону, наши чувственные восприятия или впечатления, поскольку мы рассматриваем их лишь как явления. Если, например, нечто кажется мне горьким или сладким, то мое суждение «*Это кажется лишь там, где высказывающий суждение пытается от кажущегося заключать к тому, что существует по истине, от явления — к его подлинной основе. Ошибку совершает лишь тот, кто утверждает, будто данная вещь не только кажется ему горькой (или сладкой), но что она и по истине такова, какой она ему кажется.*

Этим ответом на второй вопрос философии определяется, по Пиррону, и ответ на третий ее вопрос: результатом, или выгодой из обязательного для скептика воздержания от всяких суждений об истинной природе вещей будет та самая *невозмутимость* (или безмятежность), в которой скептицизм видит высшую степень доступного философу счастья.

Однако воздержание от догматических суждений вовсе не означает полной практической *бездеятельности* философа: кто живет, тот должен действовать, и философ так же, как все. Но от всех прочих людей философ-скептик отличается тем, что, приняв к руководству образ жизни, согласующийся с обычаями и нравами страны, в которой он живет, он не придает своему образу мыслей и действиям значения безусловно истинных. Последующая античная литература сохранила немало рассказов и легенд о моральном облике Пиррона, о его глубокой убежденности в своей правоте, о поразительной стойкости характера и невозмутимости, проявленных им не раз в минуты опасностей и испытаний.

Тимон

Из учеников и последователей Пиррона, образовавших вокруг него небольшой круг, или общину, выделился *Тимон*, младший его современник (320—230). Тимон был первым по времени писателем скептической школы, автором многочисленных поэтических и прозаических сочинений. В памяти потомства Тимон сохранился как автор трех книг сатирических стихотворений — пародий особой формы — так называемых «силл», а также как автор многочисленных трагедий и комедий. Есть данные предполагать, что Тимон был связан с кругами *ученых-медиков* и что он сам был не только писателем, но и врачом, обучавшим своего сына медицине. Во всяком случае несомненно, что если не в лице Тимона, то по крайней мере в лице *поздних* деятелей пирроновской школы скептицизм становится философским учением, тесно связанным с медицинской наукой, с научным исследованием чувственных восприятий, чувственных состояний и обнаруживающихся в них противоположностей. Впоследствии Тимону приписывали сочинение «О чувственных восприятиях», а также сочинение «Против физиков». В «силлах»

Тимон осмелял споры всех философских школ, — кроме Пиррона, выведенного в качестве авторитетнейшего судьи, Ксенофана, материалиста Демокрита и софиста Протагора.

Подобно Пиррону, и для Тимона наиболее животрепещущим, главным и высшим вопросом философии был вопрос *практический* — о поведении человека и о высшем доступном для него блаженстве. Уступая Пиррону в величии характера и мощи духа, не будучи чужд некоторого практического цинизма и грубости, Тимон вошел в историю пирронизма как первый *пропагандист* его основ и, быть может, как один из первых его *логиков*, критиковавший правомерность *гипотез* и допущение *делимости времени*. В теории познания он развивал положения Пиррона, проводя различие между вещью, как она существует сама по себе, и способом, посредством которого она открывается чувствам человека. Достоверную основу познания и деятельности Тимон видел только в непосредственной кажимости чувственного восприятия. Так же как и Пиррон, он признавал равносильность всех возможных суждений относительно вещей и их истинной природы, как бы эти суждения ни были противоположны. И так же как и Пиррон, он выводил из этой равносильности противоречащих высказываний о вещах заповедь «воздержания» от суждений о внутренней природе вещей и идеал совершенной невозмутимости.

После смерти Тимона и прекращения деятельности его учеников развитие школы скептицизма прерывается. Возможно, как думает, например, Гааз, что в течение этого столетия традиция скептицизма продолжала развиваться в Александрии. Но явным образом она возобновляется в деятельности учеников Птолемея — Сарпедона и Гераклита. Последний, быть может, был тот самый врач-эмпирик, свидетельство о котором прочно сохранилось у Галена.

Энесидем

Учеником этого загадочного Гераклита был крупный теоретик античного скептицизма *Энесидем*. Вопрос о времени жизни и деятельности Энесидема — один из неясных вопросов античной историографии. Противоречия в сообщениях античных и византийских авторов — Аристокла, Цицерона, Секста Эмпирика, патриарха Фотия и др. — приводят к еще большим противоречиям опирающихся на них новейших исследователей. Часть авторов относят время деятельности Энесидема к I в. до н. э., другая — к началу нашей эры. Заслуживающее некоторого внимания сообщение Фотия, согласно которому свой главный труд Энесидем посвятил другу Цицерона, римскому академику Туберону, плохо вяжется не только с полным умолчанием Цицерона об Энесидеме, но и с сохранившимися достаточно многочисленными суждениями Цицерона о пирронизме, который в его глазах есть учение уже мертвое, прекратившее свое развитие.

Энесидем происходил из Кносса на основе Крит, деятельность его протекала в Александрии. Кроме главного сочинения «*Восемь книг пирроновых речей*», известного нам по изложению в «*Энцик-*

лопедии Фотия», источники называют сочинения Энесидема «О мудрости», «Об исследовании», а также «Пирроновские очерки».

Замечательной чертой учения Энесидема и его последователей было то, что все они, как указывает Секст, видели в скептицизме путь, ведущий к *материалистической физике Гераклита*. И действительно, положению Гераклита, будто противоположное *существует* в отношении того же самого, должно, согласно Сексту, предшествовать утверждение, что противоположное прежде всего *кажется* противоположным в отношении одного и того же. Именно такой способ мышления является, по Сексту, предпосылкой, общей всем людям, — общей «материей», которой пользуются не только скептики, но и другие философы и даже все неученые люди. Согласно Сексту, Энесидем примыкал к Гераклиту не только в этой общей предпосылке, но и в учении о природе души, об истине как о том, что является всем одинаково, о тождестве и различии целого и части, о видах движения, о сущности тел и делимости времени, о воздухе как о первичной стихии души.

Свидетельство Секста, сближающего учение Энесидема с физикой Гераклита, породило много попыток истолкования близости двух мыслителей. В попытках этих отражается тенденциозность буржуазных идеалистических исследователей. Так, Пауль Наторп, с одной стороны, извращает философию Гераклита, преувеличивая близость учения Гераклита к скептицизму; с другой же стороны, не желая согласиться с мыслью о тяготении Энесидема к материалистическим тезисам физики Гераклита, он утверждает, будто, выставляя эти тезисы, Энесидем предлагал их не в качестве достоверной истины, а в качестве всего лишь вероятной *гипотезы*, наподобие того как прославленный Парменид в учении о «мнении» изложил как наиболее правдоподобную свою гипотезу о происхождении вещей.

Другие исследователи пытаются объяснить связь Энесидема с гераклитизмом *стадиальностью* в развитии учения Энесидема. В качестве стадии, соответствующей этой связи, они предлагают либо переход Энесидема от гераклитизма к скепсису (Сессэ), либо, напротив, переход от пирроновского скепсиса к гераклитизму (Брошар и Гааз). Идеалистическая тенденциозность этих гипотез состоит в том, что они основываются, особенно гипотеза Сессэ, на характерном для идеалистов и неверном утверждении, будто *всякий сенсуализм* влечет за собой, как следствие из принципа, скептицизм.

Наконец, Герман Дильс и Эдуард Целлер попросту отвергают свидетельство Секста, как ошибочное, а Рауль Рихтер, не отрицая достоверности самого свидетельства, признает невозможным дать удовлетворительный ответ на возбуждаемые им вопросы.

Ко времени деятельности Энесидема скептицизм пресекается в прямой традиции пирронизма, но начинается господствовать в так называемой *Новой Академии*. Здесь он, опираясь на гносеологическое учение Платона о текучести и противоречивости чувственного

познания, нашел влиятельных продолжателей в лице *Аркесилая* и *Карнеада*. Поэтому в первой книге «Пирроновых речей» Энесидем рассматривает различие между той формой, которую скептицизм принял в Академии, и пирронизмом в собственном смысле этого понятия. То же различие исследует и анализирует поздний античный историк и теоретик скептицизма Секст, прозванный *Секстом Эмпириком*. Когда *академические* скептики обсуждают противоречащие друг другу оценки предметов, они высказывают эти оценки с убеждением, что, по всей вероятности, то, что они называют, например, хорошим или дурным, скорее является именно таким, чем противоположным. Напротив, *скептики*, говоря о вещи как о доброй или дурной, не стремятся подчеркнуть, какую из противоположных оценок они считают более вероятной, но, не высказывая своего мнения, «следуют жизни», чтобы не быть бездеятельными. В то время как *академики* признают что-нибудь в согласии с обычаем и обыкновенно в согласии с собственной сильной склонностью и желанием, *скептики* говорят лишь о простом «следовании», «без решительной склонности» и «без горячего отношения».

Вторая книга Энесидема посвящена выяснению известных уже элеатам противоречий, таящихся в понятиях движения, изменения, рождения и гибели. Третья книга рассматривает чувственное восприятие и мышление. Четвертая доказывает невозможность познания богов, познания природы, а также равносильность противоположных суждений, говорящих о восприятиях, которые означают нечто такое, вместе с чем они не воспринимаются никогда в одном и том же представлении. Пятая книга содержит критику понятия *причинности*. Под причиной обычно понимают то, благодаря чему, когда оно действует, происходит еще некоторое действие. Так, Солнце называют причиной растапливания или расплавления воска. Причины бывают: 1) «содержащие в себе», т. е. те, при наличии или при существовании которых действие налицо и с уничтожением которых действие уничтожается. Так, затыгивание веревкой есть причина задушения; 2) «сопричинные», т. е. те, что вносят для выполнения действия равную с другим сопричинением силу. Например, каждый из влекущих плуг быков есть в равной мере причина движения плуга; 3) «содействующие», т. е. те, что вносят с собой силу, *слегка* облегчающую осуществление действия. Так, облегчает его, например, третий человек, присоединивший свои усилия к усилиям двух, которые тащат вместе ношу.

Анализируя понятие причины во всех его видах, Энесидем приходит к скептическому выводу, согласно которому одинаково вероятно как то, что причина существует, так и то, что она не существует. Причина *существует*, так как если бы ее не было, то все могло бы происходить из всего, и притом как попало: лошади могли бы рождаться от мышей, слоны от муравьев, в египетских Фивах мог бы идти обильный снег и дождь, а южные области были бы лишены дождя и т. д. Если бы причины не существовали, то

невозможно было бы понять, каким образом происходило бы увеличение, уменьшение, рождение и гибель, вообще движение, каждое из физических и душевных действий, управление всем объемлющим нас миром и все остальное.

Тем не менее вероятным в такой же степени следует признать и то, что причина не существует. Понятие причины включает в себе явное противоречие, которое делает невозможной самую попытку мыслить причину. Чтобы мыслить причину, необходимо прежде воспринять ее действие как действие именно *этой* причины: мы тогда узнаем, что она — причина действия, когда будем воспринимать действие как *действие*. Но в то же время мы не можем воспринять действие причины как ее *действие*, если не воспринимаем причины действия как его *причины*. Таким образом, чтобы мыслить причину, нужно раньше познать действие, а чтобы познать действие, нужно познать причину. Из невозможности мыслить причину как причину и действие как действие следует немыслимость этих понятий. Но даже если бы кто-либо признал, что понятие причины может быть мыслимо, неизбежность разногласий при любой попытке его мыслить доказывает его неосуществимость. Если бы причина могла существовать, то она должна была бы либо сосуществовать со своим действием, либо существовать раньше своего действия, либо существовать после него. Но ни один из этих мыслимых случаев невозможен, ибо каждый заключает в себе противоречие по отношению к понятию причины. Итак, если вероятны аргументы, по которым приходится признать существование причины, то столь же вероятны и те, по которым выходит, что причина невозможна. Поэтому философ должен воздерживаться от всякого суждения о существовании причины, одинаково признавая как то, что есть причина, так и то, что ее нет. Последние три книги «Пирроновых речей» — шестая, седьмая и восьмая — анализируют противоречия в основных понятиях и учениях *этики*.

По-видимому, Энесидему принадлежит формулировка первых десяти так называемых «тропов», т. е. «поворотов», или аргументов, направленных против всех суждений о реальности, которые основываются на непосредственных впечатлениях. *Первый* «троп» состоит в указании на разнообразие существ, на различия в их происхождении и в их телесном строении. В силу этих различий одинаковые вещи вызывают у них неодинаковые образы. Различия в главнейших частях тела и особенно в тех, которые даны природой для ощущения и суждения, могут производить сильную борьбу представлений. Не могут, например, получать одинаковые осязательные впечатления и черепахообразные животные, и животные, имеющие обнаженное мясо; и снабженные иглами, и оперенные, и чешуйчатые. Приятное для одних кажется неприятным и даже губительным для других. Муравьи, проглоченные человеком, причиняют ему боль и резь, а медведи, заболевши, лечатся тем, что проглатывают их. Но если одни и те же предметы кажутся неодинаковыми в зависимости от различия между живыми существами,

которые их воспринимают, то мы можем говорить только о том, каким нам *кажется* предмет, и должны воздерживаться от суждений о том, каков он по своей природе. *Второй «троп»* основывается на различиях между людьми. Даже признав, что суждения людей достойны большего доверия, чем суждения неразумных животных, должно признать, что телесные и моральные различия, несомненно существующие между людьми, требуют и в этом случае *воздержания* от суждений о природе самих вещей. Одна и та же пища, принимаемая различными людьми, оказывает на них различное действие. В области *психической* главным доказательством всестороннего и даже безграничного различия в мыслительных способностях людей оказываются разногласия и споры, происходящие между философами, как вообще о вещах, так и особенно о том, что следует выбирать и что отклонять.

Третий «троп» основывается на различном — даже для одного и того же человека — устройстве органов чувственного восприятия. Есть люди, которые, соглашаясь с ненадежностью суждений других лиц, считают предпочтительными и достоверными свои собственные суждения о вещах. Однако даже собственные впечатления, происходящие от различных органов чувств, говорят различное об одной и той же вещи. Так, картина живописца порождает впечатление глубины и рельефа для глаза, но не для осязания, которому она представляется плоской и гладкой. Мед, сладкий на вкус, может быть неприятен своим видом и т. д. Поэтому даже собственные наши впечатления дают нам право говорить не о том, какова по своей природе каждая из воспринятых нами вещей, а лишь о том, какой она в каждом отдельном случае нам кажется. *Четвертый «троп»* исходит из различий в «распределении состояний». Одни и те же предметы воспринимаются по-разному — в зависимости от бодрствования и сна, от возраста, от движения или покоя, от ненависти или любви, от недоедания или сытости, от опьянения или трезвости, от храбрости или трусости. В зависимости от предшествующего состояния одно и то же вино кажется кислым тому, кто перед тем поел фиников или фиг, и сладким тому, кто ранее наелся орехов. Тепловатая передняя согревает тех, кто входит в дом с улицы, и кажется холодной тому, кто замедлил бы шаг, выходя через нее из дому. А так как каждый высказывающий суждение по всем этим вопросам непременно должен находиться в одном из этих или подобных состояний, то он сам необходимо будет «частью» разногласия и отнюдь не надежным судьей по вопросу о вне лежащих предметах. Кто предпочитает одно представление или впечатление другому, должен представить доказательство, которое оправдало бы оказанное предпочтение. Но такое доказательство невозможно, так как оно предполагает правильный критерий, на котором оно может быть обосновано; критерий же в свою очередь нуждается в доказательстве для того, чтобы он мог *почитаться* правильным критерием.

Впоследствии, классифицируя «тропы» ранних скептиков, Секст Эмпирик объединил четыре «тропа» как аргументирующие от *субъекта* суждения, ибо субъект этот есть либо животное, либо человек, либо восприятие, и притом в известной окружающей обстановке.

Пятый «троп» исходит из зависимости суждений от положения, от расстояния и места. И здесь предпочитающий одно суждение другому не может обосновать это свое предпочтение, так как всякое явление созерцается на известном расстоянии, в известной среде и в известном положении, каждое из которых производит большие перемены в представлениях. Так, одно и то же весло кажется надломленным, если рассматривать его в воде, и кажется прямым, если рассматривать его на суше.

Шестой «троп» указывает на зависимость суждений от «примесей»: если из предметов, подлежащих суждению, ни один не воспринимается обособленно, сам по себе, а всегда лишь в соединении с каким-нибудь другим, то даже при условии, если бы судящий мог сказать, какова будет *смесь*, составленная из этих предметов, он не будет вправе судить о том, каким окажется в «чистом» виде предмет, входящий в эту смесь.

Седьмой «троп» рассматривает зависимость суждений от соотношений величин и от *устройства* предметов, подлежащих определению. Так, говоря о предметах, составленных из маленьких частиц, например о куче песка, чемерицы, вине и пище, мы можем обсуждать соотношение их с чем-нибудь, но никак не природу их саму по себе: песчинки, рассматриваемые каждая в отдельности, кажутся жесткими, собранные же в большую песчаную кучу, они производят впечатление мягкости и т. д.

Восьмой «троп» базируется на *относительности* всех явлений. Невозможность суждения выводится в нем из того, что каждая вещь существует всегда *по отношению* к чему-нибудь и потому скорее *кажется* такою-то, нежели по природе *есть* такова, какой она нам представляется.

Девятый «троп» указывает на зависимость суждения от того, постоянно или редко встречается рассматриваемое явление. Одна и та же вещь признается ценной или не имеющей цены не на основании учета ее действительной природы, а в зависимости от своей распространенности. Так, Солнце по своей природе должно было бы поражать нас гораздо больше, чем, например, комета. Но редкость появления комет делает то, что комете приписывается значение небесного знамения. Солнце же никого не удивляет, кроме как в случае, когда происходит затмение.

Десятый «троп» устанавливает зависимость суждения от поведения, обычаев, законов, баснословных верований и догматических предрассудков. «Троп» этот указывает на такой огромный разноречивый в суждениях, определяемых нравственными и теоретическими различиями, что ввиду этого разноречивый очевидной становится наша

обязанность ограничиваться в наших суждениях лишь указанием на то, каким *является* обсуждаемое представление по отношению к данному образу поведения, к данному закону, к данному обычаю и т. д. Суждение же о том, какова *действительная природа* обсуждаемых вещей, не должно быть высказываемо.

В позднейшей классификации Секста Эмпирика седьмой и десятый «тропы» Энесидема были объединены в одну, вторую по порядку, рубрику, как аргументирующие от предмета, «подлежащего суждению», и, наконец, пятый, шестой, восьмой и девятый — также в одну, третью по порядку, рубрику, как аргументирующие «от того и другого», или, по выражению Гегеля, имеющие предметом и то, что содержит в себе отношение между субъектом и объектом.

После Энесидема одним из наиболее значительных представителей античного скептицизма был *Агриппа*. Ни даты его жизни, ни обстоятельства его деятельности не известны. Диоген сообщает только, что Агриппа присоединил к десяти энесидемовским «тропам» пять новых. Но эти позднейшие «тропы» очень важны, и впоследствии они всегда привлекали особое внимание историков скептицизма. Так, Гегель находил, что, в отличие от ранних энесидемовских, «тропы» Агриппы «обозначают совершенно другую точку зрения и ступень культуры философской мысли», ибо они больше уже не являются, подобно энесидемовским, продуктом мыслящей рефлексии, а «содержат в себе ту диалектику, которую определенное понятие имеет в самом себе».

Первый из добавленных Агриппой «тропов» выводит необходимость воздержания из понятия о *противоречии*. Согласно этому тропу мы признаем существование неразрешимого спора о каждой обсуждаемой вещи как в жизни, так и среди философов, а следовательно, и возможность выбрать или отвергнуть какое-нибудь одно из противоречащих суждений.

Второй «троп» Агриппы доказывает, что попытка суждения о природе вещей необходимо ведет к бесконечному регрессу. Посредством этого «тропа» Агриппа выводит, что все приводимое в доказательство обсуждаемой вещи требует *другого* доказательства, это второе — в свою очередь другого и так до бесконечности.

Третий «троп» Агриппы заново выдвигает *относительность* всех представлений. В силу этой относительности вещь, подлежащая суждению, всегда лишь *кажется* той или иной — отчасти в зависимости от отношения ее к субъекту, отчасти от отношения ее к другим вещам, отсюда Агриппа выводит необходимость воздержания от суждения об ее безотносительной природе.

Четвертый «троп» Агриппы посвящен критике «предположения». Под «предположением» Агриппа понимает предпосылку, принимаемую без всяких доказательств, на веру, в тех случаях, когда попытки доказательства суждения приводят к явному регрессу в бесконечность. Такое «предположение» не может быть *основанием*

для достоверного вывода: если автор «предположения» заслуживает доверия, то не в меньшей степени заслуживает его и скептик, предполагающий обратное. Даже в случае, если предполагающий предполагает нечто истинное, он делает это истинное подозрительным, поскольку высказывает его лишь в виде «предположения».

Наконец, *пятый* «троп» Агриппы исходит из взаимной доказуемости, т. е. из тех случаев, когда положение, которое должно было бы служить подтверждением исследуемого утверждения, нуждается во взаимном от него подкреплении и когда — ввиду этой взаимности доказательств — остается только признать, что ни одно из них не может быть взято для обоснования другого и что и здесь надо воздержаться от суждения.

Секст Эмпирик

В лице позднейших руководителей скептицизма — Менодота, Феода, Секста и Сатурнина — школа философского скепсиса сливается со школой врачей-эмпириков. По-видимому, первым мыслителем, объединившим оба течения, был Менодот. Его эмпирические исследования использовал Гален в своем изложении принципов эмпирической медицинской школы. Однако позднее Секст отрицал тождество учения скептицизма с учением врачей-эмпириков. Согласно Сексту, медицинская эмпирическая школа *категорически* утверждает недоступность для познания того, что невидимо нашему восприятию, и потому впадает в несвойственный скептикам догматизм. Однако утверждение Секста должно быть объясняемо не столько существованием действительно серьезных различий между скептиками и врачами-эмпириками, сколько стремлением Секста тщательно отделить скептицизм от всех, в том числе и от самых близких к нему, течений. По-видимому, правы те ученые, которые, как, например, Брошар, не находят никаких существенных различий между скептиками и эмпириками этого времени. Подобно тому как скептики еще со времен Пиррона и Тимона отказывались от исследования природы самих вещей и ограничивали свои высказывания областью одних лишь явлений, так и врачи-эмпирики уклонялись от установления недоступных восприятию скрытых причин болезней и занимались изучением одних лишь чувственно обнаруживающихся признаков, или симптомов, болезни. Впоследствии параллельно со школой врачей-эмпириков возникает и развивается, соперничая с нею, школа врачей-«методиков».

Одним из наиболее осведомленных и обстоятельных писателей позднего скептицизма был *Секст*, младший современник Галена, живший приблизительно во II в. н. э. В «Трех книгах Пирроновых положений» Секст отметил черты медицинского учения «методиков», которые казались ему близкими к собственному его скептицизму. В «методическом» течении Секст видел «единственное из медицинских учений», которое, как он думал, «не торопится чрезмерно с суждением о неочевидном», не заявляет гордо о том, что

воспринимаемо и что невоспринимаемо, но «следует явлению и берет от него то, что кажется помогающим, по способу скептиков».

Эта оценка «методиков» породила один из запутаннейших вопросов истории скептицизма — вопрос об отношении Секста к обеим существовавшим в его время школам врачей. Согласно прозвищу, данному Сексту *Диогеном*, а также согласно сообщению псевдо-Галена, Секст принадлежал к школе «эмпириков». Согласно приведенным выше разъяснениям самого Секста, наиболее близкими к скептицизму следует считать не «эмпириков», а именно «методиков». Эти противоречия в свидетельствах античных авторов отразились в историко-философской литературе. Так, Эдуард Целлер, Брошар, Пауль Наторп и Сессэ причисляют Секста к эмпирикам. Некоторые авторы, например Паппенгейм, считают Секста «методиком». Наконец, Филиппсон, опираясь на некоторые, впрочем достаточно двусмысленные, выражения Секста, находит, будто Секст был ближе к «эмпирикам» — в своем опровержении логиков и к «методикам» — в своих «Пирроновых положениях». Все эти гипотезы встречают трудности в недостаточности наших сведений о действительных различиях между обеими медицинскими школами.

Сочинения Секста Сексту принадлежат, кроме «Пирроновых положений», пять книг «Против догматических философов» и шесть книг «Против ученых» (а не «против математиков», как переводят некоторые). Последнее сочинение развивало критику основных понятий не только математики (т. е. арифметики и геометрии), но и всех остальных наук того времени: грамматики, риторики, астрономии и музыки.

Три черты характерны для работ Секста: 1) тесная связь его скептических аргументов с данными современной ему медицинской науки; 2) стремление представить скептицизм как совершенно беспрецедентное и оригинальное философское учение, не допускающее не только смешения, но и сближения с другими философскими учениями; 3) обстоятельность изложения, представляющего своего рода энциклопедию античного скептицизма, или, как выразился Брошар, «общий итог всего скептицизма»: «la somme de tout le scepticisme».

В огромном множестве наблюдения и факты, из которых Секст выводит постулат скептического «воздержания», принадлежат к наблюдениям и фактам медицины, физики, физиологии и зоологии; менее часты наблюдения, почерпнутые из метеорологии и минералогии. Впрочем, как бы ни решался вопрос об отношении Секста к «эмпирикам» и «методикам» (в специально медицинском значении этих понятий), не подлежит сомнению, что в целом его учение основывается на обработке большого *эмпирического* материала. Не только в поздней античности, но и в Новое время философы, стремившиеся доказать противоречивость, относительность и недостоверность чувственных восприятий, представлений и образов воображения, постоянно черпали свои аргументы и **примеры из**

книг Секста. Ссылки Декарта на недостоверность чувственного восприятия, показывающего весло преломленным, когда оно погружено в воду, и прямым, когда оно вынуто из воды, или же башню круглой, когда ее рассматривают издалека, и квадратной — с близкого расстояния, заимствованы им из аргументов того же Секста.

Попытки Секста
отмечать скептицизм
от других учений

С большой настойчивостью пытается Секст установить специфические особенности скептицизма, делающие недопустимым смешение скептицизма с другими учениями. Так, согласно Сексту, скептицизм должен быть строго отличаем от учения Гераклита о противоположностях: в отличие от *Гераклита*, скептики высказывают общее у них с гераклитовцами утверждение, будто «противоположное кажется в отношении одного и того же» *не догматически*, а как утверждение, составляющее общую предпосылку чувственного опыта всех людей. Не менее резко отличие скептицизма и от учения *Демокрита*: хотя Демокрит, по-видимому, приближается к скептикам, говоря, будто мед сладок «ничуть не больше», чем горек, от скептицизма его учение отличается тем, что он *догматически* отрицает бытие обоих этих качеств, в то время как скептик отказывается от ответа на вопрос, существует ли на деле или нет то или другое качество. От *киренаиков*, сводящих, наподобие скептиков, все представления к человеческим состояниям, скептицизм отличается *целью*: в то время как для киренаиков цель — наслаждение, для скептиков она состоит в невозмутимости. От *Протагора*, по-видимому, признающего «троп» относительности, скептицизм отличается тем, что, принимая тезис текучести и относительности явлений, их соотносительность с человеком, скептицизм воздерживается от имеющегося у Протагора догматического сведения этой текучести к природе *текучей материи*. Наконец, от философских учений *Академии*, в особенности Новой, во многом, по-видимому, близких к скептицизму, скептиков также отличает немало. Для академиков характерна догматическая решительность, с которой они утверждают, будто «все невоспринимаемо», в то время как скептик воздерживается от подобных утверждений и не теряет надежды на то, что, пожалуй, нечто может быть и воспринято. Особенно подробно Секст останавливается на разборе воззрений академика Аркесилая. Секст не отрицает большой близости взглядов Аркесилая, главы Средней Академии, к скептицизму: подобно скептикам, Аркесилай отказывается от суждений о существовании или несуществовании, от предпочтительного выбора того или другого из противоположных суждений. Но весь этот близкий к скептицизму метод мышления был в руках Аркесилая — так утверждает Секст — не действительным убеждением скептика, а только испытующим приемом, имевшим целью проверить пригодность и подготовленность учеников к усвоению догматических положений учения Платона.

Обстоятельное и энциклопедическое изложение Секста охватывало весь круг теоретических и практических вопросов и проблем скептицизма. Разрабатывая свои сочинения, Секст широко использовал работы своих предшественников, особенно Тимона и Энесидема. В изложении Секста все факты ранней истории скептицизма вливаются в один общий поток идей школы без надлежащей исторической дифференциации. При этом Секст, однако, прекрасно освещает проблематику, метод исследования и эмпирический фундамент крупнейших ее представителей.

Последним — впрочем, незначительным — руководителем школы скептицизма был Сатурнин, живший, по-видимому, в начале III в. н. э.

Оценка
античного скептицизма
Гегелем

В развитии скептической точки зрения античного скептицизму принадлежит особое место. Гегель правильно отметил преимущество античного скептицизма по сравнению со скептицизмом Нового времени: только первый «носит подлинный, глубокий характер» [16. Т. X. С. 409]. В то время как другие философские учения либо утверждают, что они уже нашли истину, либо с порога отвергают возможность ее установления, античные скептики *ищут* истину, и их философия есть *ищущая, испытующая, исследующая*. Как философское учение скептицизм «направлен против рассудочного мышления, которое признает отдельные различия последними, сущими различиями» [16. Т. X. С. 408]. Скептические «тропы», особенно пять поздних, добавленных Агриппой, представляют, согласно оценке Гегеля, «основательное оружие против рассудочной философии» [там же. С. 438], имеют предметом своего опровержения «самую сущность определенности», а само развитое скептиками опровержение определенного Гегель называет «исчерпывающим». По словам Гегеля, «требовалась удивительная сила отчетливой абстракции, чтобы во всяком конкретном материале, во всем мыслимом познать эти определения отрицательного или противоположения и в этом же определенном находить его же границу» [там же. С. 440]. По Гегелю, утверждение скептицизма, будто все лишь кажется, не является субъективным идеализмом, так как в утверждении этом, поскольку оно «вскрывает противоречие в одном и том же предмете», содержится объективная сторона [там же. С. 420]. Поскольку скептицизм относительно всякого содержания, будь то *ощущаемое* или *мыслимое* содержание, доказывает, что оно лишь кажется и что ему противостоит противоположное ему содержание, он «является, — утверждал Гегель, — моментом самой философии» [там же. С. 420].

VII. МАТЕРИАЛИЗМ ЭПИКУРА

До середины IV в. до н. э. в Греции господствующим было влияние грандиозной идеалистической системы Платона, до 20-х годов этого же столетия — влияние перипатетической школы Аристотеля, в основе своей идеалистической, в вопросах натурфилосо-

фии часто сближавшейся с материализмом, энциклопедической по охвату развивавшихся в ней исследований и наук. Материалистическая школа Демокрита в это время ослабевает в своем непосредственном воздействии на научное сознание. Внимание учеников Аристотеля привлекают вопросы специальных наук (физики, астрономии, биологии, литературоведения), а также историко-философские исследования.

В конце IV — начале III в. до н. э. происходит усиление и обновление материализма, однако не в форме атомистического материализма Демокрита, а в форме нового учения — *эпикуреизма*. Создателем и учителем, главой школы стал Эпикур — один из величайших мыслителей Древней Греции и один из важнейших ее материалистов.

В атомистическом материализме Демокрита были чрезвычайно сильны *теоретические* интересы, стремление к основанному на атомизме теоретическому познанию космоса, жизни, человека. В стремлении к такому познанию протекала подвижная, беспокойная, гонимая, как отмечал Маркс, ненасытной теоретической любознательностью, жизнь Демокрита.

Эпикур характерен для эпохи, когда философия начинает интересоваться не столько миром, сколько судьбой в нем человека, не столько загадками космоса, сколько попыткой указать, каким образом в противоречиях и бурях жизни человек может обрести столь нужное ему и столь желанное им успокоение, безмятежность, невозмутимость и бесстрашие. Знать не ради самого знания, а ровно настолько, насколько это необходимо для сохранения светлой безмятежности духа, — вот цель и задача философии, согласно Эпикуру. Материализм должен был подвергнуться в этой философии глубокому преобразованию. Он должен был утратить характер философии чисто теоретической, созерцательной, *только постигающей* действительность, и стать учением, *просвещающим* человека, освобождающим его от гнетущих его страхов и мятежных волнений и чувств.

Именно такому преобразованию подвергся атомистический материализм у Эпикура.

Жизнь и сочинения Эпикура

Эпикур, сын афинянина Неокла, переселившегося на остров Самос в качестве афинского клеруха, родился в 341 г. и рано начал изучать философию. Как и его отец, он был школьным учителем и изучать философию стал после того, как в его руки попали сочинения Демокрита. Учителем Эпикура в философии был последователь Демокрита Навзифан, о котором Эпикур впоследствии дурно отзывался, а также академик Памфил. Однако по мере возмужания Эпикур утверждает свою независимость от какого бы то ни было учителя и полную философскую самостоятельность. В 18 лет он впервые явился в Афины, но, по-видимому, не слушал там тогдашних афинских знаменитостей — ни Аристотеля, ни академика (и в

то время главу Академии) Ксенократа. Достигнув 32-летнего возраста, Эпикур выступил в роли учителя философии в городах Колофоне, Митилене и Лампсаке, а с 307—306 гг. — в Афинах. В Афинах он основал школу в саду, где на воротах стояла надпись: «Гость, тебе будет здесь хорошо; здесь удовольствие — высшее благо». Отсюда возникло впоследствии само название школы «Сад Эпикура» и прозвище эпикурейцев — философы «из садов» (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων).

Эпикур излагал свое учение в многочисленных сочинениях (около трехсот), в беседах и письмах. Сочинения его лишены литературных достоинств, литературной обработки, образных средств выразительности, которыми блистал и восхищал Цицерона Демокрит. Главными сочинениями Эпикура были 37 книг «О природе». Из его огромного наследия до нас дошли: «Письмо к Геродоту», в котором излагается *физическое* учение, «Письмо к Пифоклу», которое, может быть, представляет выдержку из физических трудов — астрономических и метеорологических, и письмо в Менекею, излагающее *этические* взгляды философа. В конце XIX в. среди рукописей, найденных в Ватикане, были обнаружены «Главные мысли (Κύρια δόξαι)». Кроме того, сохранились многочисленные фрагменты из других сочинений и писем. Эти фрагменты собраны в издании работ Эпикура, которое было выполнено Узенером.

Задача философии

Философию Эпикур понимает и определяет как деятельность, дающую людям посредством размышлений и исследований счастливую, безмятежную жизнь, свободную от человеческих страданий. «Пусты слова того философа, — писал Эпикур, — которыми не врачуются никакие страдания человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезни из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души»¹. А в письме к Менекею он поучал: «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией... Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени».

По Эпикуру, человек даже вовсе не испытывал бы потребности в изучении природы, если бы его не страшили смерть и небесные явления. «Если бы нас нисколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения относительно смерти, будто она имеет к нам какое-то отношение... — писал он, — то мы не имели бы надобности в изучении природы» (Главные мысли. XI). Однако все страхи не имеют силы в глазах истинного философа. «Смерть — самое страшное из зол, — поучал Эпикур Менекея, — не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем,

¹ Орывки из неизвестных источников, 54 (цит. по кн.: Лукреций. *О природе* вещей. М., 1947. Т. II. С. 497).

смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем».

Взгляд на философию как на практическое учение, обеспечивающее человеку счастье, освобождающее от обуревающих его страхов, привел его к глубокому преобразованию учение Демокрита, из которого он исходит, которому следует, но которому он противоположен во всем, что касается отношения идей к действительности. Противоположность эта была раскрыта Марксом в его юношеской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». В ней есть глава «Затруднения, возникающие при отождествлении натурфилософии Демокрита с натурфилософией Эпикура». По поводу различия между обоими философами Маркс пишет: «Два философа выступают с одной и той же наукой, развивают ее одним и тем же способом, однако — как это непоследовательно! — они диаметрально противоположны друг другу во всем, что относится к вопросу об истине, достоверности, применении этой науки, что касается вообще отношения между мыслями и действительностью. Я говорю, что они диаметрально противоположны друг другу» [2. С. 31]. И Маркс в доказательство своей характеристики противопоставляет учение Демокрита о познании догматизму Эпикура, стремление Демокрита к положительному знанию, его неудовлетворенность философией, его многосторонность и любознательность, постоянно питающую в нем страсть к путешествиям, — самоупокоению Эпикура в философии, учение Демокрита о господстве необходимости — учению Эпикура о действительности случая и о недопустимости множественности в объяснении явлений. «Наконец, — заключает Маркс, — Эпикур сознается, что его способ объяснения имеет целью *невозмутимость самосознания, а не познание природы само по себе*» [38. С. 37].

Цель философии Эпикура, таким образом, — не чистое умозрение, не чистая теория, а *просвещение* людей. Но это просвещение должно основываться на учении Демокрита о природе, должно быть свободно от допущения в природе каких бы то ни было сверхчувственных начал, должно исходить из *естественных* начал и из причин, открываемых в опыте.

Поэтому теоретической основой философии Эпикура мог стать только *материализм*, враждебный всякой религиозной мистике, народному многобожию, а сам философ должен был выступить против враждебных сторонников сверхчувственного знания. Все эти черты сделали философию Эпикура ярким учением древнегреческого Просвещения. «Эпикур, — писали в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс, — ...был подлинным радикальным просветителем древности, он открыто нападал на античную религию, и от него ведет свое начало атеизм римлян... Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего

религию, поэтому же у всех отцов церкви... Эпикур слывет безбожным философом» [37. Т. 3. С. 127].

Эта борьба великого греческого просветителя против богов не была, однако, полным, безоговорочным отрицанием их существования. Эпикур признавал бытие богов, считал познание этого бытия очевидным и даже утверждал, что в своем местопребывании боги наслаждаются блаженным существованием. Но он отводил место богам не в нашем мире и ни в одном из прочих бесчисленных миров, наполняющих вселенную. Боги живут в *пустых промежутках* между мирами («метакосмиях») и ведут там блаженную жизнь, нисколько не влияя на нашу земную жизнь, на существование человека. Они не могут ни помогать человеку, ни вредить ему своим вмешательством.

Философия делится на *три* части. Главная из них — *этика*, содержащая учение о счастье, об его условиях и о том, что ему препятствует. Вторая ее часть, предшествующая этике и ее собой обосновывающая, — *физика*. Она открывает в мире его *естественные* начала и их связи и тем самым освобождает душу от гнетущего страха, от веры в божественные силы, в бессмертие души и в тяготеющий над человеком рок, или судьбу. Если этика есть учение о *цели* жизни, то физика — учение о естественных элементах, или началах, мира, об условиях природы, посредством которых эта цель может быть достигнута.

Каноника Эпикура Однако существует и условие самой физики.

Это знание *критерия истины* и *правил* ее познания. Без этого знания невозможна ни разумная жизнь, ни разумная деятельность. Эпикур называет эту часть философии *«каноникой»* (от слова «канон», «правило»). Канонике он посвятил особое сочинение, в котором указал критерии истины. Это 1) *восприятия*, 2) *понятия* (или общие представления) и 3) *чувства*.

Восприятиями Эпикур называл чувственные восприятия предметов природы, а также образы фантазии. И те и другие возникают в нас вследствие проникновения в нас образов, или «видиков» (εἶδωλα) вещей. По виду они подобны твердым телам, но далеко превосходят их по *тонкости* [см. 33. 46а—48]. Образы эти истекают, или отслаиваются, от вещей. Здесь возможны два случая. В *первом* случае образы отслаиваются в определенной устойчивой последовательности и сохраняют тот порядок и то положение, какое они имели в твердых телах, от которых они отделились. Эти образы проникают в органы наших чувств, и в таком случае возникает чувственное восприятие в собственном значении слова. Во *втором* случае образы носятся в воздухе изолированно, наподобие паутины, а затем проникают в нас, но уже не в органы чувств, а в *поры* нашего тела. Если при этом они переплетаются, то в результате таких восприятий в сознании возникают единичные представления вещей (φαντασίαι). «И всякое представление, которое мы получаем, *схватываем* умом или органами чувств, — пояснил Эпикур Геродоту (50), — представление о форме либо о существенных свойствах, это

[представление] есть форма [или свойства] плотного предмета, представление, возникающее вследствие последовательного повторения образа или остатка образа [впечатления, составленного образом]».

Понятия, или, по сути дела, общие представления (*πρόληψις* — термин, впервые введенный Эпикуром), возникают на основе единичных представлений. Их нельзя отождествлять ни с *логическими*, ни с врожденными представлениями. Понимание *πρόληψις* в смысле «врожденных представлений» несовместимо с сенсуалистической основой теории познания Эпикура. Это видно из слов Эпикура в письме его к Геродоту (49): «Только тогда, когда нечто приходит к нам от внешних предметов, мы видим их формы и мыслим о них». Там, где речь идет о познании природы, *πρόληψις* означало у Эпикура общее представление, образующееся посредством сохранения в сознании общих черт единичных представлений. В согласии с этим Диоген Лаэртский в своей «Жизни Эпикура» (X. 33) сообщает, что, по Эпикуру, *πρόληψις* возникает как воспоминание о том, что часто являлось извне (*μνήμην τοῦ πολλᾶκις ἕξωθεν φανερός*).

Будучи очевидным, восприятие, так же как и общее представление, всегда истинно и всегда верно отражает действительность. Даже образы фантазии, или фантастические представления (*φαντασία*), этому не противоречат, и они отражают действительность, хотя не ту, какую отражают восприятия наших органов чувств.

Поэтому именно чувственные восприятия и основанные на них общие представления оказываются, в конечном счете, *критериями знания*: «Если ты борешься со всеми чувственными восприятиями, то у тебя не будет ничего, на что можно бы было сделать ссылку, при суждении о тех из них, которые, по твоим словам, лживы» [33. XXIII].

Заблуждение (или ложь) возникает вследствие суждения, или мнения, которое утверждает что-либо как действительность, принадлежащую якобы самому восприятию (в собственном смысле слова), хотя это на деле не подтверждается восприятием или опровергается другими положениями. Согласно мнению Эпикура, источник такого заблуждения, или ошибки, в том, что мы относим в нашем суждении наше представление не к той действительности, с которой оно связано на самом деле в нашем восприятии, а к какой-либо другой. Так происходит, например, когда мы относим фантастическое представление кентавра, возникшее вследствие сочетания или переплетения образов человека и коня, к действительности, воспринимаемой органами наших чувств, а не к образу, или «видику» (эйдосу), проникшему в поры «нашего тела и сплетенному из частей коня и человека». «Ложь и ошибка, — поясняет Эпикур, — всегда лежат в прибавлениях, делаемых мыслью [чувственному восприятию] относительно того, что ожидает подтверждения или неопровержения, но что затем не подтверждается [или опровергается]» (Письмо к Геродоту. 50). Там же (Письмо... 51) Эпикур в

дальнейшем разъясняет: «С другой стороны, не существовало бы ошибки, если бы мы не получали в себе еще другого какого-либо движения, хотя и связанного [с деятельностью представления], но имеющего отличия. Благодаря этому [движению], если оно не подтверждается или опровергается, возникает ложь, а если подтверждается или не опровергается, [возникает] истина».

Физика Эпикура Согласно данным выше пояснениям, этика Эпикура требует для себя опоры в материалистической, независимой от религии и мистики, физике. Такой физикой оказался для него атомистический материализм Демокрита, который он принимает с некоторыми важными изменениями. В письме к Геродоту (38 и сл.) Эпикур принимает как исходные два недоступных чувствам физических положения: 1) ничто не происходит из несуществующего и ничто не переходит в несуществующее; 2) вселенная всегда была такой, какова она в настоящее время, и всегда будет такой.

Эти предпосылки принимались уже в древние времена элеатами (Парменидом, Зеноном и Мелиссом), а также теми, кто хотел, исходя из учения элеатов о вечном и неизменном бытии, объяснить многообразие и движение в мире: Эмпедоклом, Анаксагором и атомистическими материалистами.

Чтобы объяснить движение, Левкипп и Демокрит приняли, наряду с телесным бытием, небытие, или пустоту. Учение это принял также и Эпикур: он также утверждает, что вселенная состоит из тел и пространства, т. е. пустоты. Существование тел удостоверяется ощущениями [см. 33. 39], существование пустоты — тем, что без пустоты невозможным было бы движение [см. там же. 41].

Так же следует Демокриту Эпикур и в учении, что тела представляют или соединения тел, или то, из чего образуются их соединения. Соединения образуются из весьма малых неделимых, «неразрезаемых» (ἄτομοι) плотных тел, которые различаются не только, как у Демокрита, по форме и по величине, но также и по весу. Различия между атомами по весу — важная отличительная черта атомистической физики Эпикура и предвосхищение характеристики их в новейшем атомистическом материализме.

Утверждая неделимость атомов, Эпикур, как и Демокрит, отрицал бесконечную делимость тел. Именно допущение такой делимости было основой для доводов, выдвинутых учеником Парменида, элеатом Зеноном, против существования множества, против делимости сущего и против движения. Одновременно Эпикур допускает минимальные, или наименьшие, части атомов и тем самым отличает физическую неделимость атома от математической неделимости его частей [см. 33. 59].

Существенная характеристика атомов — их движение. Атомы вечно движутся через пустоту с одинаковой для всех быстротой. В этом их движении некоторые атомы находятся на большой дистан-

ции один от другого, другие же сплетаются друг с другом и принимают дрожательное, колеблющееся движение, «если они сплетением бывают приведены в наклонное положение или если покрываются теми, которые имеют способность к сплетению» [33. 43].

Что касается характера самого движения, то оно отличается, по Эпикуру, от движения атомов у Демокрита. Физика Демокрита строго детерминистическая, возможность *случая* в ней отрицается. «Люди, — говорит Демокрит, — измыслили идол случая», чтобы прикрыть им свою беспомощность в рассуждениях (фрагм. 119). Напротив, физика Эпикура должна, по его убеждению, обосновать возможность *свободы* воли и *вменения* людям их поступков. «В самом деле, — рассуждал Эпикур, — лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков: миф [по крайней мере] дает намек на надежду умилостивления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимость» [33. 134].

Провозгласив в *этике* принцип свободного, не подчиненного року, или необходимости, определения воли, Эпикур создает в *физике* обосновывающее этот принцип учение о свободном отклонении атома от происходящего в силу необходимости прямолинейного движения. Принадлежность Эпикуру учения о спонтанном отклонении атомов засвидетельствована около 100 г. н. э. доксографом Аэтием [см. 51. С. 311] и, спустя столетие, Диогеном из Эноанд.

Гипотезу самоотклонения атомов Эпикур вводит для объяснения *столкновений* между атомами. Если бы атомы не отклонялись от своих прямых путей, то не было бы возможным ни столкновение их, ни столкновение образованных из них вещей. Для самоотклонения не существует никаких внешних причин, никакой необходимости, оно происходит в атомах совершенно спонтанно. Это тот *минимум свободы*, который необходимо предположить в элементах микромира — в *атомах*, чтобы объяснить ее возможность в макромире — в человеке.

В области практической философии, или в *этике*, учение о спонтанном отклонении атомов теоретически обосновывало учение о *свободе воли*. В области физики это учение обосновывало понятие об атоме как о *первопричине*: в качестве таковой атом не нуждается в каком-либо другом начале.

Следуя этим принципам атомистической физики, Эпикур строит картину мира, или *космологию*. Вселенная не имеет границ ни по числу населяющих ее тел, ни по пустоте, в которой они пребывают и движутся [см. 33. 41—42]. Число миров, образующихся во вселенной, безгранично, так как «атомы, из которых может образоваться мир и которыми он может быть сделан [создан], не истрачены [не израсходованы] ни на единый мир, ни на ограниченное число миров, — как тех, которые таковы [как наш], так и тех, которые отличны от них» [там же. 33].

Все миры и все сложные тела в них выделились из материальных масс, и все со временем разлагается с различной скоростью [там

же. 73]. Не исключение здесь и душа. Она также есть *тело*, состоящее из тонких частиц, рассеянных по всему нашему телу, и «очень похожа на ветер» [там же. 63]. Когда разлагается тело, с ним вместе разлагается душа, она перестает чувствовать и прекращает свое существование как душа. И вообще ничто бестелесное нельзя мыслить, кроме пустоты, пустота же «не может ни действовать, ни испытывать действие, но только доставляет через себя движение [возможность движения] телам. Поэтому, — заключает Эпикур, — говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор» [там же. 67]. Во всех астрономических и метеорологических вопросах Эпикур — не меньше, чем в учении о знании, — решающее значение придавал *чувственным восприятиям*. «Ибо исследовать природу, — разъяснял он, — не должно на основании пустых [не доказанных] предположений [утверждений] и [произвольных] законоположений, но должно исследовать ее так, как вызывают к этому [требуют] видимые явления» [33. 86].

Настолько велико у Эпикура доверие к непосредственным чувственным впечатлениям, что вразрез, например, с мнением Демокрита, который, опираясь на обработку прямых наблюдений, считал Солнце огромным по своим размерам, Эпикур заключал о величине небесных тел на основе не научных умозаключений, а чувственных восприятий. Так, он писал Пифоклу: «А величина Солнца, Луны и остальных светил, с нашей точки зрения, такая, какую кажется: а сама по себе она или немногим больше видимой, или немногим меньше, или такая же» [33. 91]. Надежным средством избежать фантастических измышлений при изучении природных явлений Эпикур считал метод *аналогий*, основанных на учете данных и явлений чувственного восприятия. Такие вероятные аналогии, думал он, могут обеспечивать безмятежность души в большей мере, чем привлечение противоборствующих и исключающих друг друга теорий.

Подобный метод исследования допускает не одно-единственное, а *множество* возможных и вероятных объяснений. Единственное условие, которое им ставится, — безусловная их *естественность*, отсутствие сверхъестественных допущений и полная свобода от противоречий с известными из опыта данными чувственного восприятия. Говоря о методе исследования философов эпикурейской школы, Эпикур пояснял Пифоклу: «Они [т. е. небесные явления] допускают и несколько [более чем одну] причин возникновения своего и несколько суждений о бытии своем [природе своей], согласных с чувственными восприятиями» [33. 86]. В иных местах Эпикур прямо отвергает попытки дать сложным и непонятым явлениям, наблюдаемым в природе, одно-единственное объяснение: «Но давать одно [единственное] объяснение этим явлениям — это прилично только тем, кто хочет морочить толпу» [33. 114]. Множественность объяснений удовлетворяет не только теоретическую любознательность, не только проливает свет на физическую картину и физический механизм явлений. Она содействует *главной задаче*

познания — освобождает душу от гнетущих ее тревог и страхов. «Именно множественность объяснений необходима для рационального мировоззрения, освобождающего душу от тревог» — так поясняет мысль Эпикура в прекрасной статье о нем А.С. Ахманов [32. Т. II. С. 510]. И он цитирует: «Нашей жизни нужны уже не неразумная вера и необоснованные мнения, но то, чтобы жить нам без тревоги. Итак, все [вся жизнь] происходит без потрясений по отношению ко всему, что может быть объяснено различным образом в согласии с видимыми явлениями, когда допускают, как и должно, правдоподобные [убедительные] высказывания об этом. Но если кто одно оставляет, а другое, в такой же степени согласное с видимыми явлениями, отбрасывает, тот очевидно оставляет область всякого научного исследования природы и спускается в области мифов» [33. С. 87].

Этика Эпикура Теоретической основой физики Эпикура была атомистика Демокрита и сенсуалистическая теория познания («Каноника»). Теоретической опорой этики стала для Эпикура доктрина основателя школы киренаиков — Аристиппа из Кирены (435—360). Как и у Аристиппа, этика Эпикура покоится на положении, что для человека первое и прирожденное благо, начало и конец счастливой жизни, есть *удовольствие* (ἡδονή) [см. 33. С. 128—129]. Но было между ними и различие. Аристипп определял удовольствие как *положительное* состояние наслаждения, порождаемого ровным движением. Эпикур, по крайней мере в дошедших до нас сочинениях, определял удовольствие *отрицательным* признаком — как *отсутствие страдания*. «Предел величины удовольствия, — пояснял Эпикур Менекею, — есть устранение всякого страдания, а где есть удовольствие, там, пока оно есть, нет страдания или печали, или нет и того и другого» [33. III].

Принцип, или цель, этики Эпикура не имеет, согласно его собственному заявлению, ничего общего с теорией наслаждения, или гедонизмом, с которым ее часто смешивали. «Когда мы говорим, — пояснял Эпикур Менекею, — что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствие распутников и не удовольствие, заключающееся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие или не соглашающиеся или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и душевных тревог» [33. 131]. Именно посредством освобождения от них достигается цель счастливой жизни — здоровье тела и безмятежность души (ἀταραξία τῆς ψυχῆς).

Эпикур различал при этом два вида удовольствий: удовольствие *покоя* и удовольствие *движения*. Из них основным он считал удовольствие покоя (отсутствие страданий тела).

В понятом таким образом удовольствии Эпикур видел критерий поведения человека. «С него начинаем мы, — писал он Менекею, — всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мерилом, о всяком благе» [33. 129].

Принятие удовольствия за критерий блага вовсе не означает, будто человек должен предаваться любому виду удовольствия. Уже киренаик Аристипп говорил, что здесь необходим выбор и что для получения истинных наслаждений требуется *благоразумие* (φρόνησις). Еще в большей мере Эпикур считал благоразумие величайшим благом, — большим даже, чем сама философия: «От благоразумия произошли все остальные добродетели: оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно» [33. 132; 43, V].

На этих положениях строится у Эпикура его *классификация удовольствий*. Он делит желания на естественные и вздорные [пустые]. В свою очередь, естественные делятся на такие, которые естественны и необходимы, и на такие, которые, будучи естественными, не являются в то же время необходимыми. В отдельных случаях необходимо избегать удовольствий и выбирать или предпочитать страдания: «Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность: также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать» [33. 129].

При этом Эпикур считал страдания души *худшими* по сравнению со страданиями тела: тело страдает только из-за настоящего, душа же — не только из-за этого, но и из-за прошлого и будущего; соответственно и удовольствия души Эпикур расценивал как более значительные.

Этика Эпикура вполне индивидуалистична. Основное ее требование — «живи незаметно» (λάτρε βίωσας). Ее индивидуализму не противоречит и восхваление у Эпикура *дружбы*. Хотя к дружбе стремятся ради нее самой, но ценится она ради приносимой ею безопасности и, в конечном счете, ради *безмятежности* души. В «Главных мыслях» Эпикур утверждает: «То же самое убеждение, которое дает нам безбоязненность относительно того, что ничто страшное не бывает вечным или долговременным, усмотрело и то, что безопасность, даже в нашем ограниченном существовании, благодаря дружбе наиболее полно осуществляется» [33. XXVIII].

Отсюда ясно, что этическое мировоззрение Эпикура — *утилитаризм*. Ему соответствует учение о происхождении справедливости из *договора*: «Справедливость, происходящая от природы, есть *договор о полезном* — с целью не вредить друг другу и не терпеть *вреда*» [33. XXXI]. И еще в другом месте: «Справедливость не есть нечто само по себе, но в сношениях людей друг с другом в каких бы то

ни было местах всегда она есть некоторый договор о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда» [33. XXXIII].

Являясь результатом *договора, соглашения* между людьми, предписания справедливости в своем содержании обусловлены *личными* особенностями их жизни: «В общем справедливость для всех одна и та же, потому что она есть нечто полезное в сношениях людей друг с другом; но в отношении индивидуальных особенностей страны и других каких бы то ни было обстоятельств справедливость оказывается не для всех одной и той же» [33. XXXVI].

Воззрение Эпикура
на происхождение
языка

Договорное начало главенствует у Эпикура в учении о справедливости. Но Эпикур отступает от него в своем учении о *происхождении языка*. При объяснении *начальной* стадии образования языка он отрицает договорный принцип, но вновь вводит договорное начало (конвенциональность) для объяснения позднейших стадий развития языка, когда человек дает названия новым предметам и когда возникает задача освобождения языка от *дву-смысленностей* (амфиболий).

Первоначальные слова были, по Эпикуру, *речевыми жестами*, которые порождаются чувствами и впечатлениями от вещей. Теория эта намечена задолго до Эпикура Платоном в диалоге «Кратил». Здесь выведенный Платоном Сократ проводит различие между «первыми» и «последующими» именами, а затем говорит: «А раз хотим показывать голосом, языком и ртом, то разве показывание каждой вещи этими средствами получится не тогда, когда с их помощью будет происходить подражание чему бы то ни было?» [422 D — 423 E]. Эта теория «подражания» развивается в «Кратиле» на основании *атомистической* теории языка, по которой слово разделяется на слоги и на звуки — неделимые семантические части слов — и которая рядом новейших ученых сближается с точкой зрения атомистического материализма Демокрита. Сближение это проводится в исследованиях Р. Филиппсона и Э. Гаага. «Названия первоначально были даны вещам, — поясняет Эпикур, — не по соглашению [уговору], но так как каждый народ имел свои особые чувства и получал свои особые впечатления, то сами человеческие природы выпускали, каждая своим особым образом, воздух, образовавшийся под влиянием каждого чувства и впечатления, причем влияет также разница между народами в зависимости от мест их жительства. Впоследствии у каждого народа, с общего согласия, были даны вещам свои особые названия, для того чтобы сделать друг другу (словесные) обозначения менее двусмысленными и выраженными более коротко» [33. 75—76].

Учение Эпикура о происхождении первых слов из природных, но не конвенциональных речевых жестов противоречит подробно изложенной в комментарии Прокла теории Демокрита об условном (конвенциональном) происхождении языка. Платон выдвинул в своем «Кратиле» обе эти теории как противоположные учениям

Кратила и Сократа. Сопоставления эти делают маловероятным совпадение гипотез Демокрита и Эпикура о происхождении языка.

Значение философии
Эпикура

Философия Эпикура — величайшее и наиболее последовательное материалистическое учение Древней Греции после учений Левкиппа и Демокрита.

Эпикур отличается от своих предшественников пониманием как *задачи* философии, так и средств, ведущих к решению этой задачи. Главной и конечной задачей философии Эпикур признал создание *этики* — учения о поведении, способном привести к *счастью*. Но эта задача может быть решена, думал он, только при особом условии: если исследовано и выяснено место, которое человек — частица природы — занимает в мире. Истинная этика предполагает истинное *знание* о мире. Поэтому этика должна опираться на физику, заключающую в себе как свою часть и как свой важнейший результат учение о *человеке*. На физику опирается этика, на этику — *антропология*.

В свою очередь, разработке физики должно предшествовать исследование и установление *критерия истинности познания*.

На этих соображениях основывается у Эпикура его классификация философских наук, или деление философии на составные части. Эти части — *учение о критерии* (которое он называет «каноникой»), *физика* и *этика*.

Сама по себе мысль о том, что философия должна основываться на познании физической природы, конечно, не была новой в греческой философии. На этой мысли основывались и учения ионийских материалистов, учения италийских материалистов (Эмпедокла), учение Анаксагора, учение атомистических материалистов и, быть может, взгляды некоторых софистов (Протагора).

Новой и оригинальной была мысль Эпикура о теснейшей связи этики с физикой, о теоретической обусловленности этики физикой.

В «канонике» краеугольным было учение Эпикура о *чувственном восприятии* как о критерии истинности познания. У Эпикура теория познания становится *сенсуалистической* на принципиальной основе *материализма*. В своем сенсуализме Эпикур заходит чрезвычайно далеко. Все, что мы ощущаем, утверждает он, истинно, и ощущения никогда нас не обманывают. Даже иллюзии, галлюцинации и так называемые «обманы чувств» не доказывают ложности или ненадежности, обманчивости ощущений. Причина иллюзий не в самих ощущениях, а в несоответствии между образами (отображенными) внешних предметов и образами наших воспринимающих органов или в изменениях, которым подвергаются эти отображенности, движущиеся к нам от предметов по пути к нашему телу. В отличие от Демокрита Эпикур полагает, что такие свойства вещей, как цвета, вкусы и запахи, *объективны*.

Так как образы вещей, доставляемые ощущениями, *истинны*, то возможны логические заключения от образов к их *предметам*, или причинам, хотя не всегда заключения эти бывают *истинными*.

Логическое мышление в основе своей обобщающее, индуктивное. Так как чувственное восприятие — всеобщий критерий истинности, то оно есть критерий и для заключений о таких вещах, которые непосредственно нами не воспринимаются, лишь бы заключения эти не были в логическом противоречии с данными восприятия. Поэтому логическая последовательность, отсутствие логических противоречий в рассуждениях — необходимое условие истины. Кроме данных чувственного восприятия, посылками мышления являются некоторые *родовые понятия*, возникающие в нашем уме с природной необходимостью и поэтому истинные.

Но отношение этики Эпикура к его физике состоит не только в том, что этика опирается у Эпикура на понятия его физики. Физика Эпикура, с одной стороны, представляет независимую от этики ее теоретическую основу, с другой же стороны, сами основы, или основные понятия физики, должны быть, согласно Эпикуру, таковы, чтобы ими могли быть обоснованы именно те эстетические учения, которые сам Эпикур заранее считает непреложно истинными. И в этом смысле можно даже сказать, что если физикой Эпикура определяется его этика, то и наоборот: этикой Эпикура предполагается и определяется его физика.

Центральным из понятий, связывающих физику Эпикура с его этикой, стало понятие *свободы*. Этика Эпикура — *этика свободы*. Эпикур всю свою жизнь провел в борьбе против этических учений, не совместимых с понятием о *свободе* человека. Это поставило Эпикура и всю его школу в состояние постоянной борьбы со школой *стоиков*, несмотря на ряд общих для этих двух материалистических школ понятий и учений. Согласно Эпикуру, учение о *причинной необходимости* всех явлений и всех событий природы, разработанное Демокритом и принимаемое Эпикуром, ни в коем случае не должно вести к выводу о невозможности для человека *свободы* и о порабощении человека необходимостью (судьбой, роком, фатумом). В рамках необходимости должен быть найден и указан для поведения *путь к свободе*.

Однако условием возможности свободы для поведения человека может быть, по мысли Эпикура, только предпосылка свободы в *самой природе*, в элементах физического мира.

Руководимый этой мыслью Эпикур перерабатывает атомистическую физику Демокрита, положенную им в основу его собственного учения о природе.

Во-вторых, Эпикур отклоняется от Демокрита в одном из основных для атомистической физики вопросов — в вопросе о природе атомов, об их *движении*. Физическая предпосылка свободы, необходимая для обоснования и построения учения о свободе человека, должна быть найдена уже в атомах. Если у Демокрита движение атомов в пустом пространстве вызывается механической необходимостью — *падением атомов* в пустоте, то Эпикур полагает, что движение это обусловлено внутренним свойством атома — его

тяжестью, которая таким образом, наряду с формой, положением и порядком, становится важным *объективным* определением атома. Важным, так как в свойстве этом сказывается, согласно Эпикуру, способность *самопроизвольно отклоняться* при движении на небольшой угол по отношению к первоначальному — прямолинейному — пути движения и, таким образом, способность переходить с прямолинейных траекторий на криволинейные. *Самоотклонение* атома, постулируемое в физике Эпикура, и есть тот *минимум свободы* в природе, без которого свобода была бы невозможна для человека.

Гегель недооценил это учение Эпикура. Оно казалось ему произвольным и ненужным, фантастическим вымыслом. Напротив, Ленин показал, вопреки гегелевской презрительной оценке атомистического учения Эпикура, что в этой парадоксальной теории движения атомов Эпикур предвосхитил, как в замечательной догадке, учение новейшей физики о криволинейном движении элементарных частиц вещества, например электронов [см. 24. С. 266].

В-третьих, Эпикур отклоняется от Демокрита и в важном вопросе *о числе* элементарных частей вещества. А именно, Демокрит утверждал, что в природе число различных *форм атомов* так же бесконечно, как бесконечно и *число самих атомов*. Напротив, вопреки Демокриту, Эпикур утверждает, что в природе бесконечно только *число атомов* каждой данной формы, число же самих форм конечно.

Оригинальная общая черта, охватывающая *всю физику и все части* физики Эпикура, — исключение каких бы то ни было гипотез, догадок или объяснений, *противоречащих причинности*, сверхприродных, сверхприродных, основанных на допущении в природе где бы то ни было и какой бы то ни было целесообразности, и одновременное признание *равной* допустимости *любых* объяснений одного и того же явления, лишь бы все эти объяснения и гипотезы были *естественными, причинными*.

Взгляд этот не есть *агностицизм*. Он вызван у Эпикура *созерцательным* характером его материализма, отсутствием возможности применить к различным предположениям (или гипотезам) о причинах одного и того же явления природы эксперимент, критерий практики.

В итоге этика Эпикура оказалась учением, противостоящим суеверию и всем верованиям, унижающим достоинство человека. Для Эпикура критерий счастья (аналогичный критерию истины) — *чувство удовольствия*. Благо — то, что порождает удовольствие, зло — то, что порождает страдание. Разработке учения о пути, ведущем человека к счастью, должно предшествовать устранение всего, что стоит на этом пути. Главные препятствия к счастью: страх перед вмешательством богов в человеческую жизнь, страх перед смертью и страх перед загробным миром.

Учение Эпикура доказывало неосновательность всех страхов. Боги не страшны, так как они не способны вмешиваться в челове-

ческую жизнь: ни вредить, ни помогать. Боги живут не в нашем мире и не в других бесчисленных мирах, а в *промежутках* между мирами (в «метакоsmиях»).

Так как душа смертна и есть лишь временное соединение атомов, то проникнувшийся этой истиной философ освобождается от всех прочих страхов, препятствующих счастью. Невозможность бессмертия делает невозможным загробное существование, а смерть не страшна — ни ввиду предшествующих ей страданий, ни сама по себе. Предшествующие страдания прекращаются либо выздоровлением, либо смертью, смерть же не касается самой жизни как таковой, как Эпикур разъяснял в упомянутом выше письме Менекею, — смерть не имеет к нам никакого отношения.

Освобождение души от гнетущих ее страхов открывает путь к счастью. Мудрец не тот, кто, подобно Аристиппу, хватается на лету наслаждение без оценки его и без мысли о его будущих последствиях. Мудрец различает три вида удовольствий: 1) природные и необходимые для жизни; 2) природные, но для жизни не необходимые; 3) не природные и не необходимые для жизни. Мудрец стремится только к первым и воздерживается от всех остальных. Результат такого воздержания — полная невозмутимость, или безмятежность (*ἀταραξία*), которая и есть счастье философа. Одно из условий счастья — уклонение от жизни на виду других. Жизнь философа — жизнь *скрывающаяся*. Ведь правило Эпикура — «живи незаметно».

Учение Эпикура было последней великой материалистической школой древнегреческой философии. Ее авторитет — теоретический и нравственный — был велик. Поздняя античность высоко почитала строй мыслей, характер и строгий, воздержанный, граничащий с аскетизмом образ жизни и поведения Эпикура. На них не могла бросить тень даже резкая и непримиримо враждебная полемика, которую против учения Эпикура всегда вели *стоики*. Эпикуреизм стоял непоколебимо под градом их нападений, а его учения строго сохранялись в их первоначальном содержании. Это была одна из самых ортодоксальных материалистических школ античности.

Напротив, писатели Средневековья исказили благородный образ Эпикура. Они очернили его возвышенный нравственный облик, а весь последующий философский идеализм — вплоть до выступлений материалистов Ф. Бэкона и Гассенди — оклеветал и теоретическое содержание его учения.

Учение Эпикура о *справедливости* связывает его этику с его учением о *праве*. В основе понятия о праве лежит у него понятие о *пользе*. Право есть система общепризнанных условных положений, определяющих и нормирующих общение между членами политической общины с целью *общей пользы*. Положительное содержание права в различных государствах различно. В разные времена оно оказывается различным и в одном и том же государстве.

Со всем содержанием этих своих учений школа Эпикура перешла в I в. до н. э. из Греции на почву Рима. Здесь для распространения эпикуреизма огромную роль сыграла написанная на латинском языке поэма Тита Лукреция Кара «О природе вещей (De rerum natura)». В ней Лукреций в блестящей поэтической форме восславил Эпикура и изложил основы его философии. Здесь же, в Риме, протекала ожесточенная борьба между *эпикуреизмом* и *стоицизмом* — второй великой *материалистической* школой эллинистического периода.

VIII. МАТЕРИАЛИЗМ В ДРЕВНЕМ РИМЕ. ЛУКРЕЦИЙ КАР

Эпикуреизм рано проник на почву Рима — уже во II в. до н.э., а в I в. до н.э. в окрестностях Неаполя возникла эпикурейская школа Сирана и Филодема. Особо важное значение получила в ней деятельность *Филодема* (110—39). Он был учеником Зенона из Сидона, которого называли «корифеем эпикурейцев». В Италию Филодем приехал около 80 г. до н.э. и познакомился здесь с известным римским меценатом Пизоном. В имении Пизона вблизи Неаполя возникла римская эпикурейская школа, а ее руководителем здесь стал Филодем. В поместье Филодема происходили встречи и дискуссии, собирався цвет образованного римского общества, его творческая элита. В ближайших отношениях со школой находились великие римские поэты Вергилий и Гораций. Филодем написал здесь многочисленные произведения по логике, истории, философии, эстетике, литературной критике и политике.

В эпоху упадка республиканских учреждений Рима неаполитанская школа эпикуреизма была главным центром культуры и просвещения в Италии. Члены школы развили блестящую литературную деятельность. Из пепелища Геркуланской библиотеки, засыпанной пеплом во время знаменитого извержения Везувия в 79 г. н.э., извлечено больше 30 более или менее уцелевших работ Филодема, в том числе замечательный трактат об *индукции*. В этом трактате Филодем оспаривал мнение стоиков, которые утверждали, будто индуктивный вывод правомерен только при условии, если он опирается на априорные достоверные предпосылки. Вразрез с учением стоиков Филодем выдвигает роль *аналогии*, основывающейся на сходстве явного с неявным. Так, установив посредством индуктивных рассуждений и умозаключений постоянные и необходимые условия движения тел — в пределах наших наблюдений, — мы заключаем по аналогии, что не только в наблюдавшихся нами до сих пор случаях, но и вообще все предметы движутся при наличии именно этих условий и что общим условием движения является существование, кроме самих тел, пустоты.

Развивая спор со стоиками, Филодем доказывал, что в основе всякого вывода лежит метод умозаключений по сходству и что

самый вывод возможен только при отсутствии фактов, противоречащих фактам и наблюдениям, на которые опирается индукция.

Для Филодема характерна та убежденность и сознательность, с какой он свою полемику против стоиков связывает с борьбой двух мировоззрений: материалистического и идеалистического.

Тит
Лукреций Кар

Высшим, талантливейшим и наиболее оригинальным философским произведением римского материалистического эпикуреизма оказалась всемирно знаменитая философская поэма Лукреция Кара (начало I — середина I в. до н.э.) «О природе вещей». Уроженец Рима, Лукреций жил в бурное и трудное для римского общества время. Крупнейшими из современных ему событий были: кровавая диктатура вождя реакционной римской знати Люция Корнелия Суллы; борьба Суллы с Марием; разгром класса всадников; восстание римских рабов, возглавленное Спартаксом (73—71), и его трагическое поражение; новое усиление торгово-ростовщических групп; усиление политики внешних завоеваний; политическое выдвижение и возвышение Помпея, Красса и Юлия Цезаря; восстание Катилины, охватившее не только последователей Суллы, но и круги разоренного крестьянства; триумvirат Цезаря, Помпея и Красса.

Во всех этих быстро следовавших одно за другим событиях сконцентрировались все классовые противоречия эпохи: основной антагонизм между рабами и свободными; противоречие между мелкими крестьянами и крупными и крупнейшими землевладельцами; наконец, противоречие внутри класса рабовладельцев — борьба нобилитета (старой родовой знати) с торгово-ростовщической группировкой.

В эту эпоху беспощадной классовой борьбы, гражданских войн, восстаний, проскрипций и казней в Риме вырос и возмужал огромный поэтический и философский талант Лукреция.

Поэма Лукреция одновременно и принадлежит традиции и оригинальна; она — и произведение философской (и научной) мысли и в то же время творение мощного и самобытного поэтического дарования. Лукреций не только мыслит о явлениях и о причинах явлений природы как подлинный философ, но и видит их глазами поэта. Его воображение и ум питаются не только аргументами Эпикура, Эмпедокла, но и образами фантазии Гомера и Энния.

Лукреций — римский пропагандист и самобытный толкователь атомистического материализма и этического учения Эпикура. Он ищет философию, которая могла бы обеспечить человеку трудно доступную ему в современных римских условиях безмятежность и невозмутимость существования. Величайшие, согласно Лукрецию, враги человеческого счастья — страх перед преисподней (адом), страх загробного возмездия и страх перед вмешательством богов в события и течение человеческой жизни. В борьбе с этими врагами человечества Лукреций видит задачу своей поэмы.

Все эти страхи, однако, одолимы. И страх смерти, и боязнь богов властвуют над человеком только до тех пор, пока человек не знает своего положения в мире, своего истинного отношения к богам и своей истинной природы. Все эти страхи могут и должны быть побеждены просвещением, знанием, философией. Философия должна показать, что ни вмешательство богов в человеческую жизнь, ни загробное существование невозможны.

Но каким образом может философия доказать ложность этих верований? В ответе на этот вопрос обнаруживается сложность учения Лукреция. Лукреций разъясняет, что условием освобождения человека от гнетущих его страхов может быть только истинное *познание природы*; человек должен знать, как устроен и как возник мир, каковы его физические элементы, из каких элементов состоит сам человек и что делается с этими элементами после его смерти. Этика, учение о счастье может быть только завершением и результатом физики, науки о природе.

Но, с другой стороны, знание природы, согласно Лукрецию, интересно и важно не само по себе. Оно интересно и важно только в меру своей способности приближать человека к безбоязненному и безмятежному состоянию. Исследование природы интересно вовсе не само по себе, а лишь своим результатом для *души* и соответственно для *этики*. Поэтому при обсуждении возникающих в науке гипотез требуется только, чтобы был соблюден общий принцип материалистического и натуралистического объяснения: все явления и все черты природы следует выводить из одних лишь естественных причин, не допуская и не предполагая в ней ничего сверхъестественного, не постулируя никаких чудес, никакого вмешательства высших надприродных сил и существ в события и в ход нашей жизни.

Критика и отрицание каких бы то ни было сверхприродных сил и существ, полный натурализм во всех объяснениях явлений природы и отсутствие в них всяких противоречий с фактами, известными из наблюдений, — единственное непреложное условие этих объяснений. Поэтому Лукреций — убежденный сторонник учения Эпикура о полной допустимости и даже о совершенной необходимости *множественности* объяснений происходящих в природе явлений. Из поэмы Лукреция видно, как хорошо он изучил и усвоил содержание письма Эпикура к Геродоту, в котором глава Сада обосновал и на ряде примеров из области космологии и физики разъяснил свое учение о множественности возможных объяснений процессов и явлений, происходящих в природе.

В границах общего для всей науки о природе натуралистического и материалистического воззрения одинаково допустимы и одинаково приемлемы *все* возможные для каждого объясняемого явления гипотезы. Повторяются примеры и выводы Эпикура. Одинаково возможно и то, что каждый день нарождается новое Солнце, и то, что каждый день на небесный свод возвращается прежнее светило.

Возможно, что Луна шаровидна и сияет светом, отраженным ею от Солнца. Но возможно также и то, что Луна сияет собственным светом и что ее месячные фазы — рост и ущерб — вызываются движением вокруг нее темного тела, периодически затмевающего блеск ее лучей.

Эта готовность Лукреция (и Эпикура) принять любую объяснительную гипотезу, формально не противоречащую натуралистическому и материалистическому способу и принципу объяснения, отнюдь не значит, будто для Лукреция совершенно безразличны выбор и реальное содержание упоминаемых им физических и космологических гипотез. Лукреций — не агностик и не прагматист нынешнего века. Скорее он полагает, что при современном ему состоянии знания наука во многих случаях лишена возможности сделать выбор и обоснованно предпочесть какую-либо из соперничающих гипотез. Учение это отвечало состоянию науки, когда для однозначного выбора альтернативы были еще недостаточно развиты практика и эксперимент.

Было уже указано, как велика роль Лукреция в современном ему *просвещении* римского (да и не только римского) общества. Однако интерес к нахождению самой истины постоянно увлекает Лукреция далеко за границы того, что могло бы показаться достаточным с точки зрения одного лишь просвещения. Поэма Лукреция оказалась поэтому изложением *всей* философии современного (эпикуровского) материализма, — учения о *природе*, учения о *человеке* и, наконец, *этики*. При этом учение о природе оказалось одной из наиболее разработанных и лучших по исполнению сторон поэмы. Задуманное для освобождения человечества от кошмара религиозных страхов и представлений, произведение Лукреция превратилось в своеобразную поэтическую энциклопедию атомистического материализма.

В ней излагается учение о физических элементах бытия и их движениях, материалистическая космология и космогония, история культуры, материалистическая антропология и материалистическая психология.

Две идеи Лукреций считает особенно важными, освобождающими человеческую душу от гнета устрашающих ее призраков: 1) мысль о смертности человеческой души и 2) мысль о неспособности богов влиять на человеческую жизнь. Лукреций не отрицает нацело существование богов. Следуя Эпикуру во всем существенном, он отводит богам в качестве их местопребывания пустые промежутки между мирами. Там, в этих «междумириях (*intermundia*)», вдали от потока событий нашей жизни, боги ведут блаженное, ничем не возмущаемое, безмятежное существование. По отношению к мирам, между которыми они пребывают, боги бессильны. Лукреций отказывает им в способности влияния и действия. Они не могут ни помогать, ни вредить, ни угрожать, ни манить обещаниями своего покровительства. Природа возникла не творческим действием богов

и, возникнув, управляется не их державной волей. В природе нет ничего сверхъестественного. Все миры возникают из движения потоков или вихрей бесчисленных, невидимых чувственным зрением и неосязаемых частиц вещества. Эти частицы — первоначала, или «семена», всех вещей. Из них составляются все тела и все души, все миры и все порождения природы. Все они возникают согласно естественной необходимости. Существуют только первичные тела, их соединения и движения и пустота, в которой они движутся. Эти первичные простые тельца вечны и неразрушимы, но все, что из них складывается, обладает смертной и преходящей природой.

Ничто не рождается из ничего, но все вещи должны иметь семена, из которых они могли бы возникнуть. Семена эти должны быть вечны. Если бы они были разрушимы, то за период, прошедший до настоящего времени, вся материя была бы давно уже исчерпана и истреблена бесконечными днями времен.

(Но если *первоначальные* тельца все вечны, то все *сложные* тела, составленные из них, необходимо подлежат каждое в свое время гибели, распадению и уничтожению. Гибель эта не есть уничтожение самой материи, а лишь разложение сложного на его простейшие элементы, возвращение этих элементов в единый, общий вечный круговорот элементов и веществ природы. Гибнут бесчисленные миры, которые обнимает в себе бесконечная вселенная, гибнут тела живых существ, гибнут и их души.

Душа, так же как и тело, телесна, состоит из атомов. В отличие от обычных атомов, образующих тело, атомы души — наиболее мелкие, круглые, гладкие, подвижные. Сцепление этих атомов существует лишь до того момента, пока существует связь атомов тела. Со смертью человека разлетаются, рассеиваются также и атомы души. Вслед за Эпикуром Лукреций утверждает, что невозможно не только загробное существование души, но и никакое вообще отношение между жизнью и смертью. Жизнь и смерть никогда не могут встретиться, не могут «коснуться» друг друга. Пока мы живы, смерть не страшна нам, ее нет для нас. Пришла смерть — нас уже нет, нет самой души и, стало быть, невозможно и чувство страха смерти.

Чтобы доказать эти положения, Лукрецию понадобилось подробно изложить и развить все учение эпикуровского материализма. Это была трудная задача. В латинском языке того времени не была еще выработана философская терминология, необходимая для точной передачи понятий и учений материалистической космологии, физики, теории познания и психологии Эпикура. Лукреций выполнил эту задачу средствами не философской прозы, а поэзии. Абстракции философского мышления он превратил в образы, в видение художника. Так, добытая у Демокрита философским мышлением и анализом догадка о недоступности атомов прямому чувственному восприятию, догадка о потоках движущихся в пустом пространстве атомов превращается у Лукреция в образ пылинки, обычно невидимых, но сияющих, дрожащих, движущихся,

лющихся в столбах лучей освещающего их Солнца. В другом месте та же мысль — о недоступности отдельных атомов чувственному зрению — поясняется великолепным описанием зрительных иллюзий, необходимо возникающих у наблюдателя, который следит на большом расстоянии за движением большого стада по склону горы или за битвой двух войск на равнине.

Восторженный почитатель Эпикура и его учения о природе, Лукреций самостоятелен во взглядах на общественную жизнь. Для Эпикура цель жизни состояла в уходе от государственной-политической деятельности, в «незаметном» личном существовании. Напротив, Лукреций откликается на события бурной современной ему общественно-политической жизни. Он ценит безопасность и покой человека, наблюдающего тревоги и опасности этой жизни издали, но взгляд Лукреция на них — не взгляд равнодушного и безразличного наблюдателя. Он осуждает явления нравственной порчи в знатном римском обществе.

Поэма Лукреция произвела сильное впечатление не только как высокоталантливое произведение искусства. Она стала мощным ферментом развивающейся в Риме философской мысли. Ее действие было глубоко оптимистичным. Если для достижения искомого успокоения человека и невозмутимой ясности и безмятежности духа Лукрецию понадобилось предварительное доказательство безусловной смертности души, то для доказательства этой ее смертности ему, в свою очередь, понадобилось доказательство вечности материальных элементов мира и неистребимости жизни *в целом*, в совокупности материальных элементов, называемой *вселенной*.

Серьезным противником эпикуреизма явилось течение стоицизма, название которого (от слова *стоа* — проход с колоннами, портик, зал) возникло по случайному поводу. Как и эпикуреизм, стоическое мировоззрение впоследствии было перенесено на римскую почву.

IX. ГРЕЧЕСКИЙ СТОИЦИЗМ

Противоборство между стоицизмом и эпикуреизмом состояло в том, что эпикуреизм основывался на материалистическом атомизме Демокрита, а стоицизм возвратился к материалистическому учению Гераклита, усилив в нем черты материалистического гилозоизма. Одновременно стоицизм обрабатывает в духе натурализма гносеологические основы кинической этики, связав ее с этическими учениями Полемона. Тем самым материализм стоиков сблизился с пантеизмом. После смерти *основателя* стоической школы *Зенона из Китиона* (336—264) школой руководил — в строго ортодоксальном духе его учения — *Клеанфа* (264—232), а затем *Аристон из Хиоса*, под руководством которого в школе вновь усилился элемент кинической этики. При нем стоицизму пришлось отражать нападки *Аркесилая*, который ввел в это время идеи скептицизма в Академию

и оказал влияние на Стою. Влияние стоицизма сильно возросло при Хрисиппе из Сол в Киликии, руководителе школы в 232—204 гг. до н.э. При нем стоицизм одерживает победу над скептиками из Академии, наносит удары, направленные против догматической гносеологии. Успеху Хрисиппа в полемике особенно содействовали искусно практиковавшиеся им логические методы, в том числе методы точного определения понятий. В формах, выработанных Хрисиппом, стоицизм во II в. до н.э. проникает в Рим. В императорский период истории Рима в развитии стоицизма выделилось популярное направление, виднейшими деятелями которого стали в I в. писатель и драматург Люций Анней Сенека, а во II в. — Эпиктет и император Марк Аврелий. Другой направление — ученое и комментаторское — вернулось к строго ортодоксальному учению Хрисиппа. Из него вышли Корнута и Гиерокл.

Физика стоиков возникла из сочетания физики Аристотеля, в частности учения о форме и материи, с некоторыми чертами учения Гераклита. У Аристотеля связь и соотносительность формы и материи прекращалась у границы, отделяющей мировой шар от «неподвижного перводвигателя», или от бога, который уже не есть единство материи и формы, а только форма без материи, или чистая действительность, мышление о мышлении. Напротив, у стоиков мир целиком есть *единое тело*. Но это тело — живое и расчлененное, насквозь пронизанное одушевляющим его телесным дыханием («пневмой»). Учение это не было вполне последовательным материализмом, в него вторгались элементы идеализма и религии, в дальнейшем развитии все усиливавшиеся. Единый мир одновременно был и телесным и наделялся божественными свойствами, отождествлялся с богом. Учение о строжайшей необходимости, по которой все происходит в мире, сочеталось с учением о совершенстве и *целесообразности* мира, в котором все его части, все тела и все существа зависят от целого, определяются целым и совершенством этого целого.

✓ Учение это не могло сосуществовать с эпикуреизмом. Оно вступило в жесточенную борьбу с гораздо более последовательным материалистическим учением Эпикура. Множеству атомов Эпикура стоики противопоставили учение о строжайшем *единстве* мира, учению о реальности пустоты — учение о сплошной заполненности мирового шара телами и пронизывающей тела пневмой/учению о бесчисленном множестве миров — учение об одном-единственном мире, отрицанию в мире какой бы то ни было целесообразности — убеждение в том, что все вещи и все части мира свидетельствуют о целевом плане и целевом начале, действующем в мире, атеизму эпикурейцев — учение о божественности мира, — пневмы, пронизывающей мир, и разума, обнаруживающегося в мире. От Гераклита стоики почерпнули мысль о происхождении мира из огня и о периодически повторяющемся возвращении мира в огонь, о *воспламенении*, а также учение о мироправящем Логосе, или *законе*.

Этот закон есть всеобщий Логос, определяющий все происходящее; в отдельных телах он проявляется как их *особые* законы.

В *этике* противоположность и антагонизм, борьба между стоицизмом и эпикуреизмом с не меньшей силой сказались в вопросе о понимании *свободы* и о высшей задаче человеческой жизни. Вся физика и этика эпикурейцев пронизаны пафосом свободы, стремятся вырвать человека из железных оков необходимости. Напротив, для стоиков необходимость («судьба», «рок») непреложна, а свобода в смысле Эпикура — как уклонение и избавление от необходимости — невозможна. Действия людей отличаются не по тому, свободно или не свободно они совершаются (все они происходят и могут происходить только по необходимости), а лишь по тому, каким образом — добровольно или по принуждению — сбывается и исполняется неотвратимая во всех случаях и безусловно предначинанная нам необходимость. Судьба «ведет» того, кто добровольно и беспечально ей повинуетя, и «насилъно влечет», «тащит» того, кто неразумно или безрассудно ей противится. Мудрец стремится вести жизнь, согласную с природой, и для этого руководится разумом. Настроение, в котором он живет, есть резиньяция, смирение, покорность неотвратимому. Разумная и согласующаяся с природой жизнь есть жизнь добродетельная, а добродетель дает безмятежность существования («атараксия»), которая и есть высшая цель жизни. Согласие с разумом и добродетель поддерживаются постоянным упражнением в добродетели и господством над страстями.

Человек и общество

Так как человек — не только отдельное, изолированное существо, но также существо общественное и вместе с тем часть мира, то естественное *стремление к самосохранению*, изначально движущее его поведение, возвышается до *заботы о благе государства* и даже до понимания обязанностей отдельного существа по отношению к мировому целому. Поэтому мудрец выше *личного* блага ставит благо *государства* и в случае необходимости не колеблется принести ему в жертву даже свою жизнь: он знает и понимает, что в этом случае именно этого требует стремление к самосохранению. Расширяя эту точку зрения за пределы родного полиса, стоики приходили к *космополитизму*. «Человек, — утверждали они, — гражданин мира». Этот космополитизм был воззрением, характерным для гражданина эпохи образования мировой империи, поглотившей Грецию с маленькими полисами. Именно в этом качестве стоицизм перешел в *римскую философию*.

Теория познания и логика

Стоицизму принадлежит видная роль в разработке *логики*. Идеи этой логики обратили на себя внимание и получили высокую оценку именно в последнее время в теории умозаключения и в логической семантике. Самый термин «логика» — как название одного из основных разделов философии — введен в обиход философии

именно стойками. Они признали в логике равноправную часть философии, такую же, как физика и этика. В отличие от этих частей, логика есть *учение о речи*. Предмет логики — словесные знаки (звуки, слоги, слова, предложения) и то, что этими знаками обозначается (понятия, суждения, умозаключения, или выводы). Предмет логики — «логос». Он один и тот же, независимо от того, заключен ли он *внутри сознания* или обнаружился как внешнее словесное выражение. Признаки *истинного* и *ложного* исследует часть логики, называемая *диалектикой*. Знак представляет интерес только как символ того, что этим знаком обозначается. В свою очередь, интерес к обозначаемому зависит от отношения его к чему-нибудь существующему, данному. В зависимости от вида этого отношения обозначаемое бывает истинно или ложно. Диалектика стойков совпадает с их теорией познания. Словесный знак — звуковое образование, а обозначаемое — представление. Но представление всегда относится к чему-нибудь, существующему в самой природе вещей и притом независимо от этого представления. Исходный пункт логики — представление и отношение представления к чему-нибудь данному в природе. Все существующее есть тело, качество тела, движение тела, отношение тела и может стать предметом нашего представления только посредством *чувственного восприятия*. Чувственное представление — первый и основной из всех видов представления. Два условия определяют истинность всех наших представлений: 1) способ, каким они выводятся из чувственных представлений, и 2) свойства самих этих представлений.

Чувственное представление есть изменение, или модификация, произведенная в душе предметом; доходя до сознания, это изменение заставляет сознавать и самый предмет. Согласно Зенону и Клеанфу, предмет *отпечатлевается* в душе; согласно Хрисиппу, душа «модифицируется» предметом. Истинным чувственное представление бывает тогда, когда предмет отражается в нем так, как он есть, со всеми данными в природе своими свойствами. Наряду с истинными, существуют и ложные, обманчивые чувственные представления. Нельзя признать безошибочными, как признавали Эпикур и его последователи, все без исключения чувственные представления, например сны и галлюцинации.

Но в таком случае встает вопрос: по какому критерию можем мы отличать истинные представления от ложных? Существует ли критерий, посредством которого было бы возможно отличить чувственное представление, точно отражающее предмет, от представления, неспособного к такому отражению? Такой критерий, утверждают стоики, существует. Чтобы избежать согласия с чувственными представлениями, неспособными к верному отражению предмета, человеку необходимо убедиться: 1) в здравом ли состоянии его ум; 2) в здравом ли состоянии орган чувств, обуславливающий восприятие предмета; 3) соответствует ли восприятию пространственное удаление предмета и положение, занимаемое

предметом относительно органа чувств; 4) достаточное ли время длился процесс восприятия; 5) было ли само воспринимание настолько тщательно, что могли быть восприняты все качества предмета; 6) не нарушает ли нормальных условий восприятия среда, находящаяся между предметом и органом чувств; 7) подтверждается ли первое впечатление повторными восприятиями — своими или чужими. Если всесторонняя проверка по всем названным пунктам приведет к выводу, что восприятие адекватно отражает свой предмет, то такое представление называется «схватывающим», или «каталептическим». Такое — «каталептическое» — представление (*κατάληψις*) и есть *критерий познания*. Проверка каждого отдельного представления производится только *умом*, однако точки зрения, из которых самый ум исходит в своем решении, черпаются им только из свойств представления. Таким образом, и в этом смысле критерием является *представление*. Если ум соглашается с действительно каталептическим представлением, то возникает *адекватное суждение восприятия* — «каталепсис». Так как согласие ума в разъясненном только что в смысле находится в *нашей власти*, то такой акт суждения является актом *свободной воли*. Люди ошибаются, согласно учению стоиков, не потому, что их с необходимостью влекут к этому внешние причины; люди сами должны нести ответ за собственные ошибки. От нас не зависит только то, какие к нам поступают представления, но то, каким образом мы отнесемся к ним, зависит целиком от нас самих, находится только в нашей власти. Причина недостоверного или ошибочного мнения — чересчур поспешное согласие с недосказанным представлением. Каталептическое представление само собой обуславливает наше согласие с ним, устраняет и побеждает всякое колебание. Именно поэтому оно и становится критерием истинности.

Ум человека, только родившегося на свет, подобен таблице, на которой еще нет никаких записей. Чувственное восприятие заполняет ее мало-помалу записями многих однородных восприятий. Копии этих восприятий удерживаются памятью, и в результате возникает *эмпирическое понятие*. Существует два вида эмпирических понятий: 1) естественное, природное, возникающее необходимо на основании опыта у всех людей непроизвольно, одинаковым образом, и 2) понятие, возникающее в итоге мышления, *сознательно* направленного к его образованию. Иногда Хрисипп называет их, так же как «каталептические» представления, «критериями». По достижении ребенком семилетнего возраста из «естественных» понятий возникает «логос», или «разум». Чувственное качество отдельного предмета *реально* принадлежит этому предмету; напротив, *понятию* об этом качестве ничто не соответствует в самой реальности. Наглядные представления, доставляемые чувственными восприятиями, наш ум способен преобразовывать различным способом: уменьшать их или увеличивать, сочетать в единство несколько представлений, полученных из чувственного опыта. Так могут

возникнуть образы великана, карлика, кентавра. Ум может также исключить в воображении некоторые части представления, заметить их другими, изменить порядок образующих частей и т.п. Образование *родовых понятий* основывается, согласно учению стоиков, на той же способности ума к свободной переработке чувственных впечатлений. Однако родовые понятия — не произвольные, а необходимые образования, только благодаря им возникают *речь* и *мышление*. Наш опыт представляет собой не хаос, а порядок или строй потому, что каждое родовое понятие вносит этот порядок в бесконечное, само по себе необозримое множество отдельных случаев. Именно потому область опыта становится обозримой, доступной пониманию, а наш ум из представлений восприятия, отражающих только *отдельные* представления, создает *общие* суждения, имеющие значение для *всей* необъятной области опыта, иначе — делает постижимым для нас самый опыт. Эту способность ума к образованию общих логических представлений стоики назвали «логосом». В этом учении логос рассматривается и как орган речи и как орган мышления. Логос отличает человека от животных, которые лишены разума. Человек обладает разумом наравне с божеством, а его «логос» одинаков с божественным разумом, который действует во всем мире и формирует материю согласно своим мыслям. Так объясняют стоики способность человеческого ума воспроизводить в себе мысли вселенского разума. Таким образом, ум делает реальность и мыслимой для себя, и выразимой средствами языка. В отличие от божественного разума человеческий не совершенен: он может ошибаться. Но мир умственных предметов, т.е. предметов, существующих только в человеческом мышлении, имеет значение, поскольку согласуется с разумом, который господствует в мире. Поэтому мир умственных предметов распадается на область *истины* и область *заблуждения*. Согласно учению стоиков, «истинное» и «ложное» — не признаки *психических* актов представления и суждения и даже не признаки материальных модификаций *души*, а признаки умопостигаемых *предметов*, соответствующих представлениям и суждениям.

Всякий, кто мыслит и говорит, мыслит и говорит «нечто», и это «нечто» следует отличать от того мышления и высказывания, содержанием которого оно является.

Таково значение *чувственного восприятия* для знания. Но как ни велико оно, само по себе оно еще не есть, согласно учению стоиков, *научное знание*, а только его *источник*. Истинный признак научного знания — только его *логическая доказуемость*. Стоикам принадлежит видное место в разработке логического учения о *доказательстве*. Согласно учению стоиков, все истинные суждения согласуются друг с другом так, что истина одного может быть доказана — по законам логической последовательности — из истинности другого. Поэтому мудрость состоит не только в согласии с одними лишь «каталептическими» представлениями: мудрость

должна уметь делать правильные, безошибочные выводы и избегать заблуждений. Такова задача стоической «диалектики»; последняя тем самым есть учение об умозаключении и о доказательстве, но никак не учение о развитии и не учение о движении ума к истине через усмотрение единства противоположностей в предмете. Понятая в этом смысле «диалектика» стоиков есть попросту их логика. В этом смысле стоики утверждают, будто мудрец должен быть совершенным «диалектиком». Условием этого совершенства они считали точное знание средств выражения мысли, которые даются речью. Для этого необходимо различать и разъяснять «амфиболии» — двусмысленные выражения, так как они — источник ошибочных умозаключений. Первая задача науки об обозначаемом — выяснение и классификация элементов, из которых слагаются мысли.

Сами по себе эти элементы еще не представляют полных мыслей. Наука об обозначаемом классифицирует полные продукты мышления, причем выясняется, что из всех них только суждение способно быть истинным или ложным. Именно суждение есть поэтому главный предмет логики. Суждения разделяются на простые и сложные. В простых суждениях стоики рассматривают введенные Аристотелем виды суждений по качеству, количеству и модальности, усовершенствуя их классификацию с помощью точных определений. В сложных суждениях стоики различают соединительные, разделительные и гипотетические. Во всех этих формах исследуются формальные условия их истинности. Наиболее обстоятельно разработанная часть логики стоиков — формальное учение об умозаключении; в нем, согласно их убеждению, состоит цель всей логики. Все прочие части логики составляют только базис для учения о доказательстве. Особенность Хрисипповой теории умозаключения в том, что, согласно этой теории, первичны и не нуждаются в дальнейшем выведении отнюдь не простые умозаключения, а такие, в которых исходная посылка — суждение сложное: гипотетическое, соединительное или разделительное.

Определения и логические деления становятся пригодными для форм умозаключения, если их превратить в гипотетические суждения. Так, определение «человек есть разумное смертное существо» обращается в суждение: «Если какое-либо существо человек, то оно есть разумное смертное существо». Полное логическое деление «все люди или эллины, или варвары» обращается в гипотетическое суждение с разделительным последующим членом: «Если какие-либо существа — люди, то они — или эллины, или варвары». Обстоятельно и с большим техническим логическим мастерством Хрисипп исследовал различные виды ошибочных умозаключений и показал, какими способами должна устраняться свойственная им иллюзия очевидности. В этих исследованиях борьба велась одновременно и с сомнениями относительно чувственного опыта и против логического скептицизма. Логика, разработанная стоицизмом, руководила всей логической практикой поздних школ античной философии наряду с логикой Аристотеля.

В то время как Аристотель остается в учении о бытии (онтологии) на почве непреодоленного до конца дуализма материи и формы, стоики стремятся покончить с этим дуализмом и выработать более монистическую онтологию. Хотя Аристотель настаивал на том, что «материя» не существует без «формы», но бог, согласно его учению, есть «чистая форма», свободная от всего материального, чистая актуальность, без примеси потенциальности. Бог Аристотеля — неподвижный первый двигатель и вместе с тем *цель* всего мирового процесса. В единой субстанции мира стоики отличают *материю* и *силу*, как его атрибуты. Субстанция эта — живое *тело*, всегда себя оформляющее; напротив, сила и форма — начала не телесные, а умопостигаемые.

Тела — единственный род сущего. Но в человеческой мысли и в речи имеются различные точки зрения на тело. Эти точки зрения суть *категории*. Так, мысль, противопоставляющая тело его свойствам, образует категорию *субстанции*. Мысль, характеризующая тело, обладающее известным свойством, дает категорию *качественно квалифицированного*. В таком представлении тело и свойство тела соединяются в единство. Таково, например, понятие «мудрец». Мысль, в которой же квалифицированное тело представляется как находящееся в движении или в покое и объединенное с этими представлениями, образует категорию предметов, определенных по *качеству* или по *состоянию*. Так, представление о «смертельном яде» есть представление о качественном отношении, а представление «мой сосед» — представление об отношении по состоянию. Таким образом, учение стоиков о категориях есть классификация тел по формам представлений, в которых эти тела мыслятся. При этом тела могут мыслиться со своими свойствами и отношениями или без них. Во всяком случае тело должно быть мыслимо как носитель всех категорий, а категории есть *роды* сущего.

Однако высший род всего, согласно учению стоиков, — не «сущее», а «*нечто*». «Сущее — только вид «нечто». «Сущее», по учению стоицизма, — всегда сущее *телесное*. Но «нечто» может быть и бестелесным. «Сущее» — только то, что может действовать и испытывать воздействия. Однако действовать может только тело, которое получает свое существование от материи. Именно материя есть общая основа всякого существования, или сущности. Однако для того, чтобы материя могла сделать тело *единичным* существом, отличным от всего остального, необходима еще сила. Кроме материальности, кроме способности действовать и испытывать воздействия, телу свойственно *протяжение* по трем измерениям. В отличие от субстанциального существования и непричастное субстанциональному началу материи *бестелесное* — второй род «нечто». Стоики различают четыре разряда бестелесных вещей: *пространство*, *время*, *пустоту* и «чистые» предметы мысли (*λεκτά*). *Пространство* есть «нечто», способное к заполнению (и действительно заполнен-

ное) телесным. В отличие от *пустоты*, которая неограниченна и бесконечна, пространство ограничено. У стоиков не было термина для обозначения вселенной как *всего целого*, обнимающего бесконечное мировое пространство и пустоту вне пространства. Пространство и пустота «соевляются» в связи с существованием телесного.

Время определяется у стоиков как протяжение *движения* или как протяжение *мирового движения*. Как и пространство, время обладает *мерой, протяжением*. И пространство и время даны вместе с существованием телесного, при этом пространство дано вместе с материальной стороной действительного, а время — в связи со стороной *деятельной*. К бестелесным вещам, кроме пространства, пустоты и времени, принадлежат еще *чистые предметы мысли* — «лекта». В то время как пространство и время — скорее, величины наглядно представляемые, «лекта» — понятия. А именно, «лекта» — родовые понятия и относятся ко все видам сущего и к его акциденциям. Этим «лекта» отличаются от пространства и времени, которые относятся к своим конечным и ограниченным промежуткам как целое к частям, а не как род к видам. По учению стоицизма, роды сущего — не качества, не состояния и не отношения, а *предметы*, наделенные качествами, имеющие некоторое состояние и находящиеся в каком-либо отношении к другим предметам. А качества, состояния и отношения суть простые родовые понятия, чистые предметы мысли.

«*Свойство*» принадлежит к самой сущности вещи и независимо от своей продолжительности и способности к сопротивлению относится ко всей вещи в целом, а не только к какой-либо одной ее части. Оно, вообще говоря, способно к длительному существованию, хотя в разной степени может оказывать сопротивление внешним влияниям. В отличие от «свойства», «состояние» не имеет склонности к длительному существованию, однако при наличии необходимых для этого внешних условий и воздействий может и долго существовать.

Важная особенность учения стоиков о качествах состоит в том, что качества они признают телами. Качества состоят из «пневмы» (дыхания) и проникают предмет во всех его частях. «Пневма» — носитель *всех свойств*, благодаря которым отдельная вещь есть именно то, что она есть. Это не касается, однако, *основных* качеств предмета. Высшие элементы действительности — *воздух* и *огонь*: из них возникают *жизнь* и *сознание*; напротив, *вода* и *земля* — пассивные материальные элементы, форму и жизнь они получают от элементов огня и воздуха. *Высшие* элементы огня и воздуха придают самим себе и другим элементам их единство, к нему неспособны элементы *низшие*. Вселенная — единое живое существо и состоит из души и из тела, проникнутого во всех своих частях душой. «*Нахождение в состоянии*» есть или покой, или движение, а сами они — результаты действия некоторой силы, которая всегда и везде

присутствует в космосе; так что состояние покоя не может быть выведено из косной материи, вовсе лишенной силы. Покой есть лишь *равновесие сил*, действующих в противоположных направлениях.

Следует различать *три* вида движения: 1) пространственное перемещение, 2) изменение качества и 3) движение, которым обуславливается напряжение (тоническое движение). Все эти три вида сводятся к *пространственному перемещению*. Элементы возникают из первовещества и вновь в него обращаются благодаря *сгущению* и *разрежению*. *Тонический* вид движения свойствен «пневматическим» телам и состоит во внутреннем движении их частей, которое направляется или от центра к периферии, или, наоборот, от периферии к центру; рассматриваемое в отношении к целому, тоническое движение происходит одновременно, а по отношению к отдельным частям — попеременно. Градация форм «пневмы» объясняется различными степенями тонического напряжения, а из этой градации, в свою очередь, выводится градация высших и низших существ в природе. Идущее к центру направление движения «пневмы» порождает *единство* тела и *связь* его частей, а движущее, идущее к периферии, — *величину* тел и их *форму*. Все остальные физические качества тел также обусловлены действиями «пневмы». Так обстоит дело на ступени неорганической природы. На ступени природы *органической* — в растительном и животном мире — в действие вступают новые силы, определяемые тонкостью и степенью напряженности «пневмы».

Господство судьбы Учение стоиков о *причинности* предполагает представление о мировом процессе как *едином*.

Все в мире происходит из *единого* источника сил. Только в абстракции могут быть различаемы в первоматерии деятельный причинный и пассивный материальный моменты. В точном и собственном смысле причинами могут быть только тела, а производить причинные действия могут только высшие элементы: *огонь*, *воздух* и смешанная из них «пневма». Все остальные тела способны к таким действиям только потому, что в них присутствует «пневма». Подобно тому как действующим фактором всегда может быть только тело, так всегда должно быть телом и то, что испытывает действие. Однако результатом причинного воздействия всегда может быть только нечто нетелесное: причинное действие состоит только в том, что тело приводит другое тело в положение или в движение или порождает в нем некоторое изменение. От причин в *собственном смысле* стоики отличают *обстоятельства*, при отсутствии которых действие не наступает. Между причиной и следствием не может существовать, строго говоря, никакого взаимодействия.

Важное понятие философии стоиков — понятие о *фатуме* (εἰμαρμένη). Каждое причинное действие происходит только *согласно* определенным законам природы. Если действующее тело, обладающее некоторыми свойствами, соприкасается с другим — пассивным, но также обладающим некоторыми свойствами, то с

необходимостью возникает определенное следствие. Отсюда же возникает представление о необходимой последовательности причинно обусловленных действий. В эту необходимую последовательность входят все отдельные явления, в том числе все кажущиеся вполне произвольными действия живых существ. Цель эта — едина для всего происходящего в мире, так как всякое причинное действие и всякое движение происходят от единого перводвигателя. Однако этот перводвигатель — не неподвижный перводвигатель Аристотеля. Мир — необходимое порождение божественной живой материи — первоматерии. Причинная сила как единый поток разделяется на множество отдельных потоков или ручьев, сохраняющих при всем том свое единство и вновь возвращающихся в единый поток. Носителем единой причинной связи всех процессов, происходящих в мире, является единая «пневма», или рок (*φатум*). Все эти понятия подводят стоиков вплотную к их учению о «провидении» и о «свободе воли в рамках необходимости». Здесь в материалистическую онтологию стоиков и в их материалистическую теорию причинности вторгается сильная струя идеализма, нарушается монизм учения. Причинное понимание мирового процесса изменяется в телеологическое. Мир происходит из божественного огня, но огонь этот — не только материальная причина и не только закон каузального (причинного) становления. Одновременно огонь этот есть всеведущий ум и духовное начало, полагающее целевой порядок в мире. Одно и то же материальное существо причинно определяет все происходящее в мире и осуществляет во всем происходящем самую лучшую и разумную *цель*. В мире существует не только подвластный необходимости рок, или *фатум*, но вместе с ним и благое «провидение» (*πρόνοια*). Как целое растение содержится в семени со всеми своими стеблями, почками, листьями, цветами и плодами, так и каждое возникающее в мире отдельное существо уже мыслилось в мировом целом как понятие, составляло предмет желания, как цель в совокупности целей, было причинно обусловлено некоей силой, направленной на его осуществление. Божественная субстанция-носитель всех порождающих целевых представлений для всех существ. Эти представления называются у стоиков «семенными логосами» (*λόγοι σπερματικοί*). В понятии *λόγος σπερματικός* сведены в единство четыре вида причин, введенные в онтологию Аристотелем: причина материальная, динамическая, логическая и целевая. Так сведены у стоиков к единству *фатум* (рок) и провидение. При этом стоики исходят из аналогии с человеком. В человеке воля ставит целью что-нибудь мыслимое в понятии и осуществляет впоследствии эту цель в физическом мире посредством движения, которое происходит уже по одним лишь механическим законам. То, что происходит в человеке, стоики перенесли на весь мировой процесс. Из божественного первоогня последовательно возникают воздух, вода, земля. Единство низших элементов сохраняется проникающей их божественной «пневмой»,

которая имеет различные степени чистоты и силы. В мире неорганическом она действует как слепая необходимость и причинность; в растительном мире — как еще слепая, но уже целесообразно действующая из центра к периферии формирующая сила природы; в мире животном — как душа, слепая к понятиям ума, не целесообразно желающая и действующая по представлениям; наконец, в человеке она впервые начинает логически действовать как душа, разумно познающая и желающая разумного. Взгляд на божественную «пневму» как на существо единое во всех своих многообразных проявлениях дал Хрисиппу основание утверждать, что все происходящее согласно року происходит одновременно и согласно провидению. Однако это представление окажется ошибочным, если учесть, что «пневма» в различных областях действует различными способами. Поэтому между роком и провидением стойки помещают посредствующее понятие *природы* (*φύσις*). У него есть общий признак с фатумом — недостаток сознательной разумности — и общий с провидением — целесообразность.

Теодицея

Теодицеей называется философское оправдание бога за зло, существующее в мире. Наличие в мире зла, а в природе явлений, несовместимых с целесообразностью, Клеанф объясняет, приписывая их *фатуму*, не руководимому провидением, а предоставленному самому себе. Иной взгляд у Хрисиппа. Он не допускает, чтобы зло могло войти в мир вопреки воле провидения. Однако Хрисипп в этом вопросе колеблется. Некоторые явления, для нас нежелательные и, с нашей точки зрения, представляющиеся как *зло*, совершенно необходимы как следствие при достижении целей природы. К тому же *физическое* собственно даже не есть и зло: оно не может отнять у человека счастье. Стало быть, задачей остается только согласовать с провидением зло *нравственное*. Но нравственное добро и нравственное зло соотносительны: без зла не могло бы существовать и добро, так что зло является совершенно необходимой частью божественного плана вселенной. И добро и нравственное зло одинаково таятся в организации существа, наделенного разумом и волей. Цель творения — вызвать к жизни такие существа, в бесчисленных формах которых отражается подобие их творца. Но отражать его они могут лишь при условии, если они получат свободу либо житьсообразно с разумом, либо не житьсообразно с ним. Их задача состоит в том, чтобы содействовать богу в осуществлении в целом космосе *разумности*. Часть их не выполняет своей задачи, и, с точки зрения данной задачи, это есть бесспорное зло, но вовсе не зло с точки зрения *целого*. Как нельзя считать злом с точки зрения целого тот факт, что рядом с человеком существуют животные и растения, так нельзя считать злом и то, что существуют дурные и неразумные люди. Кто добровольно не хочет сотрудничать в божьей работе, того влечет к тому против его воли необходимость и делает орудием божественных целей.

Для разрешения противоречия между роком и свободой воли стойки опираются на различие *видов движения*. Именно видами движения высшие существа отличаются от низших. Неорганическое тело может получить импульс к движению только от другого движущегося тела. Растение движется и раскрывается изнутри наружу и перерабатывает в соответствии со своей природой пищу, притекающую извне. У животного причина движения внутренняя, психического характера. У него возникает *представление*, что может быть достигнуто нечто, соответствующее его собственной природе. Такое представление возбуждает в животном *влечение*. Возникшее влечение имеет следствием какое-нибудь действие тела, направленное к получению предмета, соответствующего природе животного. Такое действие находится во власти животного и в этом смысле совершается свободно. Но в то же время оно происходит необходимо. Представление дано животному без всякого содействия извне, но способ, каким животное отвечает или отзывается на это представление, обусловлен природой самого животного. Таким образом, условием возникновения действия оказывается встреча двух причин: внешней и внутренней. Из них решающая — внутренняя, внешняя дает только повод. Внутренняя причина — и только она одна — возбуждает влечение, связанное с согласием. Действие, мыслившееся до того лишь как возможное, она превращает в действительное. На каждое определенное представление животное отвечает определенным влечением в силу своей природной организации, которая причинно обусловлена как одно из звеньев мирового процесса. Свобода для животного возможна, но она возможна вовсе не потому, что действия его изъяты из мирового причинного процесса. Она возможна для него потому, что оно соглашается на действие *по собственной воле*, исходит из собственной склонности, из собственного побуждения. В отличие от животного, в человеке к представлению и к влечению присоединяется как элемент, обуславливающий действие, разумное логическое мышление. Как существо разумное, человек не всегда может согласиться с представлением, что ему надлежит совершить предлагаемое обстоятельствами действие. Он совершает его только тогда, когда признает его представление *каталептическим*. В основе практической свободы человека лежит свобода *теоретическая*, которая открывает возможность отклонять заблуждение, не позволяет согласиться с ним. Только когда в основе влечения лежит разумное согласие и разум признает нечто достойным стремления, влечение становится *разумной волей*. В том случае внутренний решающий фактор души руководствуется необходимостью уже не природы, а *разума*. В человеке таится возможность стать из животного существа, каким он рождается на свет, существом *разумным*.

Однако вполне развивается эта возможность или способность только в *мудреце*. Мудрец охватывает всю совокупность разумных истин как связанное единство, как целое, в котором каждое отдельное

положение есть знание — доказуемое и неопровержимое. Мудрец свободен как само божество, и его свобода — высшая ступень доступной человеку свободы. Для мудреца свобода и необходимость совпадают, он действует, свободно повинувшись необходимости.

Учение о единстве свободы и необходимости в поведении мудреца является всемирно-историческим достижением стоицизма. В XVII в. оно будет повторено с новой силой в учениях материалистов Гоббса и Спинозы. Его ограниченность в том, что субъектом, носителем свободного действия стоицизм провозгласил лишь мудреца. Свобода — в смысле стоиков — достояние и привилегия элиты, избранников общества. Учение стоиков о свободе узкоиндивидуалистично. Свобода как достижение и достояние масс исключается. Только мудрец «допускается» к обладанию свободой, только для него необходимое, причинно обусловленное действие становится одновременно действием свободным. Перенесение учения о единстве необходимости и свободы на историю, на процесс развития человеческого общества, применение этого учения к жизни буржуазного общества, разделенного на классы, и открытие классового субъекта свободы — все это оказалось возможным в середине XIX в. только для основателей марксизма.

Учение стоиков о человеческой свободе исключало всякое представление о *беспричинности* происходящих в человеческом мире событий и действий. Оно логически вело к допущению, что все действия человека неумолимо предопределены, от века *фатальны*. Оно даже согласовалось с верой в предсказания, основывающейся на усмотрении действующей в природе неумолимой, фатальной *предопределенности* ее событий и процессов.

Космология

Учение стоиков о мире опирается на Аристотеля и отчасти на атомистов. По воззрению стоиков, наш космос — единственный. Как и у Аристотеля, космос ограничен и имеет форму шара. Как у атомистов, он окружен беспредельным пространством, пустотой. Однако пустоты не существует внутри космического шара. Единство сообщает космосу «пневма», которая проникает все его части так, как душа проникает тело. Воззрение стоиков на космос — пантеистическое и гилозоистическое. Космос — существо живое и разумное. В вечно повторяющемся процессе он происходит из первоогня, живет, вновь обращается в огонь и вновь из него возникает. Если бы внутри космоса существовала пустота, то единство мира, составляющее его основную черту, было бы разрушено. В жизни космоса бесконечно чередуются периоды, когда единство мира развертывается в многообразии различных существ (диакосмезис), и периоды, когда все их различия исчезают в безраздельном единстве единой божественной субстанции. В этой космологии — в ее учениях о «воспламенении» мира (εκπύρωσις) и о его «возрождении» (παλιγγενεσία) — стоики опираются на космологию Гераклита. Цель, ради которой божественная субстанция переходит в стадию диакосмезиса, —

рождение разумных существ. Мир создан для людей и для богов. В диакосмезисе божество разделяется на множество отдельных божественных личностей. Вся же совокупность разумных существ, для которых создан весь мир как их общее жилище, образует единую общину. Эта община — первообраз всех земных общин. В нее имеет доступ каждый человек, но только мудрец — ее полноправный гражданин. Стать гражданином во вселенском царстве разума — цель человека.

Человек состоит из тела и души. Душа — тоже тело, но тело «пневматическое», ему свойственно *тоническое* движение. Душа состоит из пяти органов чувств, органа речи, органа воспроизведения и руководящей части (ἡγεμονικόν). Все части исходят — в виде потоков «пневмы» — из ἡγεμονικόν. Место нахождения этой части — сердце. Оно — носитель духовных функций: представления, суждения и умозаключения, чувствования и хотения. Посредством восприятий, полученных из органов чувств, в душе постепенно возникает комплекс понятий, или *логос*. Душа, первоначально животная, становится в процессе развития и через него разумной душой человека. После того как душа отделится от тела, последующее ее существование зависит от степени тонуса, которой она достигла во время своего пребывания в теле. Души добродетельных людей могут существовать долгое время после того, как они покинут свое тело, и могут жить в таком состоянии в виде демонов. Однако и добродетельная душа не может существовать вечно: при мировом пожаре она необходимо возвращается в божественную субстанцию. В стадии *палингенесии* все мировое развитие повторяется в совершенно точном прежнем виде. Это «вечный возврат», и в нем все человеческие души вновь вступают в поток прежнего существования. Но при этом они уже не помнят ничего из предшествующей жизни, так как мировой пожар прервал их индивидуальное существование.

Этика

Стоицизм возник, как и скептицизм и эпикуреизм, в эпоху, когда главной частью и главное задачей философии становится не теоретическое исследование, не учение о бытии, не космология, не учение о познании, а исследование вопросов этики. Высшей целью всякого человеческого действия и стремления стоики считают *счастье*. Но целью этой еще не определяется содержание этического учения. По учению Зенона, основателя школы, счастье и цель всех наших действий и хотений — в «согласованной» жизни. Под такой жизнью Зенон понимал логическую согласованность человеческих мыслей друг с другом, а также согласованность нашего чувствования и хотения с этими мыслями. Клеанф пытался разъяснить, что высшее благо — это жизнь, «согласная с природой», однако понятие блага не стало у него от этого более ясным, так как оставалось решить, о какой природе должна идти речь — о вселенской или о природе одного лишь человека. Хрисипп полагал, что под природой в этом случае

необходимо понимать и вселенную, и человека, так как природа человека та же, что и вселенной.

Закон, который правит миром и предписывает каждому отдельному существу должный образ действия и поведения, есть *логос*. Развитый разум человека тождествен с разумом божественным, а согласованная с природой жизнь — в том, что человек живет согласно божественному мировому закону. Высшее человеческое счастье — жизнь, согласная с природой человека. Но истинную свою природу человек обретает только с развитием задатков, данных ему его природой. Только при условии этого развития человек становится в действительности тем, чем при рождении он был только в возможности. Поэтому истинная природа человека — лишь идеал, к достижению которого человека направляют его задатки. Развитие человека, достигшее совершенства, есть добродетель, а жизнь, согласная с природой, — добродетельная жизнь. Счастливая жизнь — это и есть добродетельная жизнь, и человек должен стремиться к добродетели не ради последствий, которые ему сулит обладание добродетелью, а только ради нее самой. Чтобы быть счастливым, достаточно одного обладания добродетелью. Добродетель — искусство правильной жизни, она принадлежит к тем искусствам, цель которых не в их произведениях и не в их результатах, а в правильности самой их действительности. Высшая цель жизни — проявление такой деятельности. Эта конечная, или высшая, цель должна совпадать в человеке с первичным природным его влечением. Первичное природное влечение не может заблуждаться и обманывать человека.

Однако предметом первичного природного влечения не может быть, как это думал Эпикур, удовольствие, или избегание неудовольствия. Согласно учению стоицизма для всех живых существ первичное влечение природы есть стремление к самосохранению, или любовь к себе. Желая сохранить свои создания, природа вложила стремление к самосохранению во все свои творения. Цель природы — сохранить творение в состоянии, соответственном его природе. Поэтому каждое живое существо с самого своего рождения безотчетно ищет всего, что удовлетворяет цели самосохранения, и избегает всего, что ей противоположно. Вопреки учению Эпикура, удовольствие не может быть предметом первичного влечения. Удовольствие есть лишь результат, сопутствующее явление, и возникает оно лишь тогда, когда сохраняется состояние, соответствующее природе. Первично соответствуют природе здоровье, сила, красота тела, владение телесными и душевными силами.

Однако под стремлением к самосохранению подразумевается не только стремление к сохранению отдельного лица, но также и сохранение рода. Поэтому природа вложила в каждое живое существо стремление к порождению и к сохранению потомства. Стремление к самосохранению рода обнаруживается в любви к потомству.

На этой ступени развития влечений человек еще не превосходит других живых существ. Он начинает превосходить их с развитием у него понятий. Здесь безотчетное стремление и отклонение превращается у него в осознанное хотение. Человек познает общим образом, посредством общих понятий, что соответствует его природе и что не соответствует и по какой причине.

С этого момента в человеке начинается развитие логоса. Начинает логос со службы одним природным, или животным, влечениям, но затем открывает в себе высшую природу, которую он стремится возвысить до совершенства. Совершенство природы состоит в развитии системы знания, достигаемого посредством понятий, логически согласованных между собой. Согласие жизни с природой — цель всех живых существ. И для человека высшая цель — согласие его жизни с природой. Но для человека, достигшего зрелости, согласие с природой переходит в согласие с разумом, становится *мудростью и добродетелью*.

В основе действительности как ее сущность, наряду с телесными единичными вещами, лежат постигаемые рассудком мысли или формы.

Однако разумная природа логоса не может существовать самостоятельно от природы живой. Становясь разумным существом, человек не перестает быть существом животным, животные влечения продолжают в нем действовать. Человеку следует, насколько это для него возможно, удовлетворять их. Однако та сторона человеческого существа, в которой действуют животные влечения, для человека — только *материя*, на которой человек может проявлять свою деятельность в качестве существа *духовного, разумного*. Высшая цель и в каждом отдельном разумном существе и в целом мире есть деятельность разума в сфере действительности. Положение это служит основой этики стоицизма. Из него стоики вывели свое учение *о благах* и свое учение *о добродетели*.

Истинные блага — только те вещи, которые дают что-нибудь для нашей высшей цели; истинное зло — то, что содействует противоположному. Блага — добродетели, добродетельные действия, добродетельные люди. Злое — пороки, порочные действия, порочные люди. Вещь можно назвать благом, лишь поскольку она в чем-нибудь полезна для высших целей жизни. Все вещи, состояния и переживания, безразличные в нравственном отношении, — ни благо, ни зло и ни в чем не содействуют ни счастью, ни его противоположности. Удовольствие, здоровье, сила, богатство, честь — не истинные блага, а страдание, болезнь, бедность, изгнание — не истинное зло. Из всех этих вещей может быть сделано как хорошее, так и дурное применение. Только от нашего отношения к этим вещам зависит, содействуют ли они нашему счастью или ему противодействуют. В них самих нет силы ни вредить нам, ни быть для нас полезными.]

Все такие вещи вне нашей власти. Не от нашей свободной воли, а от необходимого и неизменного хода вещей природы зависит, какие из них выпадут на нашу долю. Наоборот, наше отношение к этим вещам целиком зависит от нас самих, и только от него одного зависит и наше счастье. Как существо животное, человек всецело зависим от внешних вещей и от событий, совершающихся во внешней природе. Внешние вещи вызывают в нас удовольствие и страдание. Но как существа разумные, мы свободны от всего внешнего, мы находим счастье только в совершенной деятельности нашего внутреннего существа. А этой деятельности не могут воспрепятствовать и не способны уничтожить ее даже величайшие силы. Если рухнет мир, мудрец бестрепетно погибнет под его развалинами: *Si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinae*.

Но так как человек — существо телесное, то для него внешние вещи остаются, по крайней мере, материалом, с которым связано его действие. Дело в том, что природа предназначила человека не только к познанию, но и к действию. А действие определяется влечениями, коренящимися в животной стороне человеческого существа, имеющими в виду усвоение сообразного с природой и уклонение от противоположного, или противного природе. По отношению к этим влечениям задача разума — создать систему практических принципов, с помощью которых в каждом отдельном случае влечения можно было бы уяснить, следует ли соглашаться с этим влечением или нет и какому из двух противоречащих влечений необходимо следовать.

Высшая цель человека — не жизнь, только «сообразная» с природой, а жизнь, «согласованная» с нею. «Сообразна» с природой низшая, животная сущность человека, природа в противоположность логосу. «Согласована» с природой жизнь, в которой животное начало — только материя, а ее сущность и форма — разум. В практическом отношении главная задача разума — деятельность выбора.

Сообразные природе вещи, обладающие значительной ценностью, стоики называют «предпочтительными». Но и «предпочтительные» вещи — все еще не блага.

Рассмотренное в предшествующем изложении различие истинных благ и зла, с одной стороны, и безразличных вещей — с другой, было положено стоиками в основу их классификации человеческих поступков. Есть три вида поступков: хорошие, дурные и безразличные. В свой черед безразличные действия могут быть либо безусловно безразличными, либо безразличными только с точки зрения счастья и добродетели. Последние, т.е. действия безразличные с точки зрения счастья и добродетели, образуют область, общую как для мудрых, так и для неразумных. Добродетельные действия может осуществлять только мудрец, действия ошибочные — только неразумный, но «надлежащие» действия — область, общая и для мудрого, и для неразумного.

Уже «надлежащие» действия имеют отношение к логосу. Это действия, для исполнения которых могут быть приведены разумные основания. «Добродетельное» действие также есть действие «надлежащее», однако оно одновременно заключает в себе и нечто большее. От простого «надлежащего» действия «добродетельное» отличается глубокой разумностью и самим намерением действующего лица. В случае «добродетельного» действия намерение — акт совершенно сознательный и направленный к высшей цели жизни. В свою очередь разумность, из которой следует «добродетельное» действие, есть знание истинное и непоколебимое; оно мыслится лишь в связи с системой строго доказуемых истин. Иначе — это «надлежащее» действие, однако доведенное до совершенства и поднятое в сферу чистого разума. Для действий только «надлежащих» вещи, между которыми выбирают, представляют собой самоцель; для действий добродетельных — это только материал, посредством которого проявляет свою деятельность человек, действующий как существо разумное. Источник «добродетельных» действий — «согласованная» жизнь разума; они — ее составная часть и направлены на усвоение подлинных благ, на отклонение подлинных зол. Мудрец производит каждое свое действие, исходя из глубокой разумности и из правильного образа мыслей; оттого каждое его действие есть действие «добродетельное» даже в случае, если внешнее его проявление не отличается от простого «надлежащего» действия неразумного человека. По той же причине «надлежащее» действие достойно одобрения только тогда, когда оно доведено и выполнено до конца; напротив, в «добродетельном» действии заслуживает похвалы уже само намерение, которым оно вызвано к исполнению. Исполнение, доведение до конца «надлежащего» действия может быть прервано вмешательством каких-нибудь явлений, которым мы не властны воспрепятствовать. Напротив, совершенство «добродетельного» действия ничуть не страдает и не уменьшается от такого перерыва. По внешним поступкам различие между действием «добродетельным» и действием «надлежащим» можно заметить, только когда поведение человека наблюдается в течение достаточно долгого времени: только тогда обнаруживается уверенность и единообразие действия, источник которых — твердость начал.

Различие между действиями «добродетельными» и «надлежащими» зависит от того, обладает ли человек добродетелью или нет. Добродетель — совершенная степень правильно действующего разума, иначе — искусство одновременно и теоретическое, и практическое, правящее всеми произвольными действиями человека. Будучи однажды приобретенной, такая добродетель уже никогда не может быть утрачена; будучи идеалом совершенства, она не знает никаких степеней, ею можно только или обладать или не обладать. Суждение не может быть более истинным или менее истинным. И точно так же «добродетельное» действие не может быть более или

менее добродетельным. Продвижение по пути добродетели в нравственном смысле безразлично, пока не достигнута цель и не исполнена нравственная задача. Не существует средней области между мудростью и неразумием, между добродетелью и порочностью. Пока человек не сделал последнего шага и не выполнил своей нравственной задачи, он остается неразумным и порочным.

Добродетель ни для кого не есть природенное свойство. Каждый человек приобретает ее, основываясь на врожденных природных задатках, лишь посредством теоретического обучения и практического упражнения. В начале жизни у человека нет еще ни разума, ни природных понятий, из которых возникает логос. Такой человек ни мудр, ни разумен, ни нравствен, ни безнравствен. Только с развитием логоса в человеке возникает нравственная ответственность. Начавшееся развитие может при благоприятном ходе привести к приобретению мудрости и добродетели. Изучение добродетели, вообще возможное и доступное, весьма трудно, так как ниши чувствования и влечения отклоняют разум от прямого пути. Сбитому с этого пути человеку представляется, будто истинное и высшее благо — в удовольствии, которое на деле не принадлежит даже к числу вещей «предпочтительных». Смещению и путанице наших понятий содействует также влияние окружающих: родителей, воспитателей, учителей.

Но хотя боги «поставили перед добродетелью труд», приобретение добродетели и мудрости все же возможно для человека. Согласно Хрисиппу, есть два вида добродетели: первый вид — добродетели науки или искусства, второй — добродетели силы, развивающиеся на основе наук и искусств посредством упражнения. И для мужчин и для женщин, и для богов и для людей существует одна совокупная добродетель, сочетающая в себе все особые их преимущества. Человеческая добродетель — высшая из всех в космосе, так как человеческий разум, по сути, одинаков с божественным.

Изложенным учением стоиков о добродетели определяется развитое ими учение о зле. Так как «совокупная» добродетель — вполне развитый логос и так как главные отдельные добродетели — науки и искусства, то отсюда следует, что сущность порока состоит в незнании и в недостатке или несовершенстве искусства. Хотение не есть проявление специальной способности, которая существовала бы в душе рядом со способностью мышления: хотение — особое движение души и непосредственно связано с определенными суждениями. Когда что-нибудь кажется человеку благом и само дается ему, он необходимо будет к нему стремиться; когда же что-нибудь кажется ему злом и приближается к нему, он также необходимо будет от него уклоняться. Если человек дает свое согласие на такие суждения о добром и о злом, эти суждения непосредственно переходят в движение его воли.

Ввиду тесной связи между суждениями о добре и зле и движением воли стоики считала чрезвычайно важным исправление пространенных неправильных мнений о добром и злом.

Главным источником пороков и бедствий человека стоики считали *аффекты*, под которыми понимали чрезмерное влечение, переходящее меру, или влечение, не подчиняющееся логосу. Хрисипп сравнивает аффект с бегом, который бегущий не может прекратить сразу, даже когда он видит, что он уже достиг своей цели. В этом случае движение тела заставляет бегущего «проскочить» или «пронестись» за цель, поставленную влечением. И точно так же само влечение может проскочить или пронестись за пределы, поставленные логосом.

Не всякое ложное мнение будет аффектом, а только связанное с сильным влечением. Впрочем, утверждения стоиков об отношении аффектов к заблуждениям противоречивы: порой аффект рассматривается у них как причина заблуждения, порой заблуждение — как причина аффекта. Основных аффектов четыре. Из них два относятся к настоящему, это *печаль* и *удовольствие*. Другие два — к будущему, это *страстное хотение* и *страх*. Каждому из основных аффектов подчиняются специальные формы. Первичные аффекты — *страстное хотение* и *страх*. Удовольствие приходит, только когда мы достигли, чего хотели, или избежали, чего боялись. Печаль возникает, когда мы не достигли того, к чему страстно стремились, или подверглись тому, чего опасались.

Из аффектов — единичных душевных состояний — возникают привычные душевные состояния — болезни или бессилие души. Следует отличать *подверженность* болезни от самой болезни. При подверженности болезни имеется только известное предрасположение, благодаря которому душа легко впадает во власть аффектов. В отличие от предрасположения болезнь состоит во мнении и направлении воли, уже прочно укоренившихся, ставших привычными. Есть два рода болезней; в основе первого — страстное хотение и ложная оценка, когда вещь неправомерно признается благом, достойным стремления в высшей степени. В основе второго рода болезней лежит страх и ложная оценка, когда вещь признается злом, которого следует избегать в высшей степени. Примеры болезней второго рода — негостеприимство, человеконенавистничество, женоненавистничество. Душевное бессилие — тоже особый вид болезни.

Основные четыре добродетели — *рассудительность*, *умеренность*, *справедливость* и *мужество*. Им противостоят четыре основных порока — *неразумие*, *необузданность*, *несправедливость* и *трусость*. Все они — различные виды невежества, и избавиться от них можно только посредством совершенной мудрости и добродетели. Можно избавиться от многих отдельных слабостей, от подверженности многим отдельным болезням. В этом бесспорно состоит нравственное преуспевание; однако и при нем человек еще может оставаться порочным и неразумным, необузданным и трусливым. Эти пороки, противоположные добродетелям, полностью

исчезнут только при достижении полного совершенства логоса, полной согласованности жизни.

Так как основа бедственности и недостаточной согласованности жизни — это наши аффекты, то необходимо не только умерять, сдерживать их, но и полностью искоренять. Такое искоренение аффектов есть бесстрастность, или *апатия*. Напротив, аффекты — чрезмерные, страстные движения души, не подчиняющиеся разуму. Аффекты — страстные чувства, лишённые меры или основанные на ошибочных суждениях. Но врач, например, не вправе из сострадания к больному отказаться от болезненной операции, если последняя необходима для спасения больного. И судья не вправе из сострадания к преступнику освобождать его от заслуженного наказания. Ибо сострадание есть печаль по поводу зла, которое испытывает другой, но печаль ни при каких условиях не должна омрачать душу мудреца. Радостное настроение никогда не исчезает в душе мудреца и никогда не возникает в ней как внезапное волнение души. Мудрец всегда имеет основание для радостного настроения, и потому оно никогда его не покидает. Нравственный идеал противостоит всем предшествующим ему моментам нравственного развития и есть нечто совершенно от них отличное. Только совершенная мудрость, только совершенная добродетель и только то, что им причастно, имеет безусловную ценность. Воплощение этого безусловного идеала — стоический образ мудреца. Мудрец счастлив, «богат», прекрасен и свободен. Напротив, неразумный лишен всех этих качеств и достоинств.

Свобода от страстных хотений и страха на первых порах ведет только к двум основным добродетелям — к умеренности и мужеству. Однако эти добродетели предполагают знание о благе, о зле и о вещах безразличных. Такое знание, в свою очередь, предполагает рассудительность — знание о том, что́ следует и чего не следует делать.

Все эти добродетели, обнимаемые добродетелью апатии, не исчерпывают, однако, всей сферы доблести и должны быть восполнены четвертой добродетелью — справедливостью. В отличие от предыдущих справедливость — добродетель *общественная*. Она выводит человека за пределы эгоистического стремления к самосохранению и любви к себе. Стремление к самосохранению расширяется и переносится с животной природы человека на человека как существо разумное и духовное. Расширение это прорывает тесные пределы эгоизма и ведет человека к общественному образу мыслей. По самой своей сути логос, развивающийся в душе человека, — начало *всеобщее*, а не только индивидуальное. Логос правит в целом космосе, указывает, что должно быть и чего быть не должно. Его правление дает императив не только для космоса, но и для отдельной человеческой души. Для нее он — *живая сила*, способная осуществлять свои требования к действительности.

относится как закон не только к отдельному человеку, но и ко всему космосу.

Человек, в котором Логос действует как живая сила, осуществляет истинно разумное и истинно доброе не только в себе самом, *внутри* своей личности, но также и во всей сфере *внешней* деятельности. Мудрец — царь и судья, он дает силу этому закону в своем царстве. Возможность этого дается добродетелью справедливости, а сама эта добродетель — наука и искусство уделять каждому именно то, что соответствует его ценности. Так происходит в человеке то, что его эгоистическая точка зрения — точка зрения животного существа — возвышается и развивается до степени Логоса. Для мудрого и добродетельного исчезает противоположность между интересом личным и общественным. Мудрец не только ставит благо общины выше собственного, но в случае необходимости приносит ему в жертву собственную жизнь. Именно благодаря такому поведению он содействует правильно понятому собственному интересу, охраняет свою истинную и высшую природу.

За границы эгоизма человека выводит уже первичное природное влечение. Первичное влечение принуждает нас воспитывать детей, заботиться об их сохранении и благе так же, как и о собственном. В своем дальнейшем расширении эта природная забота распространяется на родителей, на братьев и сестер, на родственников — близких и дальних. Человеку врождено чувство связи с другими людьми, и оно расширяется, распространяется в своем развитии на все *бóльшие и бóльшие* круги. Мы безотчетно чувствуем, что призваны к общественной жизни и что только в ней мы можем найти свое удовлетворение. Мы как бы стоим в центре многочисленных концентрических кругов: в них каждый более узкий указывает на ближайший следующий, на который должно простираться наше чувство связи и наша забота. И мы не можем остановиться как на последнем ни на одном из них, пока не достигнем самого широкого, охватывающего уже *все человечество*. Таким образом, уже развитие первичного, еще темного, природного влечения порождает в нас сначала смутное, а затем все более проясняющееся сознание того, что достигает полной ясности в Логосе.

Этот Логос учит нас, что все люди — братья и дети одного и того же небесного Отца. Община, в которую человек вступает при своем рождении и в которой он призван действовать, простирается до пределов, до которых простирается Логос. В эту общину входят и боги, и мы имеем по отношению к ним обязанности. Такова *набожность*. Напротив, неразумные животные находятся вне общины логоса, и мы не имеем в отношении их никаких обязанностей.

Община разумных существ, охватывающая весь мир, образует единое государство. В нем силу закона имеет *естественное право*, основанное на общем для всей природы разуме. Это естественное право есть источник всякого положительного права в отдельных государствах. «Положительное» право есть право, лишь поскольку

оно согласно с «естественным» правом. Все различия в законах разных государств (различия в области «положительного» права) — лишь результат нарушений «естественного» права. Согласно требованиям этого последнего, в государстве, обнимающем все человечество, между людьми имеются только те различия, которые вытекают из нравственных и ни из каких других преимуществ. В таком государстве боги и мудрецы — его аристократия, его полноправные граждане, в то же время каждому в нем предоставлена возможность достигнуть собственными усилиями наивысшего правового положения.

Стоицизм резко отличается от эпикуреизма своим взглядом на отношение отдельных лиц к государству. Эпикуреизм вменяет в доблесть незаметный, «скрывающийся» образ жизни, избегание государства и видной общественной деятельности. Его девиз: «скрывайся», «живи незаметно». Напротив, стоицизм требует от своих последователей энергичной общественной и государственной деятельности, активной и деятельной общественной жизни. Проповедуемый им космополитизм гармонично был им согласован с деятельностью на благо собственного народа и собственного государства. Основатель стоицизма был свидетелем основания мировой державы Александра Македонского. Та же идея вдохновляла создателей римской мировой державы. Даже христианство лелеяло мысль о «царстве божьем», исходившую из того же, стоического в своей основе, космополитизма.

Стоицизм — последняя после Платона и Аристотеля великая система античной философии. Неоплатонизм, покоривший античную мысль в первые века нашей эры, был в большей мере теософией, чем философией в смысле Платона и Аристотеля, несмотря на поразительную мощь, виртуозную разработку и продуманность своих диалектических построений, особенно у Плотина и Прокла.

В отношении к своим предшественникам школа стоицизма вполне самобытна, не меньше, чем системы Платона и Аристотеля.

Велико также было ее влияние на дальнейшее развитие *послеаристотелевской* философии — влияние в области логики, теории познания, космологии, этики, учения о необходимости и свободе, учения о доблестях, о долге и т.д.

Х. СТОИЦИЗМ В ДРЕВНЕМ РИМЕ

1. ПАНЭЦИЙ

На римскую почву стоицизм был перенесен Панэцием из Родоса (ок. 185—110 г. до н.э.), который освободил учение стоицизма от некоторых черт его первоначальной суровости. В Риме он был другом Сципиона Младшего и учителем Цицерона. В то время как древние стоики обычно были уроженцами окраин греческого мира, Панэций явился в нем как несомненный грек; в его лице стоицизм лишается первоначальных черт грубоватости, близости к кинизму и возвращается к утерянной связи с великими мыслителями Агги-

ческой Греции. Как философ, Панэций тяготеет не только к Платону и Аристотелю, но также и к их ученикам. До Панэция в стоицизме были весьма сильны неэллинские элементы. Панэций начинает *эллинизацию* стоицизма. В мировоззрении Панэция, сведущего в астрономии и географии, много путешествовавшего, сильна эстетическая интуиция, созерцание красоты природы, красоты животных и растений, красоты человека как существа телесного и духовного. Для Панэция зрение и слух — не только средства внешнего познания, но также средства постижения созерцаемого в природе и в вещах *провидения*, которое действует и порождает красоту жизни. В отличие от старых стоиков Панэция привлекают все явления физической природы и весь человек. У старых стоиков, несмотря на основной для них материализм, вся философия говорит о борьбе души с телом. У Панэция, напротив, человек рассматривается как единое и прекрасное, гармоничное существо: даже после смерти он продолжает жить в своем потомстве благодаря непрерывающемуся действию мирового разума. Не только отдельный человек, но и человечество в целом постоянно возрождается в силу вечной закономерности всего существующего.

Характерное для стоика признание *судьбы* сохраняется у Панэция, но связывается у него с признанием самостоятельного значения личности. Помимо обязанностей и сурового долга древних стоиков Панэций выдвигает в качестве принципа нравственной жизни также *удовольствие*.

Все эти отклонения Панэция от строгой древней стоической этики долга не были, однако, решительным разрывом с этим учением, а только его смягчением, и во многих случаях стоическое учение об «обязанностях» сохраняет у Панэция свою силу, заменив идеал безусловной морали предписанием соблюдать «обязанности», Панэций предвидит, что необходимость этого соблюдения сохранится для большинства на долгое время.

Сохраняет для Панэция первенствующее значение также и стоический божественный «Логос». Однако в то время как у древних стоиков логос действует *извне* и *свыше*, у Панэция он постепенно вырастает в человеке в результате постепенного приближения к идеалу.

Этика в представлении Панэция неотделима от *пользы*, противоречие между этикой и пользой может возникнуть только в силу неправильного их понимания. При обсуждении каждого особого случая необходимо опираться на разум. Как существо самодеятельное, человек сам создает красоту — и вокруг себя, и в самом себе. Умный и хорошо настроенный человек — атлет и, как атлет, он может победить только искусством своих рук и ног.

Воззрения эти вносили изменения в старые суровые доктрины стоицизма. Они вели к ослаблению связи бесстрастия личности с общими космическими законами и к ослаблению — в этике —

учения о непреклонной практической разумности, о непреложности долга.

Панэций различает *теоретические* и *практические* добродетели. Он вводит учение о воспитании естественных аффектов и о развитии их до практических и теоретических добродетелей. Во всем этом учении проводится мысль о следовании природе, а в кругу удовольствий им различаются удовольствия естественные и противестественные. К числу благ, кроме самодовлеющей добродетели, Панэций относит также здоровье, силу и способности. Единая цель всех добродетелей — *счастье*, к нему каждая добродетель ведет своим путем.

В учении о *государстве* Панэций отступает от абсолютного монархизма древних стоиков, пытаясь сочетать — в духе Аристотеля — демократию, монархию и аристократию.

В вопросе о религии Панэций проводил различие форм религии: *государственной, философской* и *поэтической*. Он осуждал поэтов, находил в их взглядах на религию обман, а из философских толкований религии признавал только аллегорическое и нацело отрицал всякую мифологию. Единственно ценный, согласно Панэцию, вид религии — государственная: она необходима для воспитания граждан и для организации общественной жизни.

Допуская в философии аллегорическое толкование религиозных мифов, Панфуций, как хорошо показал А. Ф. Лосев, собственно не был даже приверженцем аллегоризма. Для него единственный бог — мировой логос, проявляющийся в виде красот природы. Однако красоты эти — предмет прямого созерцания, и никакого «аллегоризма» для их постижения не требуется.

В отличие от других стоиков, вопросы космологии и логики Панэция не привлекают. Отвергая учение о повторяющихся мировых пожарах, Панэций признавал мир *вечным*.

Историческое значение Панэция состоит в том, что он показал, как возможно, оставаясь на почве стоицизма, развить — и в космологии, и в психологии, и в учении об обществе — эллинскую философию о радостях жизни, а не только «любовь к року» (*amor fati*), «сохранить веру в силу человеческой солидарности и надежду на лучшее будущее» [28. С. 204—205].

2. ПОСИДОНИЙ

Крупнейшим деятелем Средней Стои был Посидоний из Апамен (ок. 135—51 г. до н.э.). В его творчестве стоицизм переходит от стоического просветительства через посредство платонизма к неоплатонизму.

Историческая роль Посидония долгое время оставалась совершенно невыясненной вследствие утраты большей части им написанного. Но начиная с конца XIX столетия были подвергнуты изучению многочисленные ссылки на работы Посидония в трудах современных ему и последующих античных писателей. Постепенно

стало выясняться огромное влияние, которое Посидоний оказал на философию, поэзию, риторику и историографию в период до неоплатоников. Большую роль в этом открытии значения творчества Посидония сыграло новое прочтение философских трактатов Цицерона, писем Сенеки, а также исследование доксографических материалов Диогена Лаэртца. В настоящее время не подлежит сомнению, что Посидоний был первоклассным ученым и мыслителем, осуществившим переход античной философии от раннего эллинизма к позднему.

Диапазон и тематика философских работ Посидония весьма обширны. Вопросы философской антропологии Посидоний трактовал в сочинении «Увещание», где он доказывал главенство в человеке философского ума. Несколько трактатов Посидония, посвященных вопросам религии, были использованы Цицероном, Варроном и Секстом Эмпириком, а его комментарии на платоновского «Тимея» излагали его космологические воззрения. Трактат «О метеорах» лег в основу ошибочно приписанного Аристотелю, но возникшего не ранее I в. до н.э. трактата «О мире». Посидонию принадлежат также группы трактатов по вопросам этики и психологии, физической географии, истории, риторики.

Весьма значительны широта тематики всех этих работ и трактатов, эмпирический интерес к природе, редкая любознательность и зоркая наблюдательность. Правда, во многом Посидоний уже испытывает влияние мистики и мистических настроений, образ его мыслей зачастую спекулятивный, но сквозь него всюду просвечивает вполне эмпирическая точка зрения. Именно с этой точки зрения Посидоний обсуждал вопросы о размерах Земли, о климатических поясах, о приливах и отливах, о материках, о реках и горах, о движении Океана, о землетрясениях, о глубине Сардинского моря, об италийских рудниках и т.п.

Над всем пестрым многообразием действительности во всех ее обнаружениях господствует принцип причинности, в мире первое — Зевс, второе — природа, а третье — закон природы. Мир есть видоизменение единого божества и мыслится как шаровидное, божественное, огненное, целесообразно живущее и движущееся дыхание, или как огненная «пневма». Пневма эта образует, как у Платона, мир «идей» и «чисел». Из этой огненной пневмы расходятся по всему миру отдельные огненные зародыши всех вещей, «семенные логосы» (λόγοι σπέρματικοί), которые определяют каждую отдельную вещь и по ее материи, и по ее смыслу. Божество — мыслящее огненное дыхание — не имеет никакого образа, но может превращаться во что оно хочет и все делать себе подобным. Богов существует множество, но, согласно Посидонию, необходимо отличать богов истинных от возникших в человеческом воображении — либо в силу суеверия, либо в силу обожествления значительных людей. И в том и в другом случае боги представляются в виде огненной «пневмы», или мирового огня, который переходит в

платоническое царство идей и чисел, и, таким образом, первоначальное натуралистическое воззрение превращается в платоновское идеалистическое. Во всяком случае для Посидония характерна эта тенденция к сближению натурализма и материализма стоических воззрений с идеализмом, переходящим в идеализм платоновского типа. Впоследствии этот идеализм станет *неоплатанизмом* и оформится как учение Плотина. В учении самого Посидония это сближение натурализма с идеализмом имеет несомненные черты эклектизма, присущего всей греческой философии этого периода. Но в этом эклектическом соединении платоновские «идеи» уже не только запредельны и занебесны, а огненная «пневма» становится теплым дыханием, которым дышит человек и вся природа. Так как душа воспринимает не телесные формы, она должна быть нетелесной — подобно тому, как глаз, чтобы видеть, должен быть чувствителен к свету, а ухо, чтобы слышать, — чувствительно к звуку. Но та же душа есть, согласно Посидонию, тонкое огненное дыхание и способна рассеиваться в воздухе.

Учение Посидония о пневматических истечениях и о сперматических логосах подрывало основы платоновского дуализма.

Повторяется у Посидония и учение фатализма стоиков, так же как их учение о мировой «симпатии», или о связи любой, даже малейшей, части космоса со всем космосом в целом. Отсюда же следовало, как и у прочих стоиков, понятие о *судьбе* и о *провидении*. Провидение рассматривается и как закон природы, и как *воля* в человеке. Воля в нем — его «господствующее», его «ведущее», а потому не только условие, но и залог его *свободы*. Основывается воля на разуме. Судьба всемогуща, но не владеет никаким неодолимым оружием против человека. Напротив, таким оружием против судьбы владеет знающий и добродетельный мудрец. Условие свободы человека от всевластия судьбы — длительное и тщательное воспитание.

В философии Посидония элементы платонизма соединяются с чертами пифагореизма. Это соединение сказывается особенно в его учении о переселении и перевоплощении душ. Во вселенной совершается круговращение рождений, а также периодических мировых пожаров. По учению Посидония, душа, покинув тело, переходит в надлунный мир. В нем она сначала очищается от земной скверны, а затем подымается в высшие сферы. Здесь она в согласии со своей природой созерцает идеи и блаженствует — вплоть до воспламенения мира. Воспламеневший мир вновь разделяется на сферы, в которых душа находит себе очередное тело и поселяется в нем.

Человек есть единство души и тела, а дух — бог, гостящий в человеке. Однако и тело — истечение божественной «пневмы». Бессмертная пламенная душа все время находится в движении: поднимаясь в небо, она освобождается от тела и пребывает там в области света. Душам присуще, согласно Посидонию, бестелесное предсуществование. Единое огненное начало пронизывает все вещи

в мире, так что все находится во всем. Воззрение это обосновывало в глазах Посидония *мантику*. Опираясь на то, что все явления природы и общества обнимаются одним законом, можно предсказывать все явления будущего и использовать для той же цели наблюдения над конфигурациями небесных светил. Так обосновывается у Посидония не только *мантика*, но и *астрология*, возможность составлять гороскопы, «читать» по звездному небу предсказания о будущих судьбах людей.

Все эти представления тесно связываются с учением о *демонах*, которое превращается у Посидония в предмет философского исследования, в область применения логических определений и классификации. Через область демонического происходит непрерывный переход от мира человеческого к миру божественному, от богов видимых к богам невидимым. Четкое разграничение отдельных областей не исключает господствующей всюду текучести и взаимных переходов. Падают твердые грани между человеком и животным, между миром органическим и неорганическим, между жизнью и смертью, между душой и телом, между мужчиной и женщиной. В мире социальном исчезает противоположность между эллинами и варварами, между свободными и рабами, между национализмом и космополитизмом. В учении о человеке стирается различие между ощущением и мышлением, в науке — между деятельностью теоретической и эмпирической, в религии — между философско-аллегорическим объяснением и заправским суеверием.

Несмотря на постоянно происходящие в мире и на Земле катастрофы, всем в мире правит мудрость, и божественная «пневма» пронизывает все живущее — вплоть до самых его костей.

Мировоззрение Посидония включает в себя и своеобразную *философию истории*. В ней синтезируются две предыдущие линии развития философско-исторического воззрения. Первая, более древняя, восходящая к Гесиоду, была концепцией *золотого века*. В нем жили первобытные люди, но не удержались в нем, утратили первоначальное блаженство и постепенно выродились.

Вторая линия развития исторического воззрения была представлена в античности материалистическими учениями Демокрита, школой Эпикура и учением Лукреция. Это было учение о *прогрессе*, который развивался в жизни человеческого общества. Человечество перешло, согласно этому учению, к современной высокой цивилизации от первоначального полуживотного состояния. Переход этот осуществлялся благодаря техническим и научным открытиям и изобретениям, а также благодаря развитию искусства.

По Посидонию, золотой век был веком невинности человека и временем его наибольшей близости к божественному огню. Он же был и веком философии. Тогда люди обитали в пещерах, селились в расщелинах земли, в дуплах деревьев. Они не знали еще никаких преступлений и не нуждались в защите никаких законов. Рассказ

Посидония о последующем прогрессе в развитии ремесел, наук и искусств повторяет рассказ Демокрита и Эпикура о том же. Однако одновременно с этим прогрессом в человечестве произошло, согласно Посидонию, также и падение нравов. Отныне существенно изменяется роль философов: они теперь должны воспитывать людей посредством законов, цель которых — пробудить в каждом человеке огрубевшего в нем и «потемневшего» демона.

Но Посидоний принимает не только традицию Гесиода и Демокрита — Эпикура во взглядах на исторический процесс. Он принимает также и учение Гиппократов о зависимости истории человека от климата и от почвы, а также взгляд Полибия об определяемости человека исторической средой. В конечном исходе в повторяющихся периодически мировых пожарах погибают все возможные миры и все населяющие их существа со всей их историей.

Это безнадежное историческое воззрение сочетается у Посидония с несомненным признанием исторического прогресса, происходящего в развитии ремесел, наук и искусств. Здесь Посидоний вплотную приближается к материалистической традиции Демокрита и Эпикура. Однако он сохраняет при этом своеобразие собственного воззрения, которое в некоторых чертах восходит к учению о ходе развития культуры Платона.

3. СЕНЕКА

Люций Анней Сенека был крупнейшим из стоиков Древнего Рима. Он родился в Испании, в Кордубе (Кордова), в знатной семье ритора Марка Аннея Сенеки, сначала сам обучался специальности ритора, но затем — философии, в которой оказался последователем греческого стоика Посидония. При императоре Нероне Сенека возвысился до крупных должностей, которые дали ему возможность составить огромное состояние, удивлявшее его современников. При дворе Нерона он домогался подарков — деньгами, именьями, садами и дворцами, проповедуя при этом бедность. Впав в опалу, он просил Нерона взять обратно все эти подарки, говоря, что с него достаточно его философии. Он покончил с собой (65 г. н. э.).

Сенека был плодовитым писателем — не только философом, но и драматургом, автором 9 трагедий дидактического содержания и одной исторической драмы. Философское его наследие состоит из философских диалогов, 8 книг «Естественнонаучных вопросов», 124 писем к Люцилию и трактатов, от которых сохранились отрывки.

Философскую славу принесли Сенеке его моралистические сочинения, которые были во все последующие времена излюбленным чтением поклонников моральной философии, а их доступная, популярная форма укрепляла и поддерживала эту славу.

Из трех частей стоической философии наименьшее внимание Сенеки привлекает ее теоретическая часть — логика и теория познания. Сенека постоянно возражает против чрезмерного увлечения логическими вопросами и тонкостями. Он оставляет совершенно в

стороне вопросы теории «каталептических» представлений, а в теории познания ограничивается тем, что больше других стоиков останавливается на доказательстве устойчивости выведенных из опыта общих понятий.

Проблемы морали настолько преобладают у Сенеки, что им он посвящает значительные части рассуждений в своих «Естественно-научных вопросах», не говоря уже о «Письмах», где моральная дидактика главенствует.

Однако сводить к одной морали содержание философии Сенеки не приходится. Сенека — настоящий *стоик*, философ, развивающий в качестве стоика учение *материалистического монизма* во всех частях философии. Согласно учению Сенеки, все *телесно*. Это значит, что все есть теплое дыхание, или «пневма», т. е. огонь. Физика Сенеки — насколько можно у него говорить о самостоятельном физическом учении — есть физика гераклитовского огня. В своем наиболее чистом и тонком виде этот огонь пребывает на небе. Опускаясь вниз, огонь по мере приближения к земле уплотняется. В земле он остывает и окаменевают. Боги, как и душа человека, телесны. Душа есть истечение высшего огня и восходит к высшему огню. У мудреца это восхождение совершается сознательно, в природе — бессознательно. Следуя древним стоикам, Сенека принимает их учение о периодически повторяющихся воспламенениях мира. Учение Сенеки о первоогне телеологично и вместе с тем фаталистично.

Четкого разграничения областей бытия у Сенеки не проводится. Для него совершенно тождественны бог, провидение, судьба, природа. Вечные законы природы получают осознание в человеке, в нем они становятся его свободной волей. Мировоззрение Сенеки — настоящий *пантеизм*, проникнутый мыслью о гармонии космоса и хаоса, а космос для Сенеки — единый и общий для богов и для людей. Вместе с древними греческими стоиками Сенека наделяет психической жизнью и обожествляет все небесные светила и все поднебесье.

Ученик Посидония, Сенека усвоил от него ряд учений Средней Стои. Как и у Посидония, стоицизм Сенеки окрашивается в тона платонизма и в учении о бытии, и в психологии, и в этике. Таковы в онтологии учения о бестелесном мировом разуме и о бестелесной душе.

Впрочем, учение Сенеки о душе путанно и противоречиво. С одной стороны, душа у него вполне телесна и, как у греческих стоиков, есть «пневма», весьма тонкое, весьма легкое, но все же материальное теплое дыхание. С другой же стороны, в ряде мест Сенека говорит о душе как о самотождестве человеческого духа. В этом последнем смысле душа, согласно утверждению Сенеки, есть сам покой, сама неизменность. В то же время душа характеризуется и как область постоянной борьбы, ее жизнь — как область побед и поражений, а ее задача — как задача освобождения от аффектов и от всякой скверны, как задача восхождения к богу. Все это оттеняется постоянными жалобами Сенеки на слабость души и на трудности ее борьбы за освобождение от материи. В этих противоречиях

сходит на нет материализм и материалистический монизм философии Сенеки.

Впервые у Посидония понятие о стоическом мудреце подверглось преобразованию: на место учения о самоутверждении древнего стоического мудреца было выдвинуто представление о слабости человека и о его беспомощности: человек отпал от мирового разума и безуспешно стремится вновь вернуться в исходное состояние. У Сенеки и здесь противоречие. Мудрец достигает у Сенеки высочайшего состояния. Истинный мудрец не знает никаких бурь и пребывает в безмолвии надлунного мира. Но такой мудрец — величайшая редкость. Как птица Феникс, он появляется один раз в пятьсот лет. По своей природе человек слаб и вполне беспомощен, погружен в зло и в грех, почти лишен возможности выйти из своего греховного состояния. Бог Сенеки — отнюдь не личный Бог христианского монотеизма, его огненный мировой разум не имеет ничего общего с христианским представлением о личном Боге. Жизнь мира и его история представляют собой величавый, гармоничный и целостный круговорот, где все его части протекают в согласованности, а все стихии переходят друг в друга и в котором все возникает из всего.

Сенека не свободен от разительных противоречий и в понимании бога. У него бог одновременно есть и огонь, иначе говоря — тело, и идея, разум, творящая сила, любящий отец. За отпадение мира от истины бог устраивает мировой пожар, в котором мир погибает без остатка; только влага, остающаяся после мирового пожара, — след мира погибшего и залог возникновения нового, лучшего мира. Образ воспламенения мира, самосжигающегося, как Гераклес после подвигов, и таким образом несущего кару за свои грехи и злодеяния, — выразительное изображение судьбы мира и мирового процесса у Сенеки. Тем не менее эта участь постигает мир не из-за гнева богов. В мире все происходит, даже землетрясения, согласно законам природы, и даже сам бог не властен изменить материю.

Наряду с этим натурализмом Сенека учит о том, что жизнь человека определяется звездами, так что мистическое и мифическое объяснение явлений природы и человеческой жизни сохраняется у него во всей своей силе: с одной стороны, в мире невозможны никакие случайности, а с другой — все в мире от бога, и катастрофы, которые представляются нам случайными, непостижимы для нас только вследствие нашего незнания. Натурализм, критическое и даже насмешливое отношение к мифологии совмещаются у Сенеки с их признанием и даже с философским обоснованием гаданий, вплоть до признания гаданий по блеску молнии и по внутренностям животных.

Юпитер двойится у Сенеки. Сенека отличает от народного (капитолийского) Юпитера образ Юпитера для верующего философа; последний представляется в разных обликах ради демонстрации своих различных, совершенно духовных функций.

Антропология Сенеки противоречива. Согласно его взгляду, природа человека в основе своей непорочна. Однако эта чистая природа подверглась порче. В результате тело превратилось в тем-

ницу души, в непреодолимые для нее оковы. Поэтому истинная жизнь души возможна лишь вне тела, а сама душа — лишь гость тела, узник, заключенный в теле, как в темнице, откуда она освобождается для непорочной, блаженной, безмолвной жизни на небе.

Философ проявляет непоколебимую стойкость при всех случаях угрожающих ему бедствий и крушений, всегда стремится к добродетели только через самое добродетель и к избавлению от скорби только через истину. Божество может быть созерцаемо скорее в диких рощах, чем в храмах, оно является в бьющих из глубины земли горячих ключах, в глубинах рек и озер.

Сенека считал всех людей равными. Все люди — члены единого мирового целого, все люди безусловно равны между собой, даже преступники — те же люди; перед человеком открыты бесконечные пути совершенствования, так что в результате настойчивого стремления к добру добро непременно одержит победу над злом. В то же время Сенека презирал рабов, считал унижительным всякий ремесленный труд в силу его неизбежной утилитарности и допускал только духовное творчество как единственно свободное.

Он осуждал гнев, призывал к ласке и всепрощению, проповедовал милосердие и любовь к ближнему. Как стоик, он полагал, что при безнадежной запутанности в противоречиях жизни философ должен добровольно уходить из нее, и он на самом себе исполнил эту заповедь, покончив жизнь самоубийством, правда, по приказанию Нерона. Но в этом случае исполнение предписания совпало с собственным внутренним решением.

4. РИМСКИЙ ЭКЛЕКТИЗМ

Скептицизм, проникший во II в. до н. э. в Академию Платона и возобладавший в ней при Карнеаде и Клитомахе, провозгласил равносильность и равную проблематичность всех философских утверждений. Тем самым он способствовал сближению до того резко отделявшихся друг от друга школ и учений. В частности, он оказался благоприятным для сближения академической философии с учениями Аристотеля и стоиков. Смещение учения этих школ характеризует и римскую философию I в. до н. э. Один лишь эпикуреизм по-прежнему остался вне эклектической тенденции, оберегая чистоту и принципиальность материалистического учения.

Эклектическим характером отличались воззрения Цицерона, Варрона, а также философов школы, основанной в Риме около 40 г. до н. э. Секстием.

Цицерон

Выдающийся государственный деятель и оратор Марк Туллий Цицерон (106—43) завершил свое образование в Греции. В Афинах и в Риме он слушал выдающихся философов всех школ: эпикурейца Федра, академика Филона — и, кроме того, испытал влияние стоика Диодота. Полученные знания он пополнил чтением обширной философской литературы. Однако собственные философские произведения были написаны Цицероном лишь в последние годы жизни, когда он

отошел от политической активности. До того он выступал — как замечательный оратор и как выдающийся политический деятель — в качестве представителя «класса всадников», защитника собственности, создававшейся в то время в Риме путем ростовщических спекуляций, и даже защитника откупщиков, грабивших римские провинции. Однако в бытность свою проконсулом в Киликии (в Малой Азии) он проявил редкое личное бескорыстие. Блестяще начатая Цицероном политическая карьера рухнула, однако, когда после подавления заговора Катилины Цицерон оказался причастным к расправе без суда с некоторыми видными катилинариями. Удаленный в ссылку, он и по возвращении из нее не мог уже восстановить свою подорванную репутацию. Во время диктатуры Цезаря Цицерон усердно занимался философией, но после убийства Цезаря вновь скомпрометировал себя нападками на цезарианца Антония, был внесен в проскрипционный список и убит в 43 г. до н. э. В ряде написанных им философских сочинений Цицерон изложил и сопоставил то, что, согласно его убеждению, должен знать из философии образованный римский деятель. Если Лукреций стремился передать понятия философии Эпикура средствами латинской поэзии, то Цицерон создал в своих сочинениях язык латинской философской прозы, выработал основы и дал образцы философской терминологии.

При этом далеко не во всех случаях Цицерон опирался на греческие первоисточники. Отсюда нередкие ошибки и неточности его изложения, недоразумения, смешение понятий и учений различных греческих школ (в сочинении «Тускуланские беседы»).

Сквозь характерную для Цицерона общую эклектическую тенденцию явно пробивается отрицательное отношение к эпикурейскому материализму. Как скептик, Цицерон признает проблематичным решение всех основных философских вопросов о бытии и познании. Зато он подробно обсуждает вопросы этики и религии. В этой области он часто недовольтвуется признанием одной только вероятности, но излагает догматические решения. При этом он ссылается на учения стоиков о надежности положений, которые опираются на общее у различных народов мнение по ряду вопросов (*consensus gentium*). Он идет еще дальше и утверждает, будто существуют *врожденные общие понятия*. Они даны нам самой природой и непосредственно достоверны. Таковы вера в существование богов, вера в божественный промысел, или провидение, вера в бессмертие души и в свободу воли. В подробности учений богословия он не вникает и по вопросу о природе души колеблется между академическим идеализмом и материализмом стоиков.

В сочинениях «О государстве», «О законах», а также отчасти в трактате «Об обязанностях» резко отразились политические убеждения Цицерона. В них Цицерон намечает, в сущности, будущую программу Августа — основателя политики, пришедшей на смену порядкам республиканской эпохи. Всюду Цицерон выдвигает и поддерживает интересы консервативной партии оптиматов. С ци-

нической откровенностью от уверяет, будто для народной массы вполне достаточно не истинная свобода, а лишь видимость свободы, что власть народных трибунов должна быть ограничена и что народная масса должна быть благодарна знати, которая управляет государством и заботится о народе.

В некоторых сочинениях («Утешение») философия рассматривается как средство утешения среди бедствий, которыми обуреваема жизнь философа.

**Марк Теренций
Варрон**

Так, же как и Цицерон, Марк Теренций Варрон (116—27) — эклектик, но в большей степени ученый эрудит, чем философ. В подробностях знакомый с греческой философией, он разделил ее на целых 288 (!) школ. Сам он полагал, будто наиболее правильное сочетание из учений этих школ создал Антиох из Аскалона. Свеобразие Варрона в том, что в эклектизм Антиоха он внес некоторые идеи стоика Панэция о религии, в частности различие религии философской, поэтической и государственной.

К школе Секстиев, кроме Квинта Секстия и его сына, принадлежали Сотион из Александрии и эрудит Корнелий Цельс. Оба они были стоиками и оба разрабатывали вопросы этики. Около 18—20 г. н. э. у Сотиона учился философ и трагик Люций Анней Сенека. К учениям стоицизма школа Секстиев присоединила некоторые понятия о душе, почерпнутые из пифагореизма.

Эпиктет

После Музония Руфа, который преподавал в Риме при Нероне и Флавиях и еще больше, чем Сенека, усилил этическую сторону стоицизма, выделился его ученик Эпиктет. Раб, а впоследствии вольноотпущенник, Эпиктет жил в Риме до 94 г. н. э., когда император Домициан издал указ об изгнании из Рима всех философов. После 94 г. Эпиктет поселился в Никополе, в Эпире, где обучал философии, и его лекции были записаны Аррианом.

Еще больше, чем у Сенеки, практическая этика, морализирующее размышление становятся главным предметом деятельности Эпиктета: физика, в которой древние греческие стоики, а также эпикурейцы видели основу этики, играет в его глазах незначительную роль, а то, что остается от нее, сближается по своему содержанию с богословием. Общая материалистическая основа сохраняется, но в учении о человеке еще более усиливается противоположность души и тела. Существо блаженства Эпиктет видит только в нашей воле. По пренебрежительному отношению к семье и к государству он приближается к древним киникам, сочетая это с религиозным смирением и любовью ко всем людям.

Марк Аврелий

Дальнейшее развитие тех же тенденций представляет мировоззрение императора Марка Аврелия Антонина. Мысли свои он изложил в сочинении «К самому себе», написанном по-гречески. Учение Марка Аврелия — сочетание поздней римской формы стоицизма с сильно выраженной тенденцией платоновского идеализма. Как и Эпиктет, Марк Авре-

лий переносит центр тяжести с теоретического исследования на религиозное настроение, основанное на углублении во внутренний мир. Мировой порядок сделал все вещи изменчивыми и преходящими. Мудрец выводит отсюда недоступность и стремления к внешним благам, и стремления избежать зла. В человеке соединены тело с душой, в которой, однако, кроме души в собственном смысле следует различать главенствующий над ней дух. Это число духовное деятельное начало в человеке, восходящее к духовности самого божества.

XI. ПРОДОЛЖАТЕЛИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

1. СРЕДНЯЯ И НОВАЯ АКАДЕМИЯ

Аркесилай

Древняя Академия придерживалась учений позднего Платона. Первым, отошедшим от этого направления, был Аркесилай, возглавлявший Академию в 270—241 гг. до н. э. Он склонился к ранним произведениям Платона и к еще более раннему учению Сократа. Главной задачей философии Аркесилай считал борьбу со стоицизмом, а оружием этой борьбы — диалектику. Аркесилай заставлял своих учеников упражняться в доказательстве и опровержении каждого тезиса. Как и Сократ, он ничего не писал.

Согласно учению Аркесилая, идеал мудрости — свобода от заблуждений. Такая свобода может быть достигнута только посредством полного *воздержания* (*ελοχῆ*) от всех суждений относительно истинной природы и сущности вещей. Безошибочным критерием истины не может быть ни *восприятие* Эпикура, ни *каталептическое представление* Зенона-стоика.

Каталепсис как согласие с каталептическим представлением невозможен, так как соглашаться можно не с представлением, а только с *суждением*. Учение стоиков о знании покоится на допущении, будто существуют представления, мысля которые, мы сразу видим, что в них действительность отражается и схватывается именно такой, какова она есть. Однако Аркесилай отвергает возможность таких представлений. Так как не существует каталептических представлений, то все вещи непознаваемы. Под руководством Аркесилая учение Академии становится учением *скептицизма*, а ученики Академии усердно упражняются в доказательстве и опровержении каждого тезиса. Сам Аркесилай, вникая в подробности стоицизма, вскрывал его противоречия и затруднения.

Карнеад

Во второй трети II в. до н. э. главой Академии становится высокодаровитый Карнеад (160—129). Как Аркесилай вел борьбу против Зенона, так Карнеад боролся против корифея стоицизма Хрисиппа и его последователей Диогена из Вавилона и Антипатра из Тарса.

Карнеад исходит из вопроса о критерии достоверного знания. Таким критерием, думал он, не может быть эпикуровское чувствен-

ное восприятие. Но им не может быть ни простое представление, ни отвлеченное мышление, так как оно получает свой материал из чувственного восприятия. Внешним предметом вызывается изменение в органе чувств, но доходит до сознания это изменение только в форме представления, так что искать критерий можно только в правильном *представлении* восприятия.

Правильное представление не только доводит до сознания и себя и вызвавший его предмет, но и вводит предмет точно таким, каков он в действительности. Однако каким образом оно может это сделать? Ведь не существует признака различия, по которому мы могли бы признать каталептическое представление действительно каталептическим. Представлению всегда принадлежит и отношение к представляемому объекту и отношение к представляющему субъекту. Если представление согласно с объектом, то оно истинно, если нет — оно ложно. Однако сознавать мы можем только отношение представления к представляющему субъекту. Поэтому мы можем сознавать представление только как убедительное или неубедительное для субъекта. Отношение представления к субъекту стоики ошибочно приняли за отношение его к объекту. Между представлениями действительно существуют различия по силе их убедительности для нас. Но даже те представления, которые стоики назвали «каталептическими» («схватывающими»), не имеют безусловной достоверности, не имеют признака, который мог бы свидетельствовать об их безусловной истинности. Никакого критерия для познания действительной природы вещей не существует.

Это, однако, не значит, что критерия не существует для практической жизни. Таким критерием может служить *достаточно убедительное* представление. Что касается вопроса, какая именно степень и сила убедительности достаточна, это в каждом случае зависит от степени важности предмета каждого отдельного суждения.

Согласно Карнеаду, имеются три степени вероятности представлений: 1) представление просто вероятное; 2) представление не только вероятное, но и не противоречащее другим представлениям; 3) представление вероятное, не противоречащее другим представлениям и всесторонне проверенное. *Первая* степень вероятности охватывает как простые, так и сложные представления. В случае сложного состава представление принимается за единичное и выделяется из группы сопровождающих представлений. *Вторая* степень вероятности характеризуется отсутствием в этой группе противоречий с другими представлениями, что удостоверяется посредством *двойной* проверки. Если ни один из элементов сложного представления, будучи воспринят отдельно, не теряет своей убедительности и не вступает в противоречие с цельным представлением, то это представление будет «непротиворечивым» представлением. Кроме того, чтобы представление не оказалось противоречивым, необходимо, чтобы все представления вещей, к группе которых принадлежит данное представление, не были лишены отчетливости и простой вероятности и не возбуждали никаких сомнений в его

истинности. *Третья* степень вероятности достигается убеждением, что проверка была полная и что ни один элемент не был при ней забыт.

Все исследование Карнеада о степенях вероятности представленный основывается на положении, что вероятность может иметь степени и что наивысшая степень вероятности все же не обретает полного речительства в своей истинности, достоверна не безусловно, а лишь относительно и в сравнении с другими, низшими степенями вероятности лишь предпочтительна.

Взгляд на вероятность Карнеада резко отличается от взгляда Аркесилая. Аркесилай принципиально нацело отвергал всякое некаталептическое представление, находя, что всякое согласие с ним несовместимо с мудростью. Напротив, Карнеад находил, что мудрец должен соглашаться с вероятным представлением в зависимости от его предмета. Важно при этом только, чтобы он сознавал, что он соглашается с представлением лишь как с вероятным, а не достоверно истинным, т. е. как не отражающим сущности предмета.

Учение о вероятности и о ее степенях сближается у Карнеада с точкой зрения здравого смысла и становится основой для наших практических стремлений, наших действий. Однако и при решении теоретических вопросов Карнеад мог, опираясь на это свое учение о степенях вероятности, стремиться к достижению более или менее вероятного решения вопроса. Когда Карнеад, рассматривая какое-нибудь отдельное положение стоиков, выдвигал равносильные доводы как *за* него, так и *против* него, он, разумеется, подтверждал тем самым свой тезис о недоступности вещей теоретическому познанию. Но часто он стремился доказать, что разбираемый тезис стоицизма противоречит вероятности и здравому смыслу.

В 156 г. до н. э. Карнеад явился в Рим в составе дипломатической миссии. Здесь он выступил с блестящей философской речью. Речь произносилась в два приема, в два дня, и была посвящена доказательству и опровержению одного и того же тезиса. В первый день Карнеад доказал, что справедливость основывается на самой природе человека и потому достойна стремления к ней сама по себе. На второй день он произнес вторую речь, в которой, наоборот, представил справедливость как вполне условное установление, предназначенное только для слабых и нисколько не обязательное для сильного. Вряд ли эти речи, произведшие огромное впечатление блеском развитой в них аргументации, имели целью только внешний эффект и должны были только показать неотразимое мастерство всепобеждающей диалектической демонстрации. Нельзя также видеть во второй из них попытку отрицать или устранить само требование справедливости. Ибо во многих других случаях Карнеад самым резким образом опровергал стоические учения о божестве как «совокупном», об отдельных богах, о фатуме и о провидении, о мантике и о благах. Во всех этих случаях Карнеад стремился до сознания слушателей *невероятность* соответствующих учений.

2. КРИТИКА СКЕПТИЦИЗМА В НОВОЙ АКАДЕМИИ

Карнеад умер около 129 г. до н. э., оставив после себя группу активных учеников.

Первые преемники Карнеада придерживались в основном доктрины учителя. Самым крупным из них был сменивший Карнеада на посту схоларха (главы школы) Клитомах. Но преемник Клитомаха Филон из Лариссы, бежавший из Афин в Рим во время войны с Митридатом, отклонился впоследствии от Карнеада. Он сохраняет ряд важных положений карнеадовского скептицизма. Вместе со всеми философами Академии, выступавшими после Аркесилая, он отрицал стоические каталептические представления, утверждая, будто каждому представлению, которое кажется истинным, может быть с равным правом противопоставлено другое — ложное; соглашался он и с тем, что истинная сущность вещей не может быть познана. Однако, принимая все эти положения, он разъяснял, что они доказывают непознаваемость вещей не в том смысле понятия, какой имели в виду стоики. Аркесилай и Карнеад защищали против Стои истинное учение Платона: они оспаривали лишь учение стоиков о критерии, но вовсе не отрицали познаваемость вещей как таковую.

Критику стоицизма, развитую Филоном, продолжил с еще большей энергией Антиох из Аскалона. Направление развития Академии после Аркесилая он считал ошибочным. Антиох стремился преодолеть борьбу философских школ, возникших на основе учения Сократа: школы древней Академии, Ликеей и Стои. Он полагал, что различия между ними не столь существенны и могут быть сглажены. Наследство Сократа сохранилось в них верно, и потому общие усилия этих школ должны быть направлены на то, чтобы выявить и отстоять их общее духовное достояние. Цель эта должна быть достигнута в борьбе против скептицизма и эпикуреизма.

В этих воззрениях Антиоха сказалась *эkleктическая* тенденция его философии, которая в это время дает о себе знать и в других школах: и в Академии, и в Ликее, и в Стое. В теории познания и этике Антиох идет по среднему пути между учениями Академии и Ликеей, с одной стороны, и Стои — с другой. Высшей целью жизни он провозгласил соответствие всесторонне завершенной природе человека, которую составляют разум, душа и тело. Телесные блага — здоровье, сила, красота — часть высшего блага и желательны сами по себе. Душевные блага более ценны, чем телесные и внешние, а среди душевных благ наибольшие и наиболее ценные — нравственные, так как они основываются на свободе воли.

Стоики не различали проступков и преступлений, считали их равными в отношении ценности. Напротив, Антиох утверждает градацию ценности благ, откуда следовала градация дурного, а также соответствующее этой градации распределение и оценка человеческих действий. Впрочем, Антиох повторяет вслед за стоиками ряд положений их этики, в том числе утверждение, будто только мудрец свободен, «богат» и прекрасен. Все немудрые — безумцы и «рабы».

3. НОВОПИФАГОРЕЙСТВО. ПИФАГОРЕЙСТВУЮЩИЙ ПЛАТОНИЗМ

В IV в. до н. э. пифагорейство перестало существовать как особая философская школа. В последний период своей жизни Платон воспринял в свою систему некоторые элементы пифагореизма, которые представлялись ему наиболее значительными. Это было учение о судьбах бессмертной души, взгляд на числа и вообще на математические величины и фигуры как на существенные элементы действительности, ряд космологических учений «Тимея». При этом учения, возникшие в пифагореизме из мистики, были введены Платоном в широкое связанное целое.

Платоновского учения в пифагорейской окраске придерживались Спевсипп, ставший руководителем школы, и Ксенократ. Против окрашенного пифагореизмом платонизма выступил с критикой Аристотель. В дальнейшем философский успех перешел на сторону материалистических учений: эпикуреизма и стоицизма. Учение Платона утратило влияние, и сама Академия при Аркесилае и Карнеаде отклонилась от древнего платонизма в сторону скептицизма.

Пресечение научной традиции пифагореизма не означало, однако, его конечной гибели. Пифагорейские кружки и общины, в которых сохранялись религиозные учения пифагореизма, вели проповедь и вершила практика нравственно чистой жизни, продолжали свое существование обычно в виде тайных союзов. Это тайное их существование длилось до поры, пока в обществе не возникла потребность в авторитете и в догме, опирающейся на религиозное откровение. Источником этого авторитета и догмы легко и естественно мог стать Пифагор, память о котором давно была овеяна легендой и который соединял обаяние и славу религиозного мудреца со славой ученого, проникшего в тайны природы и космоса.

Новые поклонники пифагореизма примкнули по сути к пифагорейской стороне учения Платона — к древней платоновской Академии, подчеркивая в ее учениях пифагорейские элементы. Это была реставрация скорее платонизма, чем пифагореизма. Новый пифагореизм стремится эклектически соединить с подлинным платонизмом ряд учений Ликия и Стои, которые в то время проникли в сознание эпохи. Этот новопифагореизм оказывает влияние на платонизм последующих веков вплоть до возникновения в III в. н. э. неоплатонизма в собственном смысле. Все построения этого периода обычно начинаются метафизическим учением о принципах, следуют за Аристотелем и стоиками в физике, космологии и логике, за Платоном и пифагорейцами — в учении о душе и завершаются аскетической проповедью «пифагорейского образа жизни» и религией загробного существования.

Религия эта — самая влиятельная черта рассматриваемого периода античной философии. В I в. н. э. видными деятелями новопифагореизма были Модерат из Гадеса и Аполлоний из Тианы. Выступив в роли «пророка» и «чудотворца», Аполлоний стремился

воплотить в своей жизни пифагорейский идеал. Платоником пифагорействующего толка был также знаменитый автор работ биографического жанра — «Параллельных жизнеописаний» и сочинения «О догме Платона» Плутарх из Херонеи (48—120). Во II в. н. э. Гай, Альбин, Аттик также характеризуются эклектизмом и стремлением возвратиться к первоначальному истинному платонизму.

Все эти философы согласно выступают против материализма. Вразрез с материалистическими учениями эпикуреизма и стоицизма они считают истинно-сущими только *бестелесные сущности*. Материя — нечто не-сущее, свою форму и сущность она получает лишь благодаря *количественному* ее определению, или исчислению. Символы метафизических и физических категорий — *числа*. Высших начал два: *единица* и *неопределенная двоица*. В них сказывается основная противоположность духа и материи, формы и вещества, начал активного и пассивного, совершенного и несовершенного. Единица — бытийное начало и символ блага, безусловного совершенства. Неопределенная двоица — бытийный источник всяческого несовершенства, беспорядочности и изменчивости. Некоторые новопифагорейцы прямо отождествили единицу с богом, а двоицу — с материей, другие видели в этих числах только неизменные и вечные первообразы. По этим первообразам бог — творец и движущая причина мира — упорядочивает существующую вне его материю и порождает из нее мир определенных существ.

При этом происходило разделение доктрины на два направления. Одни выводили материю, или неопределенную двоицу, из единицы, из *первичного бытия* как единственного истинно-сущего, другие считали оба эти начала — единицу и двоицу — одинаково первичными. Чем более склонны были некоторые новопифагорейцы понимать и определять материю как «нечто», целиком лишенное всяких свойств и определений, тем сильнее была потребность принять для объяснения присущего ей сопротивления особый источник — источник *зла*, который отличается от материи, но пребывает в ней. Так возникло у этой части платоников понятие о злой душе мира, которая изначально присутствует в материи и противоборствует божественному влиянию.

Все эти сторонники платонизма в его пифагорейском обличье признавали, по сути, четыре несводимых друг к другу и несопоставимых начала: бестелесное начало *формы*, или *числа*; *материальное* начало; начало добра и порядка, существующего в мире; наконец, злую мировую душу — источник существующего в мире зла.

В истории этих учений обнаружилась нарастающая со временем тенденция к сглаживанию и устранению заключавшегося в них дуализма. Изначально тождественному разуму приписывались формы, которые рассматривались как его мысли, а материи — сопротивление порядку и порождение несовершенства. Однако эта противоположность между бестелесным совершенным началом и началом телесным, несовершенным, не сохранилась. Задачей сгладить и устранить противоположность задавалось с I в. н. э. все

развитие платоновско-пифагорейской философии вплоть до Платона и начавшегося с ним движения неоплатонизма.

Задача эта была в высшей степени трудна, а строго говоря — вполне безнадежна. Предстояло объяснить, каким образом бестелесное начало, или дух, может стать причиной изменения в начале материальном. Особенно трудной представлялась эта задача для мышления религиозно-этического, каким к этому времени стало почти сплошь мышление философское. Оставалось непонятным, каким образом бог — начало совершенства и чистоты — мог оказывать действие на несовершенную материю и проявлять в ней свои действия. Бог мыслится как единое бестелесное существо, он выше всех противоположностей, лишен всех свойств, мыслимых и выражимых средствами языка. Все его признаки могут мыслиться только как отрицательные, кроме лишь одного. Этот единственный положительный признак — сила. Бог есть сила, способность создать из материи такой мир, каков наш. Понятие о боге становилось понятием о безусловно *едином* существе, но сохранение за ним понятия творящей силы возвращало ему по возможности все отнятые у него положительные признаки. Преодолеть остававшуюся здесь противоположность можно было лишь допустив, что между богом и миром стоит посредствующее звено. Это звено состоит не из гипостазированных сил, а из родовых «идей». «Идеи» — прообразы одноименных с ними единичных существ. Понятое таким образом посредствующее звено действительно представляет переход от единства к множеству, но оно не может быть средством для причинного объяснения природы. Постулируемый посредствующий мир должен быть одновременно единой и неизменной системой понятий и множеством действующих, движущихся сил, говоря иначе, быть одновременно и независимым и зависимым от бога.

4. ФИЛОН ИЗ АЛЕКСАНДРИИ

В развитии учения о звене, посредствующем между богом и миром, видная роль принадлежит еврейскому мыслителю Филону из Александрии. В это время Александрия была уже крупным центром философской, филологической и религиозной мысли. Здесь была колоссальная библиотека, в которой хранилось множество древних рукописей. Филон жил в Александрии приблизительно от 30 г. до н. э. до 50 г. н. э. В 40 г. н. э. он прибыл в Рим в качестве посла к императору Калигуле от александрийской еврейской общины.

Философия Филона есть опыт сочетания иудаизма с греческой философией. В основе воззрений Филона — Пятикнижие Моисея, которое Филон комментирует в собственных писаниях. В Пятикнижии он видит источник всей греческой мудрости. Однако для понимания этой мудрости необходимо аллегорическое толкование. Филон осуществляет его с помощью эклектической философии пифагорействующего платонизма, привлекая также идеи аристоте-

лизма и Стои. Этот эклектизм, однако, во всем подчинен у него еврейскому вероучению.

Цель философии, согласно учению Филона, — познание *Бога*. Однако даже при помощи ума мы можем познать не существо Бога, а лишь его отображение в Логосе. Чувственное отображение Логоса — *Космос*, который есть третий предмет философского постижения и познается с помощью чувственного восприятия.

Бог определяется у Филона как *сущее* — единое и безусловно простое, неизменное, непреходящее и не имеющее связи ни с чем, кроме него самого. Сущее не пребывает ни в мире, ни в пространстве, оно обнимает в себе все остальное и есть чистая бескачественная субстанция. Оно несказанно, никакое слово не может его сполна и точно выразить — даже «Бог» или «благо». Над благостью и могуществом, охватывая их обоих, стоит как посредствующее звено *логос*. Как в душе архитектора налицо план дома, который он намеревается строить, так в Боге — в божественном Логосе, на границе между создающим и созданным — содержится духовный первообраз творения, который впоследствии будет воспроизведен в материи. Божественный логос есть умопостигаемое место умопостигаемого мира.

Но хотя умопостигаемый мир содержит в себе идеи всех существ, принадлежащих к чувственному миру, это не «чистые» идеи Платона. Филон называет их логосами, силами, даже душами и ангелами. Логос есть первый ангел, перворожденный сын Бога, посредник между Богом и смертными.

У Филона не было ясного понятия о способе возникновения логоса и умопостигаемого мира. Но у него был все же неясный зародыш последующего учения неоплатоников и гностиков об *эманации*, посредствующем «излучении» из первоединого неоскудевающего первоначала. Бог действует, как действует свет, не претерпевая при этом никакого изменения и никакого истощения светоносной силы.

Эклектическая онтология Филона, в которой ее философское содержание подчиняется религиозному, завершается космологией, также эклектической и несамостоятельной. Материалы для нее Филон черпал из учений Платона, Стои и новопифагорейской мистики чисел. Руководящей идеей для него должен был оставаться основной догмат иудаизма — догмат о сотворении мира Богом. Поэтому для него было неприемлемо учение Аристотеля о вечном и безначальном существовании мира. И пространство, и время возникли вместе с миром. Мир сотворен, но он непреходящ. Однако возникновение мира не следует понимать в буквальном смысле, и рассказ о «днях творения» Моисеевой Книги Бытия не следует понимать как повествование о реальных промежутках времени, а только как пояснение порядка и последовательности, в какой моменты творения представляются философской мысли.

Психология и антропология Филона также полны неясностей и противоречий. Человек — высшее из всех творений. Он принад-

лежит и чувственному и сверхчувственному миру. По отношению к неразумной части души Филон принимает стоический материализм, запутываясь при этом в противоречиях. Так, согласно его учению, человеческий ум одновременно и совершенен и несовершенен, и образует единство с Богом и часто отпадает от этого единства.

Этика Филона эклектична, как и все в целом его учение, и представляет собой сочетание идей стоицизма, трансцендентной телеологии Платона и учения стоицизма о необходимости полного искоренения страстей (стоическая «апатия»). Важной чертой философии Филона было то, что *теоретическую* жизнь он предпочитал практической с еще большей силой и настойчивостью, чем Аристотель. Однако теория (*θεωρία*), о которой говорит Филон, по сути ограничивается только познанием *Бога* и отношением к нему человека. Филон не верит в познавательные силы человека. Его высказывания о возможности познания часто граничат с совершенным скептицизмом.

ХII. НЕОПЛАТОНИЗМ

Образование огромной Римской империи, сильной своей военной мощью и административной организацией, сопровождалось глубокими изменениями в сознании общества и угнетенных масс населения. Это была эпоха крушения поглощенных и покоренных Римом древних государств, утративших политическую самостоятельность, время обеднения масс и образования в Риме крупного контингента паразитических элементов. В быстро следовавших друг за другом политических переменных, возвышениях и падениях отдельных лиц судьба личности становится все более проблематичной, ненадежной, шаткой и переменчивой. Растут имущественные и социальные противоречия, растет сумма зла и неблагополучия в общественной жизни, учащаются бедствия и катастрофы в личном существовании.

В такие суровые эпохи легко усиливается тяга обездоленных, потерпевших крушение людей и целых обществ к религии. Согласно характеристике Маркса, религия есть одновременно и «опиум народа», и «вздых угнетенной твари», и «душа бездушного мира».

К исходу эры, предшествующей началу нашего летоисчисления, стремление к религиозному самозабвению и утешению усиливается в «бездушном мире» Рима и в его провинциях. Для научно мыслящих умов открывается возможность творчества в специальных науках. Эти отдельные науки обособляются из единства, которое они составляли прежде с философией. Математика, астрономия, механика, медицина, филология, риторика, литературная критика, литературоведение становятся *специальными* науками, требующими специальных знаний и профессиональной подготовки. Развивается специальная эрудиция, возникают научные, иногда огромные, библиотеки и хранилища рукописей. Не только Афины, но и Александрия, Пергам, Родос становятся крупными научными центрами.

Одновременно с этими процессами наблюдается и другое: с Востока на Запад проникает и распространяется волна религиозных учений, культов, мистерий. Эти учения и культы по всей империи находят благоприятную почву и атмосферу для своего упрочения и развития и всюду перемешиваются. Терпимость римских императоров к чужеземным, по большей части восточным, культам способствует не только их появлению и укоренению в Риме, но и *взаимодействию* между ними, их «сплаву», смешению (синкретизму). Отвечая на запросы общества, сама философия становится религиозной, а в некоторых учениях даже мистической.

1. ПЛОТИН

Плотин — последний великий оригинальный философ античного идеализма. В сравнении с ним даже Прокл, завершающий развитие школы неоплатонизма, — скорее искусный виртуозный систематизатор, комментатор, аналитик, чем самобытный творец. По силе дарования Плотин приближается к самым крупным мыслителям классического периода греческой философии, от которого его отделяет больше чем полтысячи лет. Однако атмосфера, в которой он воспитался как философ, и атмосфера его собственной мысли характеризуется уже некоторыми чертами спада, о котором сказано выше. Плотин — больше религиозный мистик, теософ, чем философ или ученый. В широком смысле слова он — уже явление *декаданса*, а не расцвета, несмотря на все его огромное дарование и усилия привести к синтезу результаты развития античной философии, протекавшего в системах Платона, Аристотеля и стоиков.

Плотин родился в Ликополе, в Нижнем Египте. Молодые свои годы он провел в одном из крупнейших в то время центров культуры и науки — в Александрии. Здесь он получил основательное образование у философа Аммония Саккаса, учеником которого был Орген, один из учителей христианской церкви. Аммоний Саккас пытался согласовать учения Платона и Аристотеля.

Плотин участвовал в неудачном персидском походе римского императора Гордиана, вернулся в Антиохию, а после 244 г. поселился в Риме. Здесь вокруг него сложился кружок последователей из различных слоев общества, пестрый по национальному составу и объединенный благоговейным отношением к учителю.

После долгих лет устного преподавания, будучи уже немолодым, Плотин начал записывать изложение своей философской системы. Сочинения Плотина были отредактированы, сгруппированы и изданы Порфирием. Он разделил их на шесть отделов по девять частей в каждом. От греческого слова «девятка», «эннада», произошло название этого собрания — «Эннады».

Исходные понятия Главная задача философии Плотина — последовательно вывести из божественного *единства* — как из последнего основания всякого бытия — градацию всего остального, существующего в мире, и указать путь, обратно ведущий

к исходному единству. Задача эта — не научная и не философская, а религиозная, теософская. Но средством, ведущим к этой цели, для Плотина были философия и диалектика. Плотин понимал всю безмерную трудность этой задачи. Непосредственно подняться до понятия о едином, признать единое безусловно самостоятельным началом, усмотреть в нем основание, из которого должно истекать все, может только гений, и притом гений в исключительном состоянии духа. Обыкновенного человека необходимо довести до этой цели более естественным, не столь исключительным или чрезвычайным путем.

Обычные люди, погруженные в течение всей жизни в чувственное, а также люди, ненадолго возвышающиеся над ним, но затем обращающиеся к обычной практической жизни, идут по пути, противоположному их истинной природе, и чем дальше они отходят от нее, тем труднее им возвратиться. Как дети, оставленные родителями и воспитанные чужими, не могут узнать своих отцов и, забыв свое происхождение, не могут правильно определить самих себя, так и души этих людей, далеко ушедшие от первоисточника, забывают последние основания бытия, своего отца, себя самих, свое прошлое. Таким людям все представляется более ценным, чем собственная душа, даже предметы, которые оказываются ниже их собственной природы. Чтобы вернуть их на истинную дорогу, есть только один путь: разъяснить им, как высоки они сравнительно с чувственными предметами, перед которыми они унижают достоинства своей души.

Но есть люди, одаренные высшей способностью — способностью умственного созерцания (интеллектуальной интуиции). Они устремляются к *единому* и остаются в лучах его света. Они похожи на человека, возвратившегося после долгого отсутствия в отечество.

Для возведения всего к начальному единству Плотин подробно рассматривает вопрос о душе. Душа не есть и не может быть функцией телесного организма: она — бытие само в себе, цельное, как цельно и тело. Душа не есть и гармония тела, как полагают иные пифагорейцы: душа управляет телом, борется со страстями, с желаниями тела, а гармония, в качестве отправления существа, которого она есть гармония, не может с этим бороться.

Душа не есть и *энтелехия* тела, т. е. осуществление возможности тела, потому что энтелехия так относится к телу, как, например, форма статуи к меди, из которой отлита статуя и которая составляет возможность для этой формы. Но форма статуи оказывается такой же отделимой по частям, как и материя, которая служит ее возможностью. Не то по отношению к душе: отделение телесных органов не сопровождается убылью для души, и это доказывает, что душа не есть форма.

Во всех вещах чувственного мира, всюду — одушевление. Оно не зависит, как мы видим, от вещества и предполагает оличное от вещества начало — душу. К этому же одушевляющему началу мы приходим, рассматривая существующую в чувственном мире *красоту*. Чувственный мир прекрасен, он — художественное произве-

дение. Но красота как таковая, утверждает Плотин, не может быть свойством чувственного бытия. Для вещества, получающего известную форму, кроме его формы должен существовать деятель, осуществляющий форму и соединяющий формы и вещество, — сами по себе внешние друг другу. Деятель этот — *душа мира* (ἡ ψυχὴ). Таким образом, от вещей чувственного мира мы поднялись до души, все оживляющей.

Однако может ли быть душа, спрашивает Плотин, *высшим* началом, из которого происходит все? Может ли она быть *основанием* всей красоты, существующей в мире? Плотин доказывает, что душа не тождественна красоте: душа — *одна* для всего мира, а в мире рядом с прекрасными душами существуют и безобразные. Поэтому, следуя началу красоты, мировая душа следует не тому, что есть она сама, а тому, что существует для нее как ее *прототип*. Мы познаем этот прототип по аналогии: как сама мировая Душа деятельна по отношению к *иному* бытию, получающему от нее форму, так и собственная форма души предполагает деятеля, от которого душа получает свою форму. То, что дает душе форму, — *Ум* (Νοῦς). Как в статуе, сделанной из вещества, форма *первее* вещества и существует независимо от вещества, так и Ум *первее* души, существует сам по себе.

Однако и Ум не есть, согласно Плотину, последнее высшее начало в порядке восхождения к первичному, к превысшему. Ум существует *в себе*. Но все, существующее в себе, имеет своим предикатом *Единое* (ἕν). Без единства нет определенности, а без определенности нет и бытия. Если мы хотим мыслить предмет как определенное бытие, то мы должны мыслить его как единое.

Так рассматривается вопрос о бытии *предметов*. Аналогично обстоит дело с бытием *состояний* и *деятельностей*: повсюду первым условием определенности и бытия будет *единство*. Откуда же берет начало само единство?

Так как все, согласно Плотину, создается душой, то ею создается и единство, однако лишь в известном смысле. Единство — только *предикат* души, а так как решительно все имеет своим предикатом единство, то душа не может быть тождественной единству.

С другой стороны, в душе, как и во всем, существует также и *множество*: множество сил, способностей и стремлений. Таким образом, и с этой точки зрения душа не тождественна единству и не является его источником.

Ввиду того что формы сущего душа заимствует от Ума, возникает вопрос: не является ли для души источником единства именно Ум? Плотин доказывает, что и это невозможно: 1) Ум — не самодовлеющее начало: к Уму мы возвысились от красоты, а красота зависит от блага; 2) Ум содержит в себе множество — множество идей; 3) даже рассматриваемый сам по себе, в качестве только Ума, он предполагает двойственность: мыслимого и мышления, предмета и интеллектуальной деятельности. Будучи высшим, он имеет своим предметом то, что выше его самого. Откуда же единство?

По Плотину, первоначально Единое должно быть совершенно простым и безусловным. Все непростое состоит из простого, следовательно, от него зависит и потому не может быть первоначалом. Безусловная простота Единого не есть математическая точка: такая точка — результат абстракции от величины, существует только в другом и, следовательно, также не есть единое. Далее, безусловно простое Единое не есть и общее понятие: общее понятие есть предикат, а простое единое должно быть субъектом. Единое не может быть ограниченным бытием. Но, будучи неограниченным, оно не есть неограниченная величина, так как величина — всегда многое и никогда не есть безусловно простое. Единое не может быть ограничено не только ничем другим, но и самим собой, так как иначе оно было бы двойственным: ограничивающим и ограниченным. Единое должно быть *самодовлеющим*. Все многое не есть самодовлеющее, состоит из единиц, и в нем каждая часть нуждается в целом. Напротив, Единое первое всего, замкнуто в самом себе, самодовлеет.

Как и все предыдущие определения Единого, самодовление — чисто отрицательное определение и означает только независимость первого бытия. Но и с понятием самодовления устанавливается, что единое — *благо*, и это имеет значение положительного определения. Однако самодовление оказывается благом лишь в известном смысле и только для другого бытия. Все остальное бытие, стремящееся к первоединому, причастно благу, лишь поскольку причастно к единству.

В качестве блага Единое не есть деятельность, так как не имеет цели внешней по отношению к себе. В качестве самодовлеющего Единое не имеет нужды и в мышлении: ведь мышление есть процесс познания и предполагает незнание, а это есть некоторый недостаток. Но самодовлеющее не есть и незнание, ибо незнание всегда предполагает внешнее бытие, по отношению к которому оно есть незнание. Но *вне* первоначала нет ничего.

Наконец, самодовлеющее первоначало не есть и мысль, обращенная на самое себя. В такой мысли всегда налицо два элемента: мыслимое и мыслящее, но первое начало просто.

В итоге все предикаты первоединого оказались чисто отрицательными. Остается мыслимой еще одна возможность: не будет ли первоединое положительным в качестве условия всего существующего? Но это невозможно, так как, согласно Плотину, не Единое становится в отношении условия или причины ко всему остальному, а, напротив, все остальное становится в отношении к нему как к Единому. Но если, таким образом, все предикаты единого первоначала только отрицательные, то каким образом можно говорить о том, что первоначало познаваемо? В ответ на этот вопрос Плотин развивает свое учение о знании.

Учение о знании По Плотину, существуют два способа познания: 1) *чувство* и 2) *ум*. Из них чувство не может быть средством познания первоначала. Но категории и общие

понятия ума не имеют отношения к Единому, ибо единое выше всякого определения.

Из всех категорий высшая — категория бытия. Но и она неприменима к Единому. Категория бытия разделяет сущее и единое: Единое становится здесь предикатом сущего. В свою очередь, сущее — то, что имеет вид, форму. Однако к первоначально неприменимы ни вид, ни форма: первоначально не может иметь никакого мысленного образа. Что касается остальных категорий, то они все связаны с категорией бытия и так же, как и она, не могут быть применимы к Единому.

Если, таким образом, Единое безусловно лишено всех предикатов, то каким способом оно может быть познано? Такое познание все же возможно. Каждый предмет — Единое, следовательно, каждый предмет есть душа. Он даже больше душа, чем протяжение, следовательно, причастен безусловно простому. Поэтому душа может возвыситься до первоединого. Однако возможно это не при помощи чувства, или мысли, или слова, а только при помощи особой сосредоточенности на познаваемом предмете. Эта сосредоточенность — *созерцание*, отрешающееся от всего, что не есть единое, и сосредоточивающееся на безусловно простом. Слово «созерцание» здесь даже недостаточно точно, так как предполагает разделение на созерцаемое и созерцающее, а эта двойственность противоречит природе Единого. Постигание, о котором здесь говорит Плотин, есть непосредственное слияние с Единым, при котором Душа и Единое совпадают.

Генезис мира

Охарактеризовав природу Единого и способ его постижения, Плотин пытается разъяснить, как и в каком порядке все существующее происходит из Единого. Учение это вполне мистично и идеалистично. Кроме того, оно вполне иррационалистично. Речь идет не о происхождении сущего во времени. Не только высшее начало, т. е. первоединое, но и чувственный мир существует, согласно учению Плотина, вечно. Вопрос о «происхождении» тем самым поставлен вне времени и сводится к вопросу о зависимости одного бытия от другого.

Сначала объясняется «происхождение» второго начала. Оно происходит не посредством движения, так как иначе оно не было бы вторым началом, а таким началом было бы именно движение. Оно происходит с необходимостью, но не из какой-либо потребности первоединого, а только из полноты его бытия. При этом первоединое не испытывает никакого изменения, умаления, разделения, а второе начало не отделяется от первого.

Этот способ происхождения второго начала из первого поясняется так: Единое, преисполненное бытия, как бы переливается через собственный край и, переступая свою границу, порождает другое бытие. При этом Единое остается единым, остается полнотой бытия и после происхождения второго начала. Так, согласно сравнению Плотина, Солнце вечно сохраняет всю полноту своего бытия, а от

Солнца происходит свет, который зависит от него, обращен к нему, но сияет отдельно от него¹.

Начавшееся таким способом происхождение подчинено определенному закону, согласно которому все происшедшее всегда ниже производящего. Так возникает целая градация степеней бытия. В отличие от первоединого, все остальное существует лишь в той мере, в какой связано с Единым, оно взирает на него и получает от него жизнь.

Первое, что происходит из Единого, есть Ум (Νοῦς). В Уме следует различать, по Плотину, три момента: 1) понятие *вещества*; 2) *мыслимое бытие*; 3) *само мышление*.

В качестве мира идей Ум есть многое, состоит из видов и форм. Но так как вид нельзя представить иначе, как вид чего-нибудь, то в мире идей должно существовать и «вещество». С другой стороны, так как чувственный мир предполагает существование не только видов, но и вещества, то и по этому основанию *идеальные* типы чувственного мира, пребывающие в Уме, должны иметь также и «вещество». Но это «вещество» — не материя чувственного мира. «Вещество», образующее момент Ума, есть форма, определенная от вечности, и вечно остается таким. Напротив, вещество чувственного мира — мертвая материя. И хотя материя эта также определена формой, но не так, чтобы полученные при этом формы предметов оставались вечно существующими. «Вещество» Ума, или идеального мира, есть бытие, сущее: за ним пребывает Единое, которое уже не есть сущее. Напротив, материя чувственного мира не есть бытие: за ним пребывает бытие, и он — отражение бытия, следовательно, материя чувственного мира есть только призрак.

«Вещество» идеального мира (Ума) отличается от материи чувственного мира и по «происхождению» (не в смысле происхождения во времени). «Вещество» идеального мира есть «вещество», рожденное и существующее от вечности. Материя чувственного мира есть материя, вечно рождающаяся, вечно происходящая.

Второй после «вещества» момент Ума есть мыслимое бытие, или *существование*. Необходимость этого момента следует из природы Ума. Ум не может быть обращен к низшему, так как он *первее низшего*. Он может быть обращен только на самого себя и на высшее. Но так как созерцающее есть истинная мысль, то и созерцаемое должно быть истинно существующим или даже высшим, чем существующее, — в случае, если созерцаемое есть само Единое.

Третий момент Ума — мышление. В качестве *ума* Ум необходимо есть *мышление*.

Этим трем моментам в *понятии* Ума соответствуют три момента в его *образовании*. Для материи (вещества) ее основанием будет *иное*

¹ Нечего и говорить о том, насколько это сравнение Плотина противоречит данным и законам физики и астрофизики.

по отношению к единому. Так как Единое — безусловно единое, то все, кроме одного, есть иное, или «инаковость». В противоположность Единому иное есть множественность. Сама по себе «инаковость» — нечто безусловно неопределенное, и только обращаясь к Единому, она впервые получает определение и впервые становится бытием.

В то время как обращение «инаковости» на Единое впервые порождает определенность и вместе с определенностью бытие, обращение «инаковости» на себя порождает мышление. Однако обращение «инаковости» на Единое и на себя не следует понимать как два различных во времени процесса. Это *один и тот же акт*, и только анализ выделяет в нем его различные моменты. Мысль может быть обращена, согласно Плотину, только на самое себя, только к своему исходному началу. Но так как это начало получается от Единого, то мысль, обращенная на себя, необходимо будет обращена и на Единое.

Перед Плотиним, развившим изложенное учение о первоедином и об Уме, должны были неизбежно возникнуть вопросы: почему из Единого возникает Ум? Каким образом из первоначально Единого может произойти многое? Ответ на них следующий. То, что близко стоит к совершенному, совершеннее того, что дальше стоит от совершенства. После Единого Ум всего совершеннее, так как он непосредственно созерцает единое. Как наиболее совершенное, Ум ближе всего к Единому по степени единства. В Уме пребывают все виды и все формы, не отделенные друг от друга пространством. Эти виды и формы отличаются от высшего единства только «инаковостью». Поэтому Ум следует непосредственно после Единого.

Что касается теперь *множественности*, то она возникает в силу закона, согласно которому производимое всегда ниже производящего. По отношению к Единому низшим является многое. Единое есть всюду и вместе с тем нигде. Поскольку оно всюду, оно позволяет возникнуть многому, поскольку оно нигде, оно не есть та множественность, которая впервые должна произойти из самого Единого.

Так как Ум — высшее совершенство после Единого, то Уму принадлежит и высшее единство. В нем не могут происходить никакие логические действия. Мышление Ума не может протекать в форме силлогизмов. Как чистая мысль, Ум может созерцать только истинное. Он не подвержен никаким ошибкам, и о нем нельзя заключать по аналогии с нашим человеческим умом.

Вместе с *бытием* в Уме появляется возможность *категорий*. Как сущее, Ум подлечит всем категориям. Он подлечит категории *движения*, так как Ум есть мышление, и подлечит категории *покоя*, так как его мышление утверждается в понятиях, которые всегда остаются неизменными. Ум есть *иное*, так как в нем имеется многое, и он есть *тождество*, так как во всем своем содержании он остается тем же самым. Поскольку в Уме заключаются все эти категории, к Уму применима категория *количества*. Поскольку же в Уме различаются его идеи, Ум подлечит категории *качества*.

Постоянно определяясь первоединым, Ум производит множество идей, или «умов». Все категории Ума приложимы также и к идеям, сущность идей та же, что и сущность Ума.

Подробности отношения между Умом и идеями у Плотина неясны. Ум определяется как сила, составляющая основу идей, а идеи — как энергия (или как возможность и действительность). Но вместе с тем Ум определяется как *целое*, а идеи — как *части* целого, и отношение между Умом и идеями разъясняется как отношение между *родом* и *видами* рода.

В то время как у Платона идеи рассматриваются как *первообразы* вещей чувственного мира, его сознательные образцы, у Плотина идеи и Ум — скорее действующая причина по отношению ко всему остальному.

Третьим после Единого и Ума оказывается у Плотина *Душа*. Она так относится к Уму, как Ум к Единому. В то время как Ум есть обращение на самого себя, Душа есть обращение *во вне*. В то время как Единое и Ум остаются безусловно неподвижными, Душа обладает движением.

С одной стороны, Душа обращена к высшему началу, созерцает высшее начало и действует по закону этого высшего начала. С другой, она частично погружается в порядок мировой жизни, является бессознательным активным началом, осуществляет первообразец на материи. Находясь на грани божественного Единого и естественного множественного, Душа в силу природной необходимости соприкасается с обоими. Но и погружаясь в чувственный мир, она остается вечным и божественным началом, созерцающим высшее. Душа находится посередине между безусловной неделимостью истинно-сущего и безусловной делимостью чувственного бытия. Она делима лишь в отношении к телу, но сама по себе остается неделимой, относится ко всем частям тела: она вся целиком в глазе, в ухе, во всем теле.

Все отдельные души происходят из одной Души как из высшего божественного начала. Существенное единство Души проявляется в способности людей сочувствовать друг другу, радоваться чужой радостью и печалиться чужой печалью.

Материя

Учение Плотина об обращении души вовне приводит его к *материи*. Вслед за Платоном Плотин доказывает, что образование мира предполагает материю, или небытие. Так как качества, необходимые в чувственном мире, возникают и исчезают и так как возникновение из ничего невозможно, то должен существовать *субстрат*, на котором существуют те или другие свойства. Этот субстрат не есть *тело*, так как тело состоит из материи и формы. Поэтому, чтобы получить понятие о материи, необходимо отвлечься от всех свойств, приписываемых телесному бытию, даже от величины и от сложности. Поэтому материя есть нечто безусловно простое, безусловно лишенное всех качеств, безусловно неопределенное. В качестве безусловно неоп-

ределенного материя есть безусловное лишение формы, лишение красоты и, стало быть, безусловно *злое*, не сущее (μή ὄν).

От мира идей чувственный мир отличается как мир 1) *протяженный* в пространстве, 2) *длящийся* во времени, 3) *неистинный*. Чувственному миру доступна только тень, или призрак истины.

Но если сама по себе материя рассматривается как злое начало, то в учении Плотина о происхождении мира есть и другая сторона. Рождающийся мир должен носить в себе хотя бы след того порядка, который принадлежит его первообразу. Силы, образующие мир, — разумные мысли (λόγοι). В них бессознательно запечатлены понятия, источник которых — в идеальном мире. Поэтому порядок событий, происходящих в чувственном мире, — не наихудшее, а наилучшее подражание миру идей. В этом смысле Плотин рассматривает чувственный мир даже как *совершенное* существо, поскольку вообще, при существовании материи, он может быть совершенным. Даже борьба и антагонизм элементов, борющихся в чувственном мире друг с другом, есть средство осуществления единства. В мире — как в драме, где борьба действующих лиц способствует осуществлению единой мысли трагического произведения. Единство борющихся друг с другом элементов осуществляется мощью души, преодолевающей их антагонизм. Нет оснований для предположения, что единство это не осуществляется. Без различия частей предметов в мире не существует ни красоты, ни гармонии.

Указывают на наличие в мире *бедствий*. Однако бедствия — не что иное, как детская игра, и существенны они только с нашей точки зрения, а в отношении к целому значения не имеют. Не имеет значения и наличное в мире *нравственное зло*, так как оно карается либо в настоящей жизни, либо в будущей. Даже печальнейший факт в жизни чувственного мира — поедание живыми существами друг друга — не столь ужасен, если учесть, что существа этого мира должны иметь конец, а потому лучше, если своей гибелью они будут поддерживать жизнь других существ.

Из небесных тел наихудшее — Земля, самые совершенные существа — ближайшие к небесной периферии. Звезды и планеты состоят из эфира — особой стихии — и находятся в круговом движении, наиболее совершенном, так как оно — точнейший образ «Ума»; в качестве *внутреннего*, движение «Ума» есть одновременно и движение и стояние: в чувственном мире оно наиболее приближается к круговому, так как заставляет предмет двигаться в одном и том же месте. Так как мир — порождение *вещества* и *мысли*, то и движение мира должно быть замкнутым в себе, круговым движением.

Плотин утверждал высшую разумность небесных светил: они лишены всех низших психических функций, каковы, например, память и восприятие, и деятельность их — исключительно деятельность разума. Поэтому все, кто обращается к светилам с молитвой и рассчитывает быть услышанным, надеясь на способность их к чувственному восприятию, ошибаются.

Не только светила — разумные существа, но и наша Земля одушевлена, так как одушевленный в целом мир не может состоять из существ неодушевленных, и состоящая из огромного множества одушевленных существ Земля не может не быть сама одушевленной.

По учению Плотина, в чувственном мире, кроме видимых богов, существуют и невидимые. Видимые боги — небесные светила. Не ясно представление Плотина о невидимых богах чувственного мира.

Плотин, помимо богов, признает также существование *демонов*, сближаясь в этом веровании с греческим народным политеизмом. Демоны — существа средние между богами и душой человека. Демоны имеют больше силы, чем душа человека, однако не лишены низших проявлений психической жизни. Так единое божество расширяется у Плотина в одну непрерывную иерархию, или градацию божеств.

Душа человека

На грани мира божественного и мира чувственного — Душа человека. Велико ее единство с Душой божественной. Связь эта стоит в зависимости от действий Души в земной жизни. Как и Платон, Плотин пользуется мифами при изображении судеб Души. Однако между ними есть и различие. У Платона мифический образ — только *покров мысли*, миф остается мифом. Плотин относится к мифам с большей наивностью: он верит прекрасным художественным образам загробной жизни. Образы эти были у него частью пифагорейские, частью измышленные Платоном.

Представление Плотина о загробной жизни определяется его представлением о цели жизни земной. Цель эта — отношение от телесности и возвращение Души к первоначальной жизни, т. е. к той, когда Душа находилась в тесной связи с Умом и когда она созерцала идеи. Условие достижения этой цели — совершенство нравственной жизни. Души людей, сумевших вполне отрешиться от всего чувственного, после смерти сливаются с божеством. При этом исчезают все низшие психические функции и явления: восприятие, память, воображение, аффекты. Если же душа не возвышается до божественного, то низшие психические функции остаются с ней и после смерти: тогда возникает ряд душепереселений. Они определяются склонностями, которые Душа проявила в земной жизни человека. Уже Платон утверждал, что души людей, страстно любящих пение, переселяются в певчих птиц, а души людей с хищными склонностями — в хищных зверей. Новое состояние Души соответствует ее прежним склонностям и вместе с тем представляет собой возмездие за ее прежнюю жизнь: так, совершивший беззаконие по отношению к другому должен сам претерпеть беззаконие от другого человека.

Плотин отвергает все обычные, сложившиеся в обычной науке и распространенные среди людей взгляды на отношение души к телу: к понятию о Душе неприменимо, например, никакое представление о пространственном отношении души к телу. Душа относится к телу, как к своему органу, через который Душа,

соответственно потребности, может вступать в сношения с внешним миром. И все же связь Души с телом Плотин признавал чрезвычайно тесной: связь эта, с одной стороны, не дает возможности развиваться во всей полноте собственным задаткам Души, а с другой — развивает в ней деятельности и отношения, которые соответствуют особому положению Души в теле.

Существует три рода деятельностей Души. Это, во-первых, деятельность, которая не только определяется связью души с телом, но в которой Душа непосредственно зависит от своего тела. Таковы низшие психические функции. Во-вторых, это деятельность, которая хотя и возможна только при условии существования Души в теле, но в своих функциях не зависит от тела. В-третьих, это деятельность, которая относится к Душе независимо от связи души с телом.

К первой области деятельности Души относятся низшие волнения и чувства, сопровождающиеся удовольствием или неудовольствием; субъект этих состояний — Душа и тело вместе: телу здесь принадлежат сами движения или волнения, Душа — сознание этих волнений.

Нечто подобное можно сказать и о чувственном желании: предоставленное себе, тело не ощущало бы в себе желания перемены, а Душа, не соединенная с телом, не испытывала бы желаний. Только связь между Душой и телом заставляет Душу сознавать некоторые состояния тела как желание; это те состояния, в которых выражается его неудовлетворенность; здесь сознание принадлежит Душе, а состояние неудовлетворенности — телу. Высшие волнения — гнев, храбрость, страх и пр. Плотин также относит к этому же второму виду деятельности. Сюда же, согласно его утверждению, относятся и низшие функции познавательной деятельности — чувства. Деятельность эта — не пассивное состояние Души, и восприятие — не просто отпечаток состояний, протекающих в теле или вне тела: как психическое состояние, оно не может быть совершенно пассивным, но должно быть активным состоянием.

Второй род деятельности Души хотя и обусловлен существованием Души в теле, но не зависит от тела. Сюда относятся высшие функции познавательной деятельности. Первое место среди них принадлежит памяти. Оригинальное учение Плотина о памяти совершенно идеалистично. Плотин, во-первых, отрицает всякое физиологическое объяснение памяти: во-вторых, он нацело отрицает взгляд на память как хранилище или вместилище представлений. Если бы Душа была хранилищем представлений, то чем больше было бы в ней представлений, тем больше соответственно хранилось бы в ней воспоминаний. Но этому противоречит хотя бы сравнение стариков с юными. Противоречит предположению о Душе как о хранилище представлений также и тот факт, что извлечение одних представлений требует от Души больших усилий, чем извлечение других. Непонятной осталась бы при этом

предположении причина зависимости воспоминания от частоты повторения представления.

Ко второму роду психической деятельности относятся, согласно Плотину, и высшие функции познания, например мышление и с ним вместе также науки.

От мышления должна быть отличаема область ума: в мышлении знание достигается посредством процесса исследования; в уме все дано одновременно, без необходимости прибегать к силлогизмам, к различениям, объяснениям и доказательствам. Человек, которому предстоит ознакомиться со множеством предметов, находящихся перед ним на равнине, может сделать это последовательно, шаг за шагом, обходя все пространство. Но он может подняться на возвышенность и обозреть их сверху все сразу. Так обстоит и с познанием. Человек может либо последовательно знакомиться с существующим, либо сразу возвыситься до ума, и тогда, не нуждаясь в процессе движения, он обнимает все в одновременном акте познания. В уме знание дано все, но, чтобы сделаться доступным человеку как существу эмпирическому, знание должно вступить в область сознания.

Этика Плотина завершается его учением об *очищении* души. В очищении этом он видит средство, необходимое для достижения наивысшего совершенства. Именно очищение есть освобождение Души от телесного, от земных интересов и возвышение ее до божественного. Венец этого состояния — экстаз, экстатическое погружение в божество, слияние с неизреченным первоединым.

Философия Плотина — философия эпохи мировой катастрофы рабовладельческой культуры. Она, говоря словами советского исследователя, есть символ и выражает настроение «бесконечного уныния, тоски, социально-политического отчаяния и бегства от реальной жизни в иллюзорное прошлое» [29. С. 277]. Венец этой философии — виртуозная диалектика мифа. Наиболее яркую и выразительную характеристику этой диалектики дает К. Маркс: «Смерть и любовь являются мифами отрицательной диалектики, потому что диалектика есть внутренний простой свет, проникновенный взор любви, внутренняя душа, не подавляемая телесным материальным раздроблением, сокровенное местопребывание духа. Итак, миф о ней есть любовь; но диалектика есть также бурный поток, сокрушающий вещи в множественности и ограниченности, ниспровергающий все в единое море вечности. Итак, миф о ней есть смерть.

Таким образом, она есть в то же время и носительница жизненности, расцвета в садах духа, пена в искрометном кубке тех точечных солнц, из которых распускается цветок единого духовного пламени. Поэтому Плотин называет ее средством, ведущим к «упрощению» души, т. е. к ее непосредственному единению с богом, — выражение, в котором смерть и любовь, и в то же время «теоретическое познание» Аристотеля соединены с диалектикой Платона. Но так как эти определения, так сказать, предопределены у Платона и

Аристотеля, а не развиты в силу имманентной необходимости, их погружение в эмпирически индивидуальное сознание проявляется у Плотина как состояние, а именно — состояние экстаза» [38. С. 203].

2. ПОРФИРИЙ

Крупнейшим и талантливейшим из неоплатоников после Плотина был Порфирий (232 — ок. 301—304). Учеником Плотина он стал в 262—263 гг. Плодовитый писатель, ученый и философ, Порфирий был известен в различных областях философии и религии, как ученый работал в сфере математики, гармонике, риторики, грамматики и истории. Из теоретических философских работ Порфирия мировую славу приобрело «Введение в Категории Аристотеля», известное также под названием «О пяти звучаниях». Трактат этот неоднократно переводился и комментировался многими учеными Византии, Востока и Запада. Он излагает логическое учение о *признаках понятия* (род, вид, видовое различие, признак собственный и несобственный, или случайный). Порфирий писал также космологические и астрологические сочинения, полемические работы против христианства и многие другие. Им были написаны комментарии к лекциям Плотина и к ряду важнейших диалогов Платона. Он комментировал не только Платона, но также и Аристотеля, особенно логические труды, и был вообще крупнейшим *логиком* неоплатонизма. Рядом с теоретическими трактатами у него идут работы, посвященные практической философии. Разработка ее вопросов по интенсивности даже превосходит разработку вопросов теоретических. Такими были сочинения, в которых он излагал учения о политических добродетелях, об очищении от аффектов, о добродетелях, обращающихся к уму, и о добродетелях, в которых сам ум становится образцом для духовной жизни.

Порфирий придавал большое значение практической мистике, которую он во многих сочинениях защищал и оправдывал. Впрочем, возможно, что он оставлял практическую мистику для философски непросвещенных кругов, а для себя сохранял путь чистой теории. По крайней мере, в сочинении «О граде Божьем» Августин сообщает, что у Порфирия был трактат «Восхождение души», где развивалось учение о *двойном* пути. Это путь чистого умозрения для философов и путь теургии (учения о способах воздействия на богов) — для толпы.

3. ДАЛЬНЕЙШАЯ СУДЬБА АНТИЧНОГО НЕОПЛАТОНИЗМА В IV И V ВВ. Н. Э. СИРИЙСКАЯ ШКОЛА

Ответвлением неоплатонизма была в IV в. н. э. его *сирийская школа*. Основателем ее стал ученик Порфирия Ямвлих, происходивший из Халкиды в Нижней Сирии. У Порфирия он учился в Риме, сам преподавал философию в Сирийской Апамее. Он про-

должил развитие неоплатонизма, отклоняясь от Плотина, и еще больше, чем Плотин, удалился в сферу практической мистики.

Литературное наследие Ямвлиха обширно. Из написанного им «Свода пифагорейских учений» (знатоком которых он был) до нас дошли трактаты «О пифагорейской жизни», «Об общей математической науке», «О математическом введении Никомаха», «Увещание к философии» и «Теологумены арифметики», безосновательно заподозренные в неподлинности. В «Теологуменах» Ямвлих развивал учение пифагорейцев о всех числах декады, чего мы не находим больше ни у кого из известных нам античных авторов. В не дошедших до нас частях «Свода» излагались учение о числах, музыка, геометрия и астрономия. Среди погибших трактатов Ямвлиха были комментарии на диалоги Платона «Тимей», «Филеб», «Парменид» и «Федр», а также комментарии на сочинения Аристотеля — не только на его «Физику», но и на логические работы: «Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика». Среди утерянных сочинений Ямвлиха было «Совершеннейшее халдейское богословие» — свидетельство типичного для эпохи позднего эллинизма интереса греков к восточной религии и мистике.

Теоретическая философия Ямвлиха продолжает начавшуюся уже до него разработку основных категорий Плотина: Единого, Ума и Души. Категории эти у Ямвлиха еще более дифференцируются и оформляются терминологически. Так, в «Едином» Плотина Ямвлих различает два единых. Первое из них — как у самого Плотина — выше всякого бытия, всякого познания и всякого наименования. Второе есть начало всего последующего и потому именуется не только Единым, но и Благом. Но это различие — только начало дальнейшего, которое принимает педантический вид строго триадического построения, далеко, впрочем, не ясного. Здесь у Ямвлиха уже выступает характерная для позднего неоплатонизма схоластичность, схематизм, проникающие даже в наиболее «диалектические» его построения. У Ямвлиха эти построения густо пронизаны мистикой. Согласно его учению, и «чистые умы» и «душа» — *надмировые* боги. Ниже их располагаются в космосе *небесные* боги. Они «водительствуют» по отношению к 12 мировым сферам — земли, воды, воздуха, огня, семи планет и эфира. Число богов все увеличивается. Так как 12 небесных богов также образуют триады, то их оказывается всего 36, а после умножения их числа на 10 (может быть, ввиду календарных соображений: древний год = 360 дней) число их достигает 360.

Время Ямвлиха было эпохой, когда не только в Сирии, но и во всей Римской империи умирающий античный политеизм вступил в последний этап своей борьбы с надвигавшимся на него и близким к своей окончательной победе христианством. Ямвлих, так же как и Прокл, действовавший после него в V в. в культурном центре античного мира Афинах, стремился провести *восстановление* древнего греческого политеизма, философски восстановить Олимп со

всеми его богами. Отсюда удивляющая нас теперь дробность мифологии Ямвлиха, наличие в ней огромного сонма богов.

В своей *практической философии* Ямвлих также проводит линию восстановления языческой религии. Он стремится восстановить все ее верования, все обряды и культовые действия, все предания о чудесах, все предзнаменования и молитвы. Тенденции этой посвящена антропология Ямвлиха: главным в человеке он считает не направленность на созерцание природы и космоса, а веру в богов и общение с ними. Добродетели моральные и политические Ямвлих считает только низшими ступенями. Высшая — добродетель *абсолютного единения с богами*. Задача Ямвлиха — постигнуть суть теургии, мантики, жертвоприношения и молитвы. Он стремится классифицировать все основные явления в каждой из этих религиозных областей.

4. ПРОКЛ

Философом, завершающим развитие античного неоплатонизма, а вместе с ним и всей античной философии, был Прокл (410—485). Завершение это произошло в Афинах, где в свое время действовали Анаксагор, Сократ, софисты, Платон, Аристотель, школа Платона, школа Аристотеля, Эпикур и основатель стоицизма Зенон.

Но как непохожи были Афины и их философы во времена Прокла на Афины времен Аристотеля и Анаксагора! Начавшийся в школе Аристотеля интерес к развитию специальных знаний, выдвинувший крупнейшие фигуры таких ученых, как Теофраст и Стратон, у которых в ряде их исследований и воззрений торжествует не только *натурализм*, но и доподлинный *материализм*, сходит на нет, торжествует *идеализм* как в понимании природы, так и в учении о человеке, в антропологии и психологии.

В философию глубоко проникает *мистика*, влияние восточных культов, суеверия и служащая им культовая обрядность. Дух *науки*, научного исследования истины покидает философию, а то, что от него остается, направляется на цели, далекие от действительного научного знания.

В этой обстановке протекало философское развитие Прокла. От него осталось огромное литературное наследство, до сих пор мало изученное. Особое место в нем занимают составляющие много сотен страниц комментарии к труднейшим диалогам Платона и «Началам» Евклида. Комментарии к «Пармениду» и «Тимею» Платона, а также к его «Кратилу» далеко выходят за рамки комментирования текстов Платона и включают в себе систематическое изложение всех основных вопросов и учений неоплатонизма, а также богатейшую и разнообразную историко-философскую информацию. Метод комментирования Платона у Прокла представляет дальнейшее развитие метода Ямвлиха.

Выдающимся теоретическим сочинением Прокла было «Богословское элементарное учение». Это настоящий катехизис неоплатонизма в наиболее зрелом его виде. Сочинение состоит из 211

тезисов, излагающих в чрезвычайно сжатой форме всю систему неоплатонизма, т. е. учение о Едином, об Уме, о Душе и о Космосе. Тезисы сопровождаются пояснениями, без всяких цитат, чрезвычайно сжатыми, далекими от литературных прикрас. Напротив, чрезвычайно подробным было сочинение Прокла «О богословии Платона», в котором обстоятельно излагалось на основе Платона учение о Едином и о трех родах богов: мыслимых, мыслящих и мыслимо-мыслящих. В этом учении Ум выступает как объект, или предмет мышления, как его субъект и как объект и субъект одновременно.

Еще последовательнее и настойчивее, чем Ямвлих, Прокл проводит принцип и метод *триадического* построения и изложения. В основе этого метода лежит учение о том, что само развитие предмета триадично. Оно является таким и в большом и в малом, и в общем и в деталях, и в самом возвышенном и в самом низком. По триадам развивается и строится у Прокла все в мире богов и в мире живых существ, во всем космосе и в сфере философии, мифологии и мантики.

В триаде Прокл различает три момента. *Первый* из них — пребывание в себе. Другие названия для него — причина, неделимое единство, «наличие», «отец», «потенция». *Второй* момент триады — выступление из себя (*πρόοδος*), иначе — эманация за свои пределы, причинение или действие в виде причины. Это переход из единства во множество, начало делимости, «мать», энергия. *Третий* момент — возвращение из «инобытия» обратно в себя (*ἐπίστροφῆ*), возвышение от дробности и множества вновь в неделимое единство, в расчлененное единство, в «эйдос» или единораздельную сущность. Итак, в своей основе эти три момента образуют «пребывание», «выступление» и «возвращение».

Это та же триада Плотина, в которой диалектика Единого, Ума и Души выработана в четкую триадическую схему, более рассудочную и более схоластическую, чем у Плотина.

В учении о Едином — первом звене триады — Прокл опирается на расчленение Единого, разработанное в предшествующей традиции неоплатонизма, и прежде всего у Ямвлиха. Как и Ямвлих, он отличает от безусловно непознаваемого Единого другое Единое. Это последнее уже содержит в себе некоторую множественность, но так как оно лишено еще всяких качеств, то оно предшествует даже Уму, существует между безусловным Единым и Умом. Называется эта ступень у Прокла *числом*, иначе — «над-бытийными единицами». Принципиально учение это было намечено уже у Платона и в неоплатонизме — у Плотина.

Триадическому расчленению подвергается у Прокла также и второе после Единого звено основной триады — Ум, который толкуется по разным ступеням:

1. Как Ум мыслимый, т. е. «интеллигибельный» (*νοητός*), или «пребывание в себе». На этой ступени Ум — предмет для него самого, или «бытие».

2. На второй ступени Ум выходит из себя и есть мышление Умом самого себя. Это ум «интеллектуальный», или ум «мыслящий» (νοερός), т. е. «ум» в собственном обычном смысле слова.

3. На третьей ступени Ум есть возвращение к самому себе, или *тождество* бытия и мышления. Это Ум «интеллигибельно-интеллектуальный», иначе — «жизнь-в-себе» (αὐτόζωον).

Формально триада Ума у Прокла как будто напоминает триаду Гегеля в немецком классическом идеализме. Но есть между ними важное различие. В триаде Гегеля «эманация» мыслится как возрастающая: синтез, или третий момент, в ней полнее и богаче предшествующих двух. В триаде Прокла, напротив, «развитие» понимается не как прогрессивное, а как регрессивное: в ней наиболее полным и богатым Умом оказывается «интеллигибельный» (мыслимый), а наиболее бедным — «интеллектуальный» (мыслящий).

Наивысшие и идеальнейшие боги выражают собой «интеллигибельный» ум. Здесь три триады согласно триадическому закону, указанному Платоном в «Филебе»: 1) предел; 2) беспредельное; 3) смешанное из предела и беспредельного.

На этом, впрочем, триадическая классификация богов из области Ума у Прокла не заканчивается: развиваются все новые их триады, которые в своем дальнейшем развитии становятся в известных звеньях из триад *гебдомадами*, т. е. *седемрицами*. Третья гебдомада интеллектуальных богов, именуемая Зевсом, в своем седьмом члене представляет переход к душам и называется «источником душ».

Триадический принцип рассмотрения сохраняется у Прокла также и для третьего момента основной триады — для мира Души — и обнимает души божественные, демонические и человеческие со всеми их дальнейшими подразделениями.

Учение Прокла оказалось последней системой эллинистического неоплатонизма, пытавшейся подвести итог его развитию и сохранить его духовное достояние и идейное господство. Задача эта не могла быть успешно разрешена, несмотря на положение Прокла в Афинах как главы Академии и несмотря на его мощный систематизаторский талант и могучий аналитический ум. Система Прокла не могла противостоять христианству не только как побеждающая сила, но даже как сила духовная, направленная на консервацию и реставрацию уходящего в прошлое греческого многобожия и связанной с ним философии. И в этом нет ничего удивительного. Ведь христианство было господствующей в империи и даже признанной государственной религией уже в течение двух полных столетий.

В 529 г. декретом императора Юстиниана была закрыта платоновская Академия в Афинах. Античная философия прекратила свое тысячелетнее существование.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Читатель ознакомился со всеми основными древнегреческими (и древнеримскими) философскими учениями и идеями. Однако необходимо указать, что их значение и влияние вышло далеко за пределы античности. Впрочем, и в самих этих хронологических пределах возникли такие учения, которые были отличны от учений древнегреческих философов, хотя и развивались во взаимодействии — порой весьма тесном — с ними. Мы имеем в виду религиозные учения, формировавшиеся главным образом в странах Ближнего Востока и Египта, развивавшиеся и шлифовавшиеся в течение многих веков местными жрецами.

В эпоху эллинистических монархий в странах Ближнего Востока происходило интенсивное взаимодействие эллинской и ближневосточных культур, которое еще более усилилось в условиях Римской империи. Среди монотеистических религиозных учений Ближнего Востока особую роль сыграл иудаизм, из которого и выделилось христианство. Формирование последнего в качестве официальной идеологии Римской империи в течение нескольких веков стало возможно в результате его взаимодействия с рядом основополагающих идей древнегреческого идеализма — платонизма (и неоплатонизма, которые в античности не различались), стоицизма, пифагореизма, а затем и аристотелизма. Вся так называемая патристическая — ранняя христианская философия — представляет собой тоже страницу философии (переплетающейся с религией) античного мира, но это особая страница, которой принято открывать историю средневековой философии.

В эту эпоху в западноевропейских странах, в Византии, Армении, Грузии, Болгарии, Киевской и Московской Руси названные выше идеи древнегреческих философов в контексте их христианских вероучений и даже независимо от них стали основой философской культуры этих стран. Но не только их. В мусульманских странах Ближнего Востока, Северной Африки и арабизированной Испании с VIII в. древнегреческая философия («фалсафа»), главным образом платоновско-аристотелевский круг идей, составила основу арабязычной средневековой философии, творцами которой стали представители различных народов, принявших мусульманство. И даже Калам, мусульманская схоластика, формировался во взаимодействии с некоторыми идеями древнегреческой философии. Они же оказали существенное влияние и на некоторых еврейских философов Средневековья, исповедовавших иудаизм.

Влияние и трансформация учений и идей античной философии продолжались и в Новое время. Можно сказать, что не было ни одного сколько-нибудь значительного философа XVII—XIX вв., который в той или иной мере не обращался бы к идеям Платона, Аристотеля, Демокрита и других античных философов, прямо заимствуя их или видоизменяя в соответствии с задачами и целями собственных философских построений. Это справедливо и для ряда важнейших направлений философии XX в. — будь то философия жизни, прагматизм, феноменология, экзистенциализм и др. Таким образом, античная, в сущности древнегреческая, философия — непреходящая страница мыслительной культуры человечества.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Аналитика — Первая / Пер. Б.А. Фохта. М., 1952.
2. *Аристотель*. Аналитика — Вторая / Пер. Б.А. Фохта. М., 1952.
3. *Аристотель*. Категории / Пер. А.В. Кубицкого. М., 1939.
4. *Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. М.; Л., 1934.
5. *Аристотель*. Об искусстве поэзии / Пер. В. Аппельброта. М., 1893.
6. *Аристотель*. О душе / Пер. П.С. Попова. М., 1937.
7. *Аристотель*. О частях животных / Пер. В.П. Карпова. М., 1937.
8. *Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева. М., 1911.
9. *Аристотель*. Психологические сочинения / Пер. В. Снегирева. Казань, 1885.
10. *Аристотель*. Риторика. 1894.
11. *Аристотель*. Физика / Пер. В.П. Карпова. М., 1936.
12. *Аристотель*. Этика / Пер. Э. Радлова. СПб., 1908.
13. *Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960.
14. *Ахманов А.С.* Эпикур // *Лукреций*. О природе вещей. Т. II. М., 1947.
15. *Варден ван дер Б.Л.* Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1959.
16. *Гегель*. Сочинения. Т. X. Лекции по истории философии. Кн. 2. М., 1932.
17. *Гиляров А.Н.* Платон как исторический свидетель. Киев, 1891.
18. Древнегреческие атомисты / Пер. А.О. Маковельского. Баку, 1946.
19. *Железнов В.Я.* Экономическое мировоззрение древних греков. М., 1916.
20. История античной диалектики. М., 1972.
21. История экономической мысли / Под ред. В.Я. Железнова и А.А. Мануйлова. Т. I. Вып. 1. М., 1916.
22. *Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947.
23. *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения / Пер. С.И. Соболевского. М.; Л., 1935.
24. *Ленин В.И.* Философские тетради // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 29.
25. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927.
26. *Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.
27. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. [Переводы отрывков из Платона.] М., 1930.
28. *Лосев А.Ф.* Панэций // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
29. *Лосев А.Ф.* Плотин // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967.
30. *Лосев А.Ф.* [Статьи по истории античной философии] // Философская энциклопедия. Т. 4 и 5. М., 1967—1970.
31. *Лукаевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.
32. *Лукреций*. О природе вещей / Пер. Ф.А. Петровского. Изд. АН СССР. Т. I. 1946.
33. Фрагменты Эпикура и Эмпедокла / Пер. С.И. Соболевского и Г.И. Якубаниса. Т. II. 1947.
34. *Лурье С.Я.* Теория бесконечно малых у древних атомистов. М.; Л., 1935.
35. *Маковельский А.О.* Досократики. Казань. Ч. I — 1914. Ч. II — 1915. Ч. III — 1919.
36. *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.

37. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд.
38. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1966.
39. *Михайлова Э.Н., Чанышев А.Н.* Ионийская философия. М., 1966.
40. *Плутарх.* Избранные биографии. М.; Л., 1941.
41. Полное собрание творений Платона: В 15 т. Т. 1, 4, 5, 9, 13, 14. Пг., 1923—1929.
42. Сочинения Платона / Пер. Карпова. Ч. I—IV. СПб., 1863. Ч. V—VI. М., 1879.
43. *Чернышевский Н.Г.* О поэзии Аристотеля. Статьи по эстетике. М., 1938.
44. *Этика Аристотеля.* СПб., 1908.
45. *Aristotelis opera.* Ed. Academia Regia Borussia. Berolini, 1831—1870.
46. *Berka K.* Über einige Probleme der Interpretation der Aristotelischen Kategorienlehre // Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. T. VIII. Fasc. 1—2. Budapest, 1960.
47. *Clement.* Stromata. Lib. 1—8. Berlin, 1906—1909.
48. *Chiapelli A.* Über die Spuren einer doppelten Redaktion des Plat. «Th.», «Arch. f. Gesch. d. Ph.». 17. 1904.
49. *Diogeni.* De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Lib. III. Cap. III.
50. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bde I—II. Berlin, 1922.
51. *Diels H.* Doxographi graeci. Berlin, 1879.
52. *Duhem P.* Le systeme du monde. T. I—V. Paris, 1913—1917.
53. *Eucken R.* Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig, 1890.
54. *Comperz T.* Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Bd. II. Leipzig, 1903.
55. *Grant A.* The Ethics of Aristotle. London.
56. *Grünbaum A.* Modern Science and Zeno's Paradoxes. London, 1967.
57. *Hildenbrand.* Geschichte und System der Rechts- und Staats-philosophie. Bd. I. Leipzig, 1860.
58. *Jaeger W.* Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin, 1912.
59. *Natorp P.* Platos Ideenlehre, Marburg, 1903.
60. *Newman.* The Politics of Aristotle. Vol. II. Part. I.
61. *Oncken V.* Geschichte der Nationalökonomie. Leipzig, 1902.
62. *Platonis Opera.* Ed. J. Burnet. T. I—VI. Oxonii, 1906—1912.
63. *Plini secundi Naturalis Historia. Liber II.*
64. *Plutarch.* Adversus Colotem. Ed. Lipsia.
65. *Plutarch.* De sollertia animalium. Ed. Lipsia.
66. *Pöhlmann R. von.* Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. Berlin, 1925.
67. *Proclus.* Ad Eucl // Opera. Parisiis, 1864.
68. *Oeuvres de Platon.* Trad. V. Cousin. T. 9. Paris, 1833.
69. *Robin L.* Aristote. Paris, 1944.
70. *Schleiermacher F.* // Platons Werke. Th. III. Bd. I. Berlin, 1862.
71. *Sextus Empiricus.* Adversus mathematicos. Berlin, 1842.
72. *Simplicius.* De caelo. Karsten, 1865.
73. *Stahl F.J.* Die Philosophie des Rechts. Bd. I. Geschichte der Rechtsphilosophie. 5-te Aufl. Tübingen, 1879.
74. *Tatarkiewicz W.* Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien. Gießen, 1910.
75. *Theophrast.* De sensibus // Opera. Leipzig, 1818—1821.
76. *The Works of Plato.* Transl. by B. Jowett. N.Y.
77. *Wilamovitz-Moellendorff U.* Aristoteles und Athen. Bd. I. Berlin, 1893.
78. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen, zweiter Theil, zweite Abtheilung. 3-te Aufl. Leipzig, 1879.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В.В. Соколов. «Античная философия» В.Ф. Асмуса.</i>	5
Древнегреческая философия классического периода	7
I. Ранняя философия древнегреческого Востока и Запада	9
1. Милетские материалисты	10
2. Ксенофан	12
3. Пифагор и ранние пифагорейцы	13
II. Философия в эпоху развития рабовладельческой демократии	14
1. Гераклит Эфесский	14
2. Элейская школа	24
3. Эмпедокл.	35
4. Анаксагор	47
5. Софистика	65
III. Возникновение идеализма и атомистического материализма	68
1. Сократ и сократовские школы	68
2. Пифагорейцы второй половины V—IV вв. до н. э.	91
3. Атомистический материализм Левкиппа и Демокрита	94
IV. Платон	124
1. Жизнь и сочинения Платона	124
2. Учение Платона об «идеях» («видах»)	131
3. Теория познания Платона	142
4. Диалектика Платона	152
5. Теория «идей», космология и пифагорейское учение о числах	162
6. Критика учения об «идеях» в «Пармениде» и «Софисте» Платона	166
7. Учение Платона об обществе и государстве	170
8. Платоновская Академия после Платона	188
V. Аристотель	189
1. Жизнь и сочинения	189
2. Критика Аристотелем учения Платона об «идеях»	195
3. Онтология Аристотеля и учение об отношении между понятиями и чувственным бытием	200
4. Физика и космология Аристотеля	212
5. Геоцентрическая система	225
6. Теория познания Аристотеля. Наука, искусство и опыт	227
7. Логика Аристотеля и его учение о методе	233
8. Силлогистика	252
9. Категории	262
10. Психология	268
11. Этика	269
12. Учение об обществе и государстве	279
13. Ликей, или Перипатетическая школа после Аристотеля	298
Философия эллинистической эпохи	300
VI. Скептицизм	301
VII. Материализм Эпикура	315
VIII. Материализм в Древнем Риме. Лукреций Кар	331
IX. Греческий стоицизм	336
X. Стоицизм в Древнем Риме	359
1. Панэций	359
2. Посидоний	361
3. Сенека	365
4. Римский эклектизм	368
XI. Продолжатели идеалистической традиции	371
1. Средняя и Новая Академия	371
2. Критика скептицизма в Новой Академии	374
3. Новопифагорейство. Пифагорействующий платонизм	375
4. Филон из Александрии	377
XII. Неоплатонизм	379
1. Плотин	380
2. Порфирий	392
3. Дальнейшая судьба античного неоплатонизма в IV и V вв. н. э. Сирийская школа	392
4. Прокл	394
<i>В.В. Соколов. Вместо заключения.</i>	397
Цитируемая литература	398