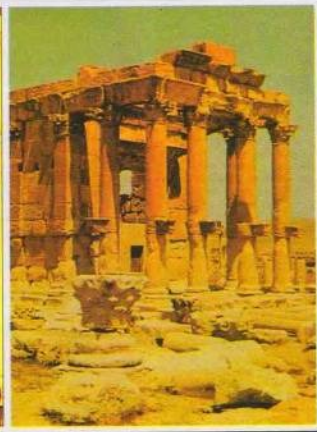
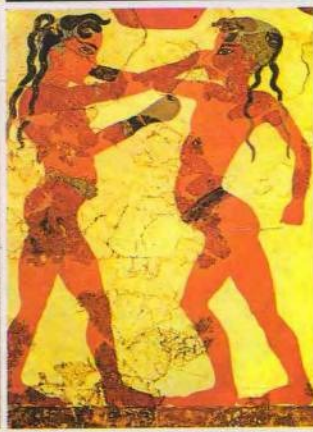
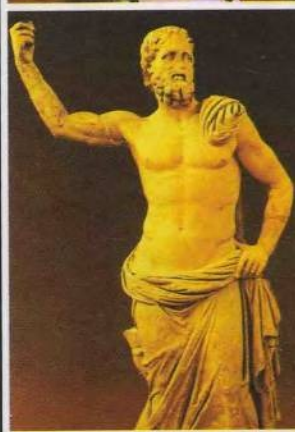
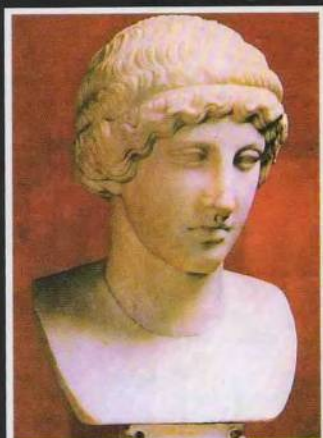
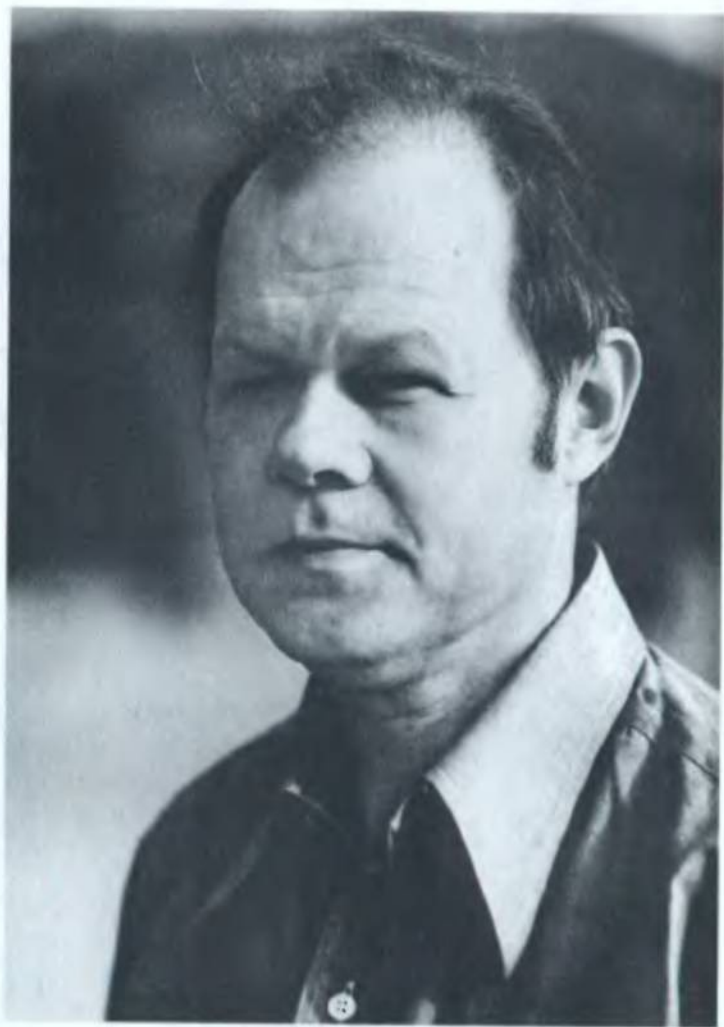


А.С. Богомолов

ИТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ







История философии

А.С. Богомолов

НТИЧНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

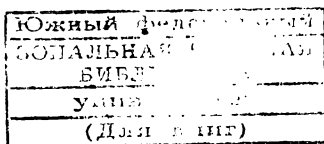


Издание второе



Москва «Высшая школа» 2006

УДК 1
ББК 87.3
Б74



М-12212

В оформлении использованы:

1-я сторона переплета:

«Голова мальчика». V в. до н. э.; «Посейдон с о-ва Мелос». Мрамор. Конец II в. до н. э.; «Боксирующие дети». Фреска с о-ва Тир XVI в. до н. э.; Храм Баал-шамина в Пальмире. I в. до н. э.

4-я сторона:

Часть фриза алтаря Зевса в Пергаме. Ок. 180 г. до н. э.

Форзацы:

«Музыканты». Фреска из этрусского некрополя в Тарквиниях. V в. до н. э.

Фрагменты мозаики «Битва при Иссе Александра Македонского с Дарием». Конец IV в. до н. э.

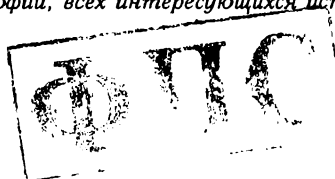
Богомолов А.С.

Б 74 Античная философия: Учебник/А.С. Богомолов. — 2-е изд. — М.: Высш. шк., 2006. — 390 с.: ил. (История философии).

ISBN 5-06-005370-9

В книге известного отечественного ученого (1-е издание — 1985 г.) античная философия рассматривается через нерешенные историко-философской мыслью проблемы. Автор обосновывает и реализует отличную от традиционной периодизацию истории античной философии, иллюстрируя это как многими текстовыми свидетельствами, доксографическим материалом, так и аналитической обработкой историко-философского знания.

Для студентов и аспирантов вузов, специалистов в области истории философии, всех интересующихся историей развития философской мысли.



УДК 1
ББК 87.3

ISBN 5-06-005370-9

© ФГУП «Издательство «Высшая школа», 2006

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

РАДОСТЬ ПОЗНАНИЯ: К ПЕРЕИЗДАНИЮ КНИГИ А.С. БОГОМОЛОВА «АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ»

«Когда-нибудь спросят: а что ты можешь, так сказать, предъявить?»

Е. Шварц.

«Я хотел бы пригласить читателя разделить с автором радость познания»

А.С. Богомолов

От конца советской эпохи нас отделяет солидная временная — по сути уже историческая — дистанция. В ее начале казалось, что от имперской гуманитарной науки мало что останется для потомков. Но сейчас обнаруживается, что немало трудов той эпохи выдержали испытание временем. В этом избежавшем девальвации научном ресурсе мы обнаружим и скрытые формы оппозиции, и уклонившиеся от официоза добросовестные научные труды, и искренне марксистские (как настоящая книга) работы. Мысль «веет, где хочет», и никакие ярлыки, как показывает время, не могут ничего ни убавить, ни прибавить к тому, что предъявил нам текст и его автор. Показательно решение переиздать эту книгу сейчас, когда на прилавках в изобилии представлена переводная и отечественная философская литература каких угодно направлений и настроений: значит, все же какого-то витамина в личной духовной пище не хватает.

Разговору о наследии Алексея Сергеевича Богомолова должен предшествовать рассказ о его личности. Его трудовой путь начался в первые послевоенные годы в военно-воздушных силах: перед талантливым молодым летчиком открывались блестящие перспективы, но тяжелая форма диабета — болезнь, оказавшаяся фатальной — прервала карьеру. Впоследствии А.С. Богомолов рассказывал: «Когда я узнал, что есть такая философская наука — диалектика — которая объясняет, как можно соединить противоположности и примирить противоречия, я уже не сомневался, чем стоит заниматься». С 1950 г.

он студент, с 1955 г. — аспирант философского факультета МГУ. Отныне его жизнь и деятельность неразрывно связаны с университетом, факультетом, кафедрой истории зарубежной философии. В 1958 г. он защищает кандидатскую, а в 1964 г. — докторскую диссертации. Спустя два года становится профессором. Это было начало недолгой, но чрезвычайно плодотворной и яркой педагогической и научной деятельности.

Та видимая легкость, с которой ему удавалось все, за что он брался, порождала иллюзию, будто осуществить то или иное дело Богомолу вообще ничего не стоило. Но абсолютно все, без малейшего исключения, стоило, и весьма много. Каждый новый курс, каждая написанная книга, каждый выпестованный кандидат наук оказывались радостным и тяжелым завоеванием, а вся 25-летняя научно-педагогическая деятельность Алексея Сергеевича — это по-настоящему героическое деяние. Ведь мало кто знает, каких усилий и самодисциплины требовало одно лишь поддержание работоспособности. Разумеется, было много людей, готовых оказать помощь. И неизменно рядом — Виктория Алексеевна, самоотверженный помощник и преданнейший друг. Однако и сочувствие, и помощь — увы — имеют свои границы, за которыми лежит та область, где человек и недуг неизбежно встречаются лицом к лицу. Алексей Сергеевич вел бой мужественно и достойно. Никому и ни при каких обстоятельствах не довелось услышать от него и намека на жалобу. Когда было трудно, работал с удвоенным напряжением. Много читал, писал, редактировал. Был щедр на помощь, не в его правилах было ссылаться на нехватку времени. Легко соглашался на новые задания и нагрузки и все делал в срок. Он не мыслил себе жизни недеятельной, поэтому работа была для него высшей ценностью. Умение дорожить ею составляет тайну его жизнелюбия, оптимизма и не изменивших ему до последних минут самообладания и мужества. Смысл выбранного им для экслибриса девиза «EINAI KAI NOEIN» (быть и мыслить), несомненно, составляло убеждение в том, что познавательный труд и приобщение к нему тех, кто тебе доверился, и есть выражение и утверждение жизни.

С образом А.С. Богомолу никак не ассоциируется традиционное представление о маститом ученом, «мэтре», авторитет которого огражден непреодолимым барьером «исключительности», «избранности» и т. п. Он был предельно доступен и демократичен, умел заставить ученика почувствовать себя партнером и уважаемым оппонентом, мастерски наводил на темы и проблемы и вдохновил множество новых исследований. Он был идеальным наставником, доброжелательным, требовательным, понимающим, знающим. Обладал широкой культурой, прекрасной памятью, феноменальной эрудицией. В работе с

источниками не знал серьезных языковых проблем, изучая (обычно самостоятельно) язык, потребность в котором ощущал. Так было с древнегреческим, польским, словацким, болгарским, французским и другими языками. При всем том Алексей Сергеевич не был неким гением от природы, расчетливо расходуя отпущенные ему способности. Большим мастером он себя сделал сам и продолжал делать, не прерывая наращивая творческие силы. Он был ученым-тружеником, самокритичным, не умеющим делить работу на черновую и «стоящую», никогда не перестававшим учиться. Каждая его новая работа и в научном и в литературном отношении превосходила предыдущие. Его лучшие книги остались ненаписанными.

Необычайно широк круг его научных интересов. Объем и значимость того, что он успел сделать, настолько внушительны, что трудно поверить, что все это осуществлено одним человеком. А.С. Богомолов переводил на русский язык Т. Гоббса, Дж. Локка, Т. Пейна, Т. Карлейля, Г. Лотце, А. Тренделенбурга, Р.У. Эмерсона, Р.В. Селларса. Он плодотворно работал в редколлегиях журналов, участвовал во многих коллективных трудах, большое внимание уделял философии науки, истории диалектики, исследовал современную зарубежную философию и был признанным авторитетом в этой области. Из-под его пера вышло много работ, анализирующих важнейшие современные философские направления и школы. Среди них выделяются фундаментальные исследования философии XIX—XX веков в Германии, Англии и США¹.

Принято считать, что предметом специального анализа античная философия стала для А.С. Богомолова лишь в последний период его творчества. Это не совсем так. В 1964 г. он публикует остро полемическую статью об апориях Зенона², в это же время он углубленно изучает античную историю и культуру, уделяет в спецкурсах заметное внимание диалектике греческих мыслителей. Его высокая антиковедческая квалификация в полной мере выявилась в 70-е годы, когда он начал читать на философском факультете основной курс «истории философии рабовладельческого общества». Для многих было неожиданным, что ученый, посвятивший много лет современной буржуазной философии, обратился к глубокой древности, причем сравнительно быстро сумел и в этой области стать авторитетным специали-

¹ Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма. М., 1964; Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969; Английская буржуазная философия XX века. М., 1973; Буржуазная философия США XX века. М., 1974.

² «Летящая стрела» и закон противоречия // Философские науки. 1964. № 6.

стом, выдвинувшим свою — продуманную и обоснованную — концепцию античной философии. Однако, если отвлечься от цеховой специализации историков философии и обратить внимание на основную тему творчества А.С. Богомолова, то это находит естественное объяснение: проблемы диалектики, которым посвящены многие его работы, не могут быть решены без обращения к истокам европейского мышления — к античной философии и мифологии. В то же время опыт А.С. Богомолова свидетельствует о том, что без знания современной философской проблематики сегодняшнему философу-антиковеду рассчитывать на серьезный научный результат не приходится.

В работах А.С. Богомолова не представлены эксплицитно в обобщенном виде его теория античной культуры и методология ее изучения. Между тем такое обобщение существовало и остается лишь сожалеть, что не удалось зафиксировать его устные выступления, в которых оно было выражено¹. Но в его конкретных исследованиях теоретические предпосылки очерчены достаточно четко, и они дают основание говорить о своеобразии выдвинутой точки зрения, о собственном подходе к проблемам антиковедения.

Хотелось бы прежде всего обратить внимание на одну поучительную особенность научного стиля А.С. Богомолова: для него не существовало антиномии филологического и философского подходов к тексту, которая дает о себе знать в современной науке. Проблема взаимодействия двух подходов решается конкретно, в контексте исследования. Опыт и интуиция ученого подсказывают, когда нужно обратиться непосредственно к языковому анализу фрагмента, когда проверить общепризнанный перевод, а когда примерить к факту обнаруженный закон. Трезво оценивая свои филологические возможности, Алексей Сергеевич умел непредвзято выслушать мнения искушенных специалистов. Но какое-то из них надо предпочесть, и здесь важную, а часто и решающую роль играл философский контекст. В тех же случаях, когда обнаруживалась равная вероятность различных философских толкований, предпочтение отдавалось версии, в наибольшей мере подкрепляемой языковым анализом. Казалось бы, просто. Но ведь для того чтобы достичь реальных результатов, надо владеть техникой анализа в обеих сферах, быть хорошо осведомленным в научной литературе и — не в последнюю очередь — иметь собственную теоретическую

¹ Отдельные формулировки общеметодологического порядка имеются в архиве А.С. Богомолова, особенно в рукописи «Некоторые теоретические вопросы истории античной философии», любезно предоставленной нам В. А. Богомоловой. Издательство и редакторы пользуются случаем выразить ей глубокую благодарность за помощь в подготовке настоящего издания.

позицию. Все эти качества были присущи Алексею Сергеевичу в превосходной степени.

В работе «Античная философия» проблемы смысла терминов и адекватности текста имеют особо важное значение. Критическая выверка перевода была для А. С. Богомолова прежде всего обязательной нормой текстологической культуры, условием адекватного представления мыслей древних авторов. Например, он не принял перевода выражения *hetera physis toy eidoys* из платоновского «Парменида» (158 с) как «иная природа идеи»¹. Не согласился он и с мнением комментаторов о том, что вариант «природа, чуждая идее» равноценен первому и также может рассматриваться как корректный. Этот незримый спор (он остался за текстом и догадаться о нем можно лишь по черновым пометкам) носит не филологический характер и разрешается на базе понимания философской позиции Платона. Богомоловский вариант: «природа, отличная от идеи» — выглядит убедительней, ибо по контексту речь идет не о *природе* идеи и не о *чуждости* природы беспредельного идее, а о ее *инакости* по отношению к идее.

Приведенный пример иллюстрирует высокую требовательность автора к качеству перевода и демонстрирует важность преодоления «философско-филологического параллелизма» в текстологии даже в, казалось бы, частных эпизодах. Нередко проблема семантики терминов, сама по себе важная, решительно отодвигается А.С. Богомоловым на второй план и играет лишь вспомогательную роль по отношению к главной задаче определения содержания понятий, используемых в концептуализации историко-культурного процесса. В таких случаях приоритет философского смысла безусловен. Терминологический арсенал историко-философской науки не может однозначно соответствовать способам словоупотребления мыслителей прошлого, поэтому смысловые различия терминов двух систем (анализируемой и анализирующей) должны строго соблюдаться, акцентироваться и ни в коем случае не смазываться. Нельзя «переводить» понятия и категории древнегреческой философии на современные языки лишь при помощи словаря, нужно их определять в контексте историко-философской концепции. Четкое определение понятия — залог уместности используемого термина. В этом смысл возражения А.С. Богомолова против смешения понятия «физиология» (оно является центральным в главе IV первой части настоящей книги) с понятиями «физика» и «натурфилософия». Особенно часто злоупотребляют в литературе

¹ Так в переводе Н. Н. Томасова (см.: Творения Платона. Т. IV. Л., 1929). С незначительными изменениями тот же перевод использован в издании: *Платон*. Соч. в 3 т. Т. 2. М., 1970.

последним, используя его вместо первого. «Но в том-то и дело, что каждый из трех терминов, обозначающих традиционно учения раннегреческих философов, имеет свой смысл и свое место в контексте изложения: употребление термина “физика” имеет целью указать на связь с позднейшей классификацией философских дисциплин; “физиология” (кстати, такая форма написания уже исключает возможность отождествления с современной физиологией) подчеркивает исходный, первоначальный смысл — учение о фюсис-природе... “натурфилософия” — наше нынешнее обозначение этой части философии — философии природы в отличие от современной физики»¹.

Еще одну особенность богомоловского метода, которая может восприниматься как естественная предпосылка философских изысканий, составляет убежденность в единстве философского знания и закономерности его развития. Естественной она, может быть, является в области конкретных наук, но для философии это проблема, которую приходится решать каждый раз заново. Для А.С. Богомолова ключом к решению являлась диалектика развития человеческого мышления, которая прослеживается в хаосе историко-философских явлений. В развернутом виде этот подход дан в его работе «Диалектический логос» (М., 1982) и в написанной совместно с академиком Т.И. Ойзерманом книге «Основы теории историко-философского процесса» (М., 1983).

Стоит отметить, что выявление А.С. Богомоловым новых возможностей в толковании философского наследия Античности в немалой степени обусловлено избранным им подходом к источникам по раннегреческой философии. Руководствуясь, по его собственным словам, «верой Шлимана», он избегает бесплодного методологического скептицизма — одной из бед современной науки об Античности. Но отнюдь не за счет пренебрежения текстуальным критическим анализом: здесь Алексей Сергеевич внимательно вслушивается в языковое выражение греческой мысли, нередко, как уже говорилось, предлагая свои переводы, иногда возвращаясь к их старым вариантам и редакциям, если они кажутся ему более удачными, давая обзоры чтений и интерпретаций. Критику источников он дополняет «отношением осторожного доверия к свидетельствам древних»², и это позволяет дать «объемное изображение» историко-философских процессов без искусственного обеднения культурной памяти.

¹ Богомолов А.С. Некоторые теоретические вопросы истории античной философии. С. 7.

² Богомолов А.С. Диалектический логос. М., 1982. С. 9.

Примером «осторожного доверия», приносящего хорошие плоды, могут служить страницы, реабилитирующие Аристотеля как историка философии и расценивающие его как первого представителя синтетической, или научной, линии в традиции историко-философского исследования, или же фрагмент, посвященный «оправданию» Теофраста¹. В этом же ключе написана статья о Диогене Лаэртском, в которой обосновывается мысль о том, что «реальная историко-философская ценность Диогена Лаэртского не меньше его общепризнанной культурной ценности»².

Своего рода доверие отличает также взгляд А.С. Богомолова на античную мифологию, рассматриваемую им не только как «нулевой цикл» становления философии, но и как эпоху зарождения диалектики, имеющую свои неповторимые особенности. Вопреки историкам, сближающим зрелую философскую диалектику с мифологическим донаучным мышлением, Алексей Сергеевич видит в рождении античной диалектики закономерный процесс, который в ходе движения «от мифа к логосу» породил специфически философский тип мышления противоположностями, потенциально уже содержащий будущие варианты диалектического отношения к действительности, и завершился на новой теоретической и социальной основе возвращением «от логоса к мифу». Вычленив мышление противоположностями как ядро древней диалектики, А.С. Богомолов рассматривает его на богатейшем материале греческой мифологии, а затем — в преемственной и в то же время антиномичной форме — философии, давая как историко-хронологический анализ развития диалектики, так и анализ ее специфически античного типа.

Учитывая новейшую литературу, А.С. Богомолов убедительно отстаивает свой взгляд на вычленение философии из мифологического мышления как на сочетание эволюции нового содержания в старых формах с революционными скачками, решительно разъединившими два типа мировоззрения: миф как «форму жизни» и философию как «форму познания». Историзм — важная черта научного стиля А.С. Богомолова — позволил ему дать естественное и гибкое объяснение многообразию переходных форм, в которых не раз запутывались многоопытные историки древней культуры. Им основательно доказано, что рождение диалектики — это не сохранение в философии

¹ Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 147—153.

² Богомолов А.С., Хлебников Г.В. Диоген Лаэртский как историк философии // Философские науки. 1982. № 3. С. 89.

пережитков дологического мышления, а высвобождение теоретической структуры из образных форм, в которых она когда-то зародилась.

Обращает на себя внимание анализ А.С. Богомолым основных схем диалектического мышления досократиков. В книге «Диалектический логос» представлена или, лучше сказать, реконструирована оппозиция двух философских установок: милетцев и Гераклита, выдвинувших идею «первоначала» и его динамики, с одной стороны, и элейско-пифагорейской тенденции — с другой. Не ограничиваясь этим — довольно традиционным — противопоставлением, А.С. Богомоллов предпринимает попытку вычленить «аксиоматику» данных учений, что приводит его к интересным результатам. Оказывается, можно построить общую модель диалектического мышления первых философских школ, которая получает ту или иную окраску в зависимости от отношения философов к проблеме движения. Тем самым выясняется, что мышление противоположностями было неотъемлемой чертой всех объективно-космологических построений раннегреческой философии¹.

Как явствует из предложенного Алексеем Сергеевичем толкования первого этапа античной философии, причиной перехода к зрелой досократике явилось неразрешенное противоречие между «онтологическим» и «логическим» аспектами открытия диалектики.

Исследуя шаги, сделанные преемниками первых философов: Эмпедоклом, Анаксагором и Демокритом, автор находит сердцевину их диалектических построений. Это проблема возникновения и уничтожения, а также проблема единого и многого — для греческого мышления это в сущности две стороны одной проблемы. Тщательное рассмотрение превращений исходной модели греческой диалектики в развитых системах этих мыслителей обнаруживает причины выдающихся достижений досократовской «физиологии» и вместе с тем внутренние пределы ее возможностей, выявившиеся во второй половине V в. до н. э. Особо следует отметить трактовку А.С. Богомолым учения Анаксагора, насыщенную интересными и оригинальными идеями. Например, предложенное объяснение соотношения гомеомерий и стихий у Анаксагора позволяет по-новому взглянуть на аксиомы метода зрелой досократики, а различие «слабого» и «сильного» смыслов тезиса «всё во всем» обнаруживает, каким образом древний мифологический принцип возводится на более высокий уровень науч-

¹ Этот подход намечается еще в статье о «летающей стреле». Подробнее см.: настоящее издание, ч. I. Гл. II — V; так же: *Богомоллов А.С., Ойзерман Т.И.* Основы теории историко-философского процесса. С. 124—126.

ного объяснения и функционирует в целостной космологической концепции¹.

Своеобразно интерпретируется критический период греческой философии — софисты, Сократ и сократики. Авторская точка зрения отличается продуманными критериями оценки этого сложного этапа, вызывающего многочисленные споры специалистов. Понятийная диалектика, которая сформировалась на этой стадии, своими сильными и слабыми сторонами объясняет антиномичность греческого духа сократовской эпохи. Особенно ярко дан анализ сократических школ. Чрезвычайно интересна интерпретация философии мегарцев, которую нередко рассматривают как вырождение диалектической линии Зенона, игру логическими парадоксами. Анализ апорий Зенона убедительно показывает, что кроме общепризнанной негативной критической функции им присуща и позитивная программа, одна из возможностей которой была в явном виде реализована в поздних диалогах Платона, другая же, видимо, развивалась Мегарской школой, впитывая при этом этико-онтологические мотивы философствования Сократа и софистов. А.С. Богомолов выявляет предпосылки перехода от диалектики бытия к диалектике понятий не только в философии софистов и Сократа, как это обычно принято делать, но в первую очередь в физиологической проблематике Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита.

Философия Платона интерпретируется как осуществленный на основе теории идей синтез достижений античной диалектики. Синтез этот, по мнению автора, имеет первоначальный, пробный характер. В то же время его итоговое значение для исторического перехода диалектики на новый этап развития чрезвычайно велико. Заостряя свою мысль, А.С. Богомолов пишет, что результаты эволюции Платона от «наивной» теории идей к позднему этапу — это не только концентрация достижений античной диалектики, но и ее отрицание, которое, как таковое, открывает новый виток в истории диалектического мышления.

Одна из стержневых тем, проходящих через названные работы А.С. Богомолова, — определение специфики философии, возникшей в контексте греческой культуры в сложном и интенсивном взаимодействии с другими сферами духовной деятельности. Автор обращает внимание на принципиальную общность процессов кристаллизации философского знания, происходивших почти одновременно в Греции,

¹ См. гл. IV первой части и гл. I второй части настоящего издания. См. так же: *Богомолов А.С. Аристотель и диалектика*// Вопросы философии. 1977. № 9. С. 133—143.

Индии и Китае, и в то же время отмечает индивидуальные черты раннегреческой философии: ее своеобразную «теоретичность» (в специфически греческом смысле этого слова), зависимость от социальных потребностей полисного общества, обращенность к человеку, «методологичность» (резко противопоставляющая ее мифологии), очень специфический процесс перехода от одного ключевого онтологического понятия — «природа» к другому — «бытие».

Настоящая книга планировалась как учебное пособие. Преждевременная смерть автора помешала в полной мере осуществить задуманное, однако характер книги в значительной мере отвечает первоначальному замыслу. Именно этим обстоятельством объясняется ее строгая методичность, систематичность, широкий и тщательный охват тем и проблем, а также известный лаконизм там, где в обычной монографии логично было бы ожидать детализации аргументов и полемики с оппонентами. Вместе с тем книга в полной мере соответствует самым высоким стандартам научно-исследовательской работы: она ценна и интересна для специалистов и в то же время полезна и необходима тем, кто собирается всерьез изучать историю античной философии. Такая универсальность была в определенном смысле задана специфическим пониманием автором природы и задач жанра, в котором выполнено исследование.

Отношение Алексея Сергеевича к вопросам преподавания истории философии было, естественно, самым заинтересованным. Он был, в частности, озабочен тем, чтобы лекционная информация дополнялась и усиливалась стимулирующей самостоятельное мышление литературой. Учебное пособие представлялось ему наиболее отвечающей этому требованию университетского преподавания формой. По его мнению, публикуемые лекционные курсы, как правило, представляют собой обработанные стенограммы устных лекций (или их текстов) и выполняют свою учебно-педагогическую функцию, в основном дублируя и подкрепляя читаемый курс. Что касается учебника, то по своему назначению он должен давать предельно однозначное (а в силу этого обычно сжатое и сухое) изложение материала. «Смысл учебника в том, что он дает сумму знаний, тогда как вся подготовительная, творческая, исследовательская работа остается “за текстом” и может быть раскрыта и понята только при определенном, гораздо более высоком, чем у студента, уровне подготовки»¹. Алексей Сергее-

¹ Богомолов А.С. Некоторые теоретические вопросы истории античной философии. С. 1.

вич полагал, что идеальный учебник по истории философии невозможен, да и вряд ли нужен.

Учебное пособие не ограничивается только «устоявшимся», бесспорным и строго программным знанием. И его возможности несравненно большие, если оно отвечает целому ряду специфических требований. В частности, оно должно: «... (б) Отражать теоретическую проблематику предмета, т. е. связь идей мыслителя между собою и “выходы” в будущее, к последующим учениям, и в прошлое — к истокам; это и означает в данном случае историзм, как выражение принципа определения оригинальности (уникальности) учения в связи с закономерностью, прослеживаемой в развитии мысли, (в) Содержать не только “догматическое” изложение, но и намечать проблемы, нерешенные вопросы, указывать иные возможные решения, точки зрения, вводить в систему приемов исследования, используемых автором. Цель — пробуждение исследовательского интереса у студента, воспитание сознательного отношения к истории философии как науке, а не только учебной дисциплине, где “все ясно”, (г) Содержать “избыточную” информацию (которой нет места в учебнике) “к размышлению”, к увязыванию истории философии со всей сферой античной культуры и историей, (д) Быть интересным, т. е. содержать, кроме достаточно доступного изложения философских проблем, также и иллюстрации, разъяснения, взятые из иных сфер, в особенности поэзии, литературы, в ряде случаев ссылки на искусство других народов, историко-философские “анекдоты”, исторические рассказы об авторах и т. д.»¹

Можно, разумеется, спорить о правомерности такой трактовки и учебника, и избранного автором жанра, но бесспорно то, что сам комплексный подход к постановке и решению учебно-дидактических и теоретических проблем плодотворен как в педагогическом, так и научном планах. Творчество А. С. Богомолова в этом отношении продолжает и приумножает одну из лучших традиций Московского университета. Как знать, может быть как раз постоянному общению с любознательной, требовательной, часто неудобной, ершистой, иному преподавателю неудобной молодежной аудиторией обязан своими академическими достижениями Богомолов-ученый?

Работы А.С. Богомолова по античной философии — значительное явление в отечественном антиковедении. Анализ конкретного исторического материала, высокий теоретический уровень, обстоятель-

¹ *Богомолов А.С.* Некоторые теоретические вопросы истории античной философии. С. 1—2.

ный обзор различных точек зрения, учет новейшей литературы, принципиальность и смелость позиции — все это делает их образцом строгой научности. Своеобразное обаяние придают им живой и острый стиль, увлекающий своим полемизмом, индивидуальные интонации, отражающие особенности лекторского мастерства Алексея Сергеевича. Характерная особенность историко-философской науки заключается в том, что у нее нет какого-то навсегда застывшего фонда ценностей: каждое поколение должно перечитывать классику заново. Исследования А.С. Богомолова с полным правом могут стать свидетельством сегодняшнего творческого прочтения философского наследия Античности.

А.Л. Доброхотов

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Предмет и метод истории философии

Проще всего определить предмет науки, именуемой историей философии, так: это *философия* в ее историческом развитии. Но как только вопрос поставлен таким образом, перед нами предстает его необычайная и необычная сложность, вытекающая из того, что как раз история философии, да и современное состояние последней не позволяют определить этот предмет однозначным и общепринятым образом. Поэтому нам придется, учитывая это, попытаться сформулировать определение философии, которое позволило бы с его помощью «работать», отбирая соответствующий материал для изучения истории этой области знания. Представляется, что философию следует прежде всего понимать как духовный процесс, происходящий в сфере человеческой культуры, тесно связанный с различными ее областями, порождаемый их внутренними противоречиями и взаимодействиями и в то же время способный в эти иные области переходить и в них воплощаться. Под культурой понимается здесь процесс и динамическая совокупность результатов человеческой деятельности по освоению мира, деятельности, происходящей в различных формах, от материально-производственной и до художественной.

Для материалиста — а настоящая книга написана с позиций диалектического и исторического материализма — определяющим выступает здесь именно материальное, производственное освоение мира, тогда как все остальные формы — художественное, религиозное, теоретическое освоение — вторичны по отношению к нему, производны от него. Это не значит, конечно, что они тем самым оказываются простым рефлексом материальной, практической деятельности. Родившись из нее, они тут же, в свою очередь, в нее включаются, способствуют или препятствуют ей, ориентируют или дезориентируют ее, — они включаются, тем самым, в целостный процесс развития культуры. Дать определение философии — значит включить ее в систему культурных образований, т. е. найти ее место в системе способов освоения мира человеком.

Первое, что мы можем здесь констатировать — это то, что философия относится к *теоретическому* способу освоения мира. В отли-

чие от материальной практической деятельности и от того, что К. Маркс называл «практически-духовным» освоением, при которых субъект реально или в воображении взаимодействует с объектом, подчиняя его своим интересам и действиям, теоретический способ сознательно «отстраняется» от предмета. Предмет «все время остается вне головы, существуя во всей своей самостоятельности», — и в то же время «должен постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка». Субъект теоретического отношения к миру — это человек познающий, «постигающее в понятиях мышление», для которого «только постигнутый в понятиях мир как таковой есть действительный мир»¹. Философия является исторически первой формой теоретического освоения мира, в рамках которой мышление усваивает мир, «воспроизводит его как духовно конкретное» в мысли и в слове.

Нет никакого сомнения в том, что это различие теоретического и практического отношения к миру относительно; оно возникает в ходе истории, в процессе общественного развития и в его же ходе преодолевается, когда сама философия становится духовным орудием преобразования природного и социального мира: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»². Однако философия всегда содержала в себе эту возможность. Выступая теоретическим *мировоззрением*, она характеризуется и тем, что твердо отдает себе отчет: это взгляд *человека* как на мир, так и на свое место в нем. И хотя философ претендует на роль представителя человечества, он волей-неволей выступает как представитель своей культуры, своей эпохи, своего народа, своего класса. А значит, его мировоззрение необходимо включает не только познавательное, но и ценностное — социальное и политическое, эстетическое и нравственное — отношение к миру. А следовательно — отношение идеологическое: он утверждает или отрицает, оправдывает или опровергает существующее. Но всегда — с позиций разума, мудрости, более высокой, чем обыденный взгляд, «ум глупцов», т. е. опять-таки с позиций теоретических, а не практически-политических или обыденно-морализирующих.

Поскольку же философия возникает в обществе, которое разделено на антагонистические классы и развивается в условиях борьбы этих классов, постольку и сама философия по существу своему противоречива. История философии — не гладкая и укатанная дорога, по которой величаво шествуют, мудро беседуя, седобородые старцы. Это

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 38.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 4.

скорее поле боя, где сталкиваются учения и ученые, течения и школы; здесь спорят о принципах, забыв о том, что «о принципах не спорят». И в самом деле: философия как теоретическое мировоззрение не может понимать свой предмет, природный и социальный мир, экстенсивно, в количественном измерении. Даже если он и не бесконечен, он все же настолько велик, что необъятен; даже если число форм его и не бесконечно, оно все же настолько велико, что необъятно, необозримо. Для философии остается один путь — понять мир не «вширь», а «вглубь», не в многообразии его явлений, но в единстве его сущности...

Между тем понять мир в его сущности значит, для теоретического сознания, *либо* видеть в нем тот реальный мир, который предстоит ему как нечто от него, теоретического сознания, независимое, только воспроизводимое им, *либо* отождествить этот мир с тем, который уже построен им самим, с миром, который постигнут в понятиях. Это «либо — либо» и побуждает одну сторону рассматривать мир как нечто чуждое воспроизводящему его сознанию, нечто иное, чем само это сознание, а другую — видеть в нем самого себя, точнее, прообраз самого себя, а потому «свое иное». Короче: видеть во внешнем мире материю или дух.

Такая ситуация складывается, разумеется, не сразу и далеко не однозначно. Основной вопрос философии возникает исторически, шаг за шагом, и столь же постепенно складываются два противоположных решения этого вопроса — материализм и идеализм. Философы, пишет Ф. Энгельс, «разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма»¹. Отсюда видно, что именно материализм отвечал особенностям теоретического освоения мира, — они состоят ведь в том, что субъект противопоставляет себя миру, воспроизводя его в системе понятий. Но ахиллесовой пятой материализма на протяжении тысячелетий его развития, вплоть до появления диалектического материализма, оставалась проблема возникновения самого теоретического сознания, как и сознания вообще. Идеализм по существу снял эту проблему: мир, построенный теоретическим сознанием, «постигнутый в понятиях мир как таковой» и есть с его точки зрения подлинно сущий мир. Ведь он предварительно построен Духом (богом,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 283.

творцом-демиургом и проч.) именно таким, каким строит его, с помощью нашей головы, теоретическое сознание.

Однако тем самым идеализм вписывается в устойчивую мировоззренческую традицию религиозного сознания, получая в ней социальную опору и идеологическую санкцию. А вместе с тем сводится к абсурду: ему следует теперь объяснить, зачем это высшее и сознательное начало творит низшее и бессознательное — природу, а всеовершенное и всеильное существо — свою бледную копию, человека. Одно только «оправдывает» здесь идеалиста — акт человеческой деятельности, который начинается с мысли и ведет к действию и его продукту. Но, таким образом, становится очевидным, что идеализм выступает аналогией акту человеческого действия.

Каким образом развертывается борьба материализма и идеализма — причем не только борьба между направлениями, но и внутри самих этих направлений, — должна показать сама история философии. Отметим пока, что всеобщность, а следовательно, и необходимость этой борьбы — не война на взаимное уничтожение. История философии — не поле битвы, усеянное мертвыми костями разбитых систем, опрокинутых учений, опровергнутых принципов. Это творческий процесс, в ходе которого происходит взаимное обогащение (иногда, впрочем, и обеднение, когда жесткость и односторонность одного учения препятствуют усвоению подлинных достижений своего антагониста) каждого из противоборствующих направлений, а философия как целое *прогрессирует*.

Отсюда вытекают некоторые характерные черты метода историко-философского исследования и изложения. Во-первых, к историко-философскому процессу оказывается применимым понятие *развития*. А значит, изучение его, как изучение всякого исторического процесса, требует гармоничного сочетания собственно исторического исследования, следующего, в меру возможного, реальному процессу во всем его многообразии, и исследования логического, выявляющего закономерность этого процесса. Первое необходимо для того, чтобы не схематизировать историю, представляя исторически сменяющиеся друг друга системы просто несовершенными воплощениями одной единственной, «абсолютно истинной» системы, к которой все они целенаправленно стремятся. Философия — это поиск, это, как поэзия, если не больше, чем она, «езда в неизвестное», мучительное, противоречивое, трудное искание истины. Свести историю философии к логике процесса, к голой закономерности этого процесса — значило бы как раз исключить из нее поиск, борьбу, ошибки, тупиковые направления — одним словом, те «случайности», среди которых прокладывает себе дорогу логическая необходимость. Второе необходимо как

выражение философского характера нашей науки: пожалуй, это единственная из философских дисциплин, которая исследует *все* философские вопросы, когда-либо поднимавшиеся философией вообще. Но их исследование не может быть сведено к перечислению; они должны быть связаны в едином поле философского исследования и изложения.

Во-вторых, развитие философии как культурного образования, как выражения теоретического освоения мира человеком есть исторический процесс и с точки зрения изменения ее субъекта — человека и общества. Мы знаем несколько исторически сменяющих друг друга ступеней развития общества — общественно-экономических формаций, на каждой из которых *человек меняется в его сущности* соответственно изменению всего «ансамбля общественных отношений» (К. Маркс), образующих его сущность. Это первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая формации. Возникнув на этапе второй из них, философия продолжает существовать и ныне, в рамках соперничающих мировых систем. Поэтому мы делим историю философии в целом на этапы, связанные с общественно-экономическими формациями и степенями их собственного внутреннего развития.

В-третьих, историко-философское исследование, связывающее развитие философии с развитием человеческой культуры, усматривает двоякую ее зависимость от общества — зависимость от уровня общественного развития, благодаря чему философия оказывается, по замечанию Гегеля, *мыслью своей эпохи*, и зависимость ее от уровня знания этой эпохи о мире и о самой себе. Эта двойственная детерминация требует от нас раскрытия ее познавательных (гносеологических) и социальных источников, ее оснований в бытии и познании эпохи.

Иначе говоря, метод истории философии — *материалистическая диалектика*, требующая подходить к историко-философскому процессу (а) в его объективной детерминированности всем развитием культуры, высшим выражением и одновременно духовно-теоретическим ядром которой философия является; (б) в его внутренней противоречивости, которая является источником саморазвития философии, и (в) в его качественном преобразовании, в творческом движении, включающем отрицание и отрицание отрицания, скачки и перерывы постепенности в движении от одного философского образования к другому. Методологически это означает сочетание историзма и партийности. Историзма — поскольку исследование каждого историко-философского явления подразумевает рассмотрение его как специфического, уникального, одноразового явления, включенного в то же время в общую историческую связь и закономерность. Партийно-

сти — поскольку социально-классовая ориентированность каждого историко-философского явления требует от историка философии становиться на четко определенную социальную позицию, а тем более — как отражение внутренней противоречивости самого процесса, развертывающегося в борьбе партий в философии, — материализма или идеализма.

Давно прошли времена, когда можно было без обиняков твердить о «беспартийности» и «нейтральности» философии и философа, истории философии и ее историка. Тем менее оснований видеть в «интересе», целеустремленности, партийности исследователя только лишь источник его ошибок, заблуждений, а то и просто сознательной лжи. Давно известно, что в истории ничего не совершается без интереса и страсти, — действительное осознание этого факта подразумевает осознание того, что глубокую сущность партийности составляет совпадение или несовпадение отражающихся в философии социальных интересов с объективными тенденциями общественного развития. За стремлениями буржуазных историков философии противопоставить партийности «объективность» скрываются либо партийность реакционера, прикрываемая маской «объективности», либо плоский «объективизм», рассчитывающий вполне адекватно воспроизвести мысли философов прошлого, — но ведь последнее возможно лишь в результате простого воспроизведения текста. Это труд не ученого, а издателя, не философа, а антиквара. Почтенные сами по себе, они не заменят труда историка философии.

§ 2. Древняя философия. Периодизация. Источники. Литература

История древнегреческой и римской философии, освещаемая в настоящей книге, охватывает период с конца VII в. до н. э. и по начало (первая треть) VI в. н. э. Возникнув в связи и одновременно с переходом древнегреческого общества от раннего, неразвитого рабовладения, т. е. от общества, пронизанного еще реминисценциями родового строя, к зрелому рабовладению, античная философия завершается с крушением рабовладения как системы хозяйства, — но главное, как системы отношений человека, определившей универсальную неравнозначность господина и раба, собственно человека и «говорящего орудия», «вещи», как совершенно недвусмысленно трактовался раб в римском праве. Отчуждение личности как принципиально возможное дело, как социальный закон накладывает, однако, свой отпечаток не только на раба, но и на господина. *Сущность* человека в таком слу-

чае — это его тело¹, его вещественный элемент с его телесными же свойствами. Такой принцип понимания человека был универсализирован античной философией, понимающей все сущее как телесное, вещественное, стихийное и в то же время живое, самодвижущее бытие, материально-чувственный и живой телесный *космос*. С развитием рабовладельческого общества и его самоосознания, с развитием знаний о природе, необходимых для совершенствования производства, развивается и философия. В соответствии с тремя основными стадиями развития рабовладения можно выделить и три стадии развития античной философии.

Первая из них — период становления античной философии. Исторически это ранняя классика, начинающаяся развитием городов-государств в VII в., становлением классического рабовладения и характеризующаяся политической борьбой аристократии и демократии в рабовладельческом обществе. Ее завершение в Греции — Пелопоннесская война, знаменовавшая существенный сдвиг в древнегреческом обществе и его культуре. Второй период, обычно опускаемый историками ввиду его кратковременности, — по существу это неполный IV в. до н. э. — для нас имеет особое значение. Исторически это переломный период, когда крупное рабовладение, не вмещающее уже в границы полиса, разрушает его, переводя общественное развитие в форму мировой державы, стремящейся охватить весь известный культурный мир. Именно этот век дал «высокую классику» философии — зрелые системы античного материализма и идеализма, представленные в своей исходной противоположности системами Демокрита и Платона, а затем и колоссальный философский синтез Аристотеля. Назовем этот период развития *классической греческой философией*. Наконец, господство крупного рабовладения в эллинистически-римский период (III в. до н. э. — VI в. н. э.) и соответствующие процессы развития науки, искусства, религии находят отражение в серии философских учений и школ, объединяемых традиционно под названием *эллинистически-римской философии*. Здесь доводятся до логического завершения тенденции мысли, имманентно заложенные в ее предшествующем развитии.

Приведенная схема несколько изменяет сложившийся в литературе стереотип периодизации античной философии: «досократики», Сократ, Платон и Аристотель, послеаристотелевская (эллинистически-римская) философия. Во-первых, нельзя считать Сократа тем ру-

¹ «...Клеоген, сын Андроника ... продал мужское тело по имени Димитрий, родом из Лаодикии ...» — типичное выражение этой мысли (Надпись II в. до н. э., найдена в Халесе. — Античный способ производства в источниках. Л., 1933, № 78).

бежом, который отделяет становление философии в Древней Греции от периода ее зрелости. Ведь сам Сократ не создал целостной системы философии, которая могла бы знаменовать наступление нового этапа ее поступательного развития. Во-вторых, Демокрит, которого, вопреки хронологии, относят к «досократикам», как раз и построил такую целостную систему — атомистический материализм. Наконец, этот принятый с конца XIX в. термин побуждает рассматривать чрезвычайно важный в теоретическом и историческом отношениях период становления античной философии как нечто преходящее, побочное, второстепенное. Неудивительно, что так мало внимания уделяется этому периоду в учебных пособиях по истории античной философии. Поэтому, уделив достаточно внимания периоду становления античной философской мысли, мы завершим его Сократом и сократическими школами, представлявшими, в определенном смысле, итог этого становления и рубеж нового периода.

С другой стороны, важно отметить, что нередко и послеаристотелевская философия рассматривается чересчур бегло и поверхностно, по сути дела просто как «упадок» античной мысли, ее гибель. Между тем восемь столетий философского развития этого периода несомненно заслуживают по меньшей мере такого же внимания, как вдвое более краткий период времени, охватывающий оба первых этапа.

Для различных периодов античной философии мы обладаем сейчас источниками различной полноты и сохранности. Лучше всего обстоит дело с трудами Платона, Аристотеля и ряда представителей поздней эллинистической философии. Так, труды Платона и Аристотеля неоднократно издавались в подлиннике, на древнегреческом языке, а также в переводах сначала на латинский, а затем и на новейшие европейские, в том числе и русский, языки. Эпикуреизм представлен поэмой Лукреция «О природе вещей»; поздний стоицизм — трудами Сенеки и Марка Аврелия; дошли до нас труды Филона и главных представителей неоплатонизма — Плотина, Порфирия, Прокла... Но река времени поглотила, и, видимо, безвозвратно, произведения ранних греческих философов, Демокрита и его учеников, Эпикура, ранних стоиков, скептиков — за исключением Секста Эмпирика. Изучая их, мы вынуждены пользоваться теми отрывочными материалами, которые имеются в трудах позднейших философов. Для ранней греческой мысли это труды Платона и Аристотеля, а также материалы, сохранившиеся в «доксографии», — традиции, восходящей к труду ученика Аристотеля Теофраста «Мнения физиков» (*Physicōn doxai*). Перед нами здесь материалы двоякого рода и разной ценности: дословные цитаты из произведений древних философов, фрагменты и свидетельства, т. е. изложения учений, комментарии и разъяснения к

ним, их более или менее вольные пересказы. Отсутствие в сохранившихся рукописях упорядоченной системы отсылок, невыделенность подлинных цитат, отсутствие развитой исторической и филологической критики в те времена, когда составлялись доксографические труды, затрудняет пользование ими. Потребовалась огромная, кропотливая работа нескольких поколений филологов и философов, впрочем не закончившаяся и поныне, по критическому анализу этих источников, прежде чем выявилась их более или менее целостная структура.

Итоги этой работы были подведены немецким ученым Германом Дильсом, который в 1879 г. опубликовал книгу «Греческие доксографы», где он показал, каким образом осуществлялась передача текстов и свидетельств в древности. Историко-философский труд Теофраста, восстановленный Дильсом по сохранившимся отрывкам, широко использовался авторами многочисленных работ, относившихся к распространенным жанрам «мнений философов», «жизней философов» и «преемств философов». Они — в большинстве случаев также сохранившиеся в отрывках — содержат обширные извлечения из труда Теофраста. Видимо, уже в I в. до н. э. был составлен сборник, известный под названием «Мнения древних». Он до нас не дошел, но к нему, в свою очередь, восходит восстановленный Дильсом сборник Аэция (ок. 100 г. н. э.) «Собрание мнений». Через Аэция к «Мнениям древних» восходит также не дошедший до нас сборник Псевдо-Плутарха «Мнения философов».

Фундаментальное значение в качестве источников по философии древних имеют сохранившиеся в подлиннике произведения ряда авторов II—VI вв. н. э.:

1. «Моралии» философа, историка и эссеиста II в. Плутарха из Херонеи, в которых содержится множество выдержек из произведений древних философов, пересказов и критических комментариев к их учениям.

2. «Строматы» («Ковры» — собственно смесь, собрание отрывков) христианского писателя второй половины II — начала III в. Климента Александрийского.

3. «Опровержение всех ересей» римского теолога III в. Ипполита, видевшего в «ересях» воспроизведение идей «языческой» философии и обосновывавшего эту мысль тщательным сравнением еретических учений с учениями древних философов.

4. Книга Диогена Лаэртца «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (III в.).

5. «Против ученых» и «Три книги пирроновых положений» скептика Секста Эмпирика (III в.).

6. «Антология» Иоанна Стобея (V в.), содержащая массу отрывков из греческих авторов, в том числе и философов.

7. Комментарии Симпликия (неоплатоник VI в.) к произведениям Аристотеля, особенно к «Физике».

В 1903 г. Г. Дильс выпустил первое издание своей антологии «Фрагменты досократиков», где были собраны свидетельства и фрагменты из работ древних философов, с переводом фрагментов на немецкий язык. Имевшее первоначально учебное назначение, это издание стало широко применяться при изучении древних греческих философов. С 1934 г. (пятое издание) труд Г. Дильса редактируется его учеником В. Кранцем. В русском переводе фрагменты и свидетельства по Г. Дильсу дал А.О. Маковельский в своих изданиях: Досократики, вып. I—III. Казань, 1914—1919; Софисты, вып. I—II, Баку, 1940—1941; Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. Фундаментальный труд С.Я. Лурье «Демокрит» (Л., 1970) содержит тексты Демокрита и свидетельства о нем с русским переводом. В настоящее время ведется работа по составлению нового, созданного на основе современной науки издания текстов раннегреческих философов. Заново изданы тексты отдельных мыслителей.

Выявлены и многочисленные тексты более поздних философов: сократические школы представлены в собрании Ф. Муллаха (т. II, Париж, 1881), Эпикура — в издании Г. Узенера «*Epicurea*» (1887), а с русским переводом важнейшие тексты даны в издании: *Лукреций. О природе вещей* (Т. II. М.; Л., 1947). Фрагменты древних стоиков собрал и издал в четырехтомном труде И. фон Арним. Удачное комментированное издание фрагментов и избранных текстов по античной философии осуществлено Корнелией де Фогель (Т. I—III, Лейден, 1953—1959). Однако сколь бы ни ценны были эти издания, научное исследование античной философии требует обращения к тем подлинным текстам, откуда взяты фрагменты и свидетельства, с тем чтобы изучить их в контексте, что позволяет отделить сами тексты древних авторов от их позднейших интерпретаций. Здесь еще очень много филологической и историко-философской работы.

Литература по древней философии Греции и Рима огромна. Отмечу лишь важнейшие труды. До сих пор сохранил ценность тщательно документированный подлинными текстами труд Эдуарда Целлера «Философия греков в ее историческом развитии» в трех частях (6 томов). Он вышел первым изданием в 1844—1852 гг., а шестым — в 1920—1923 гг. под редакцией В. Нестле. Многотомная «История греческой философии» У. Гатри издается с 1962 г. в Кембридже (вышло уже пять больших томов). Наконец, на русском языке имеется фундаментальная «История античной эстетики» А. Ф. Лосева

(Т. 1—6, М., 1963—1980), дополненная книгой «Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э.» (1979). Тесная связь античной философии с искусством и художественным освоением мира вообще позволила автору осветить историю эстетики древних на широком фоне этой философии. Приводимые А.Ф. Лосевым в русском переводе многочисленные тексты, сопровождаемые подробным комментарием, тщательно составленная библиография и анализ литературы вопроса делают названный труд незаменимым пособием для историка философии, — хотя, естественно, не все оценки и не все решения историко-философских проблем я склонен принять. Автор пользовался названными трудами, не всегда имея возможность, в силу ограниченности объема данного труда, на них сослаться или с ними полемизировать.

Данное исследование создано на основе курса лекций по античной и средневековой философии, читавшегося на протяжении многих лет для студентов философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

СТАНОВЛЕНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава I

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Проблема возникновения философии

Как ни странно может это показаться, возникновение философии до сих пор представляет проблему, по поводу которой спорят многочисленные исследователи, принадлежащие к различным течениям и школам. По меньшей мере три обстоятельства обуславливают эту проблематичность. Во-первых, невозможность однозначно определить «момент» возникновения философии. Хотя в общем-то ясно, что ее возникновение означало радикальное изменение в истории мысли, настоящую духовную революцию, первые философские учения не так-то легко отличить от нефилософских мировоззренческих образований — мифологических, религиозных, а также от художественных и первоначально-научных. Собственно мировоззренческий элемент содержится в каждом из них, и философия при своем возникновении и в процессе становления и самоотождествления широко пользуется их материалом. Несомненная преемственность философии и этих образований зачастую побуждает исследователей стирать грани между ними и философией. Во-вторых, сказывается почти полная утрата текстов первых философов, а сохранившиеся фрагменты известны нам, как правило, вне их внутренней логической связи, вкрапленными в тексты позднейших авторов, а потому неоднократно интерпретированными. Отсюда бесконечные споры исследователей даже относительно прочтения, не говоря уже о понимании текстов, ведущие к неоднозначности в оценке самих текстов как философских или нефилософских. Ну и, конечно, в-третьих, сказывается сама неоднозначность понимания философии различными ее направлениями, проявляющаяся в позиции историков философии.

Известны три основных центра, где, практически одновременно, возникает духовное образование, которое может быть квалифицировано как философия. Это Древняя Греция конца VII — начала VI в. до н. э., Индия VI в. и Китай VI—V вв. до н. э.¹ Как ни показательно это хронологическое совпадение, важнее, однако, «социальная одновременность» возникновения философии в период перехода от раннего рабовладения к развитому. Это был переход от патриархальной системы рабства, имевшей целью производство непосредственных средств существования к производству прибавочного продукта и прибавочной стоимости. Время это характеризовалось бурными изменениями во всем общественном устройстве. Быстрый рост городов, становящихся центрами экономической и политической жизни, развитие торговли, вызвавшее появление металлических денег и мощно стимулируемое ими, возникновение денежного капитала, процента и ростовщичества, частная собственность на землю и ипотека — все это способствует росту рабовладения и разворачиванию классовой борьбы между землевладельческой и военной аристократией, с одной стороны, и свободным населением городов — с другой. Именно в таких условиях складывается философия, — естественно, не одноактно, а в ходе длительного и сложного процесса, в Греции занявшего VI—V вв. до н. э., в Индии и Китае — VI—III вв. до н. э., а в Мексике — век, предшествовавший испанскому завоеванию².

Приведенные данные свидетельствуют о неправомерности постановки вопроса о «влиянии» Древней Греции на Индию и тем более Китай или влияния обратного — вопроса, нередко поднимаемого в историко-философской науке на основе очевидных сходств между «западными» и «восточными» учениями, расцениваемых именно как результат воздействия одной культуры на другую («заимствования»). Сходства эти всячески обыгрываются как «европоцентристами», так и «азиациентристами». Но в этих сходствах скорее можно видеть родственные идейные образования, возникающие в сходных социальных условиях, о чем говорит и пример «философии нагуа». Реальные контакты между Грецией и Индией начинаются лишь в эпоху эллинизма, и памятником контактов в философии является «Милинда-паньха» («Вопросы Милинды») — буддийский текст, в котором излагается беседа между проповедником Нагасеной и греческим царем Менан-

¹ Известный индийский ученый С. Радхакришнан относит становление философии в Индии к 600 г. до н. э. — 200 г. н. э. (см.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1956, С. 43, 231—232). Признанный основатель китайской философии Конфуций жил ок. 551—479 гг. до н. э.

² См.: *Леон-Порталья М.* Философия нагуа. М., 1961.

дром, правившим в одной из областей северо-западной Индии около 125—95 гг. до н. э.

Больше смысла имел бы в других условиях вопрос о влиянии на становящуюся философию в Греции ближневосточных учений. В эпоху эллинизма под влиянием деятельности александрийских ученых по сравнительному изучению египетской и греческой культур, а также символического толкования древнеегипетских мифов и Ветхого завета иудеев возникает представление о том, что философия греков заимствована из Египта, от иудеев, или от персидских магов и т. д. В Новое время аналогичная, хотя, конечно, смягченная и уточненная позиция распространена довольно широко. Особенно подчеркивается в последнее время влияние персидской мифологии («дар магов»), которому посвятил свою работу известный английский филолог М. Уэст¹. Увы, фактический материал и тут довольно беден: несомненны заимствование Анаксимандром традиционного для персов порядка небесных тел (ближе всего к Земле неподвижные звезды, затем идут Луна и Солнце), да отождествление Демокритом мудрости с умением хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать, явно отвечающее «Доброй Мысли, Доброму Слову и Доброму Делу» Авесты. Все остальное — более или менее (причем чаще менее, чем более) вероятные, хотя и красивые умозаключения, не имеющие достаточной опоры в фактах и требующие дополнительных вспомогательных построений².

Не будем развивать далее известные соображения Э. Целлера и Дж. Бёрнета относительно языковых трудностей. Действительно нелегко представить себе обмен мыслями по сложным мировоззренческим вопросам, осуществляемый через переводчика. Последний ведь почти исключительно интересуется экономическими и политическими вопросами, тогда как в ту пору мифологии и прочим идейным образованиям был свойствен свой, достаточно сложный язык. К тому же у нас нет данных о том, чтобы кто-либо из греческих философов владел ближневосточными языками, а ближневосточные жрецы — грече-

¹ West M. Early Greek philosophy and Orient. Oxford, 1971.

² Так, очень правдоподобным кажется выведение гераклитова представления о звездах как «небесных чашах», в которых горит огонь, питаемый испарениями, из подобию их иранским алтарям, где огонь горел в чашеобразных углублениях. Однако изображение такого алтаря, приведенное в книге М. Уэста, сразу же заставляет в этом усомниться — слишком уж тяжелы они для того, чтобы родить столь выразительный и легкий образ Гераклита. Разбор понимания Уэстом философии Гераклита см. так же: *Кесиди Ф. Х., Кондзёлка В.В.* Гераклит и Древний Восток // *Философские науки*. 1981. № 5. С. 94—100.

ским. И так обстояло дело вплоть до эпохи эллинизма. Однако несомненно и то, что определенные математические, астрономические и некоторые иные знания греки получили с Ближнего Востока. Правда, знания по идеологиям Востока, которые мы обнаруживаем у Геродота, весьма скудны и примитивны, — здесь скорее можно говорить о «переводе» египетских или персидских построений на «язык» греческой мифологии, причем «переводятся» иной раз сами имена взаимно соответствующих богов. Платон специально противопоставляет корыстолюбие финикийян и египтян любознанию греков. Аристотель выводит из Египта математические знания греков, но даже фалесово первоначало — воду — не связывает с египетской мифологией, что было бы естественно и правдоподобно, а видит его корни у Гомера. Так что у нас нет достаточных оснований полагать, что возникновением философии Древняя Греция обязана Востоку. Но дело даже не в этом.

Греческая философия — это именно *философия*, идейное образование, качественно отличное от каких бы то ни было мифологических построений, сколько бы следов последних мы в ней ни обнаруживали. Мифологические реминисценции включаются здесь в столь необычный и новый контекст, что совершенно теряют свое прежнее значение, становясь элементами совершенно иной, чем мифология, системы мысли. И нашей задачей будет объяснение этого факта на материале древнегреческой философии. Здесь нет никакого умаления значимости восточной культуры, часто инкриминируемого — иной раз не без оснований — сторонникам автохтонного происхождения древнегреческой философии. Ведь как бы ни разворачивались взаимоотношения культур, возникновение и развитие определенных идеологических форм не может быть понято в плане «заимствования» — вне тех внутренних оснований в жизни народов, у которых эти формы развиваются. Когда же пытаются свести возникновение философии к «заимствованию» ее греками у «более культурных» народов Ближнего Востока, получается двоякая нелепость. Или возникновение философии, допускающее определенное, пусть неполное, объяснение на материале Древней Греции, оттесняется во тьму веков и мифов, гораздо хуже известных нам, чем древнегреческая мысль. К тому же в таком случае *возникновение* подменяется «передачей» и вопрос о возникновении философии остается открытым. Или стирается качественное отличие философии как формы общественного сознания от мифологии. Естественно, ни то, ни другое не может удовлетворять требованиям научного исследования.

Выше мы сформулировали тезис о том, что античная философия — это философия рабовладельческого общества. Раскрытие и

обоснование этого тезиса требует обнаружения тех социальных оснований, тех внутренних противоречий общества, которые находят отражение, объяснение и оправдание в идеологии этого общества. Как уже говорилось, основное противоречие рабовладельческого общества — противоречие господства и рабства, рабовладельца и раба как выражение отчуждения личности. Независимо от того, как велика доля рабов в общей численности населения, от того, в какой мере раб является производительной силой, это ведущее общественное отношение пронизывает всю жизнь рабовладельческого общества. Оно накладывает свой отпечаток не только на отношение «господин — раб», но и на отношения «свободных». Ведь и последние в принципе могут утратить себя как личность, превратиться в «вещь», в «тело» и «говорящее орудие» — попасть в плен и быть проданными, разориться и попасть в долговое рабство, попасть в положение хотя и свободного, но неимущего наемника (фета), которого «сильный» в любой момент может сковать по рукам и ногам и продать в рабство, на чужбину... Даже бессмертным может грозить такая участь¹.

История Древней Греции показывает, что VII—V вв. до н. э. знаменуются серьезным переломом в жизни общества. Развитие производительных сил в это время «шло настолько быстрыми темпами, что создается картина резкого перелома, высокого взлета, равного которому не наблюдается даже в эллинистический период»². Этот взлет имел своим результатом переход к новому типу эксплуатации рабского труда — ради получения прибыли, прибавочной стоимости. Естественно, это означало и существенный сдвиг в общественных отношениях, и еще более существенный сдвиг в идеологии. Что касается первых, то недавнее исследование известного советского ученого А.И. Доватура, детально рассмотревшего динамику общественных отношений в Греции VI—V вв. до н. э., привело к следующим выводам: «В итоге получаем: 1) мрачный фон социальной картины с общей характеристикой — порабощение... бедных богатыми; 2) отсутствие

¹ Вспомним рассказ Посейдона о том, как он и Аполлон по приказу Зевса служили наемниками у троянского царя Лаомедона, который, по истечении условленного срока,

...насилно присвоил
Должную плату и нас из пределов с угрозами выслал.
Лютый, тебе он грозил оковать и руки и ноги
И продать, как раба, на остров чужой и далекий;
Нам обоим похвалялся отсечь в поругание уши...

(Гомер. Илиада. XXI. 451—455. Пер. Н. Гнедича).

² Древняя Греция. М., 1956. С. 167.

ясных ответов на естественно возникающие у читателя вопросы, слишком беглые сообщения о социальных отношениях, но с вполне ясными указаниями на последние отрезки путей, приводивших свободного человека в состояние рабства»¹.

Раннее рабовладельческое общество еще насквозь пронизано пережитками первобытно-общинного, родового строя. Описание общественного строя Афин в «Афинской политике» Аристотеля позволяет говорить, что в VIII в. основной структурной единицей аттического общества была еще земледельческая община, быстро разрушавшаяся вследствие сосредоточения земли в руках крупной родовой знати (эвпатридов). Их земли обрабатывались бедняками-издолящиками, носившими название «шестидольников», т. е., видимо, плативших аренду в 5/6 урожая, а в случае неуплаты ее превращавшихся в рабов-должников. К долговой кабале или продаже в рабство вело также непогашение ссуды. Между эвпатридами, с одной стороны, и зависимыми от них бедняками и рабами — с другой располагались мелкие земледельцы (геоморы) и ремесленники (демиурги), постепенно терявшие связь с землей. Особое место занимали пришлые элементы, метеки, бывшие свободными, но не имевшие политических и некоторых имущественных прав; например, они не могли иметь земельную собственность в Аттике, собственный дом в Афинах и т. д.

Динамика социальных отношений в Аттике, этой наиболее развитой части Греции, дает нам несколько тенденций. Первая — противоречие между сохраняющимся еще в какой-то мере общинным укладом и резким, а в тенденции усиливающимся имущественным расслоением, доходящим до противоположности классов, невысказанной в условиях родового строя. Разгорающаяся классовая борьба ведет к определенному ограничению этого расслоения. Так, по словам Аристотеля, в результате народного восстания и смуты, закончившейся избранием Солона архонтом, были проведены важные реформы. «Солон освободил народ и в текущий момент, и на будущее время, воспротивив обеспечивать ссуды личной кабалой. Затем он издал законы и произвел отмену долгов»². За общественный счет были выкуплены проданные в рабство афиняне. Но все это не остановило нарастания противоречий

¹ Доватур А.И. Рабство в Аттике в VI—V вв. до н. э. Л., 1980. С. 9.

² Аристотель. Афинская политика. IV. 6,1. Здесь и далее первоисточники цитируются по принятой международной системе — указанием русского названия работы и международной пагинации или (как в данном случае) книги, главы и параграфа (страницы). Указатель первоисточников см. в конце книги. В ряде случаев автор дает свой вариант перевода.

внутри свободных, в то же время способствуя развитию рабовладения. И здесь складывается вторая тенденция — в отличие от патриархального рабства, которое обеспечивало внутренние потребности дома¹, освобождая руки хозяина для наиболее почетного, жизненно важного и требующего личной заинтересованности труда в сельском хозяйстве, развитое рабовладение расширило сферу приложения труда рабов. Увеличивается их число в ремесле, горном деле, строительстве, а затем и в сельском хозяйстве. Труд состоятельных свободных, освобожденных теперь от необходимости личного участия в производстве, обращается в сферу политики, управления, торговли, искусства, идеологии.

А это сопровождается неизбежным понижением престижа непосредственно полезного труда. Отсюда новые роль и оценка «мудрости» как необходимого условия эффективности новых родов деятельности: она становится нетрадиционным регулятором общественного производства и общественных отношений.

Отсюда и третья тенденция — меняется положение раба. Он начинает приносить прибыль, превращаясь в непосредственную ценность. Необходимо заботиться, чтобы эта ценность могла быть реализована оптимальным образом. С этим связано известное облегчение положения рабов (особенно в Аттике). Оно распространялось, однако, не на весь этот класс: рабы в рудниках и каменоломнях находились в несравненно худших условиях, чем домашние рабы, а тем более рабы общественные, которые (чаще всего скифы) использовались в качестве полицейских. В Афинах осуждается жестокое обращение с рабами, а убийство раба карается по закону. Появляются рабы, заведующие хозяйством, широкое распространение получает отпуск рабов на волю — не даром, конечно, а или за счет откупа, или с наложением на вольноотпущенника обязательств, иной раз довольно тяжелых². Но отсюда и повышение самооценки раба, от которого теперь во

¹ «Домашний» труд включает самые тяжелые и трудоемкие процессы: молотьбу и помол зерна, выжимку масла, уход за скотом, изготовление молочных продуктов, приготовление пищи, заготовку топлива и доставку воды, прядение и ткачество, уход за детьми и т. д. И все это — под неустанным надзором хозяйки. Поэтому давно пора забыть легенду о «домашнем рабстве» как о чем-то легком, по существу «полурабстве».

² Приведем один документ: «Доил, сын Ириней, посвящает принадлежащего ему раба Андрика Зевсу Царю и Трофонию, с тем чтобы он считался посвященным богу. Андрик должен оставаться на службе у матери [Доила] Афинодоры в течение десяти лет... При жизни Афинодоры Андрик вносит подать, указанную в отпускной грамоте. В случае смерти Афинодоры Андрик оставшееся [до 10 лет] время остается у Доила, а затем считается посвященным богу и не платит никому ничего». (Надпись III в. до н. э., найденная в Лебадее//Античный способ производства в источниках. № 75.)

многим зависит благосостояние господина, большая свобода рабов в отношении хозяев, их «наглость», на которую постоянно жалуются свободные. Переход к развитому рабовладению многое изменил в жизни общества и прежде всего — обусловил большую степень свободы индивида, чем то допускало раннерабовладельческое общество.

Наиболее явственны эти изменения в колониях. Колонизация осуществлялась, как правило, наиболее активными элементами греческих полисов, зачастую недовольных консервативными порядками метрополий. В городах-колониях — особенно малоазиатских, таких, как Эфес, Милет, Клазомены, Колофон, — быстро развиваются нетрадиционные занятия населения: ремесло, мореплавание и торговля, а значит, судостроение и металлургия. Но и в таких колониях, где, как в Великой Греции, развивалось главным образом сельское хозяйство, его продукция предназначалась в основном на вывоз, также требуя развития торговли. Ремесло и торговля требовали установления более тесных связей с соседними народами, расширяя географический и социальный кругозор древнего грека, расшатывая сложившиеся стереотипы культуры, поведения, социальных отношений, мышления. Уже сознательно, а не по традиции разрабатываются конституции создаваемых колоний. Этот слом старых стереотипов и формирование новых вызывают конфликты во всех сферах общественной жизни, от общественных отношений до идеологии.

Все это означало крушение прежних, связанных с родовым строем и фактически уже изжитых иллюзий «естественности» традиционного общества. Развитие цивилизации осуществляется в противоречиях. Она «совершила такие дела, до каких древнее родовое общество не доросло даже в самой отдаленной степени. Но она совершила их, приведя в движение самые низменные побуждения и страсти людей и развив их в ущерб всем их остальным задаткам. Низкая алчность была движущей силой цивилизации с ее первого и до сегодняшнего дня; богатство, еще раз богатство и трижды богатство, богатство не общества, а вот этого отдельного жалкого индивида было ее единственной, определяющей целью»¹. Все это должно было найти достаточно скорое и неоднозначное отражение в общественном сознании. Размышлениями о меняющихся временах и нравах, о бедствиях и противоречиях земной жизни, связанных с богатством и бедностью, господством

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21 С. 176.

и рабством, войной и бурными политическими событиями внутри полисов, изобилует древняя литература.

Но экономические, политические, правовые, социальные изменения требуют их идеологического оформления — оправдания или критики, легитимации или развенчания. В борьбе этих противоположных тенденций, определяемых противоречиями социальных классов и слоев античного общества, разворачивается и становление философии как рационального осмысления нового динамичного и внутренне противоречивого мира. Человечество никогда не расстанется с прошлым однозначным образом — проклиная старые порядки и восхваляя новые, или наоборот. Не случайно типичными для философии образами стали «плачущий» Гераклит и «смеющийся» Демокрит. Амбивалентность философии выражает изначальное стремление ученого «выслушать и другую сторону», развить всесторонний анализ, который привел бы — по возможности — к однозначной позиции в делах земных, как и «небесных».

Социальные обстоятельства создают условия для возникновения идеологии в целом и философии в частности, ставя задачу легитимации возникающих общественных отношений. Одновременно идет опредмечивание и закрепление последних в социальных структурах и институтах общества и государства. И если в раннем рабовладельческом обществе преобладало представление о божественных происхождении и санкционированности этих структур и институтов, выразившееся в «генеалогии» знатных, «благородных» семейств, возводимых к богам или героям, то в развитом рабовладельческом обществе преобладает идеологическая легитимация института через выявление его «природного» (естественного) характера, его «природы» (*physis* — «породы» и генезиса). В дальнейшем она заменяется соотношением социальных институтов со сферой «человеческого» — обычая, закона, искусства.

Содержательный аспект возникновения философии оказывается в большей мере связанным с наличным мыслительным материалом. Это «предысторическое содержание, находимое и перенимаемое историческим периодом»¹, усваивается, сохраняется в рождающейся мысли, но и переосмысливается, перерабатывается в ней. И здесь перед нами встает вопрос об источниках философии и их взаимоотношениях с нею, об исходных противоречиях общественного сознания, разрешение которых и есть рождение философии.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 413.

§ 2. Дофилософские формы сознания. Проблема источников философии

В исторической науке достаточно твердо установлено, что исходной формой общественного сознания, если хотите «идеологией» родового и раннерабовладельческого строя, была мифология. И обычно становление науки и философии как, в совокупности, некоей единой и нерасчлененной еще формы теоретического освоения мира выражается формулой: «От мифа к логосу», или, более развернуто, «от мифотеогонических представлений к теоретическому («теорийному») мышлению»¹. Нельзя не признать важности и ценности этой формулы. Но за ее афористичностью скрывается сложный процесс противоречивых взаимоотношений, «борьбы» различных форм осмысления мира, их *диалектика*, требующая более конкретного анализа. Предвосхищая дальнейшее изложение, я хотел бы выразить подлежащее описанию и объяснению явление иной формулой: *философия возникает как разрешение противоречия между мифом и элементами первоначального эмпирического знания о природе и обществе*.

В условиях, когда философское мышление только еще пробуждается, да, впрочем, и на протяжении всего периода становления философии, в общественном сознании в целом господствует миф. Это сложное, противоречивое и по-разному объясняемое современной наукой явление имеет для нас значение как мировоззрение и как специфическая форма мышления. Следует при этом отметить, что возникающее философское мышление застаёт миф уже не в его первоначальном виде. Он уже преобразован, систематизирован, во многом переосмыслен в эпосе и теогониях, представленных в Древней Греции и Гомером, и Гесиодом. Они и дают нам тот непосредственный облик мифа, который предшествует философии и все более преобразуется и разлагается под воздействием искусства и элементарных форм научного знания, свойственных той эпохе.

Миф — многослойное и полифункциональное образование. Складываясь в условиях первобытно-общинной формации, нерасчлененный стихийный коллективизм которой порождает перенос на всю действительность «непосредственно данных» человеку, «естественных» отношений родовой общины, он предстает перед нами как описание некоторой совокупности фантастических существ, образующих общину, связанную кровным родством. Природно-космические, со-

¹ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 302. Отмечу, что автор не сводит дело к этой формуле, включая в рассмотрение и религию, и искусство. См. так же: Nestle W. Vom Mythos zum Logos. Stuttgart, 1975. (Первое изд. — 1940).

циальные и производственные функции распределены между этими существами. При этом мифическое повествование принимается мифическим субъектом совершенно некритически, выступая как *правда*, сколь бы неправдоподобно оно ни выглядело. Миф, следовательно, выступает для этого субъекта как вполне реальный «мир», может быть, даже более реальный, чем мир обыденный. Но в то же время это мир отрешенный, отчужденный от повседневного мира. Он одновременно и наглядный, чувственно данный — и волшебный, сказочный; и индивидуально-чувственный — и абстрактно-обобщенный; и очевидно-достоверный, практически действенный — и сверхъестественный. Главная его функция — регуляция общественной жизни в ее эмпирическом многообразии, и он выступает здесь как сама жизнь, где слились воедино производственные, социальные, идеологические и даже физиологические аспекты¹. Иначе говоря, мифология — это форма *практически-духовного* освоения мира. Именно поэтому она «преодолеывает, подчиняет и преобразовывает силы Природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы»².

Однако и сейчас, в XX веке, в условиях невиданного развития науки и техники, вряд ли можно говорить о «действительном господстве» человека над силами природы — об этом свидетельствуют, в частности, явления экологического кризиса, которыми природа отвечает на наши грубые, неумелые и неумные попытки «овладеть» ею. Тем труднее говорить о действительном господстве над социальными силами — совсем недавно возникло общество, которое впервые сознательно поставило перед собой такую задачу и делает первые шаги к овладению социальными силами. Поэтому неудивительно, что мифология не только продолжает существовать в различных формах, но и возрождается, иной раз в кошмарных формах вроде «мифа XX века» германского фашизма. Тем не менее синкретизм первобытного мифа содержит в себе определенные возможности развития. Ему свойственны символизм, аллегоризм, обобщение. Тем самым открываются

¹ Только этим слиянием различных моментов и аспектов мифологического сознания в его «магическом» воздействии на человека первобытного общества может быть объяснено отмечаемое этнографами смертоносное действие табуирования. «Когда австралиец или новозеландец, утраченный мыслью о том, что он, не ведая того, поел запретной пищи, умирает от нарушения табу, то это происходит потому, что он чувствует в себе неизлечимое, смертельное влияние, проникшее в него вместе с пищей» (*Левин-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 66*).

² *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1, С. 47.*

возможности развертывания из мифа иных форм общественного сознания: религии, искусства, философии. Так, религия оказывается связанной с символической стороной мифа; искусство — с аллегорией, ставшей одним из первых его орудий; философия — с обобщением. И уж конечно происходит вычленение эмпирического сознания, вырастающего из непосредственного практического опыта людей, из их производственных навыков, из закрепленных традицией приемов труда, которые тем не менее начинают осознаваться в своей объективной значимости как обнаружение элементарных и очевидных причинных связей.

Для того чтобы эти возможности в достаточной степени реализовались, потребовалось длительное развитие общества и самого первобытного сознания. Потребовалось, в частности, чтобы род мог встать над родом, «благородный» — над «подлым», а индивид достаточно выделился из рода, став действительным субъектом труда, общественной жизни и познания, — конечно, в той мере, в какой это допускал уровень развития общества и личности. Такое развитие происходит на протяжении огромного промежутка времени, когда завершается развитие первобытно-общинной формации и открывается эпоха раннего рабовладения. В это время осуществился переход от собирающего и охотничьего хозяйства к производящему, от камня — к металлу, а от фетишизма — к анимизму и от хтонической мифологии, все мыслившей происходящим от земли и ее чудовищных порождений (*χθῶν* — др.-гр. земля) — к героической, к упорядоченному и гармоничному миру антропоморфных — в Древней Греции олимпийских — богов.

Процесс разложения мифа и перехода от него к иным формам общественного сознания четко прослеживается именно в Греции. Исходный пункт этого процесса — мифология, представленная уже во вторичной форме эпоса (это героический эпос Гомера, дидактический — Гесиода), а также в «Теогонии» Гесиода и примыкающих к ней теогониях других авторов, сохранившихся в отрывках. Общий облик этой мифологии известен: миром — земными, небесными, подземными и морскими явлениями и стихиями — правят олимпийские боги во главе с Зевсом. Это уже третье поколение богов, имеющее свою родословную и в конечном счете происходящее или от Океана и его жены Тефисы (Гомер), или от Хаоса (Гесиод). Океан — персонифицированное начало, «предок богов», «от которого все происходит» (Илиада. XIV. 201, 246). Хаос — начало персонифицированное; это зияющая бездна между землей и небом.

У Гомера теогонический процесс не выявлен сколько-нибудь последовательно, но дан лишь фрагментарно. Гесиод дает его упорядо-

ченное изображение. Прежде всего зародился Хаос, затем — широкогрудая Гея — Земля, мрачный Тартар — подземное царство и прекраснейший из богов — Эрос. Начиная с этой ступени, где генетические связи еще не формулируются, разворачивается порождение греческого пантеона: Гея со своим сыном и мужем Ураном (Небо) порождает титанов во главе с Кроносом; свергнув Урана, Кронос порождает со своей женой Реей олимпийских богов, во главе которых, свергнув Кроноса, становится Зевс. Параллельно антропоморфным богам теогонический процесс дает хтонических чудовищ: сторуких (гекатонхейров), затем Тифоея и Ехидну, горгон, сирен, Сциллу и Харибду и т. д., а также божества, выражающие определенные биологические и социальные функции. Таковы Танатос (естественная смерть) и Морос (смерть насильственная), Гипнос (сон), богини судьбы керы и мойры, Немесис, как воплощение негодования и гнева при виде несправедливости, и проч. От любовных связей богов и богинь со смертными рождаются герои.

В «Трудах и днях» Гесиод изображает жизнь человеческого общества, проходящую через четыре века: золотой, серебряный, медный и железный. Первое из поколений каждого века создается богом (золотого — Кроносом, остальных — Зевсом), а последнее «покрывается землей», т. е. погибает. Причины гибели людей золотого века неизвестны, серебряный пришел к концу, поскольку люди «почестей не воздавали блаженным богам», а люди медного века погибли в междоусобной борьбе. Четвертый, железный век, — это век забот и раздоров, зависти и насилия...

Особенности этой мифологии, непосредственно предшествующей возникновению философии, могут быть суммированы следующим образом. Во-первых, перед нами упорядоченная семантическая система, в рамках которой осуществляется накопление, хранение и использование умений, практических навыков производства и социальной жизни, природно-этиологических объяснений, связываемых с именами фантастических существ. С их помощью, гарантируемой совокупностью магических приемов — обрядов, человек надеется наилучшим образом реализовать все необходимые социально-производственные функции. Однако, во-вторых, изложенная в форме эпоса и теогонии, эта система носит очевидные черты художественной обработки. Отсюда та образность, которая заставляет — и не только современного читателя — видеть, скажем, в «розовоперстой Эос» не столько прекрасную юную богиню, сколько поэтический образ зари. А отношения между богами настолько уподобляются самым обычным, обыденным и прозаическим отношениям между людьми, что поневоле встает зада-

ча «оправдания» мифа, аллегорического и символического истолкования «неприличных богам» картинок из их жизни.

В-третьих, формальная упорядоченность мифа, достигшая в эпосе и теогониях высокой степени, свидетельствует о том, что приходит конец собственно первобытному мифу с его универсальным «детерминизмом», согласно которому все происходит из всего. Упорядоченность мифа — это упорядоченность функций и взаимных отношений божественных существ. Поэтому стихийно-множественная семантика первобытного мифа уступает место более или менее однозначной. «Раньше Афина-Паллада была чем угодно; теперь же она богиня войны, художественно-технической мудрости и крепко организованной патриархальной общины. Теперь она уже не сова и не змея, но то и другое становится теперь ее атрибутом. Зевс теперь уже не просто гром и молния; он — блюститель героического правопорядка, и для него гром и молния — только атрибуты»¹. Эпос содержит колоссальный материал, характеризующий производство, войну, торговлю, все более и более накапливающиеся физиологические, медицинские, географические, исторические и прочие знания. Так, в гомеровских поэмах только один раз (Одиссея. XIX. 457—458. Пер. В. А. Жуковско-го) упоминается о магических формулах для остановки кровотечения, во всех других случаях даются вполне рациональные рецепты для лечения ран. Топографическое описание Гомером Трои — а дело это требует немалого искусства — позволило Шлиману обнаружить этот город. Технология изготовления плуга, описанная в «Трудах и днях» (427—440), не была бы признана устарелой и кое-где в XIX в. н. э. Примеры можно умножать.

В то же время, своеобразная рядоположенность эмпирических знаний, приемов, описываемых навыков и магических приемов и молитв, их естественный и вполне обыденный переход друг в друга² создают впечатление неустойчивого равновесия, готового вот-вот нару-

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 14.

² Опять читаем Гесиода (Труды и дни. 465—471):

Жарко подземному Зевсу молись и Деметре пречистой,
Чтоб полновесными вышли священные зерна Деметры.
В самом начале посева молись им, как только за ручку
Плужную взявшись рукой, острием батога прикоснешься,
К спинам волов, на ярмо налегающих. Сзади с мотыгой
Мальчик-невольник пускай затруднение птицам готовит,
Семя землей засыпая...

(Пер. В. В. Вересаева).

шиться. Это и происходит на протяжении VIII—V вв. до н. э. Процесс разрушения мифа разворачивается в ходе формирования различных форм общественного сознания уже на письменной «памяти» человечества. Возьмем искусство. Возникающая художественная литература в изобилии воспроизводит мифологические сюжеты именно как сюжеты, с помощью специальных литературных приемов: аллегории, метафоры, типизации. Так, широкое использование в литературе аллегории — придания рассказу иного, лишь условно с ним связанного смысла — позволяет так же толковать и миф. Аллегоризм рождался и как своеобразный литературно-критический прием, получивший название «способа защиты (поэта)». Предание связывает его с именем Феагена из Регия, жившего во времена Камбиза (нач. VI в. до н. э.). Защищая Гомера от обвинений в том, что его истории о богах и героях «непристойны», Феаген вначале представляет богов Гомера в качестве противоположных природных сил, назвав «огонь Аполлоном, и Гелиосом, и Гефестом, воду же Посейдоном и Скамандром, затем луну Артемидой, воздух Герой и т. д.». А далее идет уже прямая аллегория: «имена богов он (Гомер. — А. Б.) дает душевным свойствам, а именно: Афины — уму, Ареса — безрассудству, Афродиты — страсти, Гермеса — речи» (ДК 8 А 2)¹.

То, что у Феагена было приемом исследования и «оправдания» творчества писателя, получает иной смысл в греческой исторической науке, также зародившейся в VI в. до н. э. За рассказом о каком-то событии, якобы происходившем с богами и героями и имеющем вид «невероятной истории», ей видится некоторое значение, не противоречащее здравому смыслу. Это — искаженное историческое событие, неправильно истолкованная аллегория или метафора, обожествление исторического лица, и т. д. Основоположник такого подхода к мифу, историк Гекатей из Милета гордо заявил в начале одного из своих произведений: «Я пишу следующее так, как мне представляется верным. Ибо рассказы эллинов, как мне думается, разноречивы и смехотворны»².

Так, правдоподобный смысл истории о Геракле и Кербере представляется ему изображением того, как Геракл убил и доставил Эврисфею змею, жившую в окрестностях Тенарона. Там, по преданию, находился вход в Аид, и змея своим укусом отправила туда немало лю-

¹ Сноски на «Фрагменты досократиков» Дильса-Кранца даются указанием номера персоналии, типа приводимого материала (А — свидетельства, В — фрагменты, С — подражания) и номера фрагмента.

² *Fragmenta historicorum graecorum*. Vol. I. Lipsiae, 1923. Hecat. fr. I ab.

дей, за что ее и прозвали адским псом (там же. Фр. 27). Герийон, коров которого якобы похитил герой, был царем, жившим в Амбраксии, которого Геракл победил при помощи эпейского войска, (там же. Фр. 25, 28), и т. д.

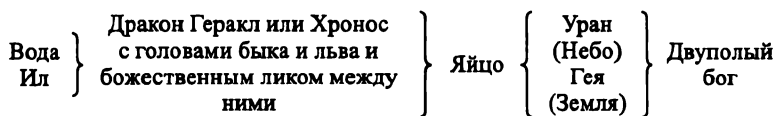
Рационалистическое толкование мифов получило последовательное приложение в критике мифологии Палефатом, от которого дошли фрагменты его книги «О невероятных историях». У историка IV в. до н. э. Гелланика из Митилен, а затем у Эвгемера, само имя которого стало нарицательным, обозначая способ критики мифологии, основанный на признании богов обожествленными политическими деятелями («эвгемеризм»), оно было развито дальше. Хотя при этом толковании мифа теряется вся его первоизданная прелесть и живость, заменяемая «вероятными», но все же достаточно произвольными и плоскими «историями», рационалистическое толкование мифа означало разрушение прежнего, устарелого мировоззрения и открывало путь новому.

Иной путь открывается в результате символического толкования мифологии. Символизм — не просто аллегория, когда мифическое имя или событие подставляется на место достаточно реального отвлеченного смысла, как Арес — на место безрассудства или Афродита — на место любовной страсти, и тем более не рационализация, видящая за ним просто реальное событие или явление природы. Символ в религии и искусстве — в отличие от развитой науки, где он превращается в знак, условно соединенный с фиксированным понятийным содержанием, — обладает многосторонностью значения, способной превращаться в многозначность. Единство в символе смысла и образа условно-конвенционально и открывает величайший простор для фантазии, побуждающей видеть за мифологическим именем и образом «таинство», «мистерию», особый запредельный смысл и особую реальность.

В Древней Греции, где мифология окончательно переродилась в религию лишь в рамках отдельных культов, религиозных общин и местных мистерий, определенный интерес с этой точки зрения представляет орфизм. Связываемое с именем легендарного певца Орфея, это движение восходит, видимо, к VII в. до н. э., однако известно нам по более поздним источникам. В нем широко применяется символическое истолкование мифа. Так, Зевс связывается с жизнью (*zōē*); Кронос сопоставляется с Хроносом (время); Пан понимается как символ «Всего» (*pan*); Деметра — «мать земли» (*gē mētēr = Dēmētēr*), и т. д. Однако это не известный уже нам аллегоризм. Зевс — не иносказательное обозначение жизни, но сама жизнь, символ единства жизненного процесса и его божественного «начала», представляющего «на-

чало, середину и конец» всего сущего. «Один лишь Зевс, один Гелиос, один Дионис, один бог во всем. Как назвать их по отдельности?» — спрашивает орфик (Фрагменты орфиков. 239h). А это уже претензия не только на «расшифровку» божественного имени, но на нечто гораздо большее — на глубинную перестройку всего мифологического наследия, подразумевающую *веру* в потустороннее и сокровенное. А значит — противопоставление верующего и объекта веры, чуждое еще мифологии.

В рамках орфизма возникают разнообразные «орфические» тео- и космогонии, во многом опирающиеся на Гесиода, но включающие также иные, зачастую неясного (может быть, ближневосточного) происхождения элементы и образы. Вот схема одной такой теокосмогонии (ДК 1 В 13):



Судьба «двуполого бога» неясна; возможно, что это Фанес, известный нам по другим вариантам «орфических» теогоний, символ света, силы и мудрости, впоследствии проглоченный Зевсом, который таким образом обеспечил себе господство над миром. От Урана и Гея рождается потомство, аналогичное изображенному в «Теогонии» Гесиода.

Подобная же теокосмогоническая картина принадлежала Ферекиду из Сироса, бывшему, по преданию, учителем Пифагора. Диоген Лаэртский (I. 119) пишет: «От Ферекида Сиросского сохранилась написанная им книга с таким началом: «Зас и Хронос были всегда и Хтония тоже, ей же имя Гея, ибо Зас дал ей землю в качестве подарка» (ДК 7В 1). В конце фрагмента игра слов: *gē* — земля, *gegas* — подарок. Видимо, можно предположить, опираясь на свидетельства Гермия и Проба (ДК 7 А 9), что здесь первоначально была все же «троица» богов: Зевс (Зас), Хтония (Земля, после брака с Зевсом и получения подарка носящая имя Гея) и Кронос, расшифровываемый, по родственному звучанию, как Хронос (Время). Во всяком случае, у Гермия мы читаем: «Ферекид же говорит, что начала суть Зевс, Хтония и Кронос; Зевс — это эфир, Хтония — Земля, а Кронос — Время, причём эфир есть действующее начало, земля — страдательное, время же — то, в чем [находится] возникающее». Последняя фраза явно модернизирует взгляд Ферекида, подводя его под ходячую точку зрения стоического аллегоризма. Кронос, или Хронос, продолжается рассказ у Дамаския, производит из своего семени огонь, воду и пневму (дыха-

ние). Из них, разделенных по пяти убежищам в недрах земли (*tychoi*), рождаются новые поколения богов. В книгу входили также рассказ о браке Заса и Хтонии, о борьбе воинства Кроноса с чудовищным змеем Офионом и его войском, уподобляемой войне богов с титанами или Гора с Сетом, — в греческой и египетской мифологиях соответственно.

Ферекида объединяет с орфиками признание бессмертия души и ее загробных миграций. И хотя мы не знаем, насколько связан был Ферекид с каким-либо установившимся или устанавливающимся религиозным культом (а такая возможность не исключена), перед нами несомненный пример религиозно ориентированной концепции, помещающей у истоков всего сущего персонифицированные божественные существа. А это — путь не от мифа к логосу, а от мифа к культу.

И еще один источник философии следует упомянуть — народную мудрость, по-своему реагирующую на социальные процессы эпохи, так или иначе отражающую и осмысляющую их. В Древней Греции народная мудрость получила закрепление в творчестве «семи мудрецов». Правда, при постоянном числе — семь — имена этих мудрецов разнятся. Постоянно упоминаются только четверо: Фалес, Биант (Биас), Питтак и Солон. Трое остальных избираются из целого списка, который насчитывает до 17 имен. Наиболее часто встречается такой перечень «мудрецов», которым приписываются типичные изречения:

Быть умеренным — благо, так учит Клеобул из Линда.
Все обдумай наперед, говорит Периандр сын Эфир.
Знай меру времени, так говорит Питтак Митиленский.
Где много голов — быть беде, так думает Биас из Приены.
Поручителю — горе, предрекает Фалес из Милета.
Познай самого себя, советует лакедемонянин Хилон.
Не увлекайся ничем, вот завет кекропийца Солона¹.

Мудрость «семерых», закрепленная в традиции, послужила основой для множества рассказов, стихов, пословиц и поговорок, стала частью народного просвещения, своеобразной «популярной философией» древних греков. Ее жизненность, логичность, стремление к разумному объяснению фактов производят неотразимое впечатление. К тому же это не «божественная» мудрость, почерпнутая из мифа, из религии, но мудрость человеческая и для людей предназначенная. В изречениях «семи» отражается и тот «шок» возникающей цивилизации, который пробуждает философское мышление. Однако нравст-

¹ Цит. по: Браш М. Классики философии. Т. 1. Греческая философия. СПб., 1907. С. 402.

венные сентенции, политические наставления, житейская мудрость повидавшего мир и жизнь человека не превратилась у них в сколько-нибудь целостный взгляд на мир. Лишь у Фалеса, не случайно относимого и к «мудрецам», и к философам, мы видим громадное расширение горизонта мысли, связанное с подключением космологических проблем. Но об этом ниже.

§ 3. Миф, наука и философия

Те же VIII—V вв. до н. э., о которых мы говорили выше в связи с судьбами мифа, знаменуются и конституированием собственно науки в качестве относительно самостоятельной области знания. Впрочем, вопрос здесь не прост. Обычно считается, что научное знание в его зачатках заимствуется греками с Ближнего Востока. Прежде всего это математика. Однако большинство современных историков математики считают, что ближневосточная математика тех времен носила ярко выраженный прикладной характер, сводясь к совокупности правил, по которым следует производить вычисления. Они не снабжались доказательствами, излагались догматически и применялись к вычислению количества зерна или пива в сосуде, числа кирпичей или площади поля, величины заработка или доли наследства, приходящейся на каждого члена семьи усопшего. Подобные правила были известны в Греции под именем «логистики», и именно они, видимо, и были принесены с Ближнего Востока в готовом виде. Новое, что привнесли в математику греки, — это теоретическая математика, выполнявшая задачу нахождения систематической связи математических положений друг с другом и обоснования строгих закономерностей перехода от одного положения к другому с помощью доказательства.

Теоретическая же (умозрительная) наука о природе развивается у древних греков в рамках философии, — собственно, первые философы именовались «физиками» или «физиологами». Это не была, однако, эмпирическая, наблюдательная наука о природе, хотя она и включала представления о механизмах действия природы, о некоторых природных процессах. Поэтому иной раз философия древних греков объявляется нерасчлененным научным знанием вообще и отождествляется с наукой как таковой. Но ведь это не совсем так. Мы имеем все основания говорить о науке применительно к Античности и в исторически ограниченном, но все же достаточно определенном смысле как о совокупности конкретных, основанных на опыте и наблюдении систематических знаний, которые позволяют решать некоторые типовые практические задачи. Эти знания, с одной стороны, обособились от мифа и магии, хотя внешне иной раз такую связь сохраняют. С другой

стороны, они не поднимаются на уровень мировоззренческих обобщений, и могут быть довольно четко отграничены и от мифа, и от таких обобщений.

Анализ первоначальных научных построений показывает, что они, даже будучи вкраплены в мировоззренческие образования, обладают относительной самостоятельностью именно тогда, когда фиксируют структурные описания и каузальные объяснения, допускающие непосредственное наблюдение и объяснение наблюдаемого очевидными аналогиями. В античной же «физике» определяющую роль играют все же не понятия, а образы, словесно выраженные общие представления, а структурно-каузальные аналогии постоянно уступают место, особенно в мировоззренческой проблематике, метафорам. Но метафора как средство художественного (и мифологического!) мышления всегда неоднозначна. В результате получаются столь неоднородные и неоднозначные, не согласующиеся друг с другом «объяснения»: будучи не в состоянии *доказать*, и в то же время отбросив авторитет мифологической традиции, «физики» скорее заботятся о том, чтобы *убедить*. За это их подвергают критике с различных, противоположных позиций: мифолог не приемлет «физиков» и «метеоролесков», «болтающих о небесных делениях» — ведь объясняя природные явления «неразумными причинами», они лишь оскорбляют величие божества; естествоиспытатель же осуждает поспешное обращение к «началам» при забвении конкретных фактов.

Именно таково отношение к философии врачей-эмпириков. «Гиппократовы» трактаты, фиксирующие состояние медицины в V—IV вв. до н. э., обнаруживают два подхода к ней. Один состоит в сознательном уподоблении медицины «физике»: рассматривая человека как микрокосм, «малый мир», следует подходить к болезни и здоровью с точки зрения взаимосвязи в нем общих природных стихий. Другой — требование объяснять болезни, их течение и лечение наблюдаемыми причинами. Медицина — это наука, в которой, по словам автора трактата «О древней медицине», «все имеется в наличности: в ней найдены и начало, и метод изобретения, с помощью которых ... многое и прекрасное уже открыто, а остальное вслед за этим будет открыто, если кто-нибудь, будучи основательно подготовлен и зная уже открытое, устремится, исходя из этого, к исследованию» (*Гиппократ. О древней медицине. 1*).

Это настоящая декларация независимости медицинской науки, которая уже поняла свои особенности и отвергает натурфилософские умозрения, будто «человек всецело есть воздух, или огонь, или вода, или земля, или что-либо другое, что не представляется очевидным образом в человеке» (*Гиппократ. О природе человека. I, 1*). Объясняя

болезнь или рекомендуя лечение, следует сводить природу человека к действительным, наглядно обнаруживаемым составным частям «природы» человека — крови, слизи и двум видам желчи, белой и черной. И эта апелляция к наблюдению, опыту, видимым симптомам и закономерным результатам того или иного способа лечения (кровопусканием, желчегонными и т. д.) резко отличает медика-эмпирика от натурфилософа. Естественно, и его методы еще достаточно умозрительны, — но важен принцип («начало», ἀρχή) объяснения и применения. А это принцип наглядности и практической применимости.

Еще большей самостоятельностью отличается древнегреческая историческая наука. В течение VI—IV вв. до н. э. она все более приобретает черты научного исследования. Привлекаются исторические документы — списки должностных лиц, жрецов и жриц, победителей Олимпийских и иных игр, записи и рассказы путешественников, купцов, участников военных походов и посольств. Начинается хронологическая фиксация событий. Гекатей из Милета, Харон из Лампсака, Гелланик из Митилен вырабатывают жанры древнегреческой исторической науки: историческую хронику («Лампсакские таблицы» Харона, «Аттида», «Победители Карнейских игр» и «Жрицы Геры в Аргосе» Гелланика), историко-этнографическое описание («Лесбика», «Арголика», «Персика», «Скифика» Гелланика). Они подготовили «Историю» Геродота.

Геродот (ок. 485—425 гг. до н. э.) не случайно еще в древности был назван «отцом истории». Заимствовав от предшественников основные формы и приемы повествования о минувшем, а от своих современников софистов — интерес ко всему «человеческому» в истории, как и убеждение, что законы, обычаи, нравы, привычки различных народов разнообразны, относительно и равноценны, он пишет свою «Историю». Он собирает и записывает исторические сведения для того, «чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом» (*Геродот*. I, 1). Труд историка видится ему как обязанность фиксировать то, что говорят, — но прежде всего что говорят те, кто беспристрастен в своих отношениях к действующим лицам и событиям (там же. 95).

Конечно, у Геродота и немало слабостей. У него практически отсутствует критика источников, в лучшем случае он стремится согласовать получаемые сведения со здравым смыслом. Он не обращает внимания даже на явные противоречия в свидетельствах. И все же перед нами уже наука.

Этиологическая, объяснительная функция мифологии, особенно поздней, несомненна. Но это мнимое объяснение, поскольку соотношение объясняемого с божеством, якобы ответственным за его появление, есть по существу тавтология, не выводящая за пределы семантической системы мифа. Напротив, научное объяснение, при всей его примитивности, выводит к самой реальности, к объективным ее факторам и фактам. Здесь и возникает эмпирическая достоверность, противостоящая «достоверности» мифа, базирующейся на традиции. К тому же последняя в Греции ослаблена отсутствием ее носителя, особого сословия жрецов, и унифицированной догматики. Поэтому для грека, даже верующего, практически немыслимо знаменитое *credo quia absurdum* позднейшей религиозной философии — предмет веры должен быть правдоподобным, вероятным в отличие от того «невероятного» (*apiston*), о котором то и дело повествует миф. И хотя иррациональные моменты в жизни и мышлении древнего грека, без сомнения, были¹, рационализм грека достаточно силен.

Все это, без сомнения, повлияло на то, что «метод и начало» познания, зафиксированные в письменном виде — в медицине и истории — уже в V в. до н. э., пришли в противоречие с мифологическим мышлением. Их характерная черта — требование правдоподобного, не расходящегося с жизненной практикой, доступного «простым людям», проверяемого наблюдением и чуждого всяким «пустым гипотезам» знания, основанного на поиске реального причинного объяснения. Это противоречие, зародившееся, естественно, задолго до его письменного выражения, послужило исходным пунктом философии. Однако, давая частные объяснения, конкретно-научные знания в силу своей отрывочности — а вместе с тем и в силу своей установки на конкретные объяснения конкретных явлений — не могли реализовать ту мировоззренческую функцию, которую до того осуществлял миф. И поскольку мировоззренческая значимость мифа была уже подорвана, образовался своего рода «мировоззренческий вакуум», требующий заполнения. Его и заполняет философия, выступающая разрешением этого исходного противоречия, — диалектическим синтезом противоположностей общемировоззренческой установки, очерпнутой по существу из мифа и научной установки.

Отсюда рождаются противоречивые взаимоотношения философии с мифом и с конкретно-научным знанием эпохи. Философ, в целом склоняясь к научному мышлению, тем не менее широко использует в своих целях миф — и как источник данных, и как материал для пе-

¹ См.: *Dodds E. R. Greeks and the Irrational. Berkley, 1951.*

еработки и раздумья, и как способ мышления, освященный традицией. С другой стороны, он не только использует научные знания (которые иной раз сам же и добывает), но и полемизирует с односторонностью эмпирического «многознания». А отсюда два соперничающих образа «первого философа», типичные в своей односторонности для теоретических конструкций историков философии XIX и XX вв. Один таков: мыслители Эллады до Платона не философы, а ученые-естествоиспытатели, тогда как их «философия» — это единая, еще нерасчлененная *наука*. Другой: вся греческая философия, начиная с Фалеса, есть мистический опыт, расцветающий роскошным мифом; философия же есть по существу развертывание исходного символического *мифа*.

Таковы, по сути дела, две предлагаемые программы исследования процесса становления философии. Развитие историко-философской науки показывает, что ни одна из них не может быть осуществлена, поскольку разительно расходится с фактами. И дело не только в односторонности этих программ. Они *недиалектичны*, поскольку по сути дела редуцируют философию к одному из ее источников, т. е. теряют из виду саму ее специфику.

Исходное противоречие, разрешение которого осуществляется в философии, может быть выражено и иначе. Мифология «объясняет» мир — природу, общество и человека — посредством перехода от неизвестного и подлежащего объяснению к еще более неизвестному, а может быть, в принципе непостижимому — божеству или божествам. Тем самым она навязывает человеку систему социальных регулятивов, нацеленную на руководство всеми общественными отношениями. С развитием конкретно-научных знаний, покоящихся на фундаменте реального практического опыта, а потому способных, в свою очередь, им руководить, все более значительные фрагменты этой системы ставятся под сомнение, а ее целостность все более разрушается. Однако отсутствие (а точнее, принципиальная невозможность для того времени) новой целостной системы, которая базировалась бы на научном знании и в то же время была бы такой универсальной регулятивной системой, ставит задачу выработки особой системы мышления и знания. Она должна давать, с одной стороны, общемировоззренческую ориентацию, каким-то образом контактирующую уже не с мифом, но с конкретно-научным знанием, т. е. рационально объяснимую и правдоподобно проверяемую. Выход состоял в создании идейного образования, которое соединяло бы мировоззренческую интуицию с рациональным подходом. Этим мировоззренческим образованием и стала философия.

Формирование философии потребовало, однако, радикальной перестройки мышления, сказавшейся в *языке*. Становление ее — это и становление нового, философского языка. Он формируется двояким образом. С одной стороны, происходит переосмысление обычного, повседневного языка, который превращается в язык логически осмысленный, однозначный, стабильный, — слово становится термином. Филологически это означает, что слово повседневного языка переносится в другой лексический ряд. В результате «исторически необходимая установка на преобразование слова ради нужд философского языка закономерно побуждает приглядываться к слову и на разные лады разрабатывать его возможности также и там, где это не требовалось никакой утилитарной надобностью ... Ум эллинского философа — почти произвольно работающий «генератор» тропов, анти-тез, всякого рода словесной и просто звуковой игры»¹. Философски это означает, что мышление философствующего эллина прослеживает все возможности привычного словоупотребления, выявляет все его семантическое богатство, связанное как с повседневностью, так и с практическими навыками производства и с рождающимися из них конкретно-научными знаниями.

С другой стороны, в философии «работает» не только повседневный язык. Она воспринимает, переосмысливает, перерабатывает язык мифа и религии, культа и обрядов, религиозного ритуала, сами имена богов. Мы видели уже, как этимология ведет к аллегоризму, превращая, скажем, Зевса в подателя жизни. Мы увидим, как имена богов будут превращаться в символы природных стихий, а раскрытие семантики этих имен — в настоящее исследование самих стихий. Иначе говоря, богатство и многообразие семантики повседневного языка, как и языка мифа, становится стимулом и выражением гибкости, подвижности, *диалектичности* античного мышления.

Это живое движение языковой стихии, отражающее и, в свою очередь, инициирующее развитие философской мысли, могло бы стать (а отчасти уже стало) предметом интереснейших комплексно-научных исследований, объединяющих труд филолога, историка и философа. Для нас же важно отметить ту трудность, но и тот интерес, который отсюда возникает, — неустойчивость и многозначность философского словоупотребления, особенно явные в период становления философии. Отсюда колоссальные трудности перевода и толкования философских текстов эпохи, тем более что они дошли до нас в отрывках.

¹ *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // *Новое в современной классической филологии.* М., 1979. С. 53.

Поэтому не следует удивляться той — вообще-то противопоказанной учебникам — неоднозначности оценок излагаемых учений, той иной раз предположительности их характеристик, которая будет встречаться в нашем изложении. Но тем самым я хотел бы пригласить читателя разделить с автором радость познания:

Вникать в названия неизвестных книг;
Следить за именами; слог за слогом
Впивать слова чужого языка;
Угадывать великое в немногом...

(В. Брюсов).

Г л а в а II

ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Общие замечания

Под ионийской философией понимается совокупность философских учений, развившихся на почве Ионии — района на западном побережье Малой Азии, населенного греками ионийской группы племен. В VII—VI вв. до н. э. Иония представляла собой ведущую в социальном и культурном отношении область древнегреческого мира. Страна с мягким климатом и плодородными почвами создавала возможность для производительного сельского хозяйства; положение на перекрестке морских торговых путей обусловило расцвет ремесла и торговли, а соседство с народами древней ближневосточной культуры способствовало быстрому культурному развитию талантливой греческой населения. Здесь возникают как героический эпос, так и лирическая поэзия (Архилох, Мимнерм, Каллин, Гиппонакт, Анакреон) и проза «логографов». Здесь складывается и философия, причем философы, происходившие из Ионии, работают не только в этой стране, но и в других местах: Ксенофан из Колофона странствует по Греции, Италии, Сицилии; Пифагор из Самоса трудится в Кротоне, в Великой Греции, Архелай из Милета и Анаксагор из Клазомен — в Афинах ... Но собственно к ионийской философии мы относим трех философов Милетской школы, Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, Гераклита из Эфеса, а также поздних ионийцев — Гиппона из Регия, Идея из Химеры и Диогена из Аполлонии.

Ионийская мысль развивается в сложный и противоречивый период существования Ионии. Раздираемое внутренними противоречиями, охваченное борьбой между аристократией и демократией по-

Поэтому не следует удивляться той — вообще-то противопоказанной учебникам — неоднозначности оценок излагаемых учений, той иной раз предположительности их характеристик, которая будет встречаться в нашем изложении. Но тем самым я хотел бы пригласить читателя разделить с автором радость познания:

Вникать в названия неизвестных книг;
Следить за именами; слог за слогом
Впивать слова чужого языка;
Угадывать великое в немногом...

(В. Брюсов).

Г л а в а II

ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Общие замечания

Под ионийской философией понимается совокупность философских учений, развившихся на почве Ионии — района на западном побережье Малой Азии, населенного греками ионийской группы племен. В VII—VI вв. до н. э. Иония представляла собой ведущую в социальном и культурном отношении область древнегреческого мира. Страна с мягким климатом и плодородными почвами создавала возможность для производительного сельского хозяйства; положение на перекрестке морских торговых путей обусловило расцвет ремесла и торговли, а соседство с народами древней ближневосточной культуры способствовало быстрому культурному развитию талантливой греческой населения. Здесь возникают как героический эпос, так и лирическая поэзия (Архилох, Мимнерм, Каллин, Гиппонакт, Анакреон) и проза «логографов». Здесь складывается и философия, причем философы, происходившие из Ионии, работают не только в этой стране, но и в других местах: Ксенофан из Колофона странствует по Греции, Италии, Сицилии; Пифагор из Самоса трудится в Кротоне, в Великой Греции, Архелай из Милета и Анаксагор из Клазомен — в Афинах ... Но собственно к ионийской философии мы относим трех философов Милетской школы, Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, Гераклита из Эфеса, а также поздних ионийцев — Гиппона из Регия, Идея из Химеры и Диогена из Аполлонии.

Ионийская мысль развивается в сложный и противоречивый период существования Ионии. Раздираемое внутренними противоречиями, охваченное борьбой между аристократией и демократией по-

стоянно перерождавшейся в тиранию, ионийское общество стояло и перед лицом внешней угрозы, сначала со стороны Лидии, а затем, после ее завоевания Персией в 546 г. до н. э., доминирует персидская угроза. Завоевание ионийских городов персами, обусловившее значительный упадок их торговли и ремесел, поскольку посредническая торговля почти полностью переходит к финикийцам, пользовавшимся покровительством персов, а собственная торговля с Египтом и экономические связи с Причерноморьем ослабляются, вызвало в конце концов восстание. Оно разразилось о 499 г., но после нескольких лет борьбы закончилось поражением. Восставшие были разбиты превосходящими силами персов. В 494 г. пал Милет. Город был разрушен, а жители частью перебиты, частью угнаны в плен. Это была трагедия для всех греков. В Афинах «Фриних сочинил драму “Взятие Милета”, и когда он поставил ее на сцене, то все зрители залились слезами. Фриних же был присужден к уплате штрафа в 1000 драхм за то, что напомнил о несчастьях близких людей» (*Геродот. VI. 21*). К лету 493 г. были захвачены персами последние мятежные города. Процветанию Ионии настал конец, и, хотя в результате греко-персидских войн она была освобождена, страна уже так и не достигла прежнего уровня и не играла сколько-нибудь важной исторической роли в греческом мире.

Именно на этот бурный VI в. приходилась деятельность ионийских философов. Они вошли в историю под специфическим именем «физиков» или «физиологов», т. е. людей, писавших «о природе» (*peri physeōs*). «Из тех, кто первые занялись философией, — писал Аристотель, — большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это — началом вещей» (*Метафизика. I. 3. 983b*). Конечно, было бы опрометчиво выводить отсюда принадлежность этих древнейших философов к материалистическому направлению: во-первых, Аристотель выражает здесь их взгляды в своей терминологии, по-своему понимая слово «материя»; во-вторых, тут не учитывается развитие понятия материи от Фалеса и до Анаксагора (а Аристотель берет этот промежуток времени). Но в главном Аристотель все же прав: в воззрениях первых философов, а особенно ионийцев, за «начало» всего сущего берется не божество, не божества и выводятся из него. Более того, здесь перед нами принципиально отличный от мифологического способ объяснения — производные от Хаоса существа не «состоят» из него и «в него» не возвращаются, завершив свой век. Нельзя же сказать, что Гея, Тартар и Эрос, порожденные Хаосом Эреб и Нюкта с их потомками, потомки Геи и Урана и прочие «бессмертные» состоят из Хаоса и в него разрушаются.

А отсюда следует новое, невиданное еще понимание самих богов — понимание натуралистическое, связывающее их с «природой». Они вписываются в ее систему, играя вторичную, подчиненную ей роль. Какую — мы увидим ниже. Но отсюда и еще одна особенность первых философов: если мифолог выступает от имени богов, претендуя на «мудрость» и абсолютную истину, гарантированную их авторитетом, то философ говорит о «любви к мудрости», о стремлении к знанию, «ибо преждевременно было бы философию называть «мудростью», а упражняющегося в ней — «мудрецом», как если бы он изострил уже свой дух до предела», — говорил Пифагор. «Мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек» (*Диоген Лаэртций*. I. 12). Причем в отличие от знания, направленного на достижение выгоды, непосредственного практического результата или же личной славы, философия дает только само знание. Естественно, такая «незаинтересованность» философии — иллюзия, но иллюзия объективная, связанная с положением мыслителя в обществе, где умственный труд еще только выделяется из всей совокупности общественно-полезного труда и сразу же ему противопоставляется. Вместе с тем философия создает и свои методы — «диалектику» как умение вести спор и достигать истины в его процессе и «феорию» (*theōria*) — незаинтересованное ни в чем, кроме истины, созерцание. Последнее обуславливает также и «созерцательную жизнь» (*bios theōrētikos*) философа, отличающую его от остальных людей.

Но вернемся к предмету первых философов — «природе» (*physis*). Производимое от глагола *phūō* — рождать, возвращать и проч., а соответственно — рождаться, возникать, расти, это слово и родственные ему слова и обороты имеют двойственный смысл. С одной стороны, это рождение, происхождение (генезис), а с другой — то, что порождено, т. е. свойства, наружность. Так, у Гомера, Феогнида, Пиндара слова *phya* и *phūē* означают благородную наружность, осанку, красоту, связываемые обычно с «благородным» происхождением. Само слово «фюсис» один-единственный раз употребляется Гомером (*Одиссея*. X. 304) в рассказе о том, как Гермес дает Одиссею чудесное растение под названием «моли» (*mōly*) и объясняет его *physis*. Здесь, очевидно, имеются в виду «свойства» этого растения¹. Мифологическое значение это слово приобретает позднее, уже в эпоху эллинизма, когда «природа» обожествляется под видом

¹ Так и переводит П.А. Шуйский (*Гомер*. *Одиссея*. Свердловск, 1948). И. Д. Рожанский дает подробный анализ этого места, связывая «фюсис» с магически-медицинскими свойствами растения (*Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 66—71), но сам отмечает, что это только гипотеза.

«матери и кормилицы» всего живого. В тех же областях конкретного знания, которые тяготеют к опытному наблюдению, как мы видели выше, под «природой» имеется в виду скорее состав тела, его конституция как наблюдаемый результат генезиса. Не то в философии.

Античное понимание «природы» как предмета философского рассмотрения содержит спаянные воедино, в единую мировоззренческую установку два аспекта: происхождение вещей из единого «начала», требующее выхода за пределы непосредственного наблюдения, и сами существующие и наблюдаемые вещи. Исследование первых философов «о природе» есть, следовательно, изучение вещей, требующее выхода за их пределы, в «природу»; в то же время оно — исследование самих наблюдаемых вещей. В условиях продолжающегося господства в общественном сознании, в идеологическом поле античного общества мифологии это требовало соотношения «природы» с «божественными» атрибутами, обращения к «вечному и нестареющему» в ней. Однако необходимым условием относительной автономии философии было обращение к рациональной аргументации, позволяющей — в принципе — осуществить «эмпирическую» экспликацию общего принципа, как и возможность подняться к нему от отдельных фактов.

Для разъяснения понятия «природа» доксография использует два термина: «начало» (archē), и «элемент» (стихия stoicheion), употребляемые обычно в паре: «начало и элемент». Отсюда сакраментальная формула: «Философ (имярек) считал началом и элементом ...» Однако в словаре первых философов эти термины отсутствовали. «Элемент» появился только у Платона, тогда как принадлежность им «начала» спорна. Во всяком случае, свидетельство Ипполита (ДК 12 Л 11) о принадлежности этого термина Анаксимандру представляется сомнительным¹. Но эти понятия удачно выражают смысл «природы», подчеркивая, в зависимости от контекста, то субстанциальную, то генетическую ее стороны. Более того, «архэ» подразумевает и еще одно значение — социоморфную идею «властвования» над всем сущим, выражаемую словами «всем управляет» (panta kybernan). Сочетание генетической, субстанциальной и управляющей (если хотите, «кибернетической»!) функций «природы» дает картину живого, подвижного, не нуждающегося во внешних привнесениях целого; «первоначаль-

¹ «Анаксимандр... сказал, что начало и элемент существующих [вещей] есть апейрон, первым введя название "начало"». Однако почти совпадающий с данным текст Симпликия (ДК 12 А 9) содержит слово «такое», что совершенно меняет смысл: «... первым введя такое (т. е. «апейрон». — А.Б.) название начала». Поскольку пропуск слова более вероятен, чем вставка, более вероятно и чтение Симпликия.

ный, наивный, но по сути дела правильный взгляд на мир»¹. Верно схватывая общий характер мира, эта интуиция недостаточна для того, чтобы объяснить частности, из которых складывается целое. Уточнение этих частных изменяет само понятие «природа» уже в доплатоновской философии.

Общий характер этих изменений можно связать с тем, что, во-первых, вперед выдвигается субстанциальный момент «природы» в ущерб генетическому. Поэтому «природа» теряет свою «жизнь», самодвижение, все более превращаясь в «материал». А отсюда и разделение философии на два соперничающих направления. Уже Платон отметит, что те, кто сводит «природу» к стихиям — огню или воздуху, воде или земле — видят начала в вещественном и телесном, т. е., по Платону, косном и несамостоятельном, требующем для своего движения и жизни иного начала, «души». Именно она «по преимуществу существует от природы»². Таким образом, анализ античного понятия «природа» в ходе его развития привел к возникновению учений, связанных с именами Демокрита и Платона. В их системах мысли впервые в истории философии предстанут перед нами материализм и идеализм как таковые. Что же касается философии становящейся, то она обнаруживает скорее *тенденции*, в которых преобладают либо материалистические, либо идеалистические моменты. У «физиологов», делающих предметом рассмотрения «природу» как живое и самодвижущееся целое, развивающееся на своей собственной основе, неизбежно преобладает материалистическая тенденция.

§ 2. Милетская школа

Милетская школа ... А была ли такая? Не есть ли это просто последовательность ученых, первым среди которых был по преданию Фалес, его учеником и преемником Анаксимандр, а учеником Анаксимандра Анаксимен? Видимо, дело к этому не сводится, поскольку в Древней Греции уже были школы или корпорации, объединявшие врачей (Асклеиады, затем Косская и Книдская школы, соперничающие между собой), школы певцов, школы художников и т. д., объединяющиеся по принципу родства или места, где работают представители школы. Аналогичная традиция представлена, видимо, и Милетской школой философов, Пифагорейским союзом, Элейской школой... Правда, это было еще не то, что появилось в IV в. до н. э., когда возни-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 20.

² Платон. Законы. X. 892 с.

кают Академия — школа Платона, и Ликей — школа Аристотеля. И все же налицо некоторая общность взглядов, традиции, методики. В Милетской школе эта общность представлена единством вырабатываемой установки — изучение «природы», «физиология» занимает интересы этих мыслителей.

1. Фалес. Фалес, сын Эксамия из Милета, возможно, финикийского происхождения, жил, по большинству свидетельств, между 35 и 58-й Олимпиадами, т. е. между 640 и 545 гг. до н. э. Большинство исследователей принимают в качестве дат его жизни 625—547 гг. Он совершил путешествие в Египет, возможно, по торговым делам, а попутно получил там, по преданию, свои математические познания. Видимо, через Финикию, с которой он был связан происхождением, и Лидию он познакомился с вавилонской астрономией, — трудно иначе объяснить весьма достоверные свидетельства Геродота (I. 74) и ряда других авторов о том, что Фалес предсказал полное солнечное затмение, видимо, то, которое было в 585 г. Ему приписывается также установление времени солнцестояний и равноденствий, открытие годового движения Солнца на фоне звезд; он установил продолжительность года в 365 дней и т. д. Фалес разделяет с Пифагором славу основателя научной математики, — сообщают, что он первым вписал треугольник в круг, установил равенство вертикальных углов, углов при основании равнобедренного треугольника, частей, на которые круг делится диаметром, и проч.

Фалес-географ был, по недостоверному преданию, автором «Морской астрологии», т. е. пособия по навигации с помощью звезд, — но эта книга, видимо, все же принадлежит не ему, а самосцу Фоке. Однако достоверно известно, что Фалес объяснял разливы Нила пассатами, дующими против течения реки. Он принимал участие в государственных делах, и сохранились сведения о двух мудрых советах, данных им милетцам: создать, в целях объединения Ионии, совет в городе Теосе и воздерживаться от антиперсидского союза с Крезом. С ним согласились, и это спасло город, как пишет Диоген Лаэртский (I. 25).

Неудивительно, что все эти деяния принесли Фалесу славу первого мудреца из знаменитых «семи». Сохранилось много изречений, традиционно приписываемых Фалесу. Одни из них не отличаются от приписываемых традицией другим мудрецам: «Не красуйся наружностью, а будь прекрасен делами», «Какие услуги окажешь родителям, тех же ожидай в старости от детей», «Учи и учись лучшему» и т. д. Однако есть серия его изречений, имеющих совершенно особый характер. Вот они в редакции Плутарха: «Что старше всего? — бог, ибо он не рожден. Что больше всего? Пространство, ибо оно охватывает весь

мир, в котором вмещаются вещи. Что прекраснее всего? — Мир, ибо все, что прекрасно устроено, является его частью. Что мудрее всего? — Время; оно уже породило одно и породит другое. Что общее всем? — Надежда; ее имеют и те, у кого нет ничего другого. Что полезнее всего? — Добродетель, ибо благодаря ей все иное может найти себе применение и стать полезным. Что самое вредное? — Порок, ибо в его присутствии портится почти все. Что сильнее всего? — Необходимость, ибо она непреодолима. Что самое легкое? — То, что соответствует природе, ибо даже наслаждения часто утомляют» (*Плутарх*. Пир семи мудрецов. 9. 153 cd. Несколько иную редакцию дает Диоген Лаэртский. I. 35).

В приведенных сентенциях Фалеса явно намечается переход от обычной житейской мудрости к основательным и глубоким мировоззренческим установкам, включающим момент рационального обоснования. Неудивительно, что в такой форме они приписываются именно Фалесу. Но ему принадлежат и учения, которые можно уже с полным правом отнести к философии. По недостоверному преданию, Фалес оставил несколько сочинений, в том числе философский труд «О началах», на который ссылаются Сенека, Плутарх и Гален. Однако, судя по стилю приводимых отрывков, это подложное сочинение, составленное не ранее начала нашего летоисчисления. Во всяком случае, даже фрагментов называемых обычно сочинений Фалеса до нас не дошло (кроме упомянутых), видимо, он просто ничего не писал, ограничиваясь устным преподаванием. Тем не менее сохранилось достаточно достоверное устное предание о философских воззрениях Фалеса. Его источник — Аристотель, а возможно, и Гиппий. Традиция такова: Фалесу принадлежали два комплекса идей: один, касающийся первоначала мира, «комплекс воды», и другой — «комплекс души».

Охарактеризовав взгляд первых философов на первоначало сущего, Аристотель добавляет: «Количество и форму для такого начала не указывают все одинаково, но Фалес — родоначальник такого рода философии — считает его водою (вследствие чего он и высказал мнение, что земля находится на воде)» (*Метафизика*. I. 3. 983b). Стремясь восстановить аргументацию Фалеса, Аристотель продолжает: «К этому предположению (что началом следует считать воду. — А.Б.) он, можно думать, пришел, видя, что пища всех существ — влажная и что само тепло из влажности получается и ею живет... а также потому, что семена всего [что есть] имеют сложную природу, а у влажных вещей началом их природы является вода» (там же).

Краткость сообщения, в основном повторяемого в других свидетельствах, открывает целый спектр возможностей интерпретации. Самым очевидным образом здесь вырисовывается аргументация фи-

лософа, натуралистически объясняющего все сущее естественными причинами, наглядными аналогиями между жизнью мира, природы и жизнью органических существ. Если все живое вырастает из влажных семян, питается влажной пищей, не может жить без воды, а умерев высыхает; если само тепло — «Животное тепло» теплокровных, огонь небесных светил, питающихся испарениями влаги (см.: *Аэций*. ДД. 276), — не исключим отсюда и тепло гниющего влажного навоза, и самовозгорание влажного зерна, прекрасно известные всякому знакомому с сельским хозяйством, — происходит из влаги и поддерживается ею, то вывод ясен. Влага (вода) есть «начало» всего сущего и «элемент» (стихия) всех вещей. Но сразу же напрашивается другое соображение. Мироззренческое обобщение Фалеса настолько широко, что его могла инициировать лишь достаточно широкая мироззренческая же установка. Мы находим ее в распространенном на Ближнем Востоке мифологическом представлении о связи плодородия, а следовательно, самой жизни, с влагой. Правда, и здесь перед нами трудность; Аристотель проводит аналогию между воззрением Фалеса и «поэтами», которые считали Океан и Тифиду родоначальниками всего сущего, а свидетелем клятвы богов представляли воду — реку Стикс, окружающую царство мертвых¹. Практически очевидной становится связь с мифологическими мотивами во второй части «комплекса воды». Представление о том, что земля держится на воде, дважды отмечаемое Аристотелем как свойственное взглядам Фалеса, восходит, видимо, к египетской мифологии, в которой Земля часто уподобляется плоскому блюду, плавающему на воде, тогда как Солнце изображается плывущим по небу в лодке. Причем, видимо, это не только и не столько миф, сколько достаточно обыденное представление египтянина, вполне доступное пониманию чужеземца, знакомящегося с обычаями страны, и тем более представителю такого связанного с морем народа, как ионийцы. Но в таком случае перед нами встает еще одна проблема. Как мы видели, Аристотель приписывает всем «физиологам» мысль о происхождении всех вещей, а значит, и всех элементов (стихий) из одного, первоначального. Но происходит ли у Фалеса воздух, огонь и особенно земля из воды? Специально о такой постановке вопроса Фалесом Аристотель не говорит, но в поздней доксографии, у Ипполита, мы читаем: «Он (Фалес) говорил, что вода есть начало и конец всего, ибо из нее путем сгущения и испарения со-

¹ Клятва Стиксом особо священна. Бог, нарушивший эту клятву, погружается на год в мертвый сон, а затем еще на девять лет исключается из совета бессмертных. Поэтому-то вода Стикса оказывается самой почитаемой.

ставляется все и все ею поддерживается, вследствие чего происходят колебания земли и вихри и движения светил, и все увлекается и течет сообразно природе первого родоначальника всего сущего» (ДД. 555).

Видимо, свидетельство это восходит к Теофрасту и весьма надежно. Во всяком случае, мы можем допустить, что Фалес первым сформулировал в качестве догадки, не возведенной еще в общий принцип, учение о возникновении всех вещей и стихий из первоначала и обратного уничтожения, т. е. разложения в него. Впрочем, нельзя исключить и того, что Фалес держался другого, более примитивного воззрения: земля возникает (появляется) из воды в том смысле, что она первоначально была покрыта водой, а затем освобождается от нее по мере высыхания (испарения) первоначальной влаги. Впоследствии этот взгляд встречается у Анаксимандра и Диогена из Аполлонии.

Второй комплекс идей, связанный с именем Фалеса, — «комплекс души». И здесь мы видим два положения. С одной стороны, «Аристотель и Гиппий утверждают, что он приписывал душу даже неодушевленным телам, ссылаясь на магнит и на янтарь» (*Диоген Лаэртский*. I. 24). И действительно, у Аристотеля читаем: «По-видимому, также и Фалес, судя по тому, что о нем рассказывают в воспоминаниях, считал душу некоторым движущим началом, говоря, что магнит имеет душу, так как он притягивает железо» (О душе. I. 2. 405a). С этим соседствует другое положение, также приписываемое Фалесу: «Некоторые говорят, что душа смешана со всем, и, быть может, Фалес поэтому думал, что все полно богов» (там же. I. 5. 411a). Таким образом, весь мир, по Фалесу, в какой-то степени одушевлен, пронизан жизнью. Это не что иное, как учение, получившее в истории философии название гилозоизма (древнегреч. *hylē* — материя, *zoē* — жизнь). Оно уходит корнями в мифологию, однако у Фалеса получает уже немифологический смысл. Природа как единое и живое целое обладает, согласно ему, внутренним принципом движения, «движущим началом», которое и обозначается привычными терминами «душа» и «боги». А это уже шаг к тому натуралистическому пантеизму, который позволяет растворить бога в природе, сделав его лишь знаком ее самодвижения.

Два основных аспекта изложенного учения обращают на себя внимание. Первый — несомненная связь с общемировоззренческими мифологическими представлениями, второй — радикальная их перестройка на основе первоначальных научных (опытных) данных и рациональных методов мышления. Синтез этих двух аспектов или тенденций дает первое в истории нашей науки философское образование. Ученики Фалеса пошли дальше.

2. Анаксимандр. Анаксимандр (ок. 610—546 гг. до н. э.), сын Проксиады из Милета, ученик, последователь, а по некоторым дан-

мым и родственник Фалеса, написал прозой философское произведение, один отрывок из которого дошел до нас в передаче Теофраста. Доксограф пишет: «Из учивших о едином, движущемся и бесконечном [начале] Анаксимандр ... сказал, что началом и элементом сущего является беспредельное, первым употребив такое название начала. Он говорит, что начало не есть ни вода, ни вообще какая-нибудь из так называемых стихий, но некоторая иная беспредельная природа, из которой возникают все небеса и все миры в них. «А из каких [начал] возникают сущие [вещи], в те же самые они уничтожаются согласно необходимости. Ибо они несут наказание и получают возмездие друг от друга за свое нечестие по порядку времени», — так говорит он в чересчур поэтических выражениях. Очевидно, заметив, что четыре стихии превращаются одна в другую, он не счел возможным признать какую-либо одну из них в качестве субстрата, но принял нечто от них отличное. Возникновение же вещей происходит не от качественного изменения стихии, но вследствие выделения противоположностей по причине вечного движения ... Противоположности же суть теплое, холодное, сухое, влажное и т. д.» (ДК 12 А 9, В 1).

Этот фрагмент из «Мнений физиков» Теофраста, сохранившийся в тексте комментария Симпликия к «Физике» Аристотеля и, в свою очередь, содержащий фрагмент Анаксимандра, вызвал ожесточенную полемику. Прежде всего — относительно объема фрагмента. Минимальный ограничивается словами: «... согласно необходимости. Ибо они несут наказание и получают возмездие друг от друга». Предшествующая часть принятого Дильсом текста фрагмента рассматривается как заимствованное у Аристотеля стереотипное описание общей позиции «физиологов»; последующая — как теофрастова перефразировка текста Анаксимандра. И все же, даже если свести подлинный текст Анаксимандра к этому маловразумительному отрывку, Теофраст дает очень много.

(1) Не подлежит сомнению, что Анаксимандр признал «начало» сущего чем-то единым и беспредельным (бесконечным, неопределенным — *to apeiron*). Возможно, что он и ввел это название, «апейрон», как по давней и почтенной традиции именуется «первоначало» Анаксимандра¹. Впрочем, возможно, что это термин, самому ему не принадлежащий, а выработанный доксографией.

¹ *To apeiron* — субстантивированное прилагательное среднего рода, имеющее антонимами *peragastemon* (ограниченное, определенное, конечное) и *peras* (предел, конец, граница, край, осуществление, даже цель). Как видим, слово весьма многозначное, что создает огромные трудности для перевода.

(2) По логике Теофраста, видящего в Анаксимандре мониста, фраза «А из каких... в те же самые» должна была бы стоять в единственном числе (из беспредельного ... в беспредельное). Она же стоит во множественном числе (ex hōn ... eis tayta), что свидетельствует об аутентичности если не текста, то выраженной им мысли. Последующее разъяснение Теофраста показывает, что множественное число скорее всего относится к «противоположностям», вследствие выделения которых и образуются вещи.

(3) Обращение Анаксимандра к «беспредельному» интересно тем, что *to areigon* может означать как качественно неопределенное, так и количественно бесконечное. Так, у нас имеются противоречащие свидетельства о Фалесе. В одном месте Симпликий говорит, что Фалес признавал свое начало — воду — конечным. В другом месте он пишет: «принимавшие за основу какую-либо одну стихию, считали ее бесконечной по величине, как, например, Фалес — воду» (ДК I 1 Л 13). Со своей стороны, Аристотель утверждал, что «никто из физиков не делал единым и бесконечным огонь или землю, а только воду, воздух или среднее между ними» (Физика. III. 5. 205a). Отсюда можно заключить, что первое свидетельство Симпликия говорит о качественной определенности фалесова «начала» (вода), а второе — о количественной бесконечности, как и пишет доксограф. Анаксимандр же оказывается тогда человеком, вводящим представление о качественно неопределенном и количественно бесконечном начале. Рождение из него вещей и есть их качественное определение и ограничение.

(4) Иногда «беспредельное» Анаксимандра отождествляют с мифологическим Хаосом. Но этому противоречит признание временной упорядоченности возникновения и уничтожения, причем необходимой упорядоченности.

Можно ли идти дальше? Иногда считают, что «беспредельное» Анаксимандра — это «беспредельное вообще» понятие, образованное отвлечением от всего конкретного. Однако Аристотель специально оговаривал, что это не так. Признание беспредельного или бесконечного как такового свойственно только пифагорейцам и Платону, тогда как «натурфилософы» («физики») всегда рассматривают в качестве носителя бесконечности какую-нибудь другую природу из так называемых элементов, например воду, воздух или среднее между ними» (Физика. III. 4. 203a). Это явно относится и к Анаксимандру, и его «другую природу» — носителя предиката бесконечности (беспредельности) — следует каким-то образом характеризовать. Обычно по этому поводу выдвигаются следующие точки зрения: во-первых, это может быть «неопределенная природа», в принципе не допускающая определения; во-вторых — будущая «материя» (*hylē*) Платона и

Аристотеля, потенциально заключающая в себе все вещи, но лишенная актуальных качеств и подлежащая оформлению со стороны идеального начала, «идеи» или «формы»; в-третьих, механическая смесь всех вещей или стихий, из которой затем выделяются вещи; наконец — нечто «среднее» между элементами или стихиями (*metaxu*).

Каждое из этих решений, опираясь на те или иные свидетельства Аристотеля и доксографов, имеет свои слабые места. «Неопределенная природа» (*physis aoristos*) — вряд ли есть решение вообще, поскольку представляет собой чисто негативное понятие. Между тем у Анаксимандра есть специфические определения «субстанции бесконечного». О них мы скажем ниже. То же можно сказать и о «материи» в смысле Аристотеля и Платона. У них «материя» характеризуется как «небытие» (*mē* от Платона), как чистая возможность и «лишенность». Но этот взгляд несовместим с тем фактом, что «беспредельное» Анаксимандра выступает активной творческой силой, которая «всем правит». У него полностью отсутствует представление о внешней первоначалу «идее», по отношению к которой «беспредельное» выступало бы как «природа, отличная от идеи» (*Платон. Парменид. 158 с*). «Смесь» — характеристика первоначала, принадлежащая физиологам V в., в частности Анаксагору. Но если даже первоначальную смесь можно представить как единую и однородную массу, то она никак уже не может пониматься в смысле живого, органического целого, «природы» раннегреческих философов. Наиболее вероятно, пожалуй, четвертое решение. Но ведь и здесь отсутствует однозначность. В различных местах сочинений Аристотеля, без ссылки на имя (или имена?) мыслителя, придерживающегося той или иной точки зрения, говорится о «беспредельном» как среднем между огнем и воздухом или между воздухом и водой. По контексту во всех этих случаях напрашивается имя Анаксимандра, но не исключено и какое-то иное, нам неизвестное имя. Во всяком случае, вопрос о принадлежности апейрона как *metaxu* Анаксимандру остается открытым.

Однако мы можем с достаточными основаниями говорить о следующих «свойствах» анаксимандрова первоначала. Как говорит Аристотель, оно не возникает и не уничтожается, «не у него есть начало, а оно само по видимости является началом, *все объемлет и всем управляет*, как говорят те, кто не признает, кроме беспредельного, других основных причин... И оно божественно, ибо *бессмертно и неразруσιμο*, как говорят Анаксимандр и большинство натурфилософов» (*Физика. III. 4. 203b*). Ипполит сохранил несколько иную характеристику: беспредельное Анаксимандра «вечно и нестареюще (*ДК 12 А 11*). Наконец, у Плутарха читаем: «... Анаксимандр ... утверждал, что в беспредельном заключается вся причина всеобщего возникно-

вения и уничтожения... При возникновении нашего мира из вечного [начала] выделилось нечто, способное производить горячее и холодное, и образовавшаяся из него огненная сфера облекла воздух, окружающий землю, подобно тому, как кора облекает дерево. Когда огненная сфера прорвалась и замкнулась в несколько колец, возникли солнце, луна и звезды» (ДК 12 А 10).

Исходя из этих свидетельств, можно сконструировать следующую схему изменений апейрона, порождающего вещи: вечная, нестареющая, бессмертная и неразрушимая «беспредельная природа», или «природа беспредельного», — апейрон — выделяет «производящее начало» (το γονίμιον — возможно, термин самого Анаксимандра, образованный аналогично апейрону), рождающее противоположности теплого и холодного, сухого и влажного, из которых, в свою очередь, образуются вещи. К сожалению, можно только гадать, в чем смысл взаимоотношения противоположностей, выраженного словами «...несут наказание и получают возмездие друг от друга»¹, но здесь явно зарождается диалектика борьбы, столкновения противоположных начал, которая расцветет у Гераклита.

Подводя итог изложению философского учения Анаксимандра, скажем, что в нем, хотя и «в чересчур поэтических выражениях» (*Теофраст*), но все же прозой формулируются важнейшие черты «начала» (archē — возможно, что и сам термин введен в этом значении Анаксимандром, хотя указание Теофраста на этот факт ныне оспаривается): его всеобъемлющий, творческий и производящий характер, его вечность и неуничтожимость в противовес конечным, возникающим и уничтожающимся вещам и мирам, его бесконечность во времени и пространстве, как и вечность его движения, его внутренняя необходимость и самонаправленность. Отсюда его «божественность» как высшая ценностная характеристика «беспредельного». Наконец, хотя вряд ли можно с уверенностью сказать, что из апейрона все состоит, но несомненно, что из него все происходит (рождается) и в него все вновь возвращается, погибая. Здесь мы еще дальше от мифа, чем

¹ По этому вопросу существуют самые различные, но одинаково спекулятивные гипотезы, от мифологической («нечестие» состоит в нарушении первоначального распределения стихий по «царствам» бытия, принадлежащим определенным божествам — Зевсу, Посейдону и Аиду) и до метеорологической (смена холодной и влажной зимы сухим и теплым летом) и социологической («борьба» противоположностей как отражение и метафорическое описание споров между соперничающими родами и становления справедливости). Обзор точек зрения можно найти в кн.: *Михайлова Э.Н., Чанышев А.Н.* Ионийская философия. М., 1966. С. 62—66.

в случае Фалеса, и несомненно, что свою роль в этом сыграли конкретно-научные представления второго милетца.

Содержание этих концепций таково. Анаксимандру приписывается изобретение солнечных часов, составление первой у греков географической карты, систематизация геометрических утверждений. Но, конечно, первостепенное значение имеют космология и космогония Анаксимандра, восстанавливаемые по свидетельствам древних. Картина мира, по Анаксимандру, в общих чертах такова. Земля, подобная цилиндрическому отрезку колонны или барабану, высота которого равна одной трети ширины, покоится в центре мира «вследствие равного расстояния отовсюду» (А 11). Над Землей (вопрос о том, возникает ли она из «объемлющего» (апейрона) или существует вечно, остается открытым) возникают, в процессе образования «неба», водная и воздушная оболочки, затем — оболочка из огня. Когда огненная сфера разрывается, она одновременно замыкается в несколько колец, окруженных плотным воздухом. В воздушной оболочке колец имеются отверстия, видимый через которые огонь и представляется нам светилами. Затмения Солнца, а также фазы Луны объясняются открытием и закрытием этих отверстий. Выше всего расположено солнечное кольцо (оно в 27 раз больше Земли), ниже — лунное (в 19 раз больше нее), всего ниже — звездное. Миров бесконечное множество, однако из свидетельств неясно, сменяют ли они друг друга в ходе вечного кругообращения «по порядку времени» или же сосуществуют.

Земля первоначально была покрыта водой. Последняя постепенно высыхает, а оставшаяся в углублениях вода образует море. Высыхая от чрезмерной жары или размокая вследствие сильных дождей, земля образует трещины, проникающий в которые воздух сдвигает ее с места — так происходят землетрясения. Первые животные возникли во влажном месте (в море) и были покрыты колючей чешуей. По достижении известного возраста они стали выходить на сушу, и из них возникли земные животные и люди.

Так конкретизируется общемировоззренческая установка Анаксимандра. Здесь, как и во всех первых философских учениях, сочетаются фантастические, заимствованные из мифологии установки с попытками рациональной (включая математическую) их «дешифровки». Результат — поразительный синтез, не сводимый к этим исходным составным элементам.

3. Анаксимен. Анаксимен, сын Эвристрата, ученик и друг Анаксимандра, жил в наиболее критический период существования Милета. Видимо, поэтому практически ничего не известно о его жизни, мы не знаем даже дат его рождения и смерти иначе, как ориентировочно, — принимаются обычно 588—525 гг. до н. э. Впрочем, не исключается

возможность того, что он дожил до падения Милета в 494 г. до н. э. Хотя от его книги, написанной «просто и безыскусственно», осталось не больше, чем от книги его учителя, учение Анаксимена известно нам гораздо лучше. Вот свидетельство Симпликия, опирающееся на Теофраста: «... Анаксимен, бывший другом Анаксимандра, говорит, согласно с ним, что природа, лежащая в основе [всего], едина и бесконечна, но вопреки ему, признает ее не неопределенной, но [качественно] определенной, ибо он называет ее воздухом (аἴθρ). Она бывает различной по степени разрежения и уплотнения, соответственно веществам. А именно, разрежаясь, она становится огнем, сгущаясь же — ветром, затем облаком, затем землей, потом камнями, прочее же возникает из них. И он также признает вечное движение, вследствие которого происходит изменение» (ДК 13 А 5).

Почему же Анаксимен изменил своему учителю? Видимо, здесь сказались те трудности, которые были связаны с неразвитостью абстрактного мышления и воспрепятствовали убедительному обоснованию и четкому изложению концепции Анаксимандра. Согласно доксографам, два обстоятельства побудили последнего принять «беспредельное» неопределенное начало. Во-первых, он хотел иметь «неиссякаемый источник для рождения»; во-вторых, с его точки зрения, признание исходным, безначальным, а потому и беспредельным какого-то одного элемента, например воды или воздуха, означало бы, что он обязательно поглотит все остальное — ведь бесконечное всегда «сильнее» конечного. Но «воздух» Анаксимена позволяет избежать этих трудностей, и в то же время гораздо проще для понимания. По своим качествам он достаточно неопределен: равномерно распространенный и неподвижный, он незаметен для чувств, становясь осязательным вследствие движения, сгущения и разрежения. Поскольку же из него все состоит и все существующие стихии и вещи суть его видоизменения, их источник не иссякнет, а сами они не будут поглощены воздухом.

Анаксимен наглядно демонстрирует свойства воздуха и прежде всего его изменчивость. Действительно, не есть ли ветер движущийся и уплотненный вследствие движения воздух? А облако, появляющееся след за ним, — не уплотненный ли ветер? И разве не возникают противоположности теплого и холодного из того же самого воздуха? «Ибо он говорит, что стягивающееся и сгущающееся [состояние материи] есть холод, а тонкое и расслабленное (таково его дословное выражение) — теплота. Поэтому справедливо говорят, что человек выпускает из уст и теплоту и холод. А именно, дыхание при плотно сжатых губах охлаждает, между тем как выходящее при широко открытых устах делается теплым вследствие разрежения» (ДК 13 В 1). Правда мы

ошиблись бы представив «воздух» Анаксимена абсолютно подобным обычному воздуху. Хотя в свидетельствах нет абсолютной ясности, все же следует думать, что его первоначало — нечто отличное от воздуха, будучи по своему физическому составу чем-то вроде пара или дыхания. Впрочем, Анаксимен и дает ему иное название — воздух как первоначало есть «дыхание» (рпeυτα).

Но здесь перед нами раскрывается новая перспектива. Конечно, нам следовало ожидать, что Анаксимен будет считать воздух живым, подвижным творческим началом, единой и подвижной «природой» всех вещей. Однако здесь на общую наивно-материалистическую установку мыслителя накладывается древнее мифологическое представление о дыхании-душе как особом начале живых и мыслящих тел. «Подобно тому, как душа, говорит он, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлет весь мир» (В 2). Анаксимен явно делает «душу» производной от «воздуха», вместе с Анаксимандром, Анаксагором и Архелаем считая природу души «воздухообразной». Более того, он сводит к воздуху и богов, поскольку «он был того убеждения, что не ими создан воздух, но они сами возникли из воздуха» (А 10). Это свидетельство Августина в иной, возможно, более адекватной форме выражено Цицероном и Аэцием, считающими, что, по Анаксимену, сам воздух есть бог. «Следует же под этими словами разуметь силы, имеющиеся в стихиях или в телах» (там же). Последние слова Аэция как будто подсказывают, что милетский мыслитель формулирует основную идею пантеизма — бог тождествен природе, в данном случае воздуху как природе и началу всего сущего. Однако слова Цицерона, «что воздух есть бог и что он возникает» (там же), показывают, что перед нами лишь начальные шаги к пантеистическому отождествлению бога со всем сущим. Пожалуй, было бы вернее сказать, что воздух Анаксимена, как и апейрон Анаксимандра, «божествен, ибо бессмертен и неуничтожим».

Довольно проста и более примитивна, чем у Анаксимандра, космология Анаксимена. Считая Землю плоской, он утверждал, что она, как и Солнце и планеты, парит в воздухе. В отличие от неподвижной Земли, они приводятся в движение космическим ветром, тогда как звезды прикреплены к хрустальному небесному своду, который вращается вокруг Земли. Затмения Солнца и Луны и фазы последней он объяснял тем, что светила поворачиваются к Земле то светлой, то темной своей стороной. Вслед за Фалесом Анаксимен считал, что небесные тела «землистой природы» (ДК 11 А 17, 13 А 7). Одновременно он утверждал, также подобно Фалесу, что «светила возникли из земли следующим образом: из последней поднимается влага, которая, разрежаясь, становится огнем, а из поднимающегося вверх огня образуются

светила» (там же). Но если о Фалесе мы имеем такого же рода противоречащие свидетельства, то Анаксимен, видимо, говорит о небесных телах различного рода: возникающих из испарения и питающихся им и «землистых». Возможно, последние — это планеты. Анаксимен исправляет заимствованное Анаксимандром, видимо, из персидских источников представление о расположении небесных тел. Звезды он считает более далекими от Земли, чем Луна и Солнце.

Признание первоначала воздухом заставляет Анаксимена уделить много внимания метеорологическим явлениям о земной атмосфере — дождю, граду, снегу и т. д. Так, град образуется из замерзающей воды, падающей из туч; примешивание к воде воздуха приводит к образованию более рыхлого снега; дождь выпадает из сгустившегося воздуха; молния и гром — это блеск и шум, возникающие, когда ветер резко разрывает облака; радуга — результат падения солнечного (реже лунного, так как он слабее) света на плотное облако, причем одна его часть накаляется, а другая остается темной, и т. д. Подобно Анаксимандру, Анаксимен объясняет землетрясения: это результат растрескивания земли при засухе или проваливания отдельных ее участков при излишнем увлажнении.

В философском учении Анаксимена наиболее последовательно выражена основная идея «физиологов»; из чего возникают и состоят все вещи, в то же самое они и разрушаются, завершив цикл своей жизни. Чувственно наглядный материализм милетской школы находит у него логическое завершение, как и представление о вечном движении мира, являющемся выражением самодвижения «стихии и начала» вещей, живого и «дышащего» воздуха, выражением становления всего сущего.

4. Позднейшие «физиологи». В V в. до н. э. Милетская школа находит отражение в учениях нескольких лиц, менее известных, да и действительно менее интересных, чем великие милетцы. Причина тому — явное исчерпание возможностей объяснения мира на путях, предложенных последними. И тем не менее о них нельзя умолчать. Так, Гиппон из Самоса (годы жизни неизвестны, упоминается в драме Кратина, умершего в 422 г.) «признал началами холодное — воду и теплое — огонь. Огонь же, родившись из воды, одержал верх над силой родителя и образовал мир. Душу же он (Гиппон. — А.Б.) называет то мозгом, то водой. И видимое нами семя — из влаги, из которой, как говорит он, возникает душа» (ДК 38 А 5). Итак, «начало» Гиппона — это вода или влага. «Природная влажность» — источник жизни и ощущения. «Когда такая жидкость находится в подобающем состоянии, живое существо бывает здоровым, когда же она высыхает,

животное теряет чувства и умирает. Поэтому-то старики бывают сухими и бесчувственными, так как они не имеют влажности» (А 11).

Гиппона прозвали «безбожником», потому что он не признавал божественности своего первоначала и все выводел из него. Сохранившиеся фрагменты Гиппона относятся к естественнонаучным проблемам — главным образом к происхождению пресной воды из моря. Много места в свидетельствах занимают приписываемые Гиппону физиологические рассуждения (природа семени, оплодотворение, образование и развитие зародыша и т. д.). Таким образом, его учение стоит ближе к конкретно-научным исследованиям, лишь в самой общей форме вписывая последние в контекст происхождения всего сущего из влаги.

Анаксимену следовало в понимании начала Идей из Химеры и Диоген из Аполлонии (неясно, была ли это Аполлония на Крите или во Фригии). Младший современник Анаксагора, он работал в Афинах, где возбудил к себе такую зависть, что едва избежал смерти. Вот сохранившийся фрагмент из книги Диогена: «И мне кажется, что обладающее мышлением есть то, что люди называют воздухом, и оно-то всем правит и над всем господствует. Именно оно, мне кажется, есть бог; оно везде присутствует, все устраивает и во всем заключается. И нет ничего, что не было бы ему причастно, и ни одна вещь не причастна ему в равной мере с другою, но есть много степеней самого воздуха и обладающего мышлением. А именно, [воздух] бывает разнообразным: более теплым и более холодным, более сухим и более влажным, более неподвижным и более быстро движущимся... Душа всех животных тождественна, она есть воздух, который более тепл, чем тот, в котором мы находимся, однако много холоднее [воздуха, находящегося] у солнца. Эта теплота не одинакова ни у одного из животных, а точно так же и у людей между собою, но различна. Однако различие это незначительно, так что [живые существа] подобны... Итак, поскольку изменение многообразно, то многообразны также и живые существа, их много и не сходен у них ни внешний вид, ни образ жизни, ни мышление вследствие многих превращений. И тем не менее одним и тем же [первоначалом] они все живут, видят и слышат, и остальное мышление имеют от того же самого [первоначала]» (ДК 64 В 5).

Этот фрагмент из книги Диогена «О природе» показывает, что Диоген пошел от милетцев в ином направлении, чем Гиппон: приняв в качестве «начала и стихии» сущего воздух, он подчеркнул *мышление* как свойство, обуславливающее упорядоченность мира. «Ибо без мышления, говорит он, не могло бы быть такого разделения, чтобы во всем заключалась [определенная] мера: в зиме и лете, в ночи и дне, в дождях, ветре и ясной погоде. И все прочее, как найдет всякий, кто за-

хочет подумать, устроено самым прекрасным образом, насколько это возможно» (В 3). Поэтому о Диогене из Аполлонии следует говорить как о человеке, наметившем переход от стихийно-материалистической «физиологии» к *идеализму*, к представлению о мыслительной и мыслимой упорядоченности мира. Основная наивно-материалистическая тенденция милетской школы сменяется у него тенденцией идеалистической.

§ 3. Гераклит из Эфеса

Гераклит, сын Блосона, эфесец, «акме» (расцвет — возраст около 40 лет) которого приходится на 69-ю Олимпиаду (504—501 гг. до н. э.) родился, видимо, ок. 544 г., год смерти неизвестен. Еще в древности он был прозван «Темным» за трудность его слога и «Плачущим», ибо «каждый раз, как Гераклит выходил из дому и видел вокруг себя такое множество дурно живущих и дурно умирающих людей, он плакал, жалея всех» (Л. Л. XII; ДК 68 А 21). Ему принадлежало сочинение, носившее название «Музы», или «Правило негрешимое уставу жить», или «Указатель нравам», или «Единый порядок строю всего». Традиционное название — «О природе». Скорее всего, однако, книга вообще не имела названия. По Диогену Лаэртию (IX. 6), сочинение Гераклита делилось на три рассуждения: о Вселенной, о государстве и о божестве. Сохранилось (по Дильсу—Кранцу) 145 фрагментов сочинения (после фр. 126 — сомнительные), однако ныне считается, что «свыше 35 должны быть полностью или частично исключены или как позднейшие фальсификации, или как слабые парафразы подлинных фрагментов»¹.

Фрагменты Гераклита производят двойственное впечатление. Если одни из них, оправдывая славу своего «темного» автора, действительно сложны для понимания в силу своей афористической, часто подобной высказываниям оракула форме, то другие кристально ясны и понятны. Трудности интерпретации фрагментов, связанные с плохой их сохранностью, рождаются также влиянием доксографической традиции, особенно стоической интерпретации, «вписанной» иной раз в сами фрагменты или в их непосредственный контекст. Немалые сложности порождены диалектическим складом мышления Гераклита, во всяком явлении усматривающего его самоотрицание, его противоположность. Отсюда прежде всего формально-логические сложности.

¹ *Marcovich M. Herakleitos. — Sonderausgabe der Paulischen Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1967. S. 259.*

Реконструкция учения Гераклита требует аналитического расчленения корпуса его фрагментов на тематически определенные группы с последующим синтезом их в целостное воззрение. Эти основные группы — высказывания об огне как первоначале, о логосе, или законе, о противоположностях (диалектика), о душе, о богах («теология»), о нравах и о государстве,

В качестве исходного пункта учения Гераклита о космосе может быть с полным правом принят фрагмент ДК 22 В 30: «Этот космос, один и тот же для всего [сущего], не создал никто из богов и никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим». Это явственно выраженная основная позиция ионийской философии: космос представляет собою видоизменения единого первоначала, закономерно переходящего, изменяясь, в различные формы. Первоначало Гераклита — «вечно живой огонь», изменения которого аналогичны товарному обмену; «все обменивается на огонь и огонь на все, как на золото товары и товары на золото» (В 90). Этот социоморфный оборот, хотя и напоминает о мифологических источниках философии, в данном случае практически лишен мифологических соответствий, представляя лишь аналогию природного и социального процессов.

Как и у других ионийцев, изменения первоначала не случайны. Порядок изменений излагает Диоген Лаэртский: «Изменение есть путь вверх и вниз, и по нему возникает мир. Именно, сгущающийся огонь исходит во влагу, уплотняется в воду, а вода крепнет и оборачивается землей — это путь вниз. И с другой стороны, земля рассыпается, из нее рождается вода, а из воды — все остальное (при этом почти все он сводит к морским испарениям) — это путь вверх» (*Диоген Лаэртский*. IX. 8—9)¹. Огонь характеризуется и собственной закономерностью: он «правит» миром и «судит» его. Видный исследователь философии Гераклита М. Маркович так воссоздает, соответственно Ипполиту, ход мысли эфесца: «Он (Гераклит. — А. Б.) говорит также, что суд над миром и всем, что в нем есть, совершается через огонь, “Ибо все, говорит он, грядущий огонь будет судить и осудит” (Фр. 66). Равным образом он говорит, что огонь разумен и есть причина устройства мирового целого: “всем правит молния” (Фр. 64), то есть она [все] направляет, а молнией он называет вечный огонь. Называет же он его

¹ Порядок изменений первоначала, выраженный фрагментом В 31, аналогичен, однако текст фрагмента крайне труден для перевода и интерпретации. Климент Александрийский, в «Строматах» которого он сохранился, понимает его сходным образом.

“недостатком и избытком” (Фр. 65). Недостаток есть, по его учению, образование мира, мировой же пожар — избыток»¹.

Здесь довольно четко намечена идея мирового кругооборота. Бесконечный во времени процесс делится на периоды (циклы) мировыми пожарами, в результате которых мир погибает в огне, а затем рождается из него заново. Длина периода — 10800 лет (А 13). Если во времени «мерами загорающийся и мерами потухающий» космос бесконечен, то в пространстве он, видимо, ограничен (см. А 5).

Внутренняя закономерность мирового процесса выражается у Гераклита и другим, более специальным понятием — «логос». «Хотя этот логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни прежде, чем они его услышат, ни когда услышат впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они уподобляются невеждам, когда приступают к таким словам и к таким делам, какие я излагаю, разделяя каждое по природе и разъясняя по существу. От остальных же людей скрыто то, что они делают бодрствуя, так же, как они забывают то, что происходит с ними во сне» (В 1). Уверенный, что он познал истину, Гераклит выражает недовольство людьми, не способными воспринять его учение. Смысл же учения состоит в том, что все в мире совершается согласно определенному закону — логосу, и сам этот логос «говорит» человеку, раскрываясь в словах и делах, в чувственно воспринимаемых и раскрываемых разумом явлениях. Что же до людей, то с этим законом, «с которым они имеют самое постоянное общение, они враждуют, и то, с чем ежедневно встречаются, кажется им чуждым» (В 72. Возможно, что связь с логосом, установленная цитирующим Гераклита Марком Аврелием, понимающим его стоицистски, как управляющее начало, имела у эфесца какой-то иной смысл).

Многозначность слова «логос» — а оно обозначает и слово, и речь, и рассказ, и повествование, и довод, и учение, и счет, и исчисление, и соотношение, пропорцию и т. д. — не позволяет однозначно передать его каким-то одним словом русского языка. Ближе всего будет здесь, пожалуй, значение «закон» — всеобщая смысловая связь сущего. Не случайно логос как закон бытия ставится в отношение с социальной сферой: «Желающим говорить разумно следует укрепить себя этим общим (логосом. — А.Б.), подобно тому, как город [укрепляется] законом, и намного крепче. Ибо все человеческие законы питаются одним божественным, который простирает свою власть насколько пожелает, всему довлеет и над всем одерживает верх... Поэтому необходимо следовать общему. Но хотя логос всеобщ, боль-

¹ *Marcovich M. Herakleitos. S. 263.*

шинство людей живет так, как если бы они имели собственное понимание» (В 114, В 2). Показательна параллель: «огонь—золото (деньги)» и «логос — закон города». Она явно говорит о родстве огня и логоса как различных аспектов одного и того же сущего. Огонь выражает качественную и изменчивую сторону существующего, логос — структурную и устойчивую; огонь — обмен, или размен, логос — пропорция этого обмена, хотя не выраженная количественно.

Итак, Гераклитов логос — разумная необходимость сущего, слитая с самим понятием сущего = огня. И в то же время это судьба, но существенно преобразованная. Для мифологического сознания судьба выступала как слепая иррациональная сила. Это мог быть рок (фатум), но мог быть и случай, персонифицированный в образе богини Тихи (римская Фортуна). Логос Гераклита разумен, это «разумное слово» природы, говорящей с человеком, хотя и не всякому доступное. Что же «говорит» она? «Не мне, но логосу внимаю, мудро признать, что все — едино» (В 50). Единство же многообразной природы обнаруживается не сразу, ибо «природа любит скрываться» (В 123). И все же это единство налицо. Правда, этой мысли как будто противоречат два фрагмента.

Первый из них гласит: «Αἰὼν — играющее дитя, расставляющее шашки: царство ребенка» (В 52). Но что означает здесь многозначное слово αἰὼν? Вряд ли это «вечность» большинства русских переводов, текст Гераклита слишком для этого архаичен. Может быть, это «время» (time), как переводит Бёрнет? Сомнительно, тогда здесь напрашивался бы «хронос», и тогда фрагмент звучал бы как полемика против тезиса Анаксимандра о временной упорядоченности возникновения и уничтожения. Lebenszeit (жизнь, время жизни, век), как переводит Дильс? Ближе к делу, но тогда фрагмент становится загадочным, даже бессмысленным. Видимо, речь идет все же не о жизни космоса, а о жизни и судьбе отдельного человека: «удел [человека] — играющее дитя, [жизнь его] — царство ребенка», так можно было бы вольно передать этот фрагмент, выражающий достаточно известную мысль о том, что «судьба играет человеком» и «что наша жизнь? — игра!»

Фрагмент 124 гласит: «Нелепостью оказалось бы, если бы все небо и каждая из его частей были упорядочены и сообразны разуму по виду, и по силам, и по круговым движениям, а в началах не было бы ничего подобного, но, как говорит Гераклит, “прекраснейший космос [был бы] как куча мусору, рассыпанного наудачу”». Слова, выделенные кавычками, принадлежат Гераклиту и вписаны в текст Теофраста. Трудно найти однозначное и для всех приемлемое толкование этого текста, тем более что сам фрагмент Гераклита никак не вписывается в контекст Теофраста. Однако думается, что перед нами противопос-

тавление Гераклитом универсального логоса, мирового закона, при-сущего «любящей скрываться» природе, и того видимого миропорядка, который подобен, по сравнению с ним, куче мусора. Однако отсюда следует, что Гераклит более отчетливо, чем милетцы, осознал и выделил два плана сущего: непосредственное, наличное существование вещей и его внутреннюю природу. Их соотношение выражается через понятие гармонии, даже двух гармоний: «скрытой» и «явной». Причем «скрытая гармония сильнее явной» (В 54). Но гармония — всегда гармония противоположностей. И здесь мы переходим в сферу *диалектики*.

Уже потому, что самая обширная группа фрагментов Гераклита посвящена противоположностям, можно судить о центральном положении этой проблемы в учении эфесца. Единство и «борьба» противоположностей — так можно абстрактно выразить структуру и динамику сущего. Единство всегда есть единство различного и противоположного. Об этом говорится в псевдоаристотелевском трактате «О мире»: образуя созвучие не из подобного, а из противоположностей, природа сочетает мужское и женское, первичную общественную связь образуя через соединение противоположностей; искусство, подражая природе, создает изображения, смешивая краски, а музыкальную гармонию создает из смешения голосов. «То же высказано у Гераклита Темного: “Связи: целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, согласное и разногласное, и из всего одно, и из одного все”» (В 10). Та же мысль выражена в В 51, где гармония иллюстрируется многозначным образом лука и лиры, и в В 8, который признается ныне парфразой В 51, но содержит важное дополнение — «... все происходит через борьбу».

Древним, да и многим современным интерпретаторам философии Гераклита часто представляется загадочным его утверждение о *тождестве* противоположностей. Однако многие из его примеров совершенно ясны. «Добро и зло [одно и то же]. В самом деле, врачи, говорит Гераклит, всячески режущие и жгущие, требуют еще сверх этого платы, хотя ее не заслужили, ибо они делают то же самое: благо и болезни» (В 58). Или: «Путь вверх и путь вниз один и тот же» (В 60); «Ослы золоту предпочли бы солому» (В 9). Не менее ясен пример бесстыдных фаллических гимнов Дионису, которые священны для поклоняющихся этому богу, или то, что «прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом» (В 82). Все эти изречения выражают необычайную гибкость мышления Гераклита, текучесть, многосторонность и многосмысленность его понятий, или, вернее, словесно оформленных представлений и образов. Во всяком явлении он ищет противоположное ему, как бы рассекая всякое целое на со-

ставляющие его противоположности. А за рассечением, анализом следует синтез — борьба, «война» как источник и смысл любого процесса: «Война есть отец всего и мать всего; одним она определила быть богами, другим людьми; одних она сделала рабами, других свободными» (В 53).

Видимо, мысль эта была уже высказана милетцами. Можно думать, что такова была идея Анаксимандра, — но у него борьба противоположностей представлялась несправедливостью, за которую виновники «несут наказание и получают возмездие». Гераклит же пишет: «Следует знать, что война всеобща, и правда — борьба, и что все происходит через борьбу и по необходимости» (В 80), чуть ли не цитируя, в последних словах, книгу Анаксимандра¹. Смысл этого чрезвычайно важного положения о всеобщности борьбы противоположностей состоит в том, что борьба составляет побудительную силу, причину и «виновницу» (*aitia* означает и то, и другое) всякого изменения.

Об этом говорит, в частности, фрагмент В 88: «В нас одно и то же живое и мертвое, бодрствующее и спящее, юное и старое. Ибо это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это». Так подходит Гераклит к мысли об универсальности изменения. Мысль эта была воспринята древностью как кредо Гераклита, и с нею вошел в историю образ «текучего» мыслителя. «*Panta rhei*» — «все течет» — хотя этой фразы нет среди подлинных фрагментов эфесца, ее издавна приписывают ему. «В одну и ту же реку нельзя войти дважды» (В 91) — так звучат его собственные слова. Но отсюда вовсе не следует, что Гераклит — апологет изменчивости как таковой. Он *диалектик*: в изменчивости и текучести он видит устойчивое, в обмене — пропорцию, в относительном — абсолютное. Конечно, эти фразы — перевод учения Гераклита на современный философский язык. Собственный же язык Гераклита не допускал еще сколько-нибудь четкого абстрактного выражения этих мыслей, ибо он оперировал многозначными словами, гибкими представлениями, богатыми, но сложными и смутными символическими образами, смысл которых зачастую утерян.

Прежде всего Гераклит еще не знает термина «противоположности», — его ввел Аристотель. Гераклит же пользуется такими слова-

¹ Недавно было высказано предположение, что фрагмент 22 В 126 — «Холодное теплеет, теплое охлаждается, влажное высыхает, сухое увлажняется» — есть на деле цитата из сочинения Анаксимандра, стоявшая перед словами «...согласно необходимости» (*Bröcker W. Heraklit zitiert Anaximander // Um die egriffswelt der Vorsokratiker. Darmstadt, 1968. S. 88—94.*

ми, как diapheromenon, diapheronton — «расходящееся» (В 51, В 8) или to antizoyn — «враждующее, стремящееся в разные стороны». Это описательные, а не концептуальные выражения. Столь же описательны и образны выражения таких понятий, как движение (поток, течение), изменение (обмен, размен, поворот). Даже «логос» — наиболее оформленное из понятий гераклитовой философии — это не только закон, но и огонь, и разум, и единое ... Поэтому учение Гераклита предстает перед нами не как абстрактная теория, а как интуитивно усмотренная картина мира, где совпадают конкретно-чувственные, «живые» противоположности. Это явная реминисценция мифологического мышления, постоянно оперирующего противоположностями. Но в то же время — картина рационализированная, продуманная, зачастую четко и ясно обрисованная. В ней, как увидим ниже, уже сняты те социо- и антропоморфные образы божественных существ, которые составляют необходимую принадлежность мифа. Вместе с тем диалектика Гераклита как учение о противоположностях «в самой сущности предметов» (*В.И. Ленин*) подготовила классическую греческую философию с ее не стихийной уже, а сознательной диалектикой.

Философия неизбежно поднимает проблемы человеческого сознания и познания. Подобно милетцам, Гераклит связывает их с деятельностью «души», а последнюю — с некоторой природной стихией. А именно: «души испаряются из влаги» (В 12). Душа так вписывается в круговорот веществ: «Душам смерть стать влагой, воде же смерть стать землею; из земли же рождается вода, а из воды — душа» (В 36). Добавим к этому фрагмент В 76 (1), где говорится, что «огонь живет земли смертью, и воздух живет огня смертью; вода живет воздуха смертью, земля — воды [смертью]». Отсюда сразу становится ясно, что душа по своей природе есть у Гераклита воздух или тонкое и подвижное испарение. В зависимости от того, насколько удалилась она от влаги, душа приобретает особые качества — «сухое сияние — душа мудрейшая и наилучшая» (В 118), тогда как пьяный «шатается и не замечает, куда он идет, ибо душа его влажна» (В 117). Есть основания поэтому думать, что по своей «воздушной» природе душа человека и животных родственна космическому воздуху, который оказывается в этой связи «разумным и мыслящим», «божественным» разумом. Втягивая его в себя, мы становимся разумными. Во сне же, когда человеческий ум отделяется от окружающего, мы забываемся; проснувшись, душа вновь обретает разум, подобно тому, как угли накаляются и светятся, приближаясь к огню, а удаляясь от него — потухают (см.: *Секст. Против ученых. VII. 126—131*).

Последний образ, связывающий душу уже не с влагой и испарением ее, воздухом, как будто противоречит сказанному. Однако, видимо,

тут не что иное, как еще одна сторона понимания Гераклитом «души» — ее сопоставление с огнем как первоначалом, — не тем наблюдаемым и чувственно воспринимаемым огнем, о котором шла речь во фрагменте В 76 (1), но огнем как философским, «метафизическим», говоря языком позднейшей философии, первоначалом. Это, конечно, не более чем зародыш противопоставления философского знания как «метафизики» (того, что «за физикой») самой «физике», но отметить его есть смысл¹. Душа же в этом аспекте есть видоизменение единой и живой «природы вещей» и познает ее лишь приобщаясь к ней, к ее логосу, и в той мере, в какой произошло это приобщение.

Познание происходит при помощи чувств и разума, причем они тесно связаны между собой. «Я предпочитаю, — говорит эфесец, — то, что можно увидеть, услышать и изучить» (В 55), т. е. воспринять чувствами и познать разумом. Поэтому, видимо, Гераклит и не противопоставляет, вопреки почти общему мнению комментаторов, «многознание» и «ум». Хотя «многознание не научает уму ...» (В 40), тем не менее «много должны знать мужи философы» (В 35), — это необходимые и взаимно связанные и гармонирующие противоположности. Гераклит не подвергает сомнению близкую и соразмерную связь души и тела, уподобляемых пауку и паутине: как паук чувствует, что нить повреждена и бежит туда, где запуталась муха, так и душа человека стремится к месту, где соприкоснулись ее тело и внешний предмет (см.: В 67 а). И в то же время душа не ограничена телом, ибо «по какому бы пути ты ни шел, границ души ты не найдешь: столь глубок ее логос» (В 45). Значит, и здесь намечается связь души с мировым целым и его законом, «логосом».

Традиция, значительное место в которой принадлежит религиозным толкованиям гераклитизма, использует некоторые его фрагменты в своих целях — для обоснования представления о бессмертии души, даже телесного воскресения, для защиты не только пантеистических (для чего есть определенные основания), но и теистических представлений. Очищенные от этих толкований, связанных с использованием фрагментов Гераклита в чуждом им религиозном контексте, сами фрагменты дают иную картину. Прежде всего здесь мы имеем учение о божестве в рамках уже не религиозно-мифологического, а первоначального философского воззрения. Жизнь же и смерть — естест-

¹ Эта точка зрения, вместе с аналогичным взглядом на субстрат души, по Гераклиту, обоснована в статье: *Лебедев А.В. Psychēs peirata* (О денотате термина *psychē* в космологических фрагментах Гераклита 66—67 Мсh)//Структура текста. М., 1980. С. 118—147.

венные противоположности, Гераклит писал о людях, что, «родившись, они стремятся жить, и, тем самым, умереть, и оставляют людей, рожденных для смерти» (В 20). Правда, «людей ждет после смерти то, чего они не ожидают и не предполагают» (В 27), — но что? Самое естественное — предположить, что душа после смерти сливается со всеобъемлющей живой природой, с тем чтобы вновь из нее родиться.

Сопоставляя «смертных» людей с «бессмертными» богами, Гераклит говорит: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают» (В 60). Нелегко разъяснить такого рода афоризмы¹, но тенденция тут одна — ликвидация абсолютного мифологического противопоставления людей богам. Гераклит решительно отвергает традиционные политеистические верования, жертвоприношения, торжественные шествия и вакханалии. Единственное божество, которое знает и признает Гераклит, — это сам космос, вечно живой логос-огонь. От него, никогда не заходящего, никто не может укрыться; он надо всем вершит суд и всем правит. «Бог» — это «единое, единственно мудрое»; оно «желает и не желает называться Зевсом» (В 32). Желает — так как огонь-логос столь же всемогущ, как и Зевс; не желает — так как открывается человеку уже не в антропоморфном облике Громовержца, а в борьбе и войне, в Правде и в Раздоре, в гармонии противоположностей живой жизни.

Конечно, у Гераклита немало мифологических реминисценций. Мы разобрались — конечно, возможны и иные толкования — с Зевсом. Но ведь перед нами и Дионис, который «тождествен Аиду» (В 15), и «эринии, блюстительницы Правды», которые даже Солнцу указуют его путь (В 94), и Сивилла, речь которой «звучит через тысячелетия, ибо она побуждаема божеством» (В 92), и «владыка, оракул которого в Дельфах» (В 93). Ныне трудно уже разобраться в действительном смысле этих образов, в тех ассоциациях, которые хотел возбудить с их помощью Гераклит. Те толкования, которые мы встречаем в комментариях различной древности, далеки от мифологического буквализма, они представляют собой аллегории или символы. Дума-

¹ Может быть, прояснит вопрос стихотворение Пауля Флеминга:

Я жив. Но жив не я. Нет, я в себе таю
Того, кто дал мне жизнь в обмен на смерть мою.
Он умер, я воскрес, присвоив жизнь живого.
Теперь ролями с ним меняемся мы снова.
Моей он смертью жив. Я отмираю в нем...

(Пер. Л. Гинзбурга)

ется, аллегориями и метафорами были они и у Гераклита, тогда они поясняли сказанное, ныне, когда перед нами только следы умершей культуры, — затемняют.

Традиция изображает Гераклита одиноким мыслителем, нелюдимом, аристократом родом и поведением, питавшим ненависть к «толпе». «Был он высокоумен и надменен превыше всякого... Возненавидев людей, он удалился и жил в горах, кормясь быльем и травами», — пишет Диоген Лаэртский (IX. 1. 3). И далее обычно приводят набор его высказываний, долженствующих показать, с какими «ненавистью, сарказмом и самоудовлетворением нападал этот мрачный и раздраженный аристократ на своих современников»¹. Такие высказывания действительно имеются в числе фрагментов эфесца. Однако дело к ним не сводится. Гераклит и здесь диалектик: в разумном космосе, подчиненном единому и мудрому логосу, дурно живут и дурно умирают люди невежественные и не скрывающие своего неведения; они своевольны и наглы — а «наглость следует гасить скорее, чем пожар» (В 43). Но ведь человеку свойственно познание: «мышление обще всем» (В 113), и «всем людям свойственно познавать себя и мыслить» (В 116). Прислушиваясь к природе и поступая согласно с нею, можно достичь мудрости, хотя пока что это дано немногим.

Вот фрагмент В 119: «Характер (ethos — душевный склад, нрав, обыкновение) человека — его демон». Конечно, фрагмент не из ясных — слишком уж многозначны ethos и daimon. Скорее всего Гераклит протестует здесь против мифологического представления о «демоне», определяющем судьбу человека, — только сам человек, его достоинства и недостатки определяют его судьбу. Как скажет несколько позже Эпихарм, «обыкновение (tropos) человека есть для одних людей их добрый демон, для других — злой» (ДК 23 В 17). Мы не знаем, конечно, врожден ли «этос», или же он может изменяться к лучшему или к худшему. Знаем только, что эфесец противопоставляет «лучших» людей всем остальным: «Один для меня десять тысяч, если он наилучший» (В 49). Но зачем он тогда проповедует свои принципы, произносит свои речи, убеждает людей в неправильности их поведения и «плачет», видя, как дурно живут люди?

Признай разум как то, что управляет «всем через все» (В 41); не живи по привычке (В 48); если «с сердцем бороться трудно: всякое желание покупается ценою души» (В 85), и «людям не лучше было бы, если бы исполнялись все их желания» (В 110), то следует всячески сдерживать свои желанья, оберегая «душу». Не в этих ли общих

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики (Ранняя классика). М., 1963. С. 377.

для Античности принципах поведения закрепляются этические наставления Гераклита?

Раннегреческая этика непосредственно связана с политикой и незаметно переходит в нее. Гераклит, принадлежавший к аристократическому роду, явно враждебно относился к торговой и промышленной олигархии, пришедшей к власти в Эфесе и установившей тиранию, — мы знаем имя его современника, тирана Меланкомы. И Гераклит противопоставляет своеволию богатства человеческое достоинство. Конечно, оно не может не связываться им с благородством происхождения и «этосом» мудрости и нравственного совершенства. Его филиппики против богатства эфесцев — «да не покинет вас богатство, эфесцы, чтобы вы срамились своей подлостью» (В 125 а) — сочетаются с осуждением демократического равенства. Это очень похоже на те проклятья богатству и «новизнам», которые слышатся из уст поэтов-аристократов — Алкея, Феогнида. Но принципиально по-иному звучит апелляция Гераклита к закону, за который народ должен сражаться «как за собственные стены» (В 44), — лишь бы этот закон соответствовал «общему», мировому закону, логосу.

Очевидно, что в космической «войне» Гераклита нашла отражение классовая борьба, постоянно и трагично то вспыхивающая, то затухающая в антагонистическом обществе. Но ведь таков закон космоса, таковы справедливость и правда человеческая. С неумолимой последовательностью проводит эфесский мыслитель диалектическую идею гармонии противоборствующих начал, трагический пафос убежденности в том, что «война» — и правда, и необходимость, и логос, и судьба, и гармония мира.

* * *

Гераклит не имел последователей. Правда, мы часто читаем у древних авторов о «гераклитовцах», но под этим именем обычно скрываются люди, односторонне воспринявшие идею «текучести» всего сущего. Эти «вечно текущие», как иронически именовал их Платон, считали, что об изменяющейся и противоречивой реальности нельзя высказать ничего истинного. Отсюда выросла софистика; отсюда родилось «самое крайнее из упомянутых мнение, — то, которое принимали те, кто называл себя последователями Гераклита и которого держался Кратил, который под конец пришел к тому мнению, что не следует ничего говорить, но только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти дважды в одну и ту же реку. Сам же он думал, что [этого нельзя сделать] и один раз» (*Аристотель*. *Метафизика*. IV. 5. 1010 а; ср.: ДК 65 А 4).

Зато явственные следы влияния Гераклита, полемика с ним, заинтересованные толкования его учений видны в целом ряде философских трудов: в поэме Парменида и диалогах Платона, в произведениях Аристотеля, у стоиков и скептиков, у христианских апологетов и отцов церкви. По Диогену Лаэртию (IX. 15), толкованием его сочинения занимались Антисфен, Гераклид Понтийский, стоики Клеанф и Сфер, Павсаний, прозванный даже «гераклитовцем», Никомед, Дионисий, грамматик Диодот; ямбический же поэт Скифин взялся изложить его учение в стихах. И без преувеличения можно сказать, что из всех философов периода становления античной философии Гераклит больше всех заслуживает звания основоположника объективной диалектики как учения о противоположностях, их борьбе и их единстве в мировом процессе. В этом его непреходящее значение.

Г л а в а III

ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Пифагор и пифагорейцы: наука, религия, философия

Италийская философия, к которой мы относим учения пифагорейцев и Элейской школы, возникла несколько позже ионийской и не без ее влияния. Место ее рождения — Великая Греция, т. е. италийские колонии греков, время — конец VI в. до н. э. Греческая колонизация Южной Италии и Сицилии относится к концу VIII—VII в. до н. э. Уже в конце VIII в. колонисты из Халкиды, Наксоса, Мегар и Коринфа заселяют восточный берег Сицилии, построив города Наксос, Катана, Леонтины. Коринфяне создали Сиракузы, впоследствии один из богатейших городов Сицилии. В VII в. возник Акрагант (Агригент). В конце VIII в. колонизируется и Южная Италия; на ее западном берегу возникают Кумы (Кима), на восточном — спартанская колония Тарент и ахейские Сибарис и Кротон, затем Метапонт и Посидония (Пестум). Сибарис и Кротон, вместе с зависевшими от них ахейскими колониями, образовали ахейскую конфедерацию со святилищем Геры близ Кротона в качестве общего религиозного центра. В VI в. фокяне, еще раньше основавшие Массалию (Марсель), Алалию на Корсике и другие колонии, после завоевания их родного города персами создают на западном берегу Италии Элею, куда переселяется значительная часть населения Фокеи. Кротон, Акрагант, Леонтины, Метапонт, Элея оставили глубокий след в истории философии, став родиной или местом деятельности ряда крупнейших мыслителей эпохи.

для Античности принципах поведения закрепляются этические наставления Гераклита?

Раннегреческая этика непосредственно связана с политикой и заметно переходит в нее. Гераклит, принадлежавший к аристократическому роду, явно враждебно относился к торговой и промышленной олигархии, пришедшей к власти в Эфесе и установившей тиранию, — мы знаем имя его современника, тирана Меланкомы. И Гераклит противопоставляет своеволию богатства человеческое достоинство. Конечно, оно не может не связываться им с благородством происхождения и «этосом» мудрости и нравственного совершенства. Его филиппики против богатства эфесцев — «да не покинет вас богатство, эфесцы, чтобы вы срамились своей подлостью» (В 125 а) — сочетаются с осуждением демократического равенства. Это очень похоже на те проклятья богатству и «новизнам», которые слышатся из уст поэтов-аристократов — Алкея, Феогнида. Но принципиально по-иному звучит апелляция Гераклита к закону, за который народ должен сражаться «как за собственные стены» (В 44), — лишь бы этот закон соответствовал «общему», мировому закону, логосу.

Очевидно, что в космической «войне» Гераклита нашла отражение классовая борьба, постоянно и трагично то вспыхивающая, то затухающая в антагонистическом обществе. Но ведь таков закон космоса, таковы справедливость и правда человеческая. С неумолимой последовательностью проводит эфесский мыслитель диалектическую идею гармонии противоборствующих начал, трагический пафос убежденности в том, что «война» — и правда, и необходимость, и логос, и судьба, и гармония мира.

* * *

Гераклит не имел последователей. Правда, мы часто читаем у древних авторов о «гераклитовцах», но под этим именем обычно скрываются люди, односторонне воспринявшие идею «текучести» всего сущего. Эти «вечно текущие», как иронически именовал их Платон, считали, что об изменяющейся и противоречивой реальности нельзя высказать ничего истинного. Отсюда выросла софистика; отсюда родилось «самое крайнее из упомянутых мнение, — то, которое принимали те, кто называл себя последователями Гераклита и которого держался Кратил, который под конец пришел к тому мнению, что не следует ничего говорить, но только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти дважды в одну и ту же реку. Сам же он думал, что [этого нельзя сделать] и один раз» (*Аристотель. Метафизика. IV. 5. 1010 а; ср.: ДК 65 А 4*).

Зато явственные следы влияния Гераклита, полемика с ним, заинтересованные толкования его учений видны в целом ряде философских трудов: в поэме Парменида и диалогах Платона, в произведениях Аристотеля, у стоиков и скептиков, у христианских апологетов и отцов церкви. По Диогену Лаэртию (IX. 15), толкованием его сочинения занимались Антисфен, Гераклид Понтийский, стоики Клеанф и Сфер, Павсаний, прозванный даже «гераклитовцем», Никомед, Дионисий, грамматик Диодот; ямбический же поэт Скифин взялся изложить его учение в стихах. И без преувеличения можно сказать, что из всех философов периода становления античной философии Гераклит больше всех заслуживает звания основоположника объективной диалектики как учения о противоположностях, их борьбе и их единстве в мировом процессе. В этом его непреходящее значение.

Г л а в а III

ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Пифагор и пифагорейцы: наука, религия, философия

Италийская философия, к которой мы относим учения пифагорейцев и Элейской школы, возникла несколько позже ионийской и не без ее влияния. Место ее рождения — Великая Греция, т. е. италийские колонии греков, время — конец VI в. до н. э. Греческая колонизация Южной Италии и Сицилии относится к концу VIII—VII в. до н. э. Уже в конце VIII в. колонисты из Халкиды, Наксоса, Мегар и Коринфа заселяют восточный берег Сицилии, построив города Наксос, Катана, Леонтины. Коринфяне создали Сиракузы, впоследствии один из богатейших городов Сицилии. В VII в. возник Акрагант (Агригент). В конце VIII в. колонизируется и Южная Италия; на ее западном берегу возникают Кумы (Кима), на восточном — спартанская колония Тарент и ахейские Сибарис и Кротон, затем Метапонт и Посидония (Пестум). Сибарис и Кротон, вместе с зависевшими от них ахейскими колониями, образовали ахейскую конфедерацию со святилищем Геры близ Кротона в качестве общего религиозного центра. В VI в. фокяне, еще раньше основавшие Массалию (Марсель), Алалию на Корсике и другие колонии, после завоевания их родного города персами создают на западном берегу Италии Элею, куда переселяется значительная часть населения Фокеи. Кротон, Акрагант, Леонтины, Метапонт, Элея оставили глубокий след в истории философии, став родиной или местом деятельности ряда крупнейших мыслителей эпохи.

Возникнув как земледельческие колонии, все эти города, обладая удобными гаванями, быстро становятся крупными торговыми центрами, расцвет которых покоится на производстве, сбыте и вывозе продуктов земледелия и скотоводства: пшеницы, ячменя, полбы, и других зерновых культур, вина, масла, скота, а следовательно, мяса и кож и т. д. Развитие экономики требовало и развития производительных сил, способных обеспечить получение прибавочной стоимости. А это означало быстрое развертывание рабовладения, которое только и могло в тех условиях обеспечить подъем производства.

При нынешнем состоянии источников невозможно дать надежную характеристику социального строя колоний. Сразу же следует подчеркнуть его неоднородность. Так, в спартанских колониях длительное время сохраняются порядки метрополии и преобладает тяготение к монархии. Ахейские колонии тяготеют к рабовладельческой демократии, и здесь разворачивается наиболее острая борьба между аристократическими и демократическими слоями. Ионийские колонии продолжают развитие своих уже сильно продвинутых в социально-политическом и экономическом отношениях метрополий. Специфический отпечаток накладывает на жизнь Великой Греции относительно мирное ее развитие, лишь в IV—III вв. прерванное римским завоеванием (падение Неаполя в 327 г. и Сиракуз в 211 г.). Определенную опасность, особенно для сицилийских городов, представляла карфагенская экспансия, однако она довольно успешно отражалась. Но место внешней опасности, оказавшейся роковой для Ионии, занимают столкновения между дорийскими и ахейскими (Тарент и Сибарис) и даже одноплеменными полисами (Кротон и Сибарис, Кротон и Локры Эпизефрийские). Нередки и внутренние социальные потрясения.

Земледельческий в целом характер экономики италийских колоний, как и контакты с малоразвитым в культурном отношении окружением, обусловил преобладание в идейной жизни Великой Греции религиозных культов, особенно таких, как культ Диониса. Накладываясь на отвечающий такого рода культам мифологический субстрат, начатки философского мышления, приносимые из Ионии, дают специфические формы философствования, тяготеющие к идеализму и сочетаемые с параллельно развивающимися религиозно-магическими конструкциями. Иначе говоря, религиозная проблема гораздо больше занимает умы италийских философов, чем ионийцев, побуждая формулировать вполне определенные учения в божестве, о душе, ее смертности и бессмертии, об отношении бога и мира, бога и человека. Все это — новые или по-новому формулируемые вопросы философского исследования, переводящие философию постепенно, но верно на новые пути — от «природы» к человеку и обществу. Но это был

противоречивый и весьма не прямой путь — через ренессанс религиозно-мифологического мышления и в то же время острую с ним полемику. Первыми встали на этот путь пифагорейцы.

История пифагореизма может быть описана лишь ориентировочно. Видимо, в конце VI в., при Пифагоре и его непосредственных учениках, складывается общее теоретическое содержание пифагореизма, его религиозное, научное и философское учение. Пифагореизм достигает в это время и политического расцвета, восторжествовав в Кротоне, Метапонте и Таренте. В результате последовавшего восстания, охватившего всю страну, пифагорейский союз как политическая организация был разгромлен, а его члены перебиты (как правило, по сообщениям древних, их сжигали вместе с домами, где они собирались совещаться о государственных делах) или же эмигрировали. Во второй половине V в. на первый план выходит уже философское учение пифагорейцев, освобожденное от религиозных запретов, накладывавшихся на учения и ритуал прежде. Оно представлено Филолаем и «так называемыми пифагорейцами», как именовал их Аристотель. В конце V — первой половине IV в. пифагореизм перерастает в платонизм и сливается с ним в деятельности древней Академии. Этим этапам внешней истории школы отвечают соответственно ранний (последняя треть VI — первая половина V в.), средний (вторая половина V в.) и поздний пифагореизм. В виде неопифагореизма это учение возрождается, в новых условиях, в эпоху эллинизма.

Пифагор, сын Мнесарха, самосец (возможно, тирренского, т. е. этрусского происхождения), по преданию в молодости учился в Египте, а может быть, и в Вавилонии, где познакомился с математикой и астрономией. Около 532 г., скрываясь от тирании Поликрата, он оставляет Самос и создает в Кротоне религиозно-философскую и политическую организацию — Пифагорейский союз. Жизнь Пифагора окутана легендами: рассказывают, что он был сыном Аполлона или Гермеса, что у него было золотое бедро, что он помнил о прежних воплощениях своей души — был он сначала сыном Гермеса Эфалидом, затем Эвфорбом, который был ранен Менелаем во время осады Трои, Пирром и наконец — родился Пифагором. В Кротоне он выступил проповедником нового образа жизни, который «его последователи даже и до сих пор называют пифагорейским и явно выделяют среди остальных людей» (*Платон. Государство. X. 600*). Проповедь имела огромный успех, и вокруг Пифагора складывается круг учеников и последователей, который быстро расширяется, включая политиков, ученых, врачей... и женщин, что для греков той поры было непривычно.

Сам Пифагор, видимо, не занимал общественных постов, но пользовался авторитетом как мудрый советник по разным вопросам. Так,

когда около 510 г. демагог (так назывались в Греции народные вожди или же просто искатели популярности в народе) Телис изгнал из Сибариса 500 богатейших граждан, которые укрылись в Кротоне, а затем потребовал выдать беглецов, Пифагор настоял на войне в их защиту. Войско сибаритов было разгромлено, а город разрушен. Видимо, после этого пифагорейцы и приобрели политическое господство, продолжавшееся до конца века, когда — первый знак падения популярности — Пифагор вынужден был удалиться в Метапонт. Все выше отмеченное говорит за то, что Пифагорейский союз выступал аристократической политической организацией (гетерией), имевшей целью, однако, не восстановление власти прежней родовой аристократии, уже потерявшей свой смысл существования, а господство «лучших» в смысле религиозном, научном, философском — короче, «нравственном». Пифагор попытался создать «аристократию духа», в том числе политическую, в лице своих учеников, «которые вели государственные дела так отменно, что поистине это была аристократия, что значит “владычество лучших”» (Диоген Лаэртский. VIII. 3).

Пифагорейский образ жизни, с наибольшей полнотой и, вероятно, достоверно описанный Аристоксеном, большие отрывки из трудов которого сохранились в доксографии, определяется тем, что «нет зла большего, чем безвластие (анархия). Ибо человек по своей природе не может оставаться благополучным, если никто не начальствует» (*Ямвлих. О пифагорейской жизни. 175*). Высшая власть принадлежит богу. «Это является их принципом, и весь образ жизни устроен таким образом, чтобы следовать богу. И основа этой философии состоит в том, что смешно поступать подобно людям, которые ищут блага где-то в другом месте, а не у богов» (там же. 137). Именно власть богов наиболее справедлива, и против нее никто не захотел бы восстать. После божества и демонов (людей, точнее, существ, подобных Пифагору) следует почитать правителей, родителей и старших, а также закон. Пифагорейский образ жизни включал учение о различных способах обращения с людьми в зависимости от их статуса в обществе, медицинские предписания, физические и музыкальные упражнения и т. д. У нас нет сведений об ином обосновании такого образа жизни, кроме апелляции к богам. Но ясен смысл: подчинение человека авторитету божественного правления, созерцательная «теоретическая жизнь», свободная от жизненной практики в целях достижения блаженства. Но это явно противоречило действительному участию пифагорейцев в политической жизни. Здесь закладываются начала противопоставления теории и практики, учения и жизни, которые столь характерны для общества, основанного на эксплуатации человека человеком.

При всем том что в пифагорейском идеале имеется немало резонных предписаний общечеловеческой нравственности, да и просто правил общежития, в нем трудно не увидеть гибкую, приспособленную к использованию правящими группами общества социально-политическую концепцию. Построенная на авторитете божества и закона, она требует «держаться отцовских обычаев и законов, даже если они хуже других. Ибо вовсе даже не полезно и не спасительно легкомысленно отступать от существующих законов и склоняться к нововведениям» (там же. 176).

В религиозно-философском учении раннего пифагореизма различаются две части: «акусмата» (*akoysma* — услышанное), т. е. положения, устно и без доказательства преподанные учителем ученику, и «математа» (*mathēma* — знание, учение, наука), т. е. собственно знания. Положения первого типа включали указания на смысл вещей и предпочтительность тех или иных вещей и действий. Обычно они преподавались в форме вопросов и ответов: Что такое острова блаженных? — Солнце и Луна. Что такое Дельфийский оракул? — Четверица, т. е. гармония Сирен (музыка сфер). Что самое справедливое? — Принесение жертв. Что самое прекрасное? — Гармония, и т. д. Предписывалось не разгребать огня ножом, не сидеть на хлебной мере, не оставлять следа горшка на золе, постель после сна разглаживать и свертывать, сердца не есть, обувь надевать сначала на правую ногу, мыть же сначала левую и проч. Иначе говоря, это разного рода мифологические определения и магические предписания. Правда, последующие интерпретаторы находят тут скрытый символический смысл, вроде того, что «сердца не есть — не подтачивать душу заботами и страстями» (*Диоген Лаэртций*. VIII. 18). Но в начальном виде все это, конечно, чистая магия; оборона от колдовства, как, например, разгладить и свернуть постель надо для того, чтобы на ней не осталось отпечатков тела, на которые мог бы воздействовать колдун и тем самым повредить человеку. Впрочем, здесь и полезное гигиеническое предписание, тогда как акусма «не обижай жену, так как она отдалась под [твое] покровительство» вполне разумна...

Что же касается собственно знаний, то Пифагору приписывают геометрические открытия, такие, как известная пифагорова теорема, открытие несонизмеримости гипотенузы и катетов прямоугольного треугольника, учение о пяти правильных телах; в арифметике — учение о четных и нечетных числах, начала геометрического истолкования числа, применение арифметики к музыке и т. д. Видимо, ранним пифагорейцам принадлежит учение о природе, родственное ионийскому. Так, по Аэцию, Гераклит и Гиппас из Метапонта считали, что «вселенная едина, находится в вечном движении и ограничена, нача-

лом же они считали огонь» (ДК 18 А 7). Несколько иную редакцию встречаем у Аристотеля (Метафизика. I. 5. 984a) и у Симпликия, цитирующего Теофраста (ДК 18 А 7), но формулировка дальше не расширяется. Ни подробности учения Гиппаса, ни аргументация до нас не дошли. Больше «повезло» пифагорейскому учению о душе.

Очевидно, уже Пифагор заимствовал у орфиков представление о бессмертии души и посмертных миграциях душ. Мы уже говорили о «переселениях» собственной души Пифагора, якобы помнившего свои прежние воплощения, «как странствовала его душа, в каких животных и растениях она оказывалась, что претерпела она в Аиде и что терпят там прочие души» (Диоген Лаэртский. VIII. 4). Но детали учения нам неизвестны. Цитаты же, якобы взятые из какого-то произведения Гиппаса, а на самом деле из позднего неопифагорейского произведения, дают явно модернизированную картину. Так, пифагорейцу приписывают такие аргументы; «“Совсем иное есть душа, и иное — тело, ибо душа и при застывшем теле бывает полной сил, и при слепом видит, и при мертвом живет”, почему же, то есть на каком основании он это говорит, он не знает» (ДК 18 А 10). Тем более модернизировано свидетельство Ямвлиха, связывающее душу с числом, которое Гиппас считал якобы «органом суждения творца мира, бога» и «первым образцом творения мира» (А 11). Поэтому перейдем сразу к среднему пифагореизму.

Лишь один хронологический ориентир указывает нам на относительную древность аристотелевских «так называемых пифагорейцев» — то, что они, по словам Аристотеля, или заимствовали свое учение о противоположностях у Алкмеона Кротонского, или он у них. Алкмеон не жил в годы старости Пифагора. Аристотель ведет здесь речь о знаменитом учении о противоположностях, принадлежащем пифагореизму, причем имеет в виду его развитую форму. Можно предположить, что Платон в «Филебе» и Аристотель в первой книге «Метафизики» дают и более древний вариант. Так, Платон говорит: «... древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, 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 с), Аристотель же говорит несколько иначе: «... у них (пифагорейцев. — А.Б.), по-видимому, число принимается за начало и в качестве материи для вещей, и в качестве их состояний и свойств, а элементами числа они считают чет и нечет, из коих первый является неопределенным, а второй определенным; единое состоит у них из того и другого, — оно является и четным и нечетным, число [образуется] из единого, а [различные] числа, как было сказано, это — вся вселенная» (Метафизика. I. 5. 986a).

В результате перед нами предстает такая картина соединения противоположностей, формирующих все сущее:

Платон:

Единство — множество

Предел — беспредельность

(их срастание или смешение)

Сущее

Аристотель:

Предел — беспредельное

Нечетное — четное

Единое

Число

Числа = вселенная

Несколько различаясь, эти два варианта воззрений пифагорейцев представляют одну и ту же схему формирования сущего — через взаимодействие противоположностей единства и множества, предела и беспредельного. Иначе говоря, для среднего пифагореизма сущее есть не просто совокупность вариаций какого-то одного беспредельного или определенного «начала», но ограниченное, *определенное* беспредельное. «Физическая» картина «определения беспредельного», т. е. образования вещей из беспредельного начала, связана с процессом вовлечения беспредельного и неопределенного в формирующийся мир. «И пифагорейцы утверждали также, — пишет Аристотель, — что существует пустота, и она входит из беспредельной пневмы в сам мир, который как бы дышит, и пустота ограничивает природные существования, как если бы она служила для разделения и ограничения предметов, примыкающих друг к другу. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, ибо пустота разграничивает их природу» (Физика. IV. 6. 213b).

Так рождаются космогония и космология пифагорейцев. Ее можно описать так: мир, слагающийся из предела и беспредельного, есть сфера, возникающая в беспредельной пустоте и «вдыхающая» ее в себя, тем самым расширяясь и расчлняясь. Так возникает мировое пространство, небесные тела, движение и время. В середине мира находится огонь, по Филолаю, Гестия (богиня домашнего очага), дом Зевса, связь и мера природы. Далее идут Противоземля, Земля, Луна, Солнце, пять планет и мир неподвижных звезд. Противоземля введена для круглого счета, как десятое небесное тело; с ее помощью «объяснялись» лунные затмения. Космические тела произошли из центрального огня и вращаются вокруг него, прикрепленные к хрустальным сферам. Планеты, в том числе Земля, вращаются с запада на восток, обращенные к центральному огню всегда одной стороной, — поэтому мы его не видим. Наше полушарие согревается отраженными Солнцем лучами центрального огня. Но есть еще и другой огонь, ле-

жащий выше всего и объемлющий мир, — видимо, он тождествен «беспредельной пневме».

Космология пифагорейцев, во многом примыкающая к воззрениям милетцев, особенно Анаксимандра, представляет значительный шаг вперед. Отказ от геоцентризма, признание шарообразной формы Земли, ее суточного обращения вокруг центрального огня, объяснение солнечных затмений прохождением Луны между Солнцем и Землей, а времен года наклоном земной орбиты по отношению к солнечной представляли значительное приближение к истине, и не без их влияния возникает впоследствии гелиоцентрическая система мира. Вместе с тем пифагорейцы выдвигают представление о гармоническом движении небесных сфер: разделенные промежутками, которые относятся друг к другу как интервалы тонов октавы, — сферы звучат в процессе своего движения, производя гармоническое созвучие.

Но этой «физической» картиной дело не ограничивается. Пифагореизм создает определенную логическую схему мироздания, соотношенную с нравственной оценкой. Эта сторона дела представлена в учении о противоположностях. Аристотель рисует схему «начал» пифагорейцев таким образом:

Предел и беспредельное	Покоящееся и движущееся
Нечетное и четное	Прямое и кривое
Единое и многое	Светлое и темное
Правое и левое	Хорошее и дурное
Мужское и женское	Четырехугольное и разностороннее

Очевидно, что предел и беспредельное в моральном плане ассоциируются в этой таблице с хорошим и дурным соответственно. Видимо, это вообще исходный пункт моральной проповеди пифагорейцев, опирающейся на мудрость «семерых», у многих из которых мы встречаем убеждение, что «мера — наилучшее». Аристотель констатировал такую связь, сказав: «... ибо зло беспредельно, как образно выражались пифагорейцы, а добро ограничено» (Никомахова этика. II. 5 1106 b). В то же время, дело не просто в противопоставлении — противоположности соединяются. Говоря о Пифагоре как основателе «гражданского воспитания», Ямвлих приписывал ему мысль о том, что «ни одна из существующих вещей не является чистой, все смешано, и с землею огонь, и огонь с водой, и воздух с ними, и они с воздухом, и даже прекрасное с безобразным и справедливое с несправедливым» (О пифагорейской жизни. 130). Сочетание здесь «физического», эстетического и нравственного чрезвычайно показательно, прямо указывает на следующую идею пифагорейцев — идею гармонии.

Ее истоки можно искать если не у самого Пифагора, то, во всяком случае, у Алкмеона Кротонского, которого следует считать представителем медицины, развивавшейся под влиянием пифагореизма. Этот врач первой половины V в. до н. э. рассматривал все сущее как продукт соединения, смешения, гармонического слияния противоположностей. Рассматривая с этой точки зрения организм, он считал, что «сохраняет здоровое равновесие (isopotia) [в теле] сил влажного, сухого, холодного, теплого, горького, сладкого и прочих; господство же (monarchia) одного из них есть причина болезни. Ибо господство того или другого губительно... Здоровье же есть соразмерное смешение (symmetra krasis) таковых [сил]» (ДК 24 В 4). Вот это «соразмерное смешение» и получит у пифагорейцев название «гармонии», став одним из основных понятий их учения.

Алкмеон обозначает равновесие противоположных «сил» политическим термином «исономия» (равенство, равноправие), видя в отсутствии равновесия — «монархии» — причину болезни. В этом терминологически и по существу сказывается социоморфизм, позволяющий пролить свет на источник представлений Алкмеона о двойственности «дел человеческих», как и природных. Общая тенденция состоит здесь в переходе от социально-этического замысла, имевшего целью защиту соразмерности и гармонии общества против беспорядка и анархии¹ — к общемировоззренческому построению.

Итог среднего пифагореизма представлен у Филолая из Метапонта. Вынужденный эмигрировать в связи с антипифагорейским восстанием, он уехал в Фивы, а затем вернулся в Италию, но уже не в Метапонт, а в Тарент (возможно, он был оттуда родом). Филолай был учителем крупного математика Архита, а возможно, встречался и с Платоном. Филолай, как со слов Деметрия Магнесийского информирует нас Диоген Лаэртский (VIII. 85), «первым обнаружил книги пифагорейцев под заглавием “О природе”». Это означает, что пифагореизм потерял уже статус закрытой школы или сообщества². Однако трудно сказать, был ли приписываемый Филолаю труд сохранявшимся в тайне пифагорейским сочинением, которое он обнаружил, или же он из-

¹ Здесь обнаруживается и социально-политическая неоднозначность пифагорейского учения, другие представители которого связывали социальный «порядок» с монархией, а не с демократией.

² Гиппас, по преданию, поплатился за разглашение тайн пифагорейского учения: «За то, что он открыл недостойным участия в учениях природу пропорции и несоразмерности, его столь возненавидели, что не только изгнали его из сообщества, но даже соорудили ему могилу, как будто некогда бывший их товарищ в самом деле ушел из земной жизни» (*Явливх.* О пифагорейской жизни. 246).

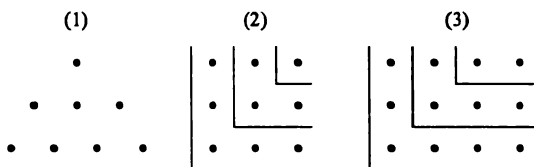
лагал в нем передававшееся устно учение. Скорее всего это было собственное его сочинение, по обычаю того времени приписанное учителю. Филолая считают также автором «Вахханок» — философского трактата, получившего такое название в александрийскую эпоху, и книг «О душе» и «О ритмах и мерах». Фрагменты этих сочинений ныне считаются подложными.

Впрочем, и фрагменты сочинения «О природе» частично или полностью ставятся под сомнение филологической критикой. Главный довод критики — «опасное сходство» их с текстами Аристотеля, посвященными «так называемым пифагорейцам». Довод этот заставляет предположить, что мы имеем дело с искусной подделкой, основанной на текстах Аристотеля. Тем не менее с «устранением» Филолая теряется логическая завершенность учения пифагорейцев, как и связующее звено между ними и Архитом. В фрагментах Филолая мы видим ряд важных мыслей, лежащих в русле пифагорейской традиции. Прежде всего это идея соединения, синтеза предела и беспредельного, осуществляемого в ходе возникновения вещей. «Все существующее должно быть или ограничивающим, или беспредельным, или ограничивающим и беспредельным вместе... Ясно, что космос и то, что в нем, соразмерно сложилось из ограничивающего и беспредельного» (ДК 44 В 2). Только ограничивающим или только беспредельным тело быть не может, ибо «если бы все было беспредельным, то совершенно не могло бы быть предмета познания» (В 3), — если же все было бы ограничивающим, то ему нечего было бы ограничивать, добавим мы.

Таким образом, Филолай по существу принял точку зрения, выраженную в цитированном выше месте из «Филеба», — он добавил сюда идею образования числа из четного и нечетного (соответственно беспредельного и предела). «В самом деле, число имеет два особых вида: нечетный и четный, третий же — из смешения их обоих, четно-нечетный. Каждый из этих двух упомянутых видов имеет много форм, которые каждая вещь сама по себе обнаруживает» (В 5). Число же есть основание оформленности и познаваемости всего сущего. Ведь «все познаваемое имеет число. Ибо без него невозможно ничего ни понять, ни познать» (В 4). Итак, и здесь вещи возникают, как и числа, из противоположностей предела и беспредельного. Однако такое соединение возможно лишь в том случае, если к ним привходит гармония. «Невозможно было бы образование ими космоса, если бы к ним не присоединилась гармония, откуда бы она ни появилась. Ибо подобные и однородные элементы не нуждались бы в согласовании, различные же, разнородные и различным образом устроенные должны быть по необходимости связаны такой гармонией, которая удерживала бы их вместе в космосе» (В 6). Иными словами, если у Гераклита была

«прекрасная гармония», складывающаяся из «расходящихся», то Филолай требует внешней противоположностям пропорции, числового отношения, упорядочивающего разнородное и разногласное.

Но ведь это и есть конечный пункт пифагорейского представления о том, что «все есть число». Видимо, можно так воспроизвести развитие этого представления. Вначале пифагорейцы формулируют сугубо конкретное, «физическое» понимание числа: числа суть особые протяженные «вещи», из которых составляются предметы чувственного мира. Они — «начало и элемент» всего сущего в смысле ионийской философии. Логическая основа этого представления — геометрическое понимание чисел: единица — это точка, две точки, определяющие прямую, — линия, три — плоскость. Отсюда представления о «треугольных», «квадратных» и «прямоугольных» числах:



(2) и (3) изображены с помощью «гномона» — фигуры, подобной солнечным часам, т. е. стержню на плоскости, наложение которой дает ту же фигуру, но большей величины. Наложение гномонов, составленных из нечетного числа единиц, дает квадрат, четного — прямоугольник.

Тезис, согласно которому числа и есть «начало» вещей, чуть ли не материал, из которого они состоят, нашел отражение в учении Эврита, говорившего, что вещи определяются числом счетных камушков, которые он соответствующим образом располагал на плоскости, изображая фигуру человека, животного или растения. В основе этого представления лежало убеждение, что тело состоит из некоторого, всякий раз определенного числа материальных точек. Но это убеждение было подвергнуто уничтожающей критике элеатами, и первоначальная формулировка была подвергнута изменению: не «вещи суть числа», но «вещи подобны числам». Это более развитое учение покоилось, в свою очередь, на том, что треугольные, квадратные и прямоугольные числа могут быть выражены математическими формулами:

$$1 + 2 + 3 + \dots + \frac{n(n+1)}{2} \text{ дает треугольное число (1);}$$

$$1 + 3 = 4 = 2^2; 1 + 3 + 5 = 9 = 3^2 \text{ — квадратное (2);}$$

$$2 + 4 = 6 = 2 \cdot 3; 2 + 4 + 6 = 12 = 3 \cdot 4 \text{ — прямоугольное (3).}$$

В свою очередь, переходя к стереометрии, получаем из треугольников — пирамиды, из квадратов — кубы и т. д. Впоследствии они были сопоставлены природным стихиям: частицы огня имеют пирамидальную форму, земли — кубическую, частицы воздуха — октаэдры, а воды — икосаэдры. Но это поздняя фаза развития пифагореизма, возможно, уже Платон, развивший учение своих предшественников в этом духе. И в то же время усиление *идеалистической* тенденции пифагореизма. Если в начале он понимал сами числа «физически», как «начало» вещей, то теперь они превращаются уже в идеальный момент — числовую пропорцию и гармонию, приходящую к вещам извне. Уже у Архита величина и число суть «два родственных первообраза сущего» (ДК 47 В 1, 8), т. е. идеальные первоначала существующих вещей.

Закончим изложение пифагореизма упоминанием, что Филолаю приписывается развернутое учение о бессмертии души, во все время своей жизни на земле заключенной в теле, как в могиле. Оно подкреплялось показательной игрой слов: «ныне мы мертвы, и тело (*soma*) — наша могила (*sēma*)» (ДК 44 В 11). Впрочем, Аристотель писал, что у пифагорейцев существовали весьма различающиеся учения о душе. По одному из них, «возможно любой душе облечься в любое тело» (О душе. I. 3 407b); по другому, она есть Гармония противоположностей в теле; по третьему, видоизменение числа, тогда как по четвертому, одни из пифагорейцев уподобляли душу носящимся в воздухе пылинкам, а другие думали, «что душа есть то, что их (пылинки. — А.Б.) движет. Такое мнение о пылинках было выдвинуто потому, что они представляются непрерывно движущимися даже при совершенном безветрии» (там же. I. 2. 404a). Такое разногласие позволяет судить о существенной неоднородности пифагореизма.

* * *

Длительная и сложная история пифагореизма ставит перед исследователем немало вопросов. Они связаны с тем, что, будучи на протяжении первого века своего развития замкнутой школой, пифагореизм известен нам из довольно поздних источников, — и чем они позже, тем больше сообщают о философах, принадлежавших к школе. Но, увы, тем недостовернее то, что они сообщают. Мы говорили о недостоверности фрагментов, приписываемых Филолаю; поздние пифагорейцы известны нам (кроме Архита, бывшего скорее математиком, чем философом) в основном лишь по именам. Однако можно сформулировать следующие достаточно обоснованные оценки смысла и теоретического содержания пифагорейских учений. Идеология пифаго-

реизма включает три главных компонента: религиозно-мифологически-магический, связанный с его существованием в виде религиозного братства; научный, связанный с развитием математики, и философский. Последний аспект, интересовавший нас больше всего, ярко демонстрирует в основном те же черты, что и ионийская философия — стремление найти «начало» всего сущего и с его помощью объяснить мир, человека и его место в космосе и социуме. Однако ведущая материалистическая тенденция ионийцев заменяется тенденцией идеалистической. Последняя опиралась на важнейшее открытие, связанное с развитием математического знания, — обнаружение возможности выявления упорядоченных и численно выражимых количественных отношений всего сущего.

Раскрывшаяся пифагорейцам числовая закономерность сущего — протяженный мир тел, подчиненный законам геометрии, математические закономерности движения небесных тел, законы музыкальной гармонии, закон прекрасного устройства человеческого тела, данный каноном Поликлета, и десятки других открытий — предстала как торжество человеческого ума, которым последний обязан ... божеству. «Так как, следовательно, все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю вселенную [признали] гармонией и числом. И все, что они могли в числах и гармонических сочетаниях показать согласующегося с состояниями и частями мира и со всем мировым устройством, это они сводили вместе и приспособляли [одно к другому]; и если у них где-нибудь того или иного не хватало, они стремились [добавить это так], чтобы все построение находилось у них в сплошной связи» (*Аристотель. Метафизика. I. 5 985b*).

Это описание пифагореизма характеризует не его математику и не его религиозную доктрину. Это абстрактное, выделенное из всей совокупности пифагорейских воззрений *философское* учение в реальной жизни было поразительным образом смешано с религиозно-магическими заповедями, мистикой чисел, приписывавшей им особую роль в общении с божествами, — и в то же время со здоровыми, разумными научными принципами. Однако недостаточность математизированной философии пифагореизма выявилась довольно быстро. И первыми обратили на это внимание философы Элейской школы.

§ 2. Ксенофан из Колофона

Ксенофан, сын Дексия (или Орфомена) из Колофона, рисует в своих стихах образ сытого, богатого мужа, который, «лежа в зимнюю пору на мягком ложе у огня, распивая сладкое вино и грызя горох»,

обращается к забредшему к нему в гости старику: «Кто ты и откуда? Сколько лет тебе, добрейший? В каком возрасте был ты, когда пришел мидянин?». А на это следует автобиографический ответ Ксенофана: «Вот уже шестьдесят семь лет, как мои заботы гонят меня по земле Эллады. А было мне тогда от роду, если не ошибаюсь, двадцать пять с чем-то лет» (ДК, 21 В 22, В 8). Исходя из этого и зная, что «мидянин» — персидский военачальник Гарпаг — захватил Колофон около 540 г., мы отнесем рождение поэта-философа к 565 г., а в 92 года, в 473 г., он был еще жив. Покинув Колофон, Ксенофан жил сначала в Занкле (Мессина) в Сицилии, затем в Катане, Сиракузах, посетил острова Парос и Мальту, Липарские острова. Ему принадлежит поэма «Выселение в Элею Италийскую», однако неизвестно, была ли она посвящена основанию Элеи, подобно его же поэме «Основание Колофона», или же его собственному туда переселению. Ксенофан писал также элегии¹, сатирические стихотворения — силлы, причем считается основателем этого жанра. Им написана также философская поэма, известная под традиционным названием «О природе». Из произведений Ксенофана сохранилось около 40 отрывков, в том числе около 20 — из последней.

Источники рисуют Ксенофана свободолюбивым, ненавидящим тиранию и угнетение, остроумным и язвительным человеком. Он советует говорить с тираном как можно реже или как можно слаще; советует египтянам не оплакивать Осириса, если он бессмертный бог, или не приносить ему жертв, если он смертный человек; советует не увлекаться бесцельно спортивными состязаниями и не отдавать предпочтения физической силе, «ибо наша мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей» (В 2); осуждает тщеславие щеголей и т. д. Да и в историко-философском отношении он — рьяный полемист.

Все сначала учатся по Гомеру и Гесиоду, говорит Ксенофан. А между тем «все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман» (В 11). Воровские проделки Гермеса, любовные похождения богов и богинь, знаменитый роман Афродиты, жены Гефеста, и Ареса, описанный в «Одиссее», история Кроноса, который оскопил своего отца Урана, рассказ о свержении Кроноса Зевсом и прочие примеры не мо-

¹ Вольное подражание одной из элегий у А.С. Пушкина:

Чистый лоснится пол; стеклянные чаши блистают;
Все уж увенчаны гости; иной обоняет, зажмурясь,
Ладана сладостный дым; другой открывает амфору,
Запах веселый вина разливая далече...

гут служить образцом для подражания. Однако Ксенофан — не просто морализирующий литературный критик. Его задача — преобразование представлений о богах, резюмирующихся в столь откровенном антропоморфизме. «Ведь люди воображают, будто боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный облик, как и они... Эфиопы [утверждают, что их боги] курносы и черны, фракийцы — [что они] голубоглазы и рыжеволосы... Но если бы быки, [лошади] и львы имели руки и могли ими рисовать и создавать произведения искусства, подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки на быков и придавали бы им тела такого рода, каков телесный облик у них самих» (В 14, В 16, В 15).

Это рассуждение Ксенофана, сохраненное Климентом Александрийским, не только раскрывает основную слабость политеистического антропоморфизма, но и вводит один из важнейших аргументов атеизма против всякой религии — утверждение, что это люди создают богов по своему образу и подобию, а не наоборот. Однако это не означает еще, что Ксенофан — атеист. Его собственная установка иная: политеизму он противопоставил философское понимание божества, которое получит впоследствии название пантеизма (древнегреч. *pan* — все, *theos* — бог). Именно это имел в виду Аристотель, писавший, что «воззревши на мир в его целостности, он (Ксенофан. — А.Б.) говорит, что единое и есть бог» (Метафизика. I. 5. 986b). Вот как описывает Ксенофан этого бога: «Единый бог, величайший между богами и людьми, не подобный смертным ни внешним видом, ни мыслью... Всегда пребывает он в одном и том же месте, никуда не двигаясь; переходить с места на место ему не подобает... Но без усилия, силой ума он все потрясает... Всем существом он видит, мыслит и слышит» (В 23, В 26, В 25, В 24). И далее:

Богом наполнено все, повсюду уши у бога:
Слышит (*или* слышен) он через скалы, равно
как и прямо сквозь землю,
Через человека, зане в груди он таит разуменье¹

Ниже мы рассмотрим подробнее аргументацию Ксенофана в пользу такого понимания божества. Пока же отметим, что пантеизм мыслителя из Колофона натуралистичен, поскольку связывается им со взглядом на «природу», зависящим от ионийской философии и во

¹ Фрагмент идентифицирован и дается в переводе А.В. Лебедева (см.: XV-eme Conférence Internationale d'étude classiques des pays socialistes «Eirene», Résumés des communications. Sofia, 1978. P. 47—50).

многим с ним сходным. Правда, в свидетельствах нет единства. Аэций утверждает, что, согласно Ксенофану, начало всего сущего — это земля, «ибо из земли все возникло и в землю все в конце концов обратится (возвратится?)» (В 27). Но Секст Эмпирик, приведя аналогичное соображение Ксенофана, тут же добавляет, что последний рассуждал и иначе, выводя сущее из земли и воды (см.: В 33; ср.: *Секст. Против ученых*. X. 314). О значении воды для физиологии Ксенофана говорит и то, что он производил все метеорологические явления из моря, «ибо если бы не было великого моря, то не возникало бы в облаках [дуновений ветра, который] из них [веет], ни речных потоков, ни дождевой воды, эфира; великое море есть родитель облаков, ветров и рек» (В 30). Из воспламенившихся облаков возникают светила — потухая каждый день, они ночью снова разгораются; то же говорит он о Солнце, но оно разгорается днем, потухая ночью; Луна есть «свалившееся облако», а Диоскуры (огоньки св. Эльма) — «маленькие облачка, светящиеся вследствие некоторого движения» (А 38—А 46).

Заимствуя у ионян, Ксенофан в то же время спорит с ними. Придавая большое значение «морю» и воде, он, в противовес Фалесу, подчеркивает первичность земли. Ксенофан знает, что она иногда погружается в воду, как свидетельствуют раковины, находимые в горах, отпечатки рыбы и тюленей, найденные в сиракузской каменоломне, и т. д. Но земля у него не плавает на поверхности моря, как у Фалеса, а укоренена в беспредельном. «Этот верхний край земли, соприкасающийся с воздухом, мы видим под ногами, нижняя же [ее] часть простирается в бесконечное» (В 28). С другой стороны, Ксенофану известны орфико-пифагорейские представления о переселении душ. И завязтый острослов тут же на них реагирует, осмеивая Пифагора:

Как-то в пути увидав, что кто-то щенка обижает,
Он, пожалевши щенка, молвил такие слова:
«Полно бить, перестань! живет в нем душа дорогого
Друга: по вою щенка я ее разом признал»

(*Диоген Лаэртций*. VIII. 36).

Сам же Ксенофан, по словам Макробия, утверждал, что душа состоит из земли и воды (А 50).

Ксенофан первым из греческих мыслителей ставит вопрос о возможностях человеческого познания. Отвергнув антропоморфных богов, он лишает их и роли вдохновителей знания, ибо «не боги с самого начала открыли все смертным, но постепенно, доискиваясь, они находят лучшее» (В 18). Однако и здесь нельзя быть большим оптимистом. «Что же до истины, — говорит Ксенофан, — то не было и не будет

человека, который знал бы ее относительно богов и всего того, о чем я говорю. Ибо если бы и случилось кому-нибудь высказать совершенное [знание], он сам не знал бы этого. Ибо только мнение — удел всех» (В 34). В отличие от Гераклита, вещающего от имени логоса, Ксенофан и себя относит к числу этих «всех», говоря: «Пусть это (очевидно, собственные мнения философа. — А.Б.) считается [лишь] правдоподобным» (В 35). Неудивительно, что скептики считали Ксенофана одним из основоположников своего учения.

Но кто же тогда Ксенофан? Пантеист или скептик? Монист, убежденный, что единое и есть бог, или дуалист, утверждающий, что все из земли и воды? Совершенствуется ли, по его взгляду, человеческое знание, или же только мнение удел всех? Как сочетаются в его учении эти несовместимые представления? Вряд ли у нас есть возможность определить позицию Ксенофана однозначно. Я считаю, что верным был бы такой подход: все эти решения суть возможности развития этой пластичной, изменчивой, как все возникающее и становящееся, системы воззрений. Реализовались же эти возможности двояким образом: в V в. их воплощением стала Элейская школа, основателем которой был, в этом смысле, Ксенофан; в IV—III вв. — скептицизм Пиррона и Тимона.

Но тут перед нами встает еще один вопрос: является ли Ксенофан «физиком» ионийского типа, пишущим «о природе» в стиле милетцев и решающим проблему «начала» всего, или же «диалектиком», приступившим к изучению *понятия* природы в его противоречивости. Античная история философии делила всех мыслителей на «физиков», «этиков» и «диалектиков»: первые говорят о «природе», вторые о нравах, третьи, занимаясь «хитросплетением речей», заботятся о доводах для физики и этики. Традиция говорит, что «до Архелая [включительно] существовал только один род — физика; от Сократа ... берет начало этика; от Зенона Элейского — диалектика» (*Диоген Лаэртций*. I. 18): Включение в число достоверных источников псевдоаристотелева трактата «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» заставляет увидеть в Ксенофане человека, закладывающего основы субъективной диалектики, т. е. логики, учения о понятии.

Любопытна история этого трактата. Аристотель написал специальный трактат «Против Ксенофана», до нас не дошедший. Зато под именем Стагирита сохранился небольшой трактат «О Ксенофане, Зеноне и Горгии». Историко-философские исследования конца XVIII — начала XIX в. показали, что это сочинение неизвестного перипатетика I в. н. э., а по содержанию — исследование о Мелиссе, Ксенофане и Горгии. Возможно, что в разделе о Ксенофане использовано утраченное сочинение Аристотеля. Современная критика признает достаточ-

но достоверным раздел о Горгии, несколько хуже обстоит дело с разделом о Мелиссе, где содержится все же достаточно надежный реферат текста философа. «При этих обстоятельствах методически недопустимо не признать по меньшей мере такую же достоверность текста о Ксенофане»¹.

Удачным введением к разделу о Ксенофане в трактате «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» могут служить слова Симпликия, цитирующего Теофраста (текст Теофраста выделен курсивом): «Теофраст говорит, что *Ксенофан из Колофона, учитель Парменида, полагал начало одним, или бытие всеединым*, и притом ни ограниченным, ни безграничным (бесконечным, беспредельным — *αρείον*), ни движущимся, ни покоящимся. Теофраст признает, что *упоминание об [этом] его мнения относится скорее к чему-то иному, чем знанию о природе. Ибо это единое Ксенофан называл богом*» (ДК21 А31). И далее следует краткое изложение аргументации, во многом совпадающей с тем, что мы встречаем в трактате. А именно: вечный, единый, однородный и шарообразный бог-космос ни беспределен, ни ограничен. Ибо беспредельным может быть лишь несуществующее: оно не имеет ни середины, ни начала, ни конца. Следовательно, поскольку бог (космос) существует, он должен быть ограничен. С другой стороны, ограничено то, что имеет вне себя нечто иное, ограничивающее его. Значит, единое должно иметь вне себя нечто иное, т. е. бытие оказывается не единым, а множественным. Став перед дилеммой: единое бытие или неограниченно, т. е. оно есть небытие, или ограничено, и тогда оно не может быть единым (одним, единственным) бытием, Ксенофан, согласно анонимному автору трактата, избрал невозможность приписывать бытию (богу-космосу) как конечность, так и бесконечность.

Аналогично обстоит дело с движением. Неподвижно только несуществующее, ибо ни к нему не может прийти другое, ни оно к другому. Более того, движение осуществляется всегда относительно чего-либо, а следовательно, относительно несуществующего движения быть не может. Наконец, если движение осуществляется относительно чего-либо, то кроме единого бытия должно существовать еще и нечто иное, относительно чего оно двигалось бы. Выход из этих апорий Ксенофан видит в признании того, что «единое ни покоится, ни движется; ведь оно не подобно ни небытию, ни множеству» (ДК 21 А 28).

¹ *Gigon O. Der Ursprung der griechischen Philosophie: von Hesiod bis Parmenides.* Basel; Stuttgart, 1968. S. 192.

Итак, Ксенофан, согласно анониму, отказывает единому бытию в конечности и бесконечности, в движении и покое на том основании, что они должны в нем совмещаться, что невозможно. Здесь очевидна полемика против пифагорейцев, учивших о совмещении предела и беспредельного, и в негативном плане предвосхищается Гераклит с его учением о совмещении противоположностей по принципу «изменяясь, покоится». Изошренность аргументации заставляет предположить, однако, что перед нами не собственные аргументы Ксенофана, а скорее логические выводы из его учения, переведенные в терминологию аристотелизма и подвергнутые далее, в четвертой главе анонимного трактата, развернутой критике с позиций аристотелизма. В то же время здесь отражаются способы аргументации, свойственные Пармениду и известные нам из его поэмы. Поэтому возможны две точки зрения относительно «диалектики» Ксенофана. Согласно одной из них, развитой К. Рейнхардтом¹, трактат «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» отражает поздний этап развития философии Ксенофана, когда последний находился под влиянием Парменида. Другая, с которой мне хотелось бы согласиться, состоит в том, что Ксенофан нащупывает противоречия в понятии единого сущего, — понятии, возникшем у него в связи с выдвиганием пантеистического учения о едином неантропоморфном божестве.

Иначе говоря, поставив вопрос о «едином сущем», которое он назвал богом, Ксенофан спросил себя: а как же можно понять «мир в целом», выразить его в мысли? Попытка разрешить поставленную таким образом задачу неизбежно ведет к противоречиям. Отсюда и рождается та скептическая тенденция «относительно богов и всего того, о чем я говорю» (В 34). Недаром Тимон заставляет Ксенофана жаловаться самому себе: «... я был обманут лживой дорогой, когда был уже старик и неопытен в скептическом сомнении. Куда бы я ни обращал свой умственный взор, все сливалось в одно и то же; все сущее влеклось отовсюду и делалось единой равной природой» (А 35). Может быть, здесь следует, как думает К. Рейнхардт, видеть намек на то, что к мысли о едином Ксенофан пришел в старости, под влиянием Парменида, и «единое» — это стадия в умственном развитии Ксенофана. Однако мне кажется более предпочтительной мысль Аристотеля о Ксенофане, как основоположнике самой идеи «единого». Сопоставляя его с другими представителями Элейской школы, Аристотель пишет: «Парменид, по-видимому, занимался единым, которое соответ-

¹ *Reinhardt K. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 3. Auflage. Frankfurt a. M., 1977. S. 92.*

ствует понятию, Мелисс — единым, которое соответствует материи ... а Ксенофан, который раньше их всех принял единство (говорят, что Парменид был его учеником), ничего не различил ясно и не коснулся ни той, ни другой природы у них (этих мыслителей. — А.Б.), но воззревши на мир в его целостности, он говорит, что единое и есть бог» (Метафизика. I. 5. 986b).

Независимо от того, прием мы ту или иную точку зрения, Ксенофана следует причислить к Элейской школе — как ее инициатора или как продолжателя взглядов Парменида, безразлично. Важно, что у него, хотя и в примитивной еще форме, поставлена проблема единого бытия. Более основательно и всесторонне она рассматривается Парменидом и его непосредственными последователями — Зеноном и Мелиссом.

§ 3. Элейская школа от Парменида до Мелисса

1. **Парменид.** Элеец Парменид, сын Пирета, акмэ которого приходится либо на 500-й, либо (по Платону) на 475 г. до н. э., происходил из знатного рода и принимал активное участие в политической деятельности. Он написал законы для Элеи. Впоследствии, под влиянием пифагорейца Аминия, он посвятил себя спокойной жизни философа. По Аристотелю и Теофрасту, он был учеником Ксенофана, но традиция утверждает, что последователем его он не стал (см.: *Диоген Лаэртций*. IX. 21). И все же родство их взглядов налицо: Парменид ставит тот же вопрос о *едином бытии*, с одной стороны, и множестве существующих *вещей* — с другой. Пармениду принадлежит поэма под традиционным названием «О природе», большие отрывки из которой сохранены Секстом Эмпириком, Симпликием и некоторыми другими древними авторами. Сохранившийся текст (особенно написанное в аллегорическом духе введение) настолько сложен, а разночтения в рукописях настолько велики, что разброс мнений относительно истинного смысла философии Парменида огромен — от уподобления ее религиозному откровению и до трактовки ее как логического дедуктивного построения.

Наиболее древняя традиция доксографии такова. Теофраст пишет в первой книге «Мнений физиков»: «... Парменид пошел по обеим дорогам. А именно, он доказывает, что вселенная вечна, и [в то же время] старается объяснить возникновение сущего, причем суждения его о том и другом двойственны, ибо он полагает, что по истине вселенная едина, безначальна и шаровидна; согласно же мнению толпы, для объяснения возникновения он принимает два начала видимого [мира]: огонь и землю, одно в качестве материи, другое же в качестве дейст-

вующей причины» (ДК 28 А 7). Таким образом, «два пути» Парменида, «путь истины» и «путь мнения», дают две картины мира: мир единого и вечного *бытия* и противостоящий ему кажущийся мир *мнения*.

К истине, считает Парменид, ведет лишь один путь, определяемый тезисом: «Есть то, что есть, а то, чего нет, то не существует» (ДК 28 В 2, 9). Перед нами здесь не что иное, как первая формулировка логического закона тождества в онтологическом его истолковании. Иначе говоря, Парменид делает онтологический вывод из открытого, а скорее угаданного им логического закона, констатирующего необходимость, в целях последовательного мышления, сохранять одно значение мысли на всем протяжении рассуждения. Отсюда следует такая цепь заключений: (1) то, что есть, то есть; (2) то чего нет, то не существует; (3) следовательно, возникновение (появление того, чего не было) и уничтожение (исчезновение того, что есть) не существуют; (4) пространство (пустота) и время (смена прошлого настоящим) не существуют; (5) то, что есть (сущее) заполнено; (6) сущее не имеет частей, оно единое целое; (7) сущее едино (одно), ибо кроме него ничего нет; поэтому сущее завершено (а следовательно, конечно) и совершенно; (9) движение не существует, так как сущему некуда сдвинуться.

В этой абстрактной схеме рассуждения Парменида представлена его претензия на чисто умозрительное разрешение мировоззренческой проблемы «истинного» бытия. Но в чем сущность этой конструкции? Философ имеет в виду под «сущим» как бы массу, заполняющую мир. Сущее не возникает и не уничтожается, оно неделимо, непроницаемо и неподвижно; оно равно самому себе и подобно совершенному шару. Отсюда делали вывод, что философию Парменида следует понимать как род или прообраз материализма; сущее есть конечная, неподвижная и телесная, пространственно определенная, а следовательно, «материальная» совокупность всего сущего, и кроме нее ничего нет¹. Но ведь есть здесь и другая сторона дела. Парменид утверждает, что только сущее может мыслиться, о несущем нельзя ни мыслить, ни говорить. А значит, мышление оказывается у него не только критерием существования (есть то, что может мыслиться и высказываться), но и тождественно с ним, поскольку «одно и то же мысль и то, о чем мысль существует» (В 8, 34), или, попросту говоря, «одно и то же мыслимое и сущее» (В 3). Поэтому очевидно, что исходный пункт для Парменида не телесность («материальное»), а *мыслимость* сущего, или, что для него то же самое, его мыслительный, идеальный характер. Таким образом, здесь открывается путь к идеализ-

¹ См.: Burnet J. Early Greek Philosophy. L., 1975. P. 182.

му, и идеалистическая тенденция окажется не менее важной в наследии Парменида, чем материалистическая. Из Элейской философии вырастают как Демокрит, так и Платон. Каков же «путь мнения», противопоставляемый «пути истины»?

Первый путь: есть бытие, а небытия вовсе нету;
Здесь достоверности путь и к истине он приближает,
Путь же: есть небытие и небытие неизбежно,
Путь этот знанья не даст...
Слово и мысль бытием должны быть: одно существует
Лишь бытие, а ничто не существует. Обдумай
Это — и ты избежишь дурного пути изысканья,—
Также второго пути, что измышляют невежды,
Люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает.
Бродят они наугад, глухие и вместе слепые.
Вздорный народ! Бытие и небытие тем же самым
И не тем самым зовут. И путь во всем видят обратный¹.

Анализ приведенного текста и свидетельств показывает, что тут по существу описано три пути: (1) «путь истины»; (2) путь, никуда не ведущий, а потому абсолютно непригодный — есть только небытие, а бытия нет; (3) бытие и небытие равно существуют. Однако (3), в свою очередь, допускает три варианта взаимоотношений бытия и небытия: (3а) бытие и небытие — одно и то же; практически эквивалентный (2), он может быть идентифицирован с «нигилистической» позицией Горгия из Леонтин, младшего современника Парменида; (3б) бытие и небытие — одно и то же и не одно и то же, — ссылка на «людей о двух головах», которые «путь всюду видят обратный», явно указывает на Гераклита; наконец (3в): существуют и бытие, и небытие как самостоятельные противоположные сущности, не переходящие друг в друга. Это взгляд пифагорейцев, и именно он может стать основой для «мнений смертных», тогда как другие варианты неприемлемы.

Говоря о видимом мире, Парменид сохранил лишь одну пару пифагорейских противоположностей — «свет — ночь (тьма)». Однако с ними связываются и противоположности, восходящие к Анаксимену, т. е. антитеза «разреженное — плотное» в сочетании с производной от нее «теплое — холодное». Сама же по себе последняя антитеза напоминает нам Алкмеона. Аристотель добавляет к этому, что Парменид именуется первые противоположности огнем и землей, причем огонь соответствует бытию, а земля — небытию. Иначе говоря, на место

¹ В 2, 3—6, В 6. Цитирую в стихотворном переводе М. А. Дынника в кн.: Античная философия. (Фрагменты и свидетельства). М., 1940. С. 47—48. Фр. 4, 6.

логически невозможной противоположности бытия и небытия ставятся уже известные из ионийской физиологии и пифагореизма реальные противоположности. «Мир мнения», т. е. чувственная видимость, внутренне противоречив. Но Парменид вовсе не хочет исключить его по этой причине из рассмотрения. «Путь мнения» — это необходимый способ объяснения чувственного мира, навязываемый людям их чувствами, воспринимающими множественность, изменчивость, возникновение и уничтожение вещей. Эти свойства могут объясняться «физически», с помощью названных противоположностей, но могут быть и вообще отвергнуты, как то делается на «пути истины», выводящем нас за пределы чувственного мира, к миру умопостигаемому¹.

Отмечу при этом, что Парменид не идет за Ксенофаном, называвшим этот умопостигаемый единый мир «богом». Божество — во всяком случае если судить по сохранившимся фрагментам поэмы, — исключено Элейцем из рассмотрения, а его богиня, преподающая философу правила научного познания, есть скорее литературный персонаж, вводящий в философское знание, чем действительная богиня. Что же до чувственного мира, то лучше всего выражает его статус гегелевское понятие «объективная видимость», подразумевающее необходимость и видимости (кажмости), и мнения, поскольку сущность дана человеку лишь в той мере, в какой она проявляется в явлениях. Однако можно ли, по Пармениду, говорить о переходе от чувственного мира мнения к умопостигаемому миру истины? По-видимому, Парменид еще не ставит вопроса таким образом, и открытие и объяснение перехода от явления к сущности и обратно стало задачей, разрешаемой в ходе философского прогресса. Пока же обнаружено только несовпадение показаний чувств и свидетельств разума, тот факт, что иной раз разум противоречит чувствам, достигая истины вопреки им.

Не Парменид открыл различие между чувственным и рациональным познанием. Но он был настолько увлечен этим открытием, настолько уверен в превосходстве разума над чувствами, что готов сделать *сущим* то, что мыслится в его отличиях от того, что воспринимается чувствами. В результате неустойчивые, смутные и текучие чувственные восприятия, все «являющееся» и «кажущееся» не только отличаются им от «мыслимого и сущего», но и противопоставляются им как «мнение» — «бытию». А это первый шаг к объективному идеализму.

¹ Это лишь одно из возможных решений вопроса о соотношении у Парменида «истины» и «мнения». Издатель фрагментов Парменида Л. Таран насчитал не менее девяти встречающихся в литературе решений (см.: *Taran L. Parmenides. Princeton, 1965. P. 203—216*).

Содержание физиологии Парменида не поддается однозначной реставрации. Мы говорили выше о главной идее — идее происхождения чувственного мира из смешения «света» (огня) и «ночи» (тьмы, земли). Космология Парменида подробнее всего изложена у Аэция (А 37), и его свидетельство отчасти подтверждается фрагментом В 12. Единый мир охватывается эфиром; под ним — огненная масса, которую мы зовем небом. Под ним — то, что непосредственно окружает Землю, т. е. ряд «венцов», обвивающихся друг вокруг друга. Один венец состоит из огня, другой — из «ночи», между ними области, лишь частично наполненные огнем. В центре находится твердь (Земля?), под которой расположен еще один огненный венец, он же богиня, которая «всем управляет. Это она во всем вызывает совокупление и ужасные роды, посылая женщину совокупиться с мужчиной и обратно, мужчину [посылая] к женщине» (В 12). Видимо, это вулканический огонь, означающий царство богини любви и справедливости.

Парменидовы «венцы», особенно когда мы узнаем, что с его точки зрения Солнце и Млечный путь суть «отдушины, из которых выходит огонь», живо напоминают нам «круги» Анаксимандра, центральный огонь — пифагорейскую Гестию и т. д. Возникновение живых существ Парменид связывал с взаимодействием земли и огня (холодного и теплого), с их взаимодействием связаны также ощущение и мышление. «А именно, образ мысли делается иным в зависимости от преобладания теплого или холодного; лучшим и более чистым [он делается] под влиянием теплого» (А 46). Ощущение «вызывается подобным» (там же). Трактую проблемы размножения у животных и человека, Парменид считает, что женщины теплее (видимо, они и лучше, и чище мужчин, хотя прямо это не говорится...). Рождение ребенка мужского или женского пола зависит от преобладания того или другого из родителей и от местонахождения плода: «Мальчики справа, девочки слева» (В 17). Впрочем, это уже не философия.

2. Зенон из Элеи. Элеец Зенон, сын Телевтагора, приемный сын Парменида, согласно Платону, был на 25 лет моложе учителя, а Аполлodor увеличивает разницу в их возрасте до 40 лет. Его прославляли как политического деятеля, павшего в борьбе с тиранией Неарха (или Диомедонта — история элейских тиранов неясна). Рассказывают, что философ возглавил заговор против тирании, но был схвачен, под пытками не выдал своих друзей, а оговорил друзей тирана. Не в состоянии выдерживать далее мучения, он пообещал сказать правду, а когда тиран приблизился к нему — впился в его ухо зубами, за что был тут же убит слугами. По другой версии, он откусил собственный язык и выплюнул его в лицо тирана, был брошен в большую ступу и истолчен насмерть.

Диоген Лаэртский (IX. 29) сообщает, что «мнения его таковы: миры существуют, пустоты же нет; природа всего сущего произошла из теплого, холодного, сухого и влажного, превращающихся друг в друга; люди же произошли из земли, а души их — это смесь вышеназванных начал, в которой ни одно не преобладает». Если Диоген не спутал Зенона с кем-то еще, то можно предположить, что элеец считал необходимым излагать не только «истину», но и «мнение», подобное тому, о котором говорил Парменид. Но главное в его учении то, что оно обосновывает систему Парменида «от противного». Древние приписывают Зенону 40 доказательств «против множественности», т. е. в защиту учения о единстве сущего, и 5 доказательств «против движения», в защиту неподвижности его. Эти доказательства носят название апорий, неразрешимых затруднений. Сохранились доказательства Зенона против движения и четыре доказательства против множественности, включающие как арифметический, численный, так и пространственный аспекты.

Смысл апорий Зенона в том, что он исследует логическую структуру «мира мнения», в котором господствуют число и движение и выводит следствия из этих понятий. Поскольку следствия оказываются противоречивыми, сами понятия сводятся к абсурду и отбрасываются. Иными словами, обнаружение противоречия в строго логически выведенных следствиях основных понятий античной философии и обычного сознания рассматривается Зеноном как достаточное основание для их устранения из сферы подлинного познания, с «пути истины». Результат — «негативная диалектика», основанная на использовании в применении к сущему законов формальной логики. Трудно сказать, кому принадлежит эксплицитная формулировка формально-логических законов, но несомненно, что Парменид пользуется законами тождества и противоречия, а Зенон также и законом исключенного третьего. Его апории совершенно очевидно исходят из той мысли, что если одновременно даны A и $не-A$, и если $не-A$ противоречиво, то оно ложно, а A истинно. Такова структура всех апорий. Рассмотрим их по отдельности.

Апории против множественности сущего. «Итак, если есть множество, то [вещи] необходимо должны быть и малы, и велики: так малы, что вообще не имеют величины, и так велики, что бесконечны» (ДК 29 В 1). Апория относится к величине, и ее обоснование, если мы сопоставим его с известным учением пифагорейцев о том, что вещь есть сумма материальных точек («вещей»), будет таково. Если к чему-либо, имеющему величину, прибавить другую вещь, имеющую величину, то она увеличит его. Но для того чтобы отличаться от другой вещи, прибавляемая вещь должна от нее отстоять, т. е. (поскольку Зе-

нон не признает пустоты!) между всякими двумя вещами должна лежать еще одна вещь, между нею и первыми двумя — также по вещи и т. д. до бесконечности. Значит, вещь, сложенная из протяженных вещей, бесконечна по величине. Если же она сложена из непротяженных вещей, то ее вовсе нет. Можно взять этот аргумент и с количественной стороны: если вещей много, то их столько, сколько их есть, т. е. конечное число. Но если их много, то, согласно сказанному выше, между каждыми двумя из них помещается третья и т. д. до бесконечности. Источник противоречия — само понятие числа или множества: если существует множество вещей, то конечная вещь и бесконечно велика, и мала, а число вещей в мире одновременно конечно и бесконечно.

Капориям против множества присоединяются апории против пространства и против чувственного восприятия. Первая состоит в том, что если вещь находится в пространстве, то это пространство заключено в другом пространстве и т. д. до бесконечности. Но бесконечное множество пространств — абсурд, и следует признать, что пространства, или, что то же, пустоты, не существует. Против чувственного восприятия направляется аргумент, получивший впоследствии название «Пшеничное зерно». Если при падении одного зерна или десяти тысяч его доли не возникает шума, то откуда шум, возникающий при падении медимна (52,5 л) пшена? Иначе говоря, из «нулевых» восприятий не может возникнуть восприятие, имеющее величину, и все же оно возникает.

Апории против множественности знаменовали первый кризис оснований античной математики. Его разрешение в математическом плане потребовало разработки первой содержательной аксиоматической системы геометрии, построенной Евклидом. В философском плане — применительно к проблеме бытия, оказавшейся столь парадоксальной, — апории были разрешены античным атомизмом. Но есть еще и апории, связанные с движением.

Апории против движения. Первая из этих апорий касается движения вообще и формулируется предельно просто: «Движущееся не движется ни в том месте, где оно есть, ни в том, где его нет» (В 4). Вторая, известная под названием «Дихотомия», говорит о том, что движение не может закончиться, так как прежде чем движущееся тело достигнет конечного пункта, оно должно достичь половины пути, а прежде чем достигнет половины — половины половины и т. д. до бесконечности. Впрочем, это означает, что движение не может и начаться. Третья апория «Ахиллес и черепаха» гласит: быстроногий Ахиллес не догонит медлительную черепаху, поскольку пока он пробежит разделяющее их расстояние, она уйдет немного вперед, пока он пробежит это расстояние, она уйдет еще немного вперед, и т. д. до бесконечно-

сти. Четвертая апория «Летящая стрела»: летящая стрела покоится, ибо она в любой момент движения занимает равное себе место, т. е. покоится. Наконец, пятая апория, именуемая «Стадион», может быть выражена таким образом:

```

      А А А А
    В В В В →
      ← Г Г Г Г
      А А А А
      В В В В
    Г Г Г Г
  
```

если два равных по величине тела движутся навстречу друг другу и относительно друг друга, то одно из них затратит на прохождение мимо другого столько же времени, сколько на прохождение мимо половины покоящегося. А значит, половина будет равна целому, что нелепо. Итак, внутренняя противоречивость логических следствий из понятия движения делает последнее видимостью, «мнением», а не сущим.

Вдумавшись в эти апории, читатель без труда их «опровергнет». Разве не очевидно, что апории, направленные против множественности, основываются на ошибочной аксиоме древней математики, согласно которой сумма бесконечного числа величин обязательно бесконечна? А ведь мы-то знаем о существовании сходящихся бесконечных рядов, и на этом основании отвергнем соображения Зенона. Мы можем точно вычислить, когда и в какой точке пути Ахиллес настигнет черепаху. Вспомним азбучное психологическое понятие порога восприятия, и нас перестанет мучить «пшеничное зерно». Обратимся к правилу сложения скоростей, и мы вправе посмеяться над наивностью автора «Стадиона», и т. д. Тем не менее апории Зенона продолжают беспокоить математиков, логиков и философов. Дело в том, что в них отразились трудности формирования понятийного аппарата науки, связанные с объективной противоречивостью пространства, времени и движения и с противоречивостью этих понятий.

Самого Зенона интересует только противоречивость понятий — то, что противоречиво мыслится, не может существовать. А значит, бытие мыслимо и может существовать только как единичное и единое, как неподвижное и неизменное. Но самой своей аргументацией Зенон ставит вопрос о диалектике позитивной, о способах выражения движения и множества в понятиях. Положительно решая вопрос о движении, мы должны сказать, что *движущееся движется и в том месте, где оно есть, и в том, где его нет*. В этом и состоит сущность движения, его диалектическая природа. Уже Аристотель, разрешая апории против движения, скажет, что движущееся *тело актуально* движется там, где оно есть, и *потенциально* (в возможности)

там, где его нет, и сущностью движения, изменения является переход возможности в действительность. Развитие диалектики дает новые, более глубокие решения¹.

3. Мелисс. О Мелиссе, сыне Ифегена с Самоса мы знаем только, что во время восстания Самоса против господства Афин в морском союзе, куда входил и Самос (440—439 гг. до н. э.), он был избран навархом (флотоводцем) и одержал победу над афинским флотом. Однако это был временный успех. Перикл разбил самосцев, осадил город и после девятимесячной осады взял его, разрушил городские стены, захватил корабли и наложил на город большую контрибуцию. На Самосе было установлено демократическое общественное устройство. О дальнейшей судьбе Мелисса ничего не известно.

Принадлежность Мелисса к Элейской школе не вызывает сомнений, и это позволяет убедиться в том, что она получила довольно широкий отзвук в Греции. Принадлежность Мелисса к аристократической партии на Самосе, как и борьба Зенона против тирании, обычно представлявшей выродившуюся демократию, как будто свидетельствует о некоторых общих социально-политических тенденциях этой школы. К сожалению, мы не имеем здесь сколько-нибудь достоверных развернутых свидетельств, а сопоставление учения о вечности и неизменности бытия с политическим консерватизмом было бы достаточно умозрительным построением. Но философские воззрения Мелисса — явное продолжение учений Элейской школы.

Из книги Мелисса «О природе, или о сущем» сохранилось 10 фрагментов, в том числе два достаточно развернутых. В доксографии имеются подробные комментарии к ним. Особенно важным можно считать раздел о Мелиссе в упоминавшемся псевдоаристотелевском трактате «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии». Мелисс развил далее аргументацию Парменида и Зенона, более четко сопоставив ее с проблематикой ионийской философии, а также с современными ему учениями Эмпедокла, а возможно и Левкиппа. Тезис «то, что есть, есть», примененный не к бытию в целом, а к отдельным вещам, аргументирует он, приводит к выводу, что каждая вещь есть то, чем она является, т. е. она неизменна. «Однако нам представляется, что теплое стано-

¹ Выявленные Зеноном противоречия в понятии движения возникают в результате того, что он сводит понятие *движущегося* тела к понятию *пространственного расположения*. Между тем само понятие движения вводится для того, чтобы данное противоречие разрешить. См.: Богомолов А.С. «Летящая стрела» и закон противоречия // Философские науки. 1964. № 6. С. 149—158. На материале истории механики это показал В. С. Библер в ст. «Генезис понятия движения». См.: Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С. 100—196.

вится холодным, холодное теплым (вспомним мысль Гераклита, ДК 22 В 126, которую явно имеет тут в виду Мелисс! — А.Б.), твердое мягким, мягкое твердым, живое умирает, и снова возникает из неживого; что все изменяется, и то, что было и теперь есть вовсе не похожи [друг на друга], но даже железо, будучи твердым, стирается на пальце, как бы постепенно исчезая (ср. аргумент Лукреция: I. 311—321, восходящий, видимо, к самым истокам атомизма. — А. Б.), и золото, и камень, и все считаемое твердым; из воды же образуются земля и камень, и все считаемое твердым. Отсюда следует, что [истинно] сущего мы не познаем» (В 8, 3). Иными словами, чувственно воспринимаемые изменения противоречат «разумному» утверждению о неизменности всех вещей.

Аристотель, видимо, не ошибся, назвав Мелисса мыслителем «грубоватым». Распространение им закона тождества на отдельные вещи сразу же обнаруживает слабость его аргументации: не вещь всегда тождественна самой себе, но содержание понятия, фиксирующее ее наличное состояние и подлежащее изменению в случае изменения вещи. В этом аспекте становится ясно и то, что нельзя выводить свойства вещи из понятия о ней, из мышления, — это далеко не столь ясно, когда речь идет о «бытии вообще». И все же, самосец вводит в учение элеатов ряд важных соображений, существенно его изменяя. Во-первых, он совершенно логично определяет сущее как бесконечное в пространственном и временном отношении. «И вот, таким образом оно вечно, беспредельно, едино и совершенно однородно» (В 7. 1). Ибо то, что имеет конец, не может быть вечным и неизменным. С другой стороны, он считает сущее неподвижным, потому что нет пустоты, и ему некуда передвинуться. Видимо, это уже довод, направленный против атомистов с их фундаментальным допущением пустоты. Пустота — это «небытие», а небытие не существует, считает Мелисс. Но тем самым неразрывно связываются пространство, время и «сущее», и последнее уже логично признать *материальным*. И в-третьих, самосский мыслитель лишает сущее последних антропоморфных характеристик: оно не страдает и не печалится, а следовательно (вопреки Ксенофану), не видит, не слышит и не ощущает... Поэтому если перед нами и «бог», как говорит доксография, то это уже «бог философов», весьма далекий от бога или богов религиозной традиции.

Наконец, Мелисс развернуто формулирует фундаментальную идею, содержащуюся имплицитно в учении Парменида, — «закон сохранения». «Из ничего никогда не может возникнуть нечто» (В 1) — так гласит это важнейшее положение, широко применяемое в античной философии. Оно дошло до нашего времени, хотя в ходе конкрети-

зации и обоснования получило иное, естественнонаучное толкование в виде «законов сохранения». Но история его в философии весьма поучительна, и мы еще будем к нему обращаться.

Сказанное позволяет констатировать приоритет в воззрениях Мелисса материалистической тенденции. Мы не видим в сохранившихся фрагментах и изложениях апелляции к единству мысли и мыслимого бытия; признание Мелиссом бесконечности сущего заставило Аристотеля сказать, что Мелисс говорит о едином как едином «в отношении материи». По свидетельству Галена, «кажется, что этот муж (Мелисс. — А.Б.) был того мнения, что в основании четырех элементов лежит некая всеобщая сущность, не возникшая и неуничтожимая, которую его последователи называли материей. Этого, однако, он не был в состоянии ясно доказать. И вот эту сущность он именует всеединым» (А 6). Правда, всему этому противостоит свидетельство Симпликия, согласно которому сущее Мелисса «бестелесно». Однако этот взгляд настолько необычен для раннегреческой философии, что выступает как явный анахронизм. Приводимый же в подтверждение фрагмент (В 9) скорее следует понимать как полемику с атомистическим или пифагорейским учением о неделимости элементарных частиц — атомов (соответственно — счетных элементов тела). Суть его в том, что если бы сущее, понимаемое как неделимое тело, имело толщину, то оно было бы делимым; поэтому, чтобы быть неделимым, оно должно быть бестелесным. Это толкование тем вероятнее, что сам Мелисс, пытаясь опровергнуть множественность в бытии, открывает путь атомизму. «Если бы существовало множество [вещей], — говорит философ, — то они должны были бы быть именно такими, каково единое» (В 8. 6). Мы увидим ниже, что атом — единое, неделимое, не возникающее и не уничтожающееся «бытие» атомистов — подобен «сущему» элеатов, обретшему пространственную конечность, форму и движение среди других таких же «сущих».

* * *

Элейская школа сделала важный шаг вперед в философском познании, возвысив значение разума, мышления, логики. Она поставила проблему различия, даже противоположности *бытия* и существующих *вещей*, сущности и видимых, кажущихся явлений, истины и произвольных мнений смертных. Правда, ни Парменид, ни его последователи в V в. еще не знают самих понятий «бытие» и «небытие». Терминологически это выглядит так. Элеаты используют глагольные формы «быть», «есть», «существовать» (einaí, estín), субстантивированное причастие to eon — «сущее», «существующее» и их отрицания. Для

обозначения «небытия» используется также слово *mēden* (ничто, отрицание *den* — «что»; это словообразование мы встретим и у атомистов). Эти слова обозначают уже не «существующие вещи» ионийцев, но еще и не абстрактное «бытие как таковое». Философское понятие бытия здесь еще только намечено самыми общими чертами. И все же своеобразие философии как особого знания, «истины» в отличие от «мнения», уже осознано.

Этот важный шаг в самоопределении философии имел глубокие и противоречивые последствия. Во-первых, разрушилось первоначальное единство человеческого знания, наивное в своей непосредственности, но объективно выражавшее общее направление развития познания, диалектически связанное с его противоположностью — дифференциацией знаний. Во-вторых, было подорвано столь же наивное и непосредственное единство «физической» в античном смысле картины мира. Единая во множестве своих проявлений природа-*фюсис*, превратившись в «бытие», оказалась «Единым», противопоставленным множеству отдельных вещей и процессов. Иными словами, «физика» была оторвана от «метафизики», которая не замедлила появиться. В-третьих, живая, подвижная, текучая диалектическая природа уступила место неподвижности и постоянству «бытия» — одновременно сверхприродного (*meta ta physika*) и антидиалектического. А живая, непосредственная, образная и противоречивая интуиция уступила место дискурсивному, непротиворечивому доказательному мышлению.

Уже последнее говорит о том, что здесь философия не только теряет. Элеаты открывают целый новый «космос» — мир человеческой мысли. Его исследование не могло не быть чрезвычайно плодотворным. Парадоксальность античного мышления, раскрытая элеатами, побудила философов искать ее источники в математике, логике, в познавательном процессе, но в первую очередь — в самом человеке. Дискуссия, развязанная ими, привела, с одной стороны, к возрождению физиологии, а с другой — к проблеме человека и общества.

Г л а в а IV

ФИСИОЛОГИ ПЯТОГО ВЕКА: ПЛЮРАЛИЗМ

§ 1. Космический цикл Эмпедокла

Элеаты строили свое рассуждение о «сущем» на основе гипотетического умозаключения: если сущее едино, то движение невозможно. Им не приходило в голову поставить под вопрос саму посылку о един-

зации и обоснования получило иное, естественнонаучное толкование в виде «законов сохранения». Но история его в философии весьма поучительна, и мы еще будем к нему обращаться.

Сказанное позволяет констатировать приоритет в воззрениях Мелисса материалистической тенденции. Мы не видим в сохранившихся фрагментах и изложениях апелляции к единству мысли и мыслимого бытия; признание Мелиссом бесконечности сущего заставило Аристотеля сказать, что Мелисс говорит о едином как едином «в отношении материи». По свидетельству Галена, «кажется, что этот муж (Мелисс. — А.Б.) был того мнения, что в основании четырех элементов лежит некая всеобщая сущность, не возникшая и неуничтожимая, которую его последователи называли материей. Этого, однако, он не был в состоянии ясно доказать. И вот эту сущность он именует всеединым» (А 6). Правда, всему этому противостоит свидетельство Симпликия, согласно которому сущее Мелисса «бестелесно». Однако этот взгляд настолько необычен для раннегреческой философии, что выступает как явный анахронизм. Приводимый же в подтверждение фрагмент (В 9) скорее следует понимать как полемику с атомистическим или пифагорейским учением о неделимости элементарных частиц — атомов (соответственно — счетных элементов тела). Суть его в том, что если бы сущее, понимаемое как неделимое тело, имело толщину, то оно было бы делимым; поэтому, чтобы быть неделимым, оно должно быть бестелесным. Это толкование тем вероятнее, что сам Мелисс, пытаясь опровергнуть множественность в бытии, открывает путь атомизму. «Если бы существовало множество [вещей], — говорит философ, — то они должны были бы быть именно такими, каково единое» (В 8. 6). Мы увидим ниже, что атом — единое, неделимое, не возникающее и не уничтожающееся «бытие» атомистов — подобен «сущему» элеатов, обретшему пространственную конечность, форму и движение среди других таких же «сущих».

* * *

Элейская школа сделала важный шаг вперед в философском познании, возвысив значение разума, мышления, логики. Она поставила проблему различия, даже противоположности *бытия* и существующих *вещей*, сущности и видимых, кажущихся явлений, истины и произвольных мнений смертных. Правда, ни Парменид, ни его последователи в V в. еще не знают самих понятий «бытие» и «небытие». Терминологически это выглядит так. Элеаты используют глагольные формы «быть», «есть», «существовать» (einaí, estín), субстантивированное причастие *то еон* — «сущее», «существующее» и их отрицания. Для

обозначения «небытия» используется также слово *mēden* (ничто, отрицание *den* — «что»; это словообразование мы встретим и у атомистов). Эти слова обозначают уже не «существующие вещи» ионийцев, но еще и не абстрактное «бытие как таковое». Философское понятие бытия здесь еще только намечено самыми общими чертами. И все же своеобразие философии как особого знания, «истины» в отличие от «мнения», уже осознано.

Этот важный шаг в самоопределении философии имел глубокие и противоречивые последствия. Во-первых, разрушилось первоначальное единство человеческого знания, наивное в своей непосредственности, но объективно выражавшее общее направление развития познания, диалектически связанное с его противоположностью — дифференциацией знаний. Во-вторых, было подорвано столь же наивное и непосредственное единство «физической» в античном смысле картины мира. Единая во множестве своих проявлений природа-*фюсис*, превратившись в «бытие», оказалась «Единым», противопоставленным множеству отдельных вещей и процессов. Иными словами, «физика» была оторвана от «метафизики», которая не замедлила появиться. В-третьих, живая, подвижная, текучая диалектическая природа уступила место неподвижности и постоянству «бытия» — одновременно сверхприродного (*meta ta physika*) и антидиалектического. А живая, непосредственная, образная и противоречивая интуиция уступила место дискурсивному, непротиворечивому доказательному мышлению.

Уже последнее говорит о том, что здесь философия не только теряет. Элеаты открывают целый новый «космос» — мир человеческой мысли. Его исследование не могло не быть чрезвычайно плодотворным. Парадоксальность античного мышления, раскрытая элеатами, побудила философов искать ее источники в математике, логике, в познавательном процессе, но в первую очередь — в самом человеке. Дискуссия, развязанная ими, привела, с одной стороны, к возрождению физиологии, а с другой — к проблеме человека и общества.

Глава IV

ФИСИОЛОГИ ПЯТОГО ВЕКА: ПЛЮРАЛИЗМ

§ 1. Космический цикл Эмпедокла

Элеаты строили свое рассуждение о «сущем» на основе гипотетического умозаключения: если сущее едино, то движение невозможно. Им не приходило в голову поставить под вопрос саму посылку о един-

стве сущего. Это делают убедившиеся в неопровержимости логики элеатизма и в то же время уверенные в движении и изменчивости сущего физиологи V в. до н. э. — Эмпедокл, Анаксагор, Архелай. Поскольку движение очевидно существует, постольку оно возможно; но если возможно движение, то невозможно единство мира, — как в смысле Парменида или Мелисса, так и в смысле милетцев и Гераклита. Такова логика названных мыслителей, которых в современной историко-философской литературе квалифицируют как плюралистов. Их «начало» составлено из различных «стихий» или «элементов», и единство мира оказывается соотнесенным лишь с частными его состояниями. Вслед за элеатами они признают, что из ничего никогда не может возникнуть нечто, — и все же вещи возникают и уничтожаются. Каким образом это происходит — вот их проблема. Наконец, они не могут просто постулировать движение — их долг состоит в том, чтобы объяснить его, выявить его источник и условия осуществления.

Первым это попытался сделать Эмпедокл. Агригентец Эмпедокл (ок. 490—430 гг. до н. э.), сын Метона и внук Эмпедокла, победителя в скачках на 71-й Олимпиаде. Наш Эмпедокл был поэтом и философом, политическим деятелем демократического склада и жрецом, врачом и ... чудотворцем. Чуждаясь всякой власти, он отверг предложенную ему царскую власть; он разоблачил заговор, имевший целью установить в Агригенте тиранию; убедил граждан покончить с распрями и блюсти равенство; во время мора в Селинунте, начавшегося из-за испорченной воды в реке, подвел туда воду из двух соседних речек и оздоровил местность. Он возвратил к жизни женщину, которая целый месяц была бездыханна, — мы не знаем, какими методами реанимации он пользовался, но в тот суеверный век ему нетрудно было снискать тем самым славу чудотворца. Смерть его окутана легендами. Говорят, что когда селинунтяне праздновали освобождение от мора, они оказали философу божественные почести. Чтобы они всегда чтили его и желая укрепить молву, будто он стал богом и взят на небо, Эмпедокл якобы бросился в жерло Этны. Другие говорят, что он сделал это после того, как воскресил женщину. Однако рассказчики сходятся в том, что вулкан выбросил одну его сандалию, и тем самым «бог» был разоблачен... Нетрудно видеть здесь клевету политических противников, тем более что есть и более правдоподобный вариант: отправляясь на какое-то празднество в Мессину, Эмпедокл упал, сломал себе бедро, от этого захворал и скончался. Гробница его находится в Мегарах (см.: *Диоген Лаэртский*. VIII. 67—73).

Смысл его учения Диоген Лаэртский передает коротко и ясно: «Основ существует четыре — огонь, вода, земля и воздух; а также Дружба, которою они соединяются, и Вражда, которою они разъединяют»

ся» (VIII. 76). Эмпедокл написал поэму «О природе» в двух книгах, заключавшую в себе около двух тысяч стихов, 340 из которых сохранились. Ему принадлежит религиозная поэма «Очищения», от нее сохранилось около ста стихов. Ему приписываются также поэма «Переправа Ксеркса», гимн Аполлону и некоторые другие произведения.

Как мы говорили, можно думать, что Эмпедокл исходил из факта существования движения и множественности вещей, — факта, удостоверяемого чувствами, руководимыми разумом. В этом он вынужден был разойтись с Парменидом, которого он, возможно, слушал вместе с Зеноном. Однако Эмпедокл принял другое положение Парменида — нет пустоты, т. е. «небытия». Но тогда единственным мыслимым основанием возможности движения, а вместе с тем и возникновения и уничтожения вещей будет их взаимное перемещение и смешение, а для множественности — различие математически выражимых пропорций, в каких смешаны стихии: вещи отличаются друг от друга различием в количественном содержании стихий. Что же касается «Единого» Парменида, то и оно сохраняется, оказавшись одной из стадий мирового цикла.

Исходный пункт учения Эмпедокла — четыре стихии, которыми оказываются «корни» вещей, — огонь, воздух, вода и земля. Они не превращаются друг в друга; они сплошь заполняют пространство, но постоянно находятся в движении, перемещаясь и перемешиваясь. Они вечны и неизменны, а потому божественны и носят имена богов: огонь именуется «блистательным Зевсом», земля — «животворной Герой», воздух — «Аидонеем», а вода — это «Нестис, орошающая источник человеческий слезами» (ДК 31 В6), — очевидно, какое-то местное сицилийское божество. Однако эти «боги» лишены антропоморфного образа, более того, стихии «по природе первичнее бога; боги также и они» (А 40). Иначе говоря, перед нами аллегоризм, а не мифология.

Другой важный момент воззрений Эмпедокла — неподвижность стихий самих по себе. Несмотря на биоморфизм, сказывающийся в том, что философ именует стихии «корнями», из которых вещи как будто бы должны «вырастать», подобно растению, на самом деле они *складываются* из стихий-элементов, «вроде того, как стена [сложена] из кирпичей и камней» (А 43). А отсюда вытекает еще одно важное следствие. Природа (*physis*) уже не понимается Эмпедоклом как источник рождения вещей; само понятие рождения и уничтожения отвергается. «Ни одной из смертных вещей не присуще ни рождение, ни конец, [несомый] губительной смертью, но есть лишь смешение и разделение смешанного, рождением же оно (смешение. — А.Б.) называется у людей» (В 8), разделение же, по аналогии, — смертью.

Правда, в рассуждениях Эмпедокла еще проскальзывают и биологические аналогии. «Единое научилось возникать из многого, и из разросшегося единства возникает многое» (В 26); «... то из многого срastaется единство, то из единства произрастает многое» (В 17. 1—2), читаем мы у него. И все же, господствует идея «смешения» корней или стихий, причем именно в определенных пропорциях. Лишь «следуя обычаю» использует философ термины «рождение» и «смерть», на деле же вещи образуются только соединением стихий. Так, мясо и кровь представляют собой соединения стихий в равных пропорциях, кость содержит две части воды, две части земли и четыре части огня и т. д.

Отказ от ионийского гилозоизма требует от Эмпедокла объяснить, откуда же движение, если оно не прирождено самим «корням». Источники движения — противоположные силы, Любовь и Вражда. Правда, и они суть своеобразные материальные начала, обладающие вполне определенными «физическими» качествами. Любовь — «одинаковая в длину и ширину», она «распространена во вселенной», т. е. обладает протяжением; «липкая Любовь» сближается с влагой, а «губительная Вражда» — с огнем. Но это и антропоморфные и социоморфные силы, носящие те же названия, что и соответствующие человеческие страсти: Любовь (Дружба, Приязнь, Гармония, Афродита, Харита, Киприда, Милость) — нежная, достойная, безукоризненная; Вражда (Ненависть, Война, Арес) — кровавая, неистовая, гибельная... Получается, что Эмпедокл как бы соединил в своем учении «италийских и ионийских Муз» — гераклитову войну с пифагорейской гармонией. И результат не замедлил сказаться. На место живой гармонии противоположностей, в которой «расходящееся сходится», пришла смена противоположных состояний во времени.

Мировой процесс, описываемый Эмпедоклом в понятиях «смешения» и «разделения смешанного», разворачивается таким образом. При полном господстве Любви стихии смешаны между собою, образуя однородную шаровидную массу — Сфайрос (шар). Вражда же оттеснена на периферию. Внедрение Вражды в покоящийся Сфайрос вызывает движение и дифференциацию стихий, идущие до тех пор, пока не возобладает Вражда, а стихии не окажутся полностью разделенными. После этого начинается обратный процесс, завершающийся воссозданием Сфайроса. Вот поэтическое описание этого процесса:

Речь моя будет двоякая: ибо — то в множества недрах
Крепнет единство, то множество вновь прорастает в единстве.

Тленного также двойко рождение, двойка и гибель:
Эту рождает и губит всеобщий порыв к единенью,
То же, разладом питаюсь, в нем вскоре конец свой находит¹.

Таким образом, Любовь не только соединяет, но и разделяет и губит, так же, как Раздор, питая вещи, уничтожает их. Выявляется тут и одна слабость учения Эмпедокла. Если из ничего не может возникнуть нечто, то как из огня и воздуха, воды и земли могут возникнуть кость и мясо, дерево и камень? Ведь их явно не было в «корнях». Эмпедокл отвечает, как мы видели, довольно однозначно: из соединения или смешения «корней» в различных пропорциях. Но тогда следует ведь предположить, наряду с простым смешением, при котором компоненты смеси не изменяются, еще и такое, при котором образуются качественные отличия, делающие «смешанное» несводимым к простой сумме ее составных частей. Эмпедокл не задумывается еще над этим важным вопросом, и по этому поводу будет спорить с ним Аристотель, говоря, что началом следует признать «природу» или «форму», нечто стоящее «выше» простого сочетания элементов или даже их пропорционального смешения. Для обозначения того нового элемента, который делает соединение чем-то большим, чем сумма его компонентов, Аристотель и прибегает к понятиям сущности, формы, идеи, противопоставляемых материи и ее комбинациям.

Значит, не все благополучно в системе Эмпедокла. Тем не менее он, подобно другим физиологам, считает необходимым объяснить примитивно-механическими аналогиями возникновение Солнца, Луны и других космических тел. Он усматривает причину затмений в том, что между двумя небесными телами помещается третье, например Луна между Солнцем и Землею. Гром и молния объясняются столкновением облаков и т. д. Но самое оригинальное у Эмпедокла — это объяснение возникновения животных.

Сицилийский мыслитель понимает образование животного мира как процесс, проходящий четыре стадии. На первой из них из земли появляются отдельные члены тел: «... выросло много голов без шей, скитались голые руки, лишённые плеч, блуждали одинокие очи без лбов» (В 57). На второй — в результате случайного сочетания членов возникают дисгармоничные чудовища, соединяющие в себе различные «природы», например быки с головой человека или наоборот. Они неспособны выжить и дать жизнеспособное потомство, а потому вымирают. На третьей стадии возникают «цельноприродные» суще-

¹ Стихотворный пер. Г. И. Якубаниса в кн.: Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969. С. 302—303.

ства, соединяющие признаки обоих полов. И лишь на четвертой — возникают нормальные двуполые животные. При всей фантастичности этих представлений, которые лишь очень отдаленно напоминают учение о естественном отборе, одна тенденция просматривается в них вполне отчетливо, — это попытка естественными средствами объяснить целесообразность устройства животных организмов.

Проблема эта очень важна в мировоззренческом отношении: еще долго целесообразное устройство природных явлений, особенно животных организмов, будет считаться достаточным основанием для предположения о том, что причиной этой целесообразности является разумное начало — мировой разум, попросту бог. Но уже Аристотель так излагает учение Эмпедокла: «Части, где все совпало так, как если бы они образовались ввиду определенной цели, — [на деле] составившись сами собой, определенным образом, — сохранились; в которых этого не произошло, погибли и погибают, как те “быкорожденные мужелики”, о которых говорит Эмпедокл» (Физика. II. 8. 198b). Таким образом, сицилийский мыслитель первым попытался объяснить целесообразное устройство организмов естественными причинами.

Эта доктрина сочетается с попытками научного объяснения физиологических и психических процессов, происходящих в организме. Понимая «душу» как гармоническое, пропорциональное устройство тела, Эмпедокл определял процесс дыхания по аналогии с действием водяных часов (клепсидра), роль воды в которых играет кровь (В 100). Естественным образом он пытается объяснить и ощущение: истечения от различных тел проникают в поры человеческого тела и воспринимаются «подобным», составляющим орган чувств. «Ведь землю землю мы видим, а воду — водою, дивный эфир — эфиром, огнем же — огонь беспощадный, и любовью — любовь, а враждою — печальную вражду» (Аристотель. Метафизика. III. 4. 1000b).

В противовес одностороннему прославлению элеатами разума, Эмпедокл требует познавать прежде всего чувствами — ведь «в каждом познавая есть путь, и ты познавай все, что ясно» (В 3, 12)¹. Но он видит и те трудности, которые встают перед человеческим познанием, угнетенным тяжкими заботами, ограниченностью чувств, краткостью человеческой жизни, ограниченностью опыта и т. д. И следует, видимо, согласиться с Секстом Эмпириком, который считал, что по Эмпе-

¹ Принимаю чтение М. А. Дынника (см.: *Дынник М.А.* Очерк истории философии классической Греции. М., 1936. С. 126), в основном совпадающее с толкованием Г. Дильса (ДК 31 В 3). Существуют, однако, толкования противоположные: «не давай веры ощущениям». Сопоставление различных переводов см.: *Маковельский А.О.* Доксократики. Часть II. Казань, 1915. С. 175—177.

доклу истина «понятна в меру достижимости для человеческого разума... Воспринимаемое каждым чувственным восприятием достоверно, если им руководит разум» (Против ученых. VII. 124).

Но как совмещается все описанное с мыслями, выраженными в «Очищениях», где признаются бессмертие души, ее посмертные миграции, наказания за грехи, накладываемые богами в виде злосчастных новых рождений, прорицания, очищения магическими обрядами, запреты на мясную пищу и т. д.? Откуда в «Очищениях» образ Эмпедокла — бессмертного бога, а не человека? Можно, конечно, увидеть в этом простую непоследовательность честолюбца-ученого, занимающего в то же время пост жреца и бурно приветствуемого народом на празднестве:

... Великому богу подобаясь средь смертных,
Шествую к вам, окруженный почетом, как то подобает,
В зелени свежих венков и в повязках золотых утопая,
Сонмами жен и мужей величаемый окрест грядущих,
В грады цветущие путь направляю; они же за мною
Следуют все, вопрошая, где к пользе стезя пролегает;
Те прорицаний желают, другие от разных недугов
Слово целебное слышать стремятся, ко мне обращаясь

(Диоген Лаэртций. VIII. 62).

Видимо, дело все же сложнее. Я не могу принять мысли Э. Целлера, что здесь нет никакой связи; трудно и представить «О природе» и «Очищения» как отражение двух ступеней развития взглядов Эмпедокла — у нас просто нет возможности сказать, что же из них первично. Скорее прав В. Йегер, считающий, что понимание философии Эмпедокла зависит от того, как мы понимаем его личность. Философия сицилийского мыслителя, считает Йегер, «только отражает, особенно внутреннюю многослойность культуры Сицилии и Великой Греции, и одновременно доказывает духовную сопринадлежность этих географически столь близких центров западногреческой колонизации. Оба отдельных элемента эмпедоклова духа были уже наличны в этом историческом пространстве»¹.

Пришедшее из Ионии натурфилософское «просвещение», первым представителем которого был Ксенофан, уже у последнего сочетается с местным — орфическим — религиозным элементом. Синтез этих двух противоположных элементов обусловил, но по-разному, два облика учения Эмпедокла. В «физике», которая вовсе не наука в нашем смысле слова, но *философия*, явно преобладает аллегориче-

¹ Jaeger W. Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, 1964. S. 151.

ское толкование богов политеистической традиции и принимается родственное Ксенофану понимание божества — Сфайроса:

Ибо не имеет оно человеческой головы, украшающей тело,
И из спины не выходят две руки,
У него нет ни ног, ни быстрых колен, ни волосатого члена,
Он только ум, священный и беспредельный,
Обегающий быстрой мыслью весь мир

(В 134).

В «Очищениях» же, где ставятся задачи не постижения физической природы мира и физиологической — человека, но раскрытия внутреннего мира людей и общества, преобладает религиозно-идеалистическая линия. Не будем следовать далее за Йегером, явно преувеличивающим значение эпически-религиозного опыта и «орфического жизневоззрения» в учении Эмпедокла. Но несомненное обращение последнего к религии для обоснования нравственности показательно. И хотя плохая сохранность текста «Очищений» не позволяет воссоздать логику этого произведения, можно видеть определенные параллели между ним и «физикой» Эмпедокла. Так, первоначальное состояние человеческого общества, рисуемое философом, — это царство Киприды — Любви (В 128). Лишь впоследствии, «когда Арес, Ужас, всяческая борьба и начало войн овладели [вселенной], тогда впервые никто не стал щадить родственного [себе]», — разъясняет учение Эмпедокла Порфирий (В 128). Между миром, управляемым Любовью, и миром, устроенным Враждой, стоит, по комментарию Ипполита, «справедливое слово, по которому разделенное Враждою соединяется и приспособляется к единому по Любви. Называя это справедливое слово, помогающее Любви, Музою, Эмпедокл и сам призывает ее себе на помощь» (В 131).

Таким образом, следует думать, что религиозное учение Эмпедокла дополняет и развивает его «физическое» учение, переводя философию на более доступный, хотя также непривычный людям, язык новой веры (см.: В 114). Однако вместе с этим «переводом», необходимость которого вызвана двойственностью личности философа, отражающей двойственность сицилийской культуры, вторгается бурный поток религиозной фантазии, позволяющий некоторым авторам изображать доктрину «Очищений» в понятиях «первородного греха», «грехопадения и искупления», причем искупление ведет к освобождению от циклических рождений души¹. Но это, пожалуй, уж слишком далеко заходящая конструкция...

¹ См., например: *Kirk G.S., Raven J.E. The presocratic philosophers. Cambridge, 1977 P. 348—355.*

§ 2. Начало философии в Афинах. Анаксагор

Анаксагор из Клазомен (ок. 500—428 гг. до н. э.) происходил из богатой и знатной семьи. Однако он пренебрег хозяйством и отказался от наследства, посвятив себя созерцанию природы. Он учил не только философии («мудрости»), но и астрономии, и геометрии, и толкованию Гомера. По рассказу Диогена Лаэртция, он утверждал, что Солнце — это огненная глыба, а не бог; Луна подобна Земле и частично обитаема и имеет холмы и ущелья; кометы — соединения планет, испускающих пламя, а падающие звезды как бы искры, отбрасываемые воздухом. Гром и молния имеют причиной столкновение и трение облаков; небо состоит из камней и держится вследствие сильного круговращения, но если остановится, то упадет вниз (см.: *Диоген Лаэртций*. II. 8—12). Анаксагор первым стал учить философии в Афинах, он же и первым пострадал за это. О суде над ним ходят различные рассказы. Вот один из них, восходящий к историку IV в. до н. э. Эфору. В начале Пелопонесской войны, около 431 г., «Диопиф внес предложение о том, чтобы люди, не почитающие богов или распространяющие учения о небесных явлениях, привлекались к суду как государственные преступники. Он хотел набросить подозрение на Перикла косвенным путем, через Анаксагора... А за Анаксагора он (Перикл) боялся и дал ему тайным образом уйти из города» (ДК 59 А 17). По другим рассказам, суд над философом состоялся, он был приговорен к штрафу в пять талантов и к изгнанию. По третьей версии, его заочно приговорили к смертной казни. Однако одно ясно: Анаксагор привлекался к суду как по политической, так и по идеологической причине.

Видимо, в рассказах о суде над Анаксагором есть и доля выдумки, и трудно выявить действительное положение дел. Несомненно, однако, что учение Анаксагора вызвало преследования, юридической основой которых была «псефизма Диопифа» — постановление большинства народного собрания в Афинах, инициированное прорицателем, носившим это имя. Анаксагор был вынужден покинуть город и остаток жизни провел в Лампсаке — торговом городе на берегу Геллеспонта.

Среди учеников Анаксагора числят Перикла и Еврипида, а также философов Архелая и Метродора из Лампсака. Ему принадлежит по крайней мере одно сочинение. Оно было широко известно в Афинах; во всяком случае, в платоновской «Апологии Сократа» говорится, что любой может познакомиться со взглядами Анаксагора, «заплативши в орхестре самое большее драхму» (*Платон*. Апология Сократа. 26е). Трудно сказать, что это значит — то ли, что за такую мизерную цену можно было купить в «орхестре» (книжной лавке) сочинение Анаксагора или какую-то его часть, то ли, заплатив драхму за место в театре

(тоже «орхестра»), можно услышать, как излагается в пьесах популярное философское учение. Но как бы то ни было, фактом остается, что учение Анаксагора было достаточно хорошо знакомо афинянам: первый вариант говорит о доступности его сочинения для тщательного изучения, второй — о его популярности. Из сочинения сохранилось 23 фрагмента; оно вызвало обширные комментарии. При всех сложностях интерпретации, учение Анаксагора может быть довольно достоверно реконструировано.

Мы не погрешим против истины, сказав, что центральная проблема Анаксагора — это вопрос о том, как возможно возникновение. Ведь мы видим, что в окружающем нас мире постоянно происходят изменения: одно возникает, а другое уничтожается, предметы меняют форму и цвет, температуру и вкус, плотность и запах. Но ведь твердо установлено, что нет возникновения из ничего и уничтожения в ничто, «из ничего не может возникнуть нечто». Анаксагор ставит вопрос еще более выразительно: как возможно качественное изменение, «каким образом из не-волоса мог возникнуть волос, и мясо из не-мяса» (В 10). Для ионийцев вопрос был ясен — вечно живая природа-фюсис *рождает* все новые и новые свои проявления, существующие — возникающие и уничтожающиеся — вещи. Элейцы признали, что возникновение и уничтожение, движение и изменение просто не существуют в «мире истины». «Сицилийские музы» Эмпедокла гласят, что рождение и смерть — это смешение и разделение смешанного, но проблема сохраняется. Ведь и он не может сказать, как из воды и земли, воздуха и огня рождаются кость и мясо, дерево и волос: последних не было в «корнях» вещей, а из ничего не может возникнуть нечто...

Ответ Анаксагора таков: все возникает из подобного себе, т. е. из качественно определенных частиц, которые он именует «семенами». Количественное преобладание тех или иных из них и определяет качество вещи как целого: в кости преобладают косточки, в мясе — крохотные кусочки мяса. Однако в каждой из вещей, считает Анаксагор, имеются «семена» всего остального, но в меньшем количестве. Поэтому они ненаблюдаемы на фоне преобладающих по числу частиц. Выразить сущность этого учения можно, сказав, что Анаксагор по существу ввел в философию идею различия количественной и качественной сторон действительности, связав качественную определенность вещи с количественным преобладанием в ней изначально качественно определенных частиц. При всем своем несовершенстве и противоречивости, о которой пойдет речь ниже, это первый подход к проблеме диалектики количества и качества. Однако сначала остановимся на одной текстологической проблеме.

Аристотель писал, что «Анаксагор признает [в качестве первоначал] бесконечные по числу подобночастные¹ и противоположности» (Физика. I. 4. 187a). В фрагментах о той смеси, из которой возникают вещи, говорится по-разному.

В 1

1. Вещи, беспредельные по множеству и по малости.

2. Эфир, воздух (и, по-видимому, остальные стихии, не упомянутые в тексте фрагмента).

В 4

1. Семена, беспредельные по множеству и ни в чем не похожие друг на друга.

2. Влажное и сухое, теплое и холодное, светлое и темное, а также большое количество земли.

Отсюда делается вывод, что стихии (эфир, воздух, вода, земля и огонь) «в основе своей суть не совокупности всевозможных семян (панспермии), а непосредственные комбинации качеств; специфика же каждой отдельной стихии определяется количественным преобладанием некоторых из этих качеств над им противоположными»². «Семена» же как бы плавают в этих стихиях, сочетаясь в вещи.

Однако этот взгляд, получивший широкое распространение и в различных вариантах представленный в научной литературе, натывается на серьезное возражение: как же могут стихии возникнуть из не-стихий, например, вода не из частичек воды, а из «противоположностей»? Как может возникнуть эфир из не-эфира, а огонь — из не-огня? Тем более, в доксографии имеется и иная, достаточно древняя традиция. Лукреций, очевидно опиравшийся на Теофраста, пишет, что по Анаксагору

... из крошечных и из мельчайших

Кости рождаются костей, что из крошечных и из мельчайших

Мышцы рождаются мышц и что кровь образуется в теле

Из сочетанья в одно сходящихся вместе кровинок.

Так из крупиц золотых, полагает он, вырасти может

Золото, да и земля из земель больших получится;

Думает он, что огонь — из огней и что влага — из влаги

(I. 835 с.).

¹ «Подобночастными» (homoiomereiai, гомемериями) Аристотель называет анаксагоровы частицы материи. Хотя сам Анаксагор этот термин и не употреблял, он хорошо выражает суть анаксагорового учения о возникновении вещей из сходных, «подобных» друг другу «семян». Поэтому термин «подобночастные», или «гомемерии», удобно использовать при изложении учений философа из Клазомен.

² *Рожанский И.Д.* Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972. С. 143.

Последние строки показывают, что и стихии складываются из их «семян». Подтверждает эту мысль и свидетельство Симпликия: «...все подобночастные, как, например, вода, или огонь, или золото...» (А 41). Поэтому мне представляется, что взгляд Анаксагора проще; *все* вещества возникают из «подобночастных», из делимых до бесконечности частиц-семян¹, подобное — только из подобного. Однако для того чтобы провести эту свою основополагающую установку, по сути дела иное выражение принципа «ex nihilo nihil», Анаксагор вынужден ввести еще два постулата: «всё во всем» и «из всего — все».

В самом деле, описывая начальное состояние вселенной, Анаксагор говорит: «Вместе все вещи были, беспредельные и по множеству и по малости. Ведь и малое было беспредельным. И когда все [вещи] были вместе, ничто не было различимо из-за малости, потому что всё наполняли эфир и воздух, оба беспредельные: ведь в общей совокупности они самые большие как по количеству, так и по величине» (В 1). Здесь принцип «всё во всем» формулируется в его «слабом» значении, применительно к смеси всех веществ. Но дальше этот же принцип формулируется и в «сильном» значении, а именно: «в каждой вещи содержится всё остальное».

«И так как у большого и у малого имеется равное число частей, то и таким образом во всем может заключаться всё. И не может быть обособленного существования, но во всём имеется часть всего. Так как не может быть наименьшего, то невозможно обособление или возникновение [чего-либо], что [существует] само по себе, но как вначале, так и теперь, всё вместе. Но во всём заключается многое, причем отделяющихся [веществ] одинаковое число как в больших, так и в меньших [вещах]» (В 6).

Суммируем аргументацию Анаксагора: (1) все вещи не только бесконечно делимы, но и актуально разделены, так что среди них нет «наименьшей»; (2) частицы материи, даже бесконечно малые, не могут рассматриваться как не имеющие величины, иначе они не существовали бы; (3) поскольку вещи актуально разделены, постольку большое и малое равны по числу частей; (4) поэтому они не могут быть увеличены или уменьшены в отношении числа частей; (5) отсутствие «наименьшего» обуславливает способность материи проникать в лю-

¹ Но какое место занимают тогда в учении Анаксагора о материи «противоположности»? Видимо, это своеобразный рудимент, проблема, перешедшая к Анаксагору от ионийских философов, у которых она играла важную конструктивную роль. У Анаксагора же намечается переход от понимания противоположностей (сухого и влажного, теплого и холодного и т. д.) как «вещей», находящихся в общей смеси «семян», к пониманию их как *качеств*, присущих совокупностям семян, т. е. вещам.

бое, самое малое место, т. е. в другие частицы материи. И здесь нас привлекает такое обстоятельство. В утверждениях Анаксагора легко угадываются формулировки апорий Зенона против множественности вещей. Поскольку слишком уж парадоксальны утверждения Анаксагора, похоже, что Зенон полемизирует против них, — вряд ли их можно специально «придумать». Но попробуем сравнить тезисы Клазоменца и антитезисы Зенона.

Анаксагор:

Сама по себе каждая [вещь] и велика, и мала (В 3).

Когда эти [вещества] таким образом разделились, следует знать, что всё [в совокупности] стало не меньше и не больше... но всё всегда равно (В 5).

Зенон:

Если есть множество, то [вещи] необходимо должны быть и малы, и велики: настолько малы, чтобы вовсе не иметь величины, и настолько велики, чтобы быть бесконечными (ДК 29 В 1).

Если их (вещей) столько, сколько есть, то число их ограничено. Если существует много [вещей], то сущее [по числу] беспрельдно (ДК 29 В 3).

Если прав Зенон, то как будто бы следует отвергнуть аргументацию Анаксагора, основанную на принципе «всё во всем», подлежащем тогда отмене. И наоборот. Но попробуем выразить тезисы мыслителя из Клазомен математически:

$$\{a, b, c, d, e, f\} + a = \{a, b, c, d, e, f\};$$

$$A + A = A;$$

$$M - A = M = M + A,$$

где $\{ \}$ — знак множества, a, b, c, d, e, f — члены множества, A — произвольное множество, а M — множество бесконечное. И тогда становится ясным, что утверждения Анаксагора верны в теории множеств, тогда как возражения Зенона сформулированы на языке арифметики. В самом деле, В 3 выражает известное свойство бесконечных множеств — равномощность множества точек отрезка и множества точек его части, ряда натуральных чисел и ряда четных чисел; В 5 — принцип сложения множеств: если множество определено как «всё», например «множество всех млекопитающих, живущих сейчас на Земле», то мы не можем его увеличить, добавив еще одно млекопитающее, живущее сейчас на Земле — оно уже учтено в определении. В случае бесконечных множеств нельзя и «отнять» ничего, т. е. уменьшить такое множество.

Конечно, Анаксагор не построил теории множеств, и его тезисы парадоксальны в отношении античной математики. Однако он открывает перспективу развития математической науки, оправдывая в то же время свою теорию материи. Но и здесь обнаруживаются трудности. Если тело составлено из «семян» — гомеомерий, то оно представляет сумму таковых. Эта сумма может делиться и делиться, а затем снова составляться из тех же (или подобных им) частиц. Уже древние нашли существенную слабость этого представления. В самом деле, попробуем разделить на части... человека. Уже «разделение» на две части, скажем, голову и туловище, его уничтожит. Тем более если мы разделим его на тысячи частей, как поступили палачи с Зеноном, истолокши его в ступе. И сколько бы мы затем ни пытались воссоздать человека из этих частиц, мы его не получим. Для этого нужно не только соединить частицы материи, но и придать телу — используя понятие аристотелизма — еще и «форму» человека, причем не просто внешнюю форму, но и ту внутреннюю структурно-функциональную определенность, ту отличительную характеристику, которая координирует части, создавая из них целое. У Анаксагора этого нет.

И другое возможное возражение. Если волос не может возникнуть из не-волоса, а мясо из не-мяса, то как может возникнуть, скажем, ворон из не-ворона (хотя бы даже из вороньих мяса и костей)? Для обоснования ответа на этот вопрос пришлось бы допустить, что «семена» — это уже не крохотные косточки или кусочки мяса, но крохотные воронята, человечки и т. д., — и мы получили бы уже преформизм, т. е. свойственное XVII в. н. э. учение о том, что зародыш животного совершенно подобен зрелому организму, только очень маленькому... Анаксагор до этого не дошел.

Иными словами, принцип «всё во всем» ведет, в его анаксагоровом варианте, к суммативному представлению о целом и утрате диалектического понимания взаимодействия и взаимозависимости целого и его частей, наивно и образно выраженного в учениях ионийцев.

Но вернемся к аргументации Анаксагора. Если «всё во всем», то не видно, что из всего может выделиться, возникнуть всё. Принцип «всё из всего» — известная особенность мифологического мышления, в котором «каждая вещь ... может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности любой другой вещи»¹. Однако Анаксагор дает совершенно новую интерпретацию этого старого принципа. «Из всего всё» — обратная формули-

¹ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 12—13.

ровка принципа «всё во всем», и потому выступает логическим выводом из рационально обоснованного положения. В то же время Анаксагор полемизирует с ионийцами, в центре учений которых стояло представление о превращениях единого первоначала, «начала и элемента», из которого возникают и в который возвращаются все вещи. Как пишет Симпликий, видя, что «все возникает из всего, и если не прямо, то по порядку (а именно, из огня воздух, из воздуха вода, из воды земля, из земли камень, и из камня опять огонь)», Анаксагор дает этому свое объяснение: «Все сущее было первоначально смешано вместе, прежде чем произошло разделение» (А 45).

Хотя принцип «из всего всё» применим к каждой вещи (что значит «из камня опять огонь»? — ударь железом или камнем по камню и увидишь...), основная сфера его применения — космогония. Вначале все вещи «были вместе», т. е. масса материи представляла однородную смесь. В силу количественного преобладания в ней эфира и воздуха, а также по причине бесконечной малости составлявших ее частиц, эта эфирно-воздушная смесь кажется качественно неопределенной, хотя на деле каждая из частиц качественно определена. Основное свойство смеси — неподвижность. А значит, и здесь полемика против ионийцев с их живой «природой». Ближайший аналог представлению Анаксагора — «Единое» элеатов или «Сфайрос» Эмпедокла. Однако если первое так и остается неподвижным, а второй подвергается действию Вражды и дифференцируется, то первоначальная смесь Анаксагора приводится в движение разумом, или умом (*noys*).

Это понятие «ум» вызвало длительные споры, сводящиеся в конечном счете к дилемме: считать ли нус Анаксагора духовным началом или же каким-то особым видом материи. В соответствии с античным способом суждения о мире, т. е. по существу с античным способом постановки основного философского вопроса, Анаксагор вовсе не исходил из противоположности «материи» и нематериального «духа». Такая противоположность возникает в философии не раньше Платона и то с существенными оговорками. Клазоменец задавался иным вопросом: достаточно ли для объяснения мирового процесса и всех частных процессов в нем только «семян», т. е. «материи», или же следует искать еще какую-то причину их существования. До Парменида такой проблемы по существу еще не вставало, всепорождающая природа-фюсис не нуждалась ни в каком сверхприродном добавлении. Парменидова абстракция единого неизменного бытия имела то последствие, что желающий понять, каким же образом возможно движение, вынужден был поставить проблему *начала* движения, а также проблему источника его.

Аристотель увидел в этом важный шаг вперед. «Тот, кто сказал, что разум находится, подобно тому как в живых существах, также и в природе, и что это он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше. Явным образом, как мы знаем, взялся за такие объяснения Анаксагор, но есть указание, что прежде об этом сказал Гермотим из Клазомен» (Метафизика. I. 3. 984b). Мы не знаем ничего об этом земляке Анаксагора. Что же касается последнего, то он приписал нусу знание, способность управлять, силу и «чистоту» в физическом (а может быть, и моральном) смысле. «Остальные [вещи] имеют часть всего, но один он прост, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, нус же существует сам по себе. Ибо если бы он не существовал сам по себе, но был смешан с чем-то другим ... примесь мешала бы ему, так что он не мог бы ни над одной вещью властвовать, подобно тому как он [властвует], будучи один и сам по себе. Ибо он — легчайшая из всех вещей и чистейшая и содержит полное знание обо всем и имеет величайшую силу. И над всем, что только имеет душу, властвует нус, как над большим, так и над меньшим» (В 12).

Таким образом, нус как будто бы сознателен, знающ, «умен». Но... похоже, что Анаксагору нечего делать с таким «умным» началом. Как писал известный комментатор Аристотеля Александр Афродизийский, Анаксагор «не пользуется нусом для [объяснения] происхождения», иначе как причиной движения. Ибо «после того, как нус положил начало движению, от всего приведенного в движение началось отделение, и то, что нус привел в движение, все это разделилось, а круговращение движущихся и разделяющихся [вещей] вызывало еще большее разделение» (В 13). А следовательно, нус только порождает, вызывает, инициирует движение, а дальше вступает в действие «круговращение», которое и производит «отделение» одних веществ от других и их разделение, «сортировку» перед их соединением в упорядоченные цельные вещи. И если Ксенофана мы называли первым пантеистом, то Анаксагора можно признать первым *деистом* в истории философии, предоставившим космическому уму право осуществить «первотолчок», а все остальное отдавшим на усмотрение естественным законам.

Теперь нам становится ясным и возникновение и уничтожение вещей по Анаксагору. Подобно Эмпедоклу, он пишет: «О возникновении и уничтожении у эллинов нет правильного мнения: ведь никакая вещь не возникает и не уничтожается, но соединяется из существующих вещей («семян». — А.Б.) и разделяется. И, таким образом, правильнее было бы назвать возникновение соединением, а уничтожение

разделением» (В 17). К сожалению, мы не имеем описания механизма соединения «семян» в тела, хотя такое описание, видимо, имелось в сочинении философа. Очевидно, это все же прикладывание, «стыковка» частиц в упорядоченное целое. Бесконечная делимость «семян» заставляет в то же время предположить, что тут настоящее слияние; частицы-семена, включенные в одно тело, и представляют в своей совокупности части тела и органы; посредством своеобразной диффузии, обусловленной принципом «всё во всем», они связаны со всеми другими органами и тканями, а через них — таким же образом — со всем космосом.

Итак, Анаксагор ввел ум, нус, ради того, чтобы объяснить порядок мира. Но уже Платон заметил, «что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается, — совершенно нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному» (Федон. 98b). В свою очередь, Аристотель язвительно отмечает, что Анаксагор «использует ум как машину для создания космоса, и когда у него 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, только не ум» (Метафизика. I. 4. 985a). И это, в общем, правильно. Анаксагор действительно прибегает к нусу только тогда, когда «не работает» естественный механизм — отделение и разделение, соединение и распадение, движение и скорость. А идеалистическая тенденция клазоменца оказывается восполнением недостаточности механистического, суммативного редукционистского объяснения, которое обычно считалось наиболее последовательным выражением материализма.

Однако указания в фрагменте В 12 на то, что, дав движение первоначальной массе материи, нус «стал властвовать» над ним и что нус властвует над всем, «что имеет душу», показывают, что Анаксагор готов идти дальше. Он подошел к той мысли, что целесообразное устройство мира требует апелляции к разумному существу или разумной сущности, являющейся источником такого устройства. Никак нельзя забывать о том, что нус — это все-таки принцип движения, отделенный от движимого, принцип устройства космоса, отделенный от самого космоса. Отказ от «природы» как источника всеобщего рождения и уничтожения вел к идеализму — но абстракция «ума», отделенного от «природы», стала в то же время основанием для отдельного исследования этого ума, т. е. для логики.

Влияние Анаксагора в Афинах было очень велико. Оно проявилось главным образом в общем подъеме научного и философского знания, авторитета разума, в подрыве традиционных верований.

Меньшим было его собственно философское значение. Анаксагор прошел мимо той темы, которая выдвигается на первый план к концу века — темы человека, общества, нравственности.

Из его учеников занялся этой темой Архелай. К сожалению, мы мало о нем знаем. Диоген Лаэртский (II. 16) сообщает, что, по его мнению, «справедливое и безобразное существуют не по природе, а по установлению [людей]». Однако это уже установка софистики, и неизвестно, в какой степени Архелая можно считать ее инициатором. Что же до «физики», то тут Архелай мало оригинален, соединяя учение Анаксагора о гомеомериях с воззрениями Анаксимена. Противоречивы свидетельства доксографов о роли «ума» в его системе. Если Филопон (ДК 60 А 18) говорит, что вселенная у Архелая приведена в движение умом, то Ипполит утверждает, что «началом движения было отделение друг от друга теплого и холодного, причем тепло двигалось, холодное же покоилось». «Холод — это связанность (desmos — связь, скрепа, мед. связка)» — гласит единственный дошедший до нас фрагмент Архелая, причем дошедший до нас в искажающем контексте теологического рассуждения (В 1).

Похоже на то, что Архелай, в отличие от Анаксагора, понимал и ум как совокупность особых «семян». Несколько различны детали космологии Архелая и Анаксагора. Различны концепции зоогоний: по Архелаяю, «семена» животных не падают с дождем на землю, как считал клазоменец, но животные рождаются из нагретой земли и вначале питаются илом. Лишь затем, с течением времени они стали рождаться друг от друга.

Архелаяем по существу закончилось развитие античной физиологии как универсальной философской дисциплины, и она по существу стала составной частью более широкого идейного образования.

Глава V

ФИЛОСОФСКИЕ СПОРЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ V века. СОФИСТЫ, СОКРАТ И СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

§ 1. От космоса к человеку и обществу

Вторая половина V в. до н. э. была временем высшего внутреннего расцвета Древней Греции. Блестящей победой закончились греко-персидские войны, и эллинские полисы, объединенные в Афинский морской союз, с одной стороны, в Пелопоннесский союз под эги-

дой Спарты — с другой, господствовали в Средиземноморье. Эллада была в безопасности от внешней угрозы и укрепляла свое положение, основывая все новые колонии. Развитое ремесленное производство; сельское хозяйство, прибыльное как в близкой к городским центрам, хотя и недостаточно плодородной континентальной части, так и в плодородных, хотя и удаленных колониях; торговля, связывавшая между собой полисы, а Элладу — с другими странами Средиземноморья и Причерноморья; бурное строительство в городах — все это доставляло занятия растущему населению. Но мира в стране не было.

Сотни полисов Эллады имели различное государственное устройство, занимали различное положение в иерархии военных и экономических союзов, соперничали друг с другом в различных областях деятельности. История Греции этого времени изобилует войнами между отдельными полисами и их коалициями, государственными переворотами, заговорами и восстаниями. Формы правления, сменявшиеся в полисах, четко распадаются на демократические, с одной стороны, и олигархические — с другой. Причем это уже не традиционные аристократия и демократия VI в. — господство земельной аристократии окончательно ушло в прошлое, и «род» уважается лишь по традиции: больше почтения оказывается богатству. Да и демократия все больше связывается с преобладанием имущих. Однако важнее то, что все это — рабовладельческие государства и политическими правами в них располагали только граждане. В демократических полисах все свободные граждане имели право управлять полисом, другое дело, что далеко не все принимали участие в управлении, заседаая в суде и народном собрании. Так, афиняне не знали кворума при голосовании, и в отсутствие ремесленников, занятых в своих мастерских, или крестьян, работающих в поле, решение принимали те, которые жили не на эти заработки. В олигархических полисах граждане в большинстве своем имели лишь право совещательного голоса в органах власти. Конечно, политических прав были лишены женщины и метеки.

Стоя во главе централизованной морской державы, Афины поддерживали демократические слои в союзных городах, лишь вынужденно соглашаясь с существованием олигархии в некоторых крупных полисах, сохранявших относительную политическую и военную самостоятельность (Лесбос, Хиос, Самос до восстания 441 г. до н. э.). Спарта, державшаяся олигархической ориентации, не стремилась к политической унификации и централизации, что позволило ей в ходе Пелопоннесской войны выступать под знаменем освобождения эллинов от афинской деспотии. Поэтому борьба между аристократически-олигархическими группировками и демократией делила Элладу на враждующие лагеря, не совпадавшие с основными политическими

Меньшим было его собственно философское значение. Анаксагор прошел мимо той темы, которая выдвигается на первый план к концу века — темы человека, общества, нравственности.

Из его учеников занялся этой темой Архелай. К сожалению, мы мало о нем знаем. Диоген Лаэртский (II. 16) сообщает, что, по его мнению, «справедливое и безобразное существуют не по природе, а по установлению [людей]». Однако это уже установка софистики, и неизвестно, в какой степени Архелая можно считать ее инициатором. Что же до «физики», то тут Архелай мало оригинален, соединяя учение Анаксагора о гомеомериях с воззрениями Анаксимена. Противоречивы свидетельства доксографов о роли «ума» в его системе. Если Филопон (ДК 60 А 18) говорит, что вселенная у Архелая приведена в движение умом, то Ипполит утверждает, что «началом движения было отделение друг от друга теплого и холодного, причем теплое двигалось, холодное же покоилось». «Холод — это связанность (*desmos* — связь, крепка, мед. связка)» — гласит единственный дошедший до нас фрагмент Архелая, причем дошедший до нас в искажающем контексте теологического рассуждения (В 1).

Похоже на то, что Архелай, в отличие от Анаксагора, понимал и ум как совокупность особых «семян». Несколько различны детали космологии Архелая и Анаксагора. Различны концепции зоогоний: по Архелая, «семена» животных не падают с дождем на землю, как считал клазоменец, но животные рождаются из нагретой земли и вначале питаются илом. Лишь затем, с течением времени они стали рождаться друг от друга.

Архелая по существу закончилось развитие античной физиологии как универсальной философской дисциплины, и она по существу стала составной частью более широкого идейного образования.

Г л а в а V

ФИЛОСОФСКИЕ СПОРЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ V века. СОФИСТЫ, СОКРАТ И СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

§ 1. От космоса к человеку и обществу

Вторая половина V в. до н. э. была временем высшего внутреннего расцвета Древней Греции. Блестящей победой закончились греко-персидские войны, и эллинские полисы, объединенные в Афинский морской союз, с одной стороны, в Пелопоннесский союз под эги-

дой Спарты — с другой, господствовали в Средиземноморье. Эллада была в безопасности от внешней угрозы и укрепляла свое положение, основывая все новые колонии. Развитое ремесленное производство; сельское хозяйство, прибыльное как в близкой к городским центрам, хотя и недостаточно плодородной континентальной части, так и в плодородных, хотя и удаленных колониях; торговля, связывавшая между собой полисы, а Элладу — с другими странами Средиземноморья и Причерноморья; бурное строительство в городах — все это доставляло занятия растущему населению. Но мира в стране не было.

Сотни полисов Эллады имели различное государственное устройство, занимали различное положение в иерархии военных и экономических союзов, соперничали друг с другом в различных областях деятельности. История Греции этого времени изобилует войнами между отдельными полисами и их коалициями, государственными переворотами, заговорами и восстаниями. Формы правления, сменявшиеся в полисах, четко распадаются на демократические, с одной стороны, и олигархические — с другой. Причем это уже не традиционные аристократия и демократия VI в. — господство земельной аристократии окончательно ушло в прошлое, и «род» уважается лишь по традиции: больше почтения оказывается богатству. Да и демократия все больше связывается с преобладанием имущих. Однако важнее то, что все это — рабовладельческие государства и политическими правами в них располагали только граждане. В демократических полисах все свободные граждане имели право управлять полисом, другое дело, что далеко не все принимали участие в управлении, заседаая в суде и народном собрании. Так, афиняне не знали кворума при голосовании, и в отсутствие ремесленников, занятых в своих мастерских, или крестьян, работающих в поле, решение принимали те, которые жили не на эти заработки. В олигархических полисах граждане в большинстве своем имели лишь право совещательного голоса в органах власти. Конечно, политических прав были лишены женщины и метеки.

Стоя во главе централизованной морской державы, Афины поддерживали демократические слои в союзных городах, лишь вынужденно соглашаясь с существованием олигархии в некоторых крупных полисах, сохранявших относительную политическую и военную самостоятельность (Лесбос, Хиос, Самос до восстания 441 г. до н. э.). Спарта, державшаяся олигархической ориентации, не стремилась к политической унификации и централизации, что позволило ей в ходе Пелопоннесской войны выступать под знаменем освобождения эллинов от афинской деспотии. Поэтому борьба между аристократически-олигархическими группировками и демократией делила Элладу на враждующие лагерь, не совпадавшие с основными политическими

союзами. К тому же на эти расчленения накладываются противоречия этнические (между дорическими, ахейскими и ионийскими городами), экономические противоречия между соперниками по торговле и колонизации, но вместе с тем и основное социальное противоречие рабовладельческого общества. Точнее, ведущее общественное противоречие между рабовладельцами и рабами составляет тот основной социальный фон, который, будучи незаметен, как незаметен воздух дышащему свободно, тут же сказывается при малейшем нарушении. Достаточно вспомнить переходы рабов на сторону противника в ходе войн и тяжкие последствия этого для граждан.

Результатом развития всех этих противоречий было необычайное усложнение внутренней ситуации в греческих городах и усложнение их общественной жизни. Последняя становится существенным моментом, иногда даже содержанием повседневной жизни гражданина. Она выносится на городскую площадь, в народное собрание, в суд. Часто и подолгу заседает народное собрание; суды переполнены делами, связанными с обвинениями в государственной измене и растрате, неуплаченных долгах и кощунстве, краже и оскорблении... Достаточно прочитать комедию Аристофана «Осы», и перед нами предстанет деятельность афинского суда во всей ее пестроте, противоречивости и напряженности. Все эти изменения в общественной жизни требуют новых знаний, умения разбираться в психологии отдельных людей и толпы, массы, использовать их силу и слабости, аргументировать и доказывать, возбуждая сочувствие к себе и ненависть к противнику, использовать любую лазейку в законах и постановлениях. Неудивительно появление таких персонажей, как профессиональный доносчик, сикофант, и профессиональный же защитник, способный оправдать любой поступок и любой же — осудить.

Отсюда такие явления повседневной жизни и науки, как риторика и софистика. Определяя риторику, Аристотель не случайно связывал ее с логикой и искусством убеждать, «так как всем в известной мере приходится как разбирать, так и поддерживать какое-нибудь мнение, как оправдываться, так и обвинять. В этих случаях одни поступают случайно, другие действуют согласно со своими способностями, развитыми привычкою» (*Аристотель*. Риторика. 1354а). Первые начала обучения риторике и логике рассуждения закладываются *софистикой*. Этот термин вошел в обиход в значении утонченного, но сознательно вводящего в заблуждение рассуждения. Однако научное исследование этого течения как феномена историко-философского процесса показывает, что софистика — явление далеко не однозначное. Само слово «софист», от которого произведен термин «софистика», означало просто «мудрец» (то же, что «софос») и до середины

века не имело никакого одиозного оттенка. В изменении значения слова немалую роль сыграла пропаганда врагов и соперников софистов — Сократа, Ксенофонта, Платона, Аристофана. Основанием этой пропаганды в большинстве случаев выступает свойственная рабовладельческому обществу неприязнь к людям, зарабатывающим на жизнь трудом, зафиксированная во множестве античных источников. Тем более чуждо духу Античности использование «мудрости» в качестве средства к существованию. Как сообщает Ксенофонт (Воспоминания о Сократе. I. 6. 13), на вопрос Антифонта, почему он не берет денег за свои беседы, Сократ ответил: «Из красоты и из знаний можно делать равно благородное и гнусное употребление. Так, красоту если кто за деньги продает кому угодно, того обзывают распутником... Точно так же, кто продает свои знания за деньги кому угодно, тех обзывают софистами».

Уже здесь зафиксирована социальная сущность софистики как профессии, состоящей в платном преподавании «мудрости», т. е. умения хорошо мыслить и хорошо говорить. Естественно, что оценка такого рода умений не могла быть однозначной. Аристофан, с консервативных позиций зло высмеявший «софистов» в своей комедии «Облака», по сути дела, имел в виду не просто платных учителей, но всю систему новой учености и основанного на ней воспитания. Последнее рассматривалось им как направленное против «старины», «обычаев дедов и нравов отцов». Не случайно Кривда хвалится тем,

Что прежде всех придумал я оспаривать законы,
И правду криво толковать, и побеждать неправдой...
Кривой дорогой приводить к победе дело слабых

(Аристофан. Облака. 1039—1042).

Характерно, что консерватору Аристофану вторит демократ Клеон, утверждавший, по Фукидиду, что образование «внушает сомнение и вызывает склонность к опасным новшествам, потрясающим основы демократии» (Фукидид. История. III. 37).

В то же время трудно провести четкую грань между софистами, с одной стороны, Сократом и сократиками — с другой. Рассуждения Сократа не менее утонченны, чем рассуждения софистов, а по своим результатам они мало различаются, — удивительно ли, что Сократ был осужден за то же самое «развращение» молодых людей, которое сам он инкриминировал софистам? Софизмы сократиков, в частности «мегарские проблемы» Евбулида или апории Диодора Крона и Стильпона, гораздо более знамениты, чем все аргументы софистов. Сократовец Аристипп брал деньги за свои уроки, а как говорит Диоген Лаэрт-

ций, ссылаясь на перипатетика Феней, посылал их Сократу (см.: II. 65). Поэтому важно установить то общее, что характеризует всех этих мыслителей, с тем чтобы затем уже разобраться в отличиях.

В настоящее время достаточно утвердилась оценка софистов и Сократа как представителей древнегреческого Просвещения — движения, в различные периоды истории выступающего с требованием освобождения от традиции, превратившейся в предрассудок и суеверие. Его программа — свобода в религии и морали, политике и науке, искусстве и культуре, провозглашаемая от имени разума. Именно вторая половина V в. до н. э. создает условия для выдвижения идеи Просвещения: «Наш разум в каждом из нас есть бог» (*Еврипид*. Фр. 1018). Естественно, идеал этот не мог стать всеобщим. Вызванное к жизни требованием эпохи, Просвещение не выходит за рамки возможного для своего века. Оно могло стать достоянием лишь достаточно узкого круга лиц, способных платить за обучение. Сам же просветитель или ставил себя в подчинение тому, кто платит, или обрекался на нищенское существование, зато был «свободен». Отсюда рождается причудливое сплетение противоречий социального и индивидуального существования просветителей. Просвещение порождено демократией, но пользоваться услугами платного учителя мудрости могут только имущие, плутократия и аристократия — злейшие враги демократии. А значит, Просвещение так или иначе подрывает демократию с ее принципом равенства. В свою очередь, ни аристократия, ни скоробогатеи не могут простить софистам ни их гонораров (иной раз достаточно больших), ни «низкого» происхождения (большинство из них были пришельцами из других городов), ни умственного превосходства.

В свою очередь, афинянин Сократ, хотя его беседы и бесплатны, а сам он вследствие этого претендует на независимость во мнениях, постоянно окружен знатными и богатыми юношами. Преследуют же его не только лидер демократов Анит, но и вожди аристократической тирании «тридцати» — Критий и Харикл. В ходе этих преследований не делается никаких различий между Сократом, софистами и «физиками». Что же до сократиков, то их практически невозможно отличить от софистов по их теоретическим установкам.

Все это связано с тем фактом, что в ходе политической борьбы в Афинах ни одна из партий не могла рассчитывать на успех, если она не апеллировала к традиции и не претендовала на восстановление и упорочение «отеческого строя», «отеческих законов», которые «издал Клизфен, когда устанавливал демократию» (*Аристотель*. Афинская полития. XI. 29.3). Тем самым с порога отвергались не только политические «новшества», пропагандируемые софистами, но и всякая по-

пытка рационально исследовать традиционное устройство общества. Отсюда вытекает двойственность и неопределенность просвещенческого мировоззрения, вынужденного приспособляться к существующему общественному строю, неустойчивость и бесформенность его идейных установок, похожих на те облака, которые Аристофан сделал символом софистики. Отсюда и скептицизм, узкий рационализм и индивидуализм, характерные для всякого Просвещения. Они тем естественнее, что оказываются связанными с кризисом философского мышления, запутавшегося в космологических спекуляциях. Блестящие «физические» гипотезы выглядят достаточно убедительно каждая сама по себе, но опровергают друг друга и тем самым свидетельствуют скорее о своей несостоятельности и неспособности человеческого разума проникнуть в тайны бытия. Но как можно тогда подчиняться этому разуму?

Более того, все расширяющееся знакомство с различными формами общественного устройства, свойственными «варварам», побуждает видеть в этом многообразии нечто необходимое и искать его основания. Все эти причины ведут к ряду последствий, преобразовавших сам дух философии рассматриваемого времени. Во-первых, наблюдается тенденция к отказу от умозрений «о природе» и обращению к человеку на основе древнего принципа «Познай самого себя». Знание «дел человеческих» необходимо для того, говорит Сократ у Ксенофонта, чтобы «осуществить то, чему научился» (Воспоминания о Сократе. I. 1. 15), а не только понимать, как нечто происходит. Во-вторых, рождается своеобразный антропоцентризм греческого Просвещения, достигший вершины в протагоровом «человек — мера всех вещей ...». Даже когда софисты или сократики говорят о природе, их рассуждения неизбежно соотносятся с человеком, а затем и с обществом. В-третьих, эта «антропологическая» постановка философских проблем необходимо связывается с исследованием языка. Ведь слово, по Горгию, «есть великий властелин, который, обладая весьма малым и совершенно незаметным телом, совершает чудеснейшие дела» (МС 4В 11. 8). И наконец, перед нами впервые разворачивается картина человеческого общества в его генезисе, структуре, функциях и различиях. С этого мы и начнем.

Но прежде несколько слов о софистике как философском движении. Главным предметом преподавания софистов была риторика. Она базировалась на богатой греческой литературе, но имела главным образом практическое применение, ориентируясь на судебное делопроизводство. Отцом риторики считается Эмпедокл; в Сицилии же риторы Коракас и Тисий составляют первые систематические руководства по красноречию. Вслед за красноречием судебным разрабатываются

принципы политического и художественного красноречия: умение говорить и отвечать на вопросы кратко или пространно, говорить без подготовки, спорить против очевидности, сбивать и путать противника в споре и т. д. Собственно же философские знания выступают не как самоцель, а как предмет эрудиции и средство обоснования. Теоретически же софистов более интересуют способы доказательства и убеждения, логика спора и обоснования, чем содержание учений. Этим и определяется специфика их философствования.

§ 2. Философия софистов

История софистики делится обычно на два периода. Первый связан с деятельностью «старших софистов». К ним относятся Протагор из Абдер (ок. 481—411 гг. до н. э.), Горгий из Леонтин (ок. 483—375 гг. до н. э.), Гиппий из Элеи, Продик с Кеоса, Антифонт. Второй этап — деятельность «младших софистов»: это ученики Горгия Алкидам, Ликофрон и Пол, Фразимах из Халкедона, афинянин Критий, один из «тридцати тиранов», а также Калликл, выведенный Платоном в диалоге «Горгий», — возможно, это литературный персонаж. История эта характеризуется бурными спорами как между самими софистами, так и между ними и их противниками — Сократом, сократиками, а затем и Платоном. Две проблемы больше всего занимают спорящих: общество, государство и нравственность, с одной стороны, природа и познание — с другой. Но все это — на фоне размышлений о человеке.

1. Проблема общества. «Природа и искусство». Мы говорили выше о той значимости, которую имела для возникновения софистики и греческого Просвещения вообще бурная общественная жизнь эпохи. Накладываясь на теоретическую проблематику, она порождает проблему понимания самого общества, его сущности и судеб, путей преобразования или способов сохранения, а также принципов человеческого поведения вообще и нравственности в частности. Все эти проблемы ставятся в плане одной общей антитезы — «природа и искусство». Смысл этой антитезы в следующем. Еще со времен Гесиода в греческой культуре поднимается вопрос о соотношении *physis* и *potos*, природного и человеческого, т. е. общественного порядка в жизни человека и общества. С течением времени оформляются различные значения этого противопоставления: «*номос*», отличаемый от природы, понимается как закон и обычай, установление и мнение. Но во всяком случае одно тут общее: природное противопоставляется установленному людьми то ли по обычаю, то ли по произволу. Постепенно вводятся и другие термины. Природе противопоставляется *thesis* — установление, затем *technē* — искусство. Однако смысл со-

храняется. Он был выражен известным рассуждением Антифонта: «Если ложе будет зарыто в землю и влажное гниение получит такую силу, что появится росток, возникнет не ложе, а дерево, так как расположение согласно закону и искусству присуще ложу случайно, сущностью же является пребывающее непрерывно» (*Аристотель*. Физика. II. 1. 193а), — существующее «по природе» дерево.

Названной антитезой охватываются три предметные области: язык, познание и человеческое общество, причем последнее — как в политическом, так и в производственно-техническом смысле. Учение об искусственном происхождении языка приписывает Протагору Платон в диалоге «Протагор». В платоновском «Кратиле» его излагает ученик Протагора Гермоген. Видимо, той же точки зрения держался Продик, много внимания уделявший синонимии и оттенкам значения слов. Имена (слова) относил к продуктам человеческого творчества Антифонт. О том, что язык не происходит из «природного», свидетельствуют синонимия — обозначение одной вещи разными словами, омонимия — разных вещей одним словом, переименование и т. д. Софистическая концепция языка подвергалась критике со стороны Платона, который полагал, что «правильное» наименование вещей есть дело «мастера имен», который «обращает внимание на определенное каждой вещи природой имя и может воплотить этот образ в буквах и слогах» (*Кратил*. 390е).

Распространяя учение о внеприродном происхождении языка на общество, софисты и здесь противопоставляют «природное» и «искусственное». Платон так описывает софистическую концепцию государства: «В государственном управлении ... разве лишь незначительная часть принадлежит природе, большая же — искусству. Стало быть, и всякое законодательство обусловлено ... не природой, а искусством; вот почему его положения и далеки от истины» (*Законы*. X. 889е). Универсальное противопоставление природы искусству разворачивается у софистов в тройном плане: в плане возникновения общества и государства, законодательства, религии и веры в богов.

Протагор, согласно Платону, представлял возникновение общества следующим образом. Человек по недомыслию Эпиметея, делившего природные средства к жизни между живыми существами, не получил самого необходимого. Он остался «наг и не обут, без ложа и без оружия, а уже наступил предназначенный день, когда следовало и человеку выйти на свет из земли». Для того чтобы помочь делу, Прометей похитил у Гефеста и Афины огонь и «мудрость искусства», тем самым побудив людей почитать богов, именовать вещи, общаться с помощью слов, строить дома, шить одежду и обувь, научил их земледелию. В борьбе с хищными животными люди стали объединяться,

помогая друг другу. Однако они не могли жить сообща и, соединяясь на время, вскоре снова рассеивались и погибали. Тогда Зевс дал людям Стыд и Правду, равномерно распределив их между ними. Тем самым в обществе водворились порядок и дружба, поддерживаемые «политическим искусством» (см.: Платон. Протагор. 320с—322d).

В этом полумифологическом построении Протагора объединены два разнородных убеждения: с одной стороны, искусство есть «божественный» дар, благодаря которому человек отличается от других животных, с другой — искусство само по себе способно преобразовывать жизнь людей. Этот своеобразный компромисс «божественного» (природного!) и «искусственного» послужил Протагору для обоснования афинской демократии и восхваления ее как порядка, при котором в делах, требующих специального искусства, например плотничьего, афиняне прислушиваются к мнению мастера. «Когда же они приступают к совещанию по части гражданской добродетели, где все дело в справедливости и рассудительности, тут они слушают, как и следует, совета всякого человека, так как всякому подобает быть причастным к этой добродетели, а иначе не бывать государствам» (там же. 322е—323а).

Однако убеждение Протагора в том, что мы ничего не можем знать о богах и что рассказ его не более, чем миф, ведет к разрушению наметившегося было компромисса. Остается лишь характерное различие искусств, связанных с преобразованием природы и добыванием средств к жизни, и политического искусства. Если первые индивидуальны, принадлежат мастерам своего дела, так что одного врача, например, достаточно на большое число лиц, не владеющих врачебным искусством, то Правда и Стыд, а следовательно, и политическое искусство разделены между всеми равномерно.

Иную, более последовательную точку зрения выдвинул Антифонт. Разделяя мысль Протагора о том, что общественная жизнь есть результат политического искусства, он далек от идеализации законов. Последние всегда противоположны «природе». Поэтому в отношении к законам «справедливость [состоит в том, чтобы] не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином. Так, человек будет извлекать для себя больше всего пользы, если в присутствии свидетелей он станет соблюдать законы, высоко их чтя, оставаясь же без свидетелей, [будет следовать] законам природы. Ибо предписания законов искусственны (поддельны — *epitheta*), а не возникли сами собой, природы же — необходимы. И предписания законов суть результаты соглашения, а не возникли сами собой, природы же — возникли» (ДК 87 В 44, А 1). Только поверхностный наблюдатель усмотрит здесь проповедь аморализма и лицемерия. По Антифону, ходячая политика

и обыденная мораль опираются на предписания законов, в принципе враждебные природе человека. Ведь «установленное в качестве полезного законом является оковами для природы, таковое же по природе делает свободным» (там же. А 4). Законы противоречат действительной справедливости, которая «состоит в том, чтобы не причинять никому несправедливости и обиды, если сам не претерпеваешь ее» (там же. В 1). В контексте «искусственных» законов это «золотое правило» ведет к парадоксам, ибо свидетель наносит вред обвиняемому, который ничем ему не повредил; отсюда ненависть к нему обвиняемого. А значит, исполнению законов следует предпочесть «природное» единомыслие, основанное на единении людей одинакового образа мысли и на внутренней согласованности убеждений каждого человека.

Конечно, перед нами утопическое представление, связанное с осознанием несправедливости общественного устройства и поиском действительной, «природной», а потому всеобщей справедливости и морали, создание которой требует как раз не человеческого искусства, а чего-то его превышающего. Отсюда существенное различие между Протагором и Антифонтом. Первый считает, что основа суждения о справедливости — общее мнение граждан. «Что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает», — излагает его точку зрения Платон (Теэтет. 167с). Мнение города, выраженное в законе, и есть истина, рассуждает Протагор, идеализирующий афинскую демократию века Перикла. Антифонт, живущий в период связанного с последствиями проигранной Пелопоннесской войны кризиса этой демократии, видит критерий истины в «природе» и «естественных» интересах человека, в «полезности» для него. Но если нужды, интересы и потребности людей «по природе» одинаковы, то очевидно, что «по природе мы во всем рождены подобными, и варвары, и эллины» (ДК 87 В 44, Б 2). Эту мысль развивает Ликофрон, распространяя ее на понятие «благородства», также сводя его к простому наименованию. Гиппий, согласно Платону, провозгласил, что все люди «родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же, властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе» (Платон. Протагор. 337d).

Аналогичную аргументацию развивает Фразимах, но выводы его противоположны. Как свидетельствует Платон, он определял справедливость как то, что пригодно сильнейшему. Аналогичен взгляд Калликла: «по природе» лучший выше худшего, а сильный выше слабого: Направляя свои аргументы против демократии, Калликл утверждает, что законы устанавливаются слабыми, которых большинство:

«Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо» (Платон. Горгий. 483e). Но как бы ни трактовалась «справедливость по природе» — как равенство или неравенство, теоретический вывод из противоположности «природы» и «закона» один: если законы устанавливаются искусством, то они могут быть изменены. Так, Фразимах говорит: «Устанавливает же законы всякая власть в свою пользу: демократия — демократические законы, тирания — тиранические... Установив законы, объявляют их справедливыми для подвластных — это и есть как раз то, что полезно властям, и преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости... Во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти» (Платон. Государство. I. 338).

Перед нами глубоко раскрытая диалектика общественной жизни: исходя из того, что надо «следовать природе», можно прийти к прямо противоположным выводам относительно того, что это значит. Именно эта диалектика послужила у софистов основанием для провозглашения относительности всякого знания, и прежде всего социального. Но приверженцев старины гораздо более пугало утверждение, что и боги — результат «искусства».

Наиболее подробную и яркую картину возникновения религии рисует Критий в трагедии «Сизиф». Когда жизнь людей была беспорядочной и подобной жизни животных, писал Критий, господствовала грубая сила. Даже введение законов препятствовало лишь *явной* несправедливости, а *втайне* люди продолжали творить ее. И тогда нашелся умный человек, который придумал, как устроить людей. Он «ввел божественное, [уча], что существует некий демон, который живет вечной блаженной жизнью, видит и слышит своим умом, весьма мудрый и пекущийся об этих [делах]. Имея божественную природу, он может слышать все сказанное людьми и видеть все ими сделанное. И даже если ты про себя задумаешь что-либо дурное, то и это не утаится от богов ...» (ДК 88 В 25, 16—24). Именно страх перед наказанием за нарушение законов удерживает людей от нарушения законов и втайне от других людей. Не случайно местонахождение богов определено как место, откуда приходит к смертным то, что наводит ужас, и то, что возбуждает благоговение и благодарность, — *небо*.

Мысль об «искусственном» происхождении богов разделял Прodik, писавший, что «солнце, луну, реки, источники и вообще все, что полезно для нашей жизни, древние признали богами вследствие получаемой от них пользы, подобно тому, как египтяне обоготворили Нил» (ДК 84 В 4).

Итак, антитеза «природы» и «искусства» (обычая, закона, установления) послужила средством обоснования изменчивости общественных институтов, а следовательно, и правомерности изменений в обществе, не освящаемом более апелляцией к богам и «природе». Но та же антитеза подводит к представлению об относительности человеческого знания. Впрочем, на это указывали уже и радикальные расхождения «физиологов» в понимании природы.

2. Человек и познание. Гегель писал, что софистика встала на путь свободного мышления, которое должно было «вывести за пределы существующих нравов и наивной религиозной веры»¹. Это был путь критики и сомнения, описанный впервые Протагором. «Он первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом» (*Диоген Лаэртций*. IX. 51). Уже в древности этот тезис получил название «что невозможно противоречить», и Платону он представлялся «каким-то странным, опровергающим и другие [учения], и самого себя» (*Евтидем*. 286b). Аристотель же прямо противопоставил ему формально-логический закон противоречия. Правда, характер свидетельств о тезисе Протагора не позволяет восстановить его в подлиннике. Но посмотрим, как он отражается в каком-либо из рассуждений Протагора. Вот перед нами известный софизм «Еватл».

Протагор заключил со своим учеником Еватлом договор, по которому последний обязан уплатить учителю гонорар, как только выиграет первый судебный процесс. Ученик, однако, не торопился в суд, и потерявший терпение учитель пригрозил обратиться в суд с просьбой взыскать гонорар. В ответ на недоуменный вопрос Еватла: за что же, ведь он не выиграл ни одного дела, и платить не должен, — софист отвечал: «Если мы подадим в суд и выиграю я, то ты заплатишь, потому что выиграл я; если выиграешь ты, то заплатишь, потому что выиграл ты» (*Диоген Лаэртций*. IX. 56). Рассказ, прерванный на этом месте у Диогена, продолжается так: достойный ученик софиста не остался в долгу. Если я проиграю, сказал он, то платить не обязан, ибо я проиграл; выиграв же, я все равно не должен платить, потому что я выиграл (см.: *Авл Геллий*. V. 10).

Перед нами несомненный парадокс. Протагор должен получить гонорар только в том случае, если он не должен его получить; Еватл же должен уплатить его только в том случае, если он платить не должен. Устранить парадокс можно было бы за счет того, чтобы запретить распространять договор между Протагором и Еватлом на про-

¹ Гегель. Соч. Т. X. С. 16.

цесс по поводу гонорара, вовлекающий их обоих. Однако основания для такого ограничения далеко не очевидны, и необходимо основательное логическое исследование для того, чтобы обнаружить источник парадокса и устранить его¹. Такого рода исследования развертываются лишь в конце XIX — начале XX в. в связи с изучением в логике оснований математики. Для софистики же такого рода парадоксы были отличным средством запутывания спора, превращения сильного аргумента в слабый, и наоборот. Тот же Протагор делает отсюда вывод, что «противоречить невозможно», и что о каждой вещи возможны два противоположных мнения. Выход из этой ситуации один — признать, что для принятия решения надо стать на точку зрения той или иной стороны, а критерием истины окажется *человек*².

Именно так и звучит знаменитый тезис Протагора: «Человек есть мера всех вещей, существующих что они существуют, несуществующих что они не существуют» (ДК 80 В 1). В историко-философской традиции, базирующейся на рассмотрении вопроса в платоновом «Теэтете», этот тезис принимается за выражение сенсуализма и релятивизма. Платон практически отождествил тезис Протагора с утверждением, что знание есть ощущение. Ибо «человек — мера» означает, что «какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя» (Теэтет. 152а). Поскольку на ветру одному холодно, а другому нет, нельзя сказать, холоден ли ветер или нет сам по себе; для мерзнущего он холоден, а для немерзнущего — нет. Разумеется, с точки зрения современной науки, эти рассуждения наивны. Мы можем измерить температуру окружающего воздуха и дать его объективную характеристику, исключаящую произвол субъективной оценки. Но в условиях, когда теплое и холод-

¹ Выявим структуру парадокса с помощью символизации. Обозначим выигрыш Протагора (соответственно, проигрыш Еватла) через p , а проигрыш Протагора (выигрыш Еватла) через \bar{p} ; уплату и неуплату соответственно договору через q и \bar{q} ; уплату и неуплату по приговору суда через r и \bar{r} . Ситуация выглядит тогда так:

$$p \rightarrow \bar{q}, r; p \rightarrow q, \bar{r}.$$

Парадокс, как видим, возникнет только в том случае, если мы примем имплицитную посылку, согласно которой договор и приговор суда эквивалентны: $q = r = s$. Тогда имеем:

$$p \rightarrow s, \bar{s}; \bar{p} \rightarrow \bar{s}, s.$$

² Так, может быть, отсюда выведем и протагорово отношение к спору с Еватлом. Пожав плечами, он вполне мог сказать: «человек — мера. Хороший человек Еватл, так он заплатит, что должен, плохой — не заплатит...» Правда, это лишь наше предположение.

ное, сухое и влажное, даже горькое и сладкое рассматривались как объективные качества вещей, а то и своеобразные «вещи», напомнить о том, что чувственные качества зависят от воспринимающего субъекта было необходимо. Протагор делал отсюда вывод о том, что сущее текуче и изменчиво и люди «в разное время воспринимают разное, смотря по разнице их состояний: тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе, живущий же противоестественно — то, что может являться живущему противоестественно» (*Секст. Пирроновы положения. I. 218*).

Как видим, это более основательная позиция, чем простой сенсуализм. Секст Эмпирик заключает отсюда, что Протагор «принимает догматически» текучесть материи и основывает на этой текучести все являющееся. А следовательно, его релятивизм ограничен и не доходит до скептицизма, вообще воздерживающегося от высказываний о сущем. Более того, софист по существу утверждает, что ощущение не может ошибаться, — но в каком смысле? Если для больного пища горька, а для здорового сладка, если одетому в отрепья холодно, а хорошо одетому тепло, то это вовсе не значит, что один из них прав, а другой неправ. «Просто надо изменить худшее состояние на лучшее, ибо одно из них — лучше» (*Платон. Теэтет. 167a*). Иными словами. Протагор переводит проблему в практическую сферу: все ощущения и основанные на них мнения истинны, только «одно лучше другого, но ничуть не истиннее» (там же. 167b). Не мерзнуть лучше, чем мерзнуть, а здоровому лучше, чем больному, так согрей мерзнущего и вылечи больного — таков рецепт Протагора.

Поэтому мы не можем считать Протагора чистым сенсуалистом. Более того, перенос им спора об истине в практическую сферу очень важен, он прокладывает путь последовательной материалистической теории познания, выдающей критерий истины в практике. Естественно, это лишь первый шаг на долгом пути; идя по нему, можно и скатиться к прагматистской трактовке истины как того, что работает *his et pisp* — теперь и здесь. Но если человек превращен в меру, в критерий сущего, то есть смысл спросить: что имеется здесь в виду — индивид или человеческий род? Длительный спор по этому поводу как будто бы клонился к тому, чтобы признать крайний индивидуализм Протагора. Однако в изложениях его учения мы встречаемся как с индивидом, так и с коллективом: в случае тепла и холода — с мерзнущим или немерзнущим человеком, относительно блага или зла для города — с гражданами. Это соображение заставляет думать, что Протагор склонен судить конкретно. Какой человек есть мера — зависит от самой проблемы, которая может иметь отношение как к индивиду, так и к группе людей, и к человечеству. Результат же, пожалуй, можно сформулировать так: это своеобразная «демократизация истины»,

превращение ее из достояния «мудреца» в достояние всех и каждого, причем это обладание неоспоримо.

Конструкция учения Протагора несложна: если вещи постоянно изменяются и в то же время доступны нашему пониманию только в этих изменениях, то подлинной формой их существования является *относительность*. На фоне относительности бытия оказываются относительными, текучими и изменчивыми и все понятия, варьирующиеся в зависимости от состояния как материи, так и субъекта. Возникающий релятивизм смягчается у Протагора за счет различения «лучшего» и «худшего», сводимых к жизни «по природе» и жизни «противоестественной» соответственно. Но релятивизм заостряется в ходе полемики — самим софистом или его противником. Сократ в платоновском «Теэтете» так передает мысль Протагора: «...по-иному строится спор, по-иному рассуждение. В первом случае допустимо и подшучивать, и сбивать с толку чем и как только можешь, во втором же следует рассуждать серьезно» (167e). Видимо, здесь следует искать истоки «софистики» в дурном смысле слова; в споре все средства хороши. Именно в споре гибкость, пластичность, изменчивость и противоречивость познавательных средств применяются субъективно.

В самом деле, здесь трудно удержаться «на грани» — и рассуждение тут же переходит в софистический прием. Особенно очевидным становится это, когда мы сталкиваемся с мыслительным экспериментом, проделанным Ксениадом и Горгием. Если Протагор утверждал, что «противоречить невозможно», а значит все *истинно*, то Ксениад, о котором мы практически ничего не знаем, кроме его принципа, провозгласил, «что все ложно, что всякое представление и мнение лжет ... — это обнаруживается на обмане чувственных восприятий» (Секст. Против ученых. VII. 53—54). Соображение об обманчивости чувств он дополнял логическим аргументом: «Все возникающее возникает из не-сущего и ... все уничтожающееся уничтожается в не-сущее» (там же, 53). Неизменное «истинное бытие» элейцев, логически выводимое из внутренней противоречивости меняющегося бытия у Ксениада, сменяется, следовательно, ложностью, т. е. отсутствием всякого бытия. В том же духе разворачивается учение Горгия.

Изложение сочинения Горгия из Леонтин «О не-сущем, или О природе» содержится у Секста Эмпирика и в трактате «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии». Дошли до нас, хотя и в искаженном виде, с пробелами две речи Горгия: «Похвала Елене» и «Защита Паламеда» — яркие образцы софистической аргументации, а также еще около 30 фрагментов из его сочинений. Рассуждение Горгия «о природе» строится следующим образом. В первом разделе своей книги он доказывает, что ничего не существует; во втором — что если даже нечто и су-

существует, то оно непостижимо; в третьем — что если оно и постижимо, то невыразимо и необъяснимо для других.

Смысл рассуждения таков. Следуя аргументации элеатов, Горгий без труда доказывает, что небытие не существует. Затем он продолжает то же рассуждение, но уже применительно к бытию. Поскольку бытие (сущее) или вечно, или возникло, или вечно и возникло вместе, постольку оно не существует. Ибо оно не может быть вечным — тогда оно беспредельно, будучи же беспредельным, оно — нигде. Если оно возникло, то оно возникло из сущего же или из не-сущего (небытия). Однако и то, и другое невозможно: сущее уже существует, и из него не может произойти сущее, т. е. оно само; а из не-сущего ничего возникнуть не может. Тем болсе не может сущее возникнуть и вместе с тем быть вечным.

Аналогичное доказательство направляется против множественности сущего. Оно не может быть ни многим (как это доказал Зенон, аргументы которого воспроизводит Горгий), ни единым. Таким образом, присоединившись к доказательствам элейцев против множественности, движения и возникновения сущего, Горгий не принял их вывода о его единстве, неизменности и вечности, а обнаружил внутренние противоречия понятия единого, неизменного и вечного бытия: оно столь же противоречиво, как и бытие возникшее, изменчивое и множественное. Это негативное заключение софиста было необходимым этапом в выработке платоновской диалектики бытия, разработанной в «Пармениде» и выраженной в словах: «...существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, в отношении к самим себе и друг к другу безусловно существуют и не существуют, являются и не являются» (Парменид. 166с).

Непознаваемость сущего Горгий доказывает тем, что мыслимое не совпадает с сущим. Ведь есть предметы мысли, которые не существуют, например летающий человек, и есть несуществующие предметы, которые мыслятся, — Сцилла или Химера. Итак, сущее не мыслится, т. е. не познается. Мы тут же заметим, что это рассуждение явно основано на двусмысленности понятия «предмет мысли», употребляемого то в значении объекта мысли, то самой мысли. Однако мы видим здесь и явное возражение Горгия против утверждения Парменида о тождестве мысли и ее объекта. Невыразимость знания и его недоступность для другого обосновываются тем, что мы выражаем знание в словах и передаем его другим с помощью тех же слов. «Слово же не есть субстрат и сущее, а значит, не сущие [вещи] сообщаем мы своим ближним, но слово, которое отлично от субстратов» (*Секст. Против ученых. VII. 84*). И обратно, не слово объясняет внешний предмет, но слово должно объясняться предметом, что невозможно.

Иначе говоря, Горгий считает, что мы хотим познавать сущее мыслью и выражать словом. Но сущее не совпадает ни с мыслью, ни со словом — естественно, что его невозможно ни познать, ни выразить, ни передать другому. Но это как бы негатив учения Протагора: если у него все было истинно, то у Горгия все ложно. Поэтому протагоров релятивизм и горгиев нигилизм являются логическим выводом из одностороннего, субъективистского в своей основе подхода к гибкости и пластичности, внутренней противоречивости понятий, отражающих текучий, изменчивый и противоречивый мир. Идя по этому пути, софисты сумели, однако сделать ряд интереснейших наблюдений и сформулировать ценные соображения относительно логики, риторики и лингвистики. И в то же время реальные логические проблемы то и дело переходят в средства софистического, в негативном смысле, рассуждения. Протагорово же отличие спора от серьезного рассуждения аннигилируется горгиевым: «Серьезность противников следует убивать шуткой, шутку же серьезностью» (ДК 81 В 12).

Своего рода итог софистики подвел написанный около 400 г. до н. э. трактат «Двоякие речи». «Я не говорю, — пишет неизвестный автор, — что такое благо, но пытаюсь только объяснить, что зло и благо не одно и то же, но что то и другое как хорошо, так и дурно» (ДК 90. I. 17). Добро и зло, прекрасное и постыдное, истина и ложь относительны, и то, что для одного есть благо — для другого зло, что для одного прекрасно — для другого безобразно, а истина в устах одного — ложь у другого. Противоположного взгляда держался Сократ, который решил «если не словом, то делом» показать, что такое справедливость, — не справедливость «для кого-то», но справедливость вообще, и чем она отлична от несправедливости (см.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. IV. 4. 10).

§ 3. Сократ

Сократ (469—399 гг. до н. э.), сын каменотеса Софрониска и пивальной бабки Фенареты, происходил из афинского дема (территориального округа) Алопека. Он получил обычное начальное образование, т. е. изучал музыку, словесность (чтение, письмо, заучивание и комментирование классических текстов), арифметику, начала геометрии, получил достаточное для гражданина и воина физическое воспитание. В качестве тяжеловооруженного пехотинца (гоплита) он участвовал в битвах при Потидее, Делии и Амфиполе, показав себя храбрым и выносливым воином. Участвовал в общественной жизни Афин, далеко не всегда соглашаясь с мнением большинства в народном собрании или суде присяжных. А это требовало немалого гражданского

мужества, особенно в период правления «тридцати тиранов». Свои несогласия с большинством Сократ считал результатом того, что он всегда стремился к соблюдению законов и справедливости, о чем не всегда заботилось большинство. В 399 г. он был обвинен «в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; а наказание за то — смерть» (*Диоген Лаэртский*. II. 40). К смерти он и был приговорен 361 голосом из 500 судей.

Казнь Сократа — неувидительное, хотя во многом загадочное событие. Афиняне строго оценивали политические действия и идеологические отклонения, которые могли бы стать опасными для города. Выше упоминалось уже о процессе Анаксагора; Протагор был осужден и изгнан из Афин за то, что одно из своих сочинений он начал словами: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен и людская жизнь коротка» (там же. IX. 51). Книги же Протагора были сожжены на площади. Ну а Сократ? Видимо, вначале он интересовался учениями «о природе», а затем, убедившись в бессмысленности этого занятия, обратился к «делам человеческим». Что же могло здесь вызвать недовольство и протест?

Сократ не фиксировал своих воззрений в письменной форме, считая, что только устное общение в живой беседе приводит к нужному результату — воспитанию личности. О его философских воззрениях можно судить по трем источникам, восходящим к его современникам — Аристофану, Ксенофону и Платону. Аристофан оставил в своих «Облаках» образ Сократа — софиста, астролога и «физика», владельца «мыслильни», где он «паря в пространствах» мыслит о судьбе светил (см.: *Облака*. 225), учит почитать «безграничного Воздуха ширь, Облака и Язык» (там же. 224) и кривдой побеждать правду. Это очевидная карикатура на интеллектуальную моду — софистическое просвещение и образование, софистические приемы риторики и судовогодения. Ксенофонт дает обыденный, зачастую даже приниженный образ Сократа, всячески стараясь подчеркнуть его лояльность государству, веру в традиционные ценности Афин и благотворность его влияния на собеседников. Платон, напротив, рисует нам образ идеального философа, глубокого мыслителя, излагающего ... собственные учения Платона, непобедимого эристик. Поэтому столь велики трудности, встающие перед реконструкцией учения Сократа. И все же кое-что мы можем восстановить достоверно.

Прежде всего это метод Сократа, его знаменитая «диалектика». Диалектика Сократа по форме состоит из иронии и майевтики, по содержанию же делится на индукцию и определение. Ирония — по су-

шеству воспроизведение софистического способа аргументации, раскрывающего внутренние противоречия в речи противника или в исследуемом воззрении. Она завершается утверждением: «Я знаю, что ничего не знаю», — вывод, по структуре совпадающий со знаменитым софизмом «Лжец». Там высказывание «Я сейчас лгу» истинно, если и только если я говорю правду (не лгу), здесь высказывание «Я знаю» истинно, если и только если я ничего не знаю. Однако, в отличие от софиста, Сократ не ставит на этом точку. С иронией связана индукция, т. е. перебор и рассмотрение мнений, позволяющие выявить некоторые из них, ведущие к знанию, а потому предпочтительные. На этой основе осуществляется майевтика — «родовспоможение», но только родить должен собеседник, и не ребенка, а мысль. Это и будет определение — та истина, во имя которой велся спор.

Образцы диалектики Сократа разбросаны в «Воспоминаниях» Ксенофонта и диалогах Платона. Так, в разговоре с Аристиппом о прекрасном Сократ говорит, что ему известно много прекрасных вещей, причем все они не похожи друг на друга. «На человека прекрасного в беге, клянусь Зевсом, непохож другой, прекрасный в борьбе; щит, прекрасный для защиты, как нельзя более непохож на метательное копье, прекрасное для того, чтобы с силой лететь», и т. д. Однако все они прекрасны, причем каждое для своего назначения, так что одни и те же предметы бывают как хороши, так и дурны. Ибо «часто то, что хорошо от голода, бывает дурно от лихорадки ... то, что прекрасно для бега, безобразно для борьбы, а то, что прекрасно для борьбы — безобразно для бега: потому что все хорошо и прекрасно по отношению к тому, для чего оно хорошо приспособлено, и наоборот, дурно и безобразно по отношению к тому, для чего оно дурно приспособлено» (см. *Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. III. 8*).

Как видим, здесь повторяется мысль, выраженная в «Двояких речах». Но рассуждение подводит к принципиально иному заключению: прекрасное как таковое нельзя искать в прекрасных вещах. Их красота *относительна*, следует же искать абсолютной красоты, красоты (прекрасного) самой по себе. Но где и как? Ведь все попытки найти ответ на вопросы о том, что такое прекрасное, а также, что такое добродетель, мужество, справедливость сами по себе, связанные с иронически-индуктивной стадией рассуждения, приводят к тому, что вопрос остается открытым. Майевтика и определение не дают последовательного вывода о сущности этих категорий. В самом деле, у Ксенофонта мы видим лишь самые поверхностные определения: справедливость есть то, что соответствует законам, прекрасное — это полезное. Прекрасен мой курносый нос, уверяет Сократ, ибо он обращен ноздрями кверху, что позволяет мне удобно дышать... Платонов-

ский же Сократ констатирует, что «прекрасное трудно», а обсуждая возможность нарушения несправедливого приговора суда, советует: «Оставь же это, Критон, и сделаем так, как указывает бог» (*Платон. Критон. 54ε*).

В других случаях Сократ апеллирует к мистическим сущностям, обращаясь к Эроту, «лучшему помощнику» человека в его стремлении к прекрасному как таковому (диалог Платона «Пир»), или к «воспоминанию» бессмертной души относительно «правды обо всем сущем», которую душа черпает в загробном мире («Менон»). Но если прав Аристотель, который пишет, что «Сократ не считал отдельными от вещей ни общее, ни определения» (*Метафизика. XIII. 4. 1078b*), то последний вариант, основанный на признании отдельного от сущего существования общего, не был присущ Сократу. Скорее всего, он не пошел дальше простейшего «наведения», позволяющего строить элементарные определения типа указанного Ксенофонтом, на основе перебора различных определений и отбрасывания тех из них, которые ведут к противоречивым следствиям. Однако здесь перед нами открываются и новые перспективы.

Сократ по существу вводит в оборот понятие *гипотезы*, т. е. условно принимаемого допущения, логический анализ которого на основе взятых из жизни или даже вымышленных, но правдоподобных примеров должен показать, не ведет ли его принятие к противоречиям. Сократ закладывает, таким образом, первые начала гипотетико-дедуктивного метода. Опираясь на это открытие, он приходит к важному выводу о том, что общее несводимо к отдельным его проявлениям, к единичному. Однако эта несводимость заставила его прийти к тому пренебрежению единичным, которое позже, у Платона, привело к идеалистическому противопоставлению общего, «идеи» единичным вещам, как вторичным и производным от нее. Из того, что всеобщее может быть *открыто* только умом, Сократ сделал вывод — хотя и не довел его до логического конца, — что всеобщее *находится* в уме и из него должно выводиться.

Таков общий результат диалектики Сократа. Но отсюда становится ясной и этика сына Софрониска, наука, основоположником которой он считается. Сократ хотел дать определение нравственного, т. е. блага, реализуемого в нравственных поступках. Однако для того чтобы признать поступок нравственным, надо предварительно знать, что такое благо. Сократ пытается найти выход из этого логического круга, связывая нравственность с разумом. Добродетель состоит в *знании* добра и *действии* соответственно этому знанию. Храбр тот, кто знает, как нужно вести себя в опасности, и так поступает; справедлив тот, кто знает, что подобает делать в отношении к государству, и это дела-

ет; благочестив тот, кто знает, что подобает делать в отношении богов, и делает это, и т.д. Но что же подобает знать и делать? Это вновь и вновь остается под вопросом. Логически здесь возможны два пути. Один из них намечен Ксенофонтom, а другой — Платонem.

Первый путь состоит в том, что благо и справедливость соответствуют законам и добродетель состоит в их исполнении. Второй — в том, что следует признать безусловный, всеобщий божественный разум и между ним и разумом человеческим не должно быть разногласий. Божественный мировой закон лежит в основе государства и человеческих законов, которые, однако, могут отклоняться от своего назначения в силу людского несовершенства. Поэтому божественный закон выше человеческого: если нарушение второго не всегда влечет немедленное наказание, то нарушение первого — всегда. Нарушая божественный закон добра, мы впадаем во зло, и божество мстит за это.

Но какой путь выбирает Сократ? Видимо, он не расчленяет их сколько-нибудь отчетливо, и ни по одному из них он не пошел последовательно и до конца. Первый путь — путь конформизма, и если бы Сократ на этом остановился, его взгляды не представляли бы ни философского интереса, ни опасности для существующего строя. Второй путь, по существу ведущий к оправданию собственной позиции Сократа ссылкой на божественный разум, требует оценки существующего и суда над ним — с позиции разума, за которой скрывается сам Сократ. Сократ не отрицает существующего: он признает значение общественной жизни и государства, требует участия в государственной деятельности; он требует исполнения обязанностей по отношению к отеческим богам; он проповедует справедливость как исполнение законов отечества и т. д. Но все это освещается светом разума, а потому волей-неволей ставится под сомнение. И здесь «работает» забавная «логика» традиции: раз надо оправдывать, значит ... оправдываемое дурно, предосудительно, виновно. Логика, конечно, превратная, ибо оправдывать надо невинного, а виновного — не оправдывать, а осуждать. И тем не менее оправдание разумом того, что установлено традицией, всегда болезненно и опасно для традиции. Ведь ее смысл как раз в том, чтобы существовать, действовать и осуществляться независимо от разумности или неразумности, — важно, что *так подобает*. Видимо, в этом, а не собственно в содержании убеждений Сократа причина его расхождений с афинской демократией и гибели.

Это тем более так, что любое общество, основанное на антагонизме классов, чревато нравственными парадоксами. Моральное действие зачастую влечет в них аморальный результат, или же результат, уничтожающий самого морального субъекта. Разрешить эти парадок-

сы в пределах этики невозможно — здесь требуется перестройка общественных отношений. Сократ же довольствовался призывом к самосовершенствованию. При этом он избрал односторонне рационалистическое понимание нравственности. По существу он превратил добродетель в знание, — знание того, что такое благо. И если мы знаем, что такое благо, мы не можем уже выбрать не благо, а зло. Более того, уповая на знание блага как необходимое и достаточное условие добродетели, Сократ не замечает того, что знанием-то блага он как раз и не обладает, а определение блага вообще дать не в силах. Но это свидетельствует о бессилии его этического учения.

§ 4. Сократические школы

Под сократическими школами имеются в виду возникшие после смерти Сократа более или менее цельные в своих философских установках группы философов, ссылавшихся на Сократа как на своего учителя. Это — киники, киренаики, мегарцы и элидо-эритрейцы (впрочем, весьма сходные с мегарцами). Они существуют на протяжении всего IV века, выступая современниками и постоянным объектом полемики Платона и Аристотеля, а отчасти переходят и в эпоху эллинизма, оказав значительное воздействие на становление стоицизма и скептицизма. Но логика их философствования настолько близка к софистике, с одной стороны, и сократизму — с другой, что вне их рассмотрения сократические школы просто непонятны. Ибо если рассматривать сократические школы, так сказать, en bloc, в целокупности, то мы увидим следующее. Сократ — диалектическое отрицание софистики. Включив ее в свой метод в качестве «иронии», он исключает последнюю своим требованием искать однозначной, абсолютной истины, всеобщего. Сократические школы синтезировали сократизм и софистику. Завершая логическое развитие древнегреческого Просвещения, они решают сократовы проблемы софистическими средствами и создают причудливые философские построения, подчеркивая и односторонне раздувая различные стороны познания, нравственности, сущности человека.

1. Киники. Основателем школы был Антисфен (ок. 444— 368 гг. до н. э.), ученик софиста Горгия, а затем Сократа. Сын афинянина и рабыни-фракиянки, он считался незаконнорожденным. После смерти Сократа Антисфен основал школу в гимнасии Киносарг, покровителем которой был Геракл. Отсюда название школы и ее покровитель, к которому обычно обращались киники. Враги киников насмешливо звали их «собачниками» (Κυῶν, Κυνος — собака), имея в виду предельно упрощенный образ жизни, проповедуемый школой. Крупней-

ший ученик и продолжатель дела Антисфена — Диоген из Синопы, странствующий проповедник кинизма, затем раб-педагог. Год его рождения неизвестен, умер он в Коринфе ок. 323 г. до н. э. Последователями Диогена были Кратет из Фив и его жена Гиппархия. В III в. до н. э. к кинизму близок Менедем, затем Бион из Борисфена и Телес.

Во II—I вв. до н. э. кинизм постепенно поглощается родственным ему в этике стоицизмом, но в I—III вв. н. э. переживает настоящее возрождение. Следы кинизма заметны в различных учениях — стоицизме Эпиктета, в «Письмах киников» и других произведениях художественной литературы, у Диона Хрисостома¹.

Основная идея киников состоит в том, что философия есть жизненная мудрость, не нуждающаяся в отвлеченном знании. Подчеркивая примат чувственности в познании и текучесть всего сущего, они видят в разуме и его понятиях не более как «обозначение того, что было или есть» (*Муллах*. Фрагменты греческих философов. II. Антисф. Фр. 4, 8). Отсюда односторонний сенсуализм и эмпиризм киников, утверждающих, что познание ограничивается описанием вещей. Так, Аристотель писал, что согласно «антисфеновцам» сущность вещи определить невозможно, можно сказать только, какова она. Например, «нельзя определить, что такое серебро, но можно сказать, что оно подобно олову» (*Аристотель*. Метафизика. VIII. 3. 1043b). Отсюда тот неутешительный вывод, что «логика бесполезна». С этих позиций киники резко критиковали платоновское учение об идеях, отделенных от вещей: поскольку «я вижу человека, равным же образом и лошадь, лошадности же и человечности не вижу» (*Муллах*. II. Фр. 44), общее понятие не имеет никакой объективной значимости. Вещь же должна обозначаться ее «собственным именем», обозначающим только ее одну.

Отсюда следует несколько важных выводов. Во-первых, что киники видят источник знания только в опыте и ощущении. Трудно сказать, доходят ли они здесь до материализма, тоже ведь базирующего свои утверждения прежде всего на ощущении, но антиидеалистическая тенденция тут достаточно сильна. Во-вторых, мы можем констатировать сильную релятивистскую тенденцию. Вслед за Протагором «антисфеновцы» утверждают, что «не может быть противоречия, да пожалуй, что и говорить неправду тоже невозможно» (*Аристотель*. Метафизика. IV. 29. 1024b). В-третьих, из заключения, что нельзя присоединять общее понятие к единичному субъекту, ибо в результате получается логическое противоречие (нельзя сказать, что «человек

¹ См.: *Нахов И.М.* Киническая литература. М., 1981.

добр», — добро есть добро, а человек — человек...), явствует узорь кинического сенсуализма, отвергающего значимость общего и исключющего *единство* общего, особенного и единичного в вещах и его отражение в понятиях.

Но кинизм прежде всего — этика. Она строится на тех же основаниях: если истинное понимание вещи сводится к ее «собственному имени», то истинное благо есть «собственное благо» каждого человека. Здесь-то и встают самые интересные проблемы кинизма.

Все авторы, пишущие о кинизме, сходятся в том, что его представители принадлежали к «низшим» слоям общества или же — вольно или невольно — покинули свое благополучное окружение. Антисфен — незаконнорожденный; Диоген — изгнанник из Синопы, где его обвиняли в «порче монеты»; Кратет — богач, сменивший богатство на бедность, «неприступную для судьбы»; Гиппархия ради Кратета отвергла красавцев женихов и оставила богатый дом; Бион — сын вольноотпущенника и проститутки, был вместе с семьей продан в рабство и освобожден благодаря случаю: хозяин, умирая, сделал его своим наследником... Все они видят свою задачу в том, чтобы бичевать пороки и учить добродетелям. Но ведь в обществе, где социальные классы имеют и защищают противоположные интересы, содержание понятий добродетели и порока далеко не однозначно. «Мораль всегда была классовою моралью: она или оправдывала господство и интересы господствующего класса, или же, как только угнетенный класс становился достаточно сильным, выражала его возмущение против этого господства и представляла интересы будущности угнетенных»¹. Можно сказать, что киники выразили возмущение угнетенных и обездоленных, но не могли представить их будущности, — ее просто не было.

Кинизм исходит в своей этике из того, что «собственное благо» человека — не вещи; более того, имущество, здоровье, свобода, сама жизнь могут быть в любой момент у нас отняты. Подлинно же «собственное» — это внутренняя свобода человека, добродетель как свобода от всего внешнего, воздержание от наслаждений и нечувствительность к страданию. Вместе с софистами киники противопоставляют закону и обычаю людей «природу». Все общественные установления искусственны и условны, мнения ложны и уводят в сторону от истинного счастья; добродетель и порок в общепринятом смысле слова — пустые слова. Поэтому «природа», определившая тот минимум, в котором нуждается человек, служит достаточным критерием нравств-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 95—96.

венного поведения. Решительное осуждение богатства, роскоши, наслаждений, превышающих меру необходимого, сопровождаются проповедью неприхотливой жизни, умеренного труда, дающего душевный покой и укрепляющего тело и дух, честной бедности. Опровергаются традиционные религиозные учения: «по природе» существует один лишь бог — разум мира, а прочие боги существуют лишь «по обычаю».

Но здесь киника поджидает грозная опасность. Вместе с действительными вымыслами и излишествами, разрушительно действующими на тело и дух, киники склонны отбросить и те чисто человеческие потребности, которые возникают в «естественно-историческом» (К. Маркс) процессе общественного развития. Диоген «бесстыден», отправляя на глазах «честного народа» естественные надобности: «и дела Деметры, и дела Афродиты» (Диоген Лаэртский. VI. 69). Кратет и Гиппархия якобы справляют публично «собачью свадьбу». Киник не говорит, а кричит, издевается, сквернословит... Недаром слово «цинизм» вошло в европейские языки в весьма негативном значении. Но ведь тот же Диоген говорит, что люди соревнуются, кто кого столкнет в канаву, тогда как надо [уступать дорогу друг другу] — во имя того, чтобы быть прекрасными и добрыми. Он высмеивает знатное происхождение, славу и прочее в том же роде, называя их прикрасой порока. В жертву богам принес он вошь — только этим он обязан богам... А одновременно он — чуткий, внимательный, добрый воспитатель порученных ему детей, которые платят ему горячей любовью. Кратет — «добрый дух» и «открыватель всех дверей», пользующийся у греков репутацией «филантропа» — человека, любящего людей. Как все это совместить?

Думается, что в лице киников перед нами люди, которым отказано в собственном месте в обществе, отчужденные от общества или стоящие накануне такого отчуждения. Им нет места в обществе — но и обществу нет места в их душах и жизнях. Не для киника плоды цивилизации и «плоды просвещения» и он обращается к животному, к невинному ребенку, к простому человеку. Но у него нет и перспективы, а итог его жизни и учения — «великий отказ». Я не случайно применил этот современный термин. Кризис капиталистического общества породил в XX в. ряд явлений, удивительно сходных с кинизмом. В экстремистских течениях последних десятилетий мы видим яркие примеры того, как справедливый протест против буржуазной цивилизации выражается в формах, не уступающих в бесчеловечности тому, против чего эти движения выступают: бродяжничество, тунеядство, «свободный» секс, наркотики, терроризм... Думается, в рядах этих движений

немало новых Диогенов, Кратетов и Гиппархий. А их порыв так же бесцелен и бесплоден, как и эпатирующая бравада киников.

Во времена киников не было еще пути выхода за пределы рабовладельческого общества. Освободившийся раб — при надлежащих условиях, даже освободившись от рабства в результате восстания, — становится рабовладельцем; захваченный пиратами и проданный Диоген стал рабом. Единственный выход за пределы этих общественных отношений — путь свободы духа. Но ведь в реальности он оборачивается паразитарным пауперизмом. «Великий отказ» киников позволяет легко переходить от возвышенной морали к разврату, от внутренней свободы — к тунеядству как «свободе» от труда и общественных обязанностей, от презрительного третирования «обычая и законов» — к животному индивидуализму. Поэтому в последующие времена так много расплодилось лжекиников, способных лишь дискредитировать само учение. Однако оно нашло широкое отражение в стихийной идеологии трудящихся и угнетенных масс эллинистических государств, а затем и Римской империи.

2. Киренаики. Киренская школа названа так по имени города Кирена в Северной Африке, родине основателя школы Аристиппа (род. ок. 435 г. до н. э.) и ряда его последователей. Подобно киникам, киренаики исходили из ненужности теоретического знания, но свою практическую философию основывали на принципе удовольствия, — отсюда название такого рода этических концепций — гедонизм (*hedonē* — удовольствие, наслаждение). К Киренской школе принадлежали ученик Аристиппа Антипатр, дочь Аристиппа Арета и ее сын Аристипп младший; учениками Антипатра были Гегесий и Анникерид, учеником Аристиппа младшего — Феодор, прозванный Атеистом.

Деятельность киренаиков развертывается в IV—III вв. до н. э. Выявить индивидуальный вклад того или иного из представителей школы в общее учение практически невозможно. Однако можно думать, что от Аристиппа идет учение, согласно которому человек подобен посаженному городу — он находится в плену своих собственных ощущений или аффектов, не получая известий извне. Ибо ощущения — восприятие наших собственных состояний, а не внешних вещей. Как сообщает Секст Эмпирик (Против ученых. VII. 190—193), согласно киренаикам, мы не можем сказать, что вызвало то или иное ощущение: человек, страдающий желтухой, видит все в желтом цвете, тот, кто страдает гнойным воспалением глаз — в красном; если надавить на глаз, то получится ощущение как бы от двух предметов. «И по этому самому, по крайней мере относительно наших собственных ощущений, никто из нас не находится в заблуждении, относительно же внешнего субстрата мы все сбиваемся. И те постижимы, а этот не-

постижим, так что душа наша совершенно беспомощна в его распознавании» (там же. 195).

Однако затем киренаики отступают от этой позиции, связывая ощущение с внутренним движением ощущающего: ровное и спокойное движение вызывает удовольствие, порывистое и грубое — страдание, отсутствие движения или движение слабое — ни того, ни другого. Человек стремится к удовольствиям и испытывает отвращение к страданиям. Отсюда и критерий поведения. Но киренаики не считают удовольствие как таковое целью жизни — это было бы рабством. Наибольшее удовольствие можно получить только от *разумного* поведения. Мудрость же состоит в том, чтобы пользоваться жизненными благами, господствуя над ними, а не рабствуя им. Аристипп «был любовником гетеры Лайды... Тем, кто осуждал его [за это], он говорил: “Ведь я владею Лайдой, а не она мною; а лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им”» (*Диоген Лаэртций*. II. 75). Отсюда требование полной свободы от внешних благ и требование на все в мире реагировать как на нечто нас не задевающее. Диоген рассказывает (II. 67), что когда сиракузский тиран Дионисий I плюнул в Аристиппа, жившего у него при дворе, тот стерпел. А когда кто-то стал его за это бранить, философ ответил: «Рыбаки подставляют себя морским брызгам, чтобы поймать мелкую рыбешку; я ли не вынесу брызг слюны, желая поймать большую рыбу?»

Но, таким образом, жизненная установка на свободу, «которая вернее всего ведет к счастью» (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. II. 1. 11), оборачивается пошлым оппортунизмом, обывательским «умением жить», способностью подлаживаться к людям и условиям. Поэтому дальнейшее развитие этических учений киренаиков повело к весьма противоречивым следствиям. Так, Феодор Атеист видел основу нравственного поведения и критерий его не в отдельных удовольствиях, а в устойчивом радостном настроении: благо и зло — не удовольствия и страдания, но радость и печаль. Радость же дается мудростью, а печаль — неразумием. Удовольствия же и страдания сами по себе — нечто безразличное. Вместо жизнерадостной беспринципности Аристиппа перед нами «рассудительность», приводящая к весьма скользким выводам. Так, о Феодоре сообщают, что он считал нравственные правила искусственными и условными. «По природе» нет ничего похвального или постыдного: при случае можно и украсть, и ограбить храм, и совершить прелюбодеяние, — лишь бы это способствовало радостному настроению. Здесь очевидно сближение киренской этики с кинической. Видимо, таков же и «атеизм» Феодора, сводив-

шийся к отрицанию традиционного политеизма и вышучиванию верующих. «Как же я не верю в богов, — говорил он человеку, обвинившему его в безбожии, — когда я прямо говорю тебе, что ты богами обижен» (*Диоген Лаэртций*. II. 102; ср.: IV. 42).

Диалектика гедонизма привела киренаиков к прямой противоположности этому учению, когда Гегесий провозгласил, что поскольку совершенное счастье невозможно, ибо тело наше исполнено страданий, а душа их разделяет и от того волнуется, то и жить-то не стоит... Недаром его прозвали *Peisithanatos* — «убеждающим умерать».

3. Мегарики. Мегарская школа получила свое название от города Мегара, где жил друг и поклонник Сократа Евклид. Когда во время войны между Афинами и его родным городом мегарцам под страхом смерти запретили бывать в Афинах, Евклид, переодевшись гетерой, по ночам пробирался в город слушать Сократа. После смерти учителя многие из его учеников-афинян переселились в Мегару. Из продолжателей Евклида прославились Евбулид, Диодор Крон и Стилпон. Школа просуществовала до середины III в. до н. э., постепенно переродившись в скептицизм.

Философские воззрения мегарцев складывались под воздействием не только Сократа, но и элеатов, и софиста Горгия. Мегарики именовались также «эристиками» (спорщиками) и «диалектиками». Сократово требование знания общего сочеталось у них с элейским противопоставлением чувственного — рациональному и множественности «мнения» — единству и неделимости сущего. Сущее одно, и кроме него ничего нет, утверждал Евклид, — ни возникновений, ни уничтожения, ни какого бы то ни было движения. Однако мы вынуждены считаться с множественностью *имен* сущего. Ведь хотя сущее, которое Евклид вместе с Сократом считает благом, и едино, люди называют его разными именами — богом, умом, разумением и т. д. Но ведь это явное противоречие: назвав благо разными именами, мы как будто говорим, что они означают нечто сходное. Но не лучше ли обратиться к самому этому «сходному», т. е. благу, а не именовать его по-разному? Если же эти имена означают несходное, то неуместно сопоставление и совместное употребление этих имен. Таково применительно к данному вопросу рассуждение Евклида о том, что невозможно сравнение как форма мысли (см.: *Диоген Лаэртций*. II. 107).

Мегарики снискали себе в Античности славу создателей целого ряда софизмов, т. е. парадоксальных рассуждений, с помощью которых они вводили в заблуждение своих слушателей. Не всегда эта слава оправданна. Так, формулировки апории «против движения» у Зенона и мегариков просто совпадают. «Куча» (одно зерно еще не куча,

прибавив к нему еще одно, мы не получим кучи, — значит, куча зерна невозможна) — просто вариант зенонова «Пшеничного зерна». То же — и софизм «Лысый», только речь в нем идет о выщипывании одного волоска за другим, — так когда же человек облысеет? Но вот софизм «Рогатый» имеет иную природу. Разговаривают два человека. «А. Имеешь ли ты то, чего не терял? В. — Да! А. — А ты потерял рога? В. — Нет. А. — Значит, ты рогат!» Софизм основывается на игнорировании той скрытой предпосылки, что потерять можно только то, что ты имел; если же ты его не потерял, то и не приобрел. Целый ряд софизмов основывается на такого рода нарушениях законов мышления и правил грамматики.

Но есть софизмы и другого рода — настоящие логические парадоксы. Таков, например, софизм «Лжец», который в формулировке Евбулида гласит: «Когда ты говоришь “Я лгу”, и говоришь правду, то ты лжешь. Ибо ты говоришь, что ты лжешь, и все же говоришь правду; следовательно, ты лжешь». Это рассуждение, как и «Покрытый» (Электра знает своего брата Ореста, но не знает, что человек под покрывалом — ее брат Орест; следовательно, она не знает того, кого она знает), принадлежит к числу логических или семантических парадоксов, вытекающих из далеко не очевидных, глубоко скрытых и трудно устранимых логических противоречий мышления. По-настоящему их исследование началось только в конце XIX — начале XX в., когда обнаружили парадоксы теории множеств, родственные «мегарским вопросам» и подрывавшие саму основу этой теории, лежащей в основании математики¹.

Таким образом, говоря о «софизмах» древних мыслителей, мы по существу имеем в виду три вещи: (1) диалектические противоречия единства и множества, неделимости и делимости, движения сущего, выраженные в апориях Элейской школы и используемые мегарцами в своих целях; (2) логические и семантические парадоксы, содержащие в себе скрытое противоречие, подлежащее устранению; эти парадоксы (антиномии) необходимо возникают в ходе развития теории, и каждый раз, как они появляются, «мы должны подвергнуть наши способы мышления основательной ревизии, отвергнуть какие-то посыпки, в которые верили, и усовершенствовать способы аргументации, которыми пользовались»². Наконец, (3) — собственно софизмы, т. е. ошибочные умозаключения, логически неправильные, но выдаваемые

¹ См.: Френкель А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М., 1966. Гл. I.

² Тарский А. Истина и доказательство // Вопросы философии. 1972. № 8. С. 139.

за правильные. Аристотель в своей работе «О софистических заключениях» показал, что софизмы основываются или на неправильном применении словесных выражений (омонимия, амфиболия, неправильное соединение и разъединение слов, двусмысленность произношения, или грамматической формы), или на нарушении законов логики и логических правил. Поэтому, в широком смысле, мы можем говорить о софистике как использовании логически дефектных рассуждений, логических и семантических парадоксов и диалектических противоречий с целью сознательного запутывания собеседника и принуждения его к принятию ошибочной мысли. В этом смысле софистика — субъективное, одностороннее использование диалектики как логики. В узком смысле — использование только логически и грамматически дефектных рассуждений для запутывания противника в споре. Здесь и остроумная шутка, сдобренная солидной дозой «аттической соли», и состязание, и игра, иной раз не безобидная. Рассказывают, что Диодор Крон даже умер от огорчения, будучи побежден Стилконом в споре и подвергнут за это осмеянию. Для философа важнее, что софистика представляет собой своеобразный логический эксперимент, всестороннее и детальное исследование понятий, выявляющее их слабости и требующее их прояснения и совершенствования. Так, Аристотель, в системе которого важную роль играет понятие возможности, отмечает, что мегарики отвергали это понятие. Основание было таково: мегарики «утверждают, что нечто может действовать только тогда, когда оно действительно действует, когда же не действует, оно и не может действовать» (Метафизика. IX. 3. 1046b). Собственно, Аристотель таким образом передает содержание знаменитого софизма Диодора Крона «Повелительный», на основе которого отвергается возникновение чего-либо из возможного, а не из действительного. Напротив, Филон из Мегары считал возможным все, к чему способна вещь, даже если внешние условия исключают осуществление этой возможности. В этих противоположных и явно односторонних установках проверяется, испытывается смысл категории возможного.

Последний крупный представитель Мегарской школы — Стилкоп. В своем анализе мышления он сближается с Антисфеном, утверждая, что «нельзя высказывать о предмете нечто от него отличное. Нельзя, следовательно, сказать «человек добр» или «человек — полководец», но только: человек есть человек, добрый есть добрый, полководец есть полководец» (*Плутарх*. Против Колота. 22. 1119 cd). Но там, где киник отвергает всеобщее в пользу единичного, мегарик утверждает именно всеобщее за счет единичного.

Софистами, Сократом и сократиками (последними — если не хронологически, то логически) завершается этап становления античной философии. Негативным итогом этого движения было убеждение в несостоятельности представлений физиологов о «началах» сущего, выраженных качественно характеризуемыми элементами — стихиями. Но негативным выводом дело не могло кончиться.

Философия ищет выхода из сложившейся ситуации в двух направлениях. С одной стороны, это материалистическое учение Демокрита, усматривающего «начало» мира уже не в «стихиях», но в бескачественных атомах и их причинно обусловленных взаимодействиях. С другой — идеализм Платона, диалектически снимающий противоречия предшествующей физиологии за счет понятия «идеи», представляющей сущность, принцип и закон одноименных ей чувственных предметов. С Демокритом и Платоном мы вступаем в эпоху классической греческой философии.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Вводные замечания

IV в. до н. э., когда разворачивается одно из самых выдающихся явлений во всей истории философии — классическая греческая философия, с социальной точки зрения характеризуется общим кризисом античного полисного устройства. Окончание Пелопоннесской войны не принесло мира в Элладу. Войны (Коринфская, Эгейская, Союзническая, две «Священных»), бесконечные экспедиции для увещевания отпавших или просто заупрямившихся «союзников» раздирают страну. Участие 10 тыс. греческих наемников в походе Кира и последующее их отступление («Анабасис») через Малую Азию, малоазийский поход спартанского царя Агесилая, вмешательства персов в греческие дела вплоть до навязывания грекам «царского мира» (386 г. до н. э.) и нового покорения малоазийских городов чрезвычайно усложнили международное положение Эллады. Образование и быстрый распад все новых объединений греческих городов — Халкидского, Беотийского, Второго Афинского морского, Фессалийского — обнаруживают серьезные объединительные тенденции, не способные, однако, восторжествовать над сепаратизмом отдельных полисов. Эта междоусобная военная, политическая, дипломатическая «война всех против всех» не могла не закончиться плачевно. В 337 г. до н. э. македонский царь Филипп устанавливает свою гегемонию над Грецией.

Не менее показательна внутренняя борьба в городах Эллады. Смена демократических и олигархических устройств, во многом зависевшая от преобладания в греческом мире демократических афинских или олигархических спартанских порядков и близости к их центрам, постоянно держала в напряжении греческие города. Острые социальные конфликты, завершавшиеся, в случае победы той или иной стороны, избиением или изгнанием политических противников, разворачивались на фоне крайне тяжелого экономического положения масс и часто вели к установлению тирании. Именно IV в. до н. э. — эпоха

«младшей тирании», появляющейся в Сицилии и распространяющейся по всей Греции. Возникая в условиях кризиса полисной системы, тирания IV в. рождена противоречиями зрелого рабовладельческого общества, когда имущие классы надеются с ее помощью обуздать бедноту и обеспечить спокойное владение собственностью; бедняки же, в свою очередь, надеются на то, что тиран поможет им удовлетворить экономические и социальные требования в борьбе с богачами. Большую роль начинает играть наемничество: выходцы, как правило, из военной среды, тираны опирались на наемных солдат. И, конечно, они играли на противоречиях между союзами городов, опираясь на тот или другой из них, а то и прибегали к покровительству Персии или Македонии.

Тирания Дионисиев в Сицилии, Язона из Фер в Фессалии, тиранические перевороты в Фокиде и Локриде, на Евбее, в Коринфе и Сикионе, тирания ученика Платона Клеарха в Гераклее Понтийской, удержавшаяся в его потомстве вплоть до 289 г. до н. э. — яркие примеры разложения традиционных политических форм. Определенный прообраз будущих эллинистических государств представляют греко-варварские монархии на Кипре и в Карию.

Непрерывные войны лишь частично замедлили, но не остановили развития производительных сил страны, сделав его неравномерным, скачкообразным, зависящим от целого ряда привходящих политических обстоятельств. Переход Эллады на высшую ступень рабовладельческой общественно-экономической формации требует создания все более мощных и устойчивых экономических и политических объединений. Однако Пелопоннесская война и последующие социально-политические пертурбации подрывают народное хозяйство, затрудняя переход к новым формам общественной организации. Разорение Аттики еще в ходе Пелопоннесской войны, Пелопоннеса — в ходе Коринфской войны и походов Эпаминонда и Пелопида, Беотии — в ходе неоднократных вторжений спартанцев и т. д. вызвали запустение полей, вырубку масличных рощ, разорение крестьянства. В результате политических переворотов колонисты-клерухи изгонялись из колоний и возвращались домой, как и собственно изгнанники, потеряв всякие средства к существованию. Труд свободных ремесленников все больше страдает от соперничества с крупными рабовладельческими предприятиями, появляющимися начиная с конца V в.

Падение покупательной способности масс, разорение крестьян и ремесленников на одном полюсе связано, однако, с обогащением немногих имущих — на другом. Невиданная по размерам концентрация богатств в руках этих немногих была связана с настоящим наводнением Греции драгоценными металлами. Были пущены в оборот огром-

ные персидские субсидии, достигшие, по некоторым сообщениям, 5 тыс. талантов (ок. 180 т) золота, афинские финансы, составлявшие около 6 тыс. талантов, да еще 1 тыс. талантов ежегодного налога с союзников, несметные богатства Дельфийского храма, захваченные фокидянами в 356 г., и т. д. Богатства эти попадают, естественно, в руки поставщиков и подрядчиков, хозяев оружейных мастерских, судовладельцев, должностных лиц. Развиваются коммерция, ростовщичество, спекуляция землей, хлебом, рабами... И, конечно, коррупция.

Работорговля и рабовладение в IV в. приобретают несравнимое с предшествующими столетиями распространение. Массы рабов-греков, квалифицированных работников из числа проданных в рабство жителей таких городов, как Потидея, Делос, Платея, захваченных в плен, а также, конечно, «варваров» (карийцы, фракийцы, скифы) используются в ремесле, строительстве, горном деле. Неимушим свободным остается: молодежи — вступать в наемные войска и покидать родину в поисках воинского счастья и наживы за счет жалованья и грабежа; пожилым людям и женщинам — продавать свой труд, выручая лишь на пропитание. Социальную ситуацию эпохи выразительно оценил Платон: в современном государстве «заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств» (Государство. IV. 423а).

Скопление в руках государства и отдельных лиц огромных материальных богатств послужило основой для развития искусства. IV в. обнаруживает расцвет гражданского зодчества, связанный со строительством новых и восстановлением разрушенных городов (Мегалополя с его знаменитым Фессалионом — залом на 10 тыс. человек, Мессины, Мантиней), строительством каменных театров, крупнейшим из которых стал театр в Эпидавре, Мавсолея в Галикарнасе, храма Артемиды в Эфесе, и т. д. Новый расцвет скульптуры связан с именами Праксителя, Скопаса, Лисиппа; живописи — с Афинской и Сиционской школами. В начале IV в. завершается деятельность Аристофана. Его «Женщины в народном собрании» и «Богатство» ярко отражают противоречия эпохи. Авантюрный исторический роман («Анабасис» Ксенофонта), романизированная биография («Киропедия» того же автора); ораторское искусство и публицистика Лисия, Исократ, Демосфена образуют наиболее распространенные прозаические жанры литературы. Но, конечно, главное духовное завоевание эпохи — классическая греческая философия в лице ее крупнейших представителей: Демокрита, Платона и Аристотеля. Мы называем ее классической не только по причине хронологической увязки этих мыслителей с эпохой «высокой классики» античного мира и его культуры.

Здесь впервые вырабатываются и на века вперед определяются основные философские установки — материализм и идеализм, проводимые с классической ясностью и четкостью. Здесь реализуются те два ведущих направления в философии, которые В. И. Ленин не случайно связал с именами Демокрита и Платона. Здесь впервые доводится до логического конца их размежевание, определившее противоположность «тенденций или линий Платона и Демокрита в философии»¹. Четкая формулировка Платоном основного вопроса философии как вопроса о том, являются ли первичными материальные начала вроде воды или воздуха, огня или земли, или же первична «душа», знаменует зрелость философии, а ее оформление в систему философских знаний, совершенное Аристотелем, открывает широкую перспективу всестороннего развития философского знания.

Г л а в а I

АНТИЧНЫЙ АТОМИЗМ: ОТ ЛЕВКИППА ДО НАВСИФАНА

§ 1. Истоки и смысл античного атомизма

Атомизм — одна из наиболее целостных, последовательных и устойчивых традиций в мировой философии и науке. Он характерен не только для древнегреческой философии. Стоик Посидоний и неоплатоник Ямвлих ссылаются на финикийца Моха, жившего «до Троянской войны», иными словами, в незапамятные времена, как на основателя этой философии. В Древней Индии учение, известное под названием Вайшешика (от санскр. *vaisesa* — особенность), включало атомистическую теорию материи. Развитая здесь аргументация в пользу атомизма сходна с греческой, и высказывались мнения о взаимовлиянии или заимствовании. Правда, определить, кто у кого заимствовал, не представляется возможным. Во всяком случае, Вайшешика как система вряд ли старше III в. до н. э. Атомизм принимался и некоторыми течениями арабоязычной средневековой философии. В Новое время он становится естественнонаучной теорией, оформившейся в XIX в. и до сих пор, хотя и в преобразованной форме, выступающей важнейшей составной частью естественнонаучной картины мира.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.

Как бы ни решался вопрос об иноземных источниках атомизма, не подлежит сомнению, что древнегреческий атомизм выступает перед нами не только оригинальным творением греческого духа, но и итогом длительного развития именно греческой философской традиции, синтезом целого ряда ее тенденций и идейных установок. В нем находимы разрешение многих ранее поставленных проблем. Своими корнями он уходит в ионийскую «физику» и пифагореизм, в умозрения элеатов и «физику» V в. до н. э. Проблемы бытия и небытия (пустоты), существования и возникновения, множества и числа, делимости и качества — все проблемы, затронутые предшествующими школами, так или иначе нашли отражение в системе атомизма. Этот синтетический его характер представляет — к сожалению, постоянно игнорировавшееся историками философии — основание для того, чтобы увидеть в атомизме Демокрита первую систему классической греческой философии.

Основателями древнегреческого атомизма признаются Левкипп и Демокрит. Однако уже в IV в. до н. э. произведения или, точнее, фрагменты произведений этих двух писателей были объединены в один корпус, и расчленение последнего представляет неразрешимые трудности. Лишь один фрагмент из книги Левкиппа «Об уме» дошел до нас под его собственным именем, тогда как все остальные фигурируют в свидетельствах под именами Левкиппа и Демокрита вместе: «Левкипп и Демокрит говорят...», «Демокрит и Левкипп со своими приверженцами учили...» и т. д. Конечно, можно попытаться выделить учения Левкиппа по признаку их большей простоты и примитивности, но это будет очень приблизительное расчленение, и нам в основном придется пользоваться корпусом высказываний Левкиппа — Демокрита практически как целым. И все же кое-что о Левкиппе следует сказать отдельно.

Левкипп — современник Зенона Элейского, Эмпедокла и Анаксагора, ученик первого из них и учитель Демокрита. Очень приблизительно годы его жизни можно определить как 500—440 гг. до н. э. Родом он был не то из Элеи, не то из Абдер, а может быть, и из Милета. Согласно доксографии, восходящей к Теофрасту, Левкипп был автором сочинений «Великий диакосмос» и «Об уме». Первое, по словам Диогена Лаэртция (IX. 39—40), принадлежало самому Демокриту и принесло ему славу выдающегося ученого. Из второго сохранилась цитата, характеризующая детерминизм Левкиппа. Следует допустить, что Левкипп вводит в философию понятие неделимой частицы материи — атома, понятие абсолютной пустоты, в которой движутся атомы, и учение о детерминации всех природных явлений, выраженное тезисом: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все на [некотором]

основании (ek logou) и по необходимости» (Л 22). Диоген Лаэртский практически не различает учений Левкиппа и Демокрита, выделяя лишь несколько различных порядок изложения проблем¹.

Больше мы знаем о Демокрите. Годы его жизни — ок. 460—370 гг. до н. э. Родом он был из Абдер, считавшихся в Греции не только глухой интеллектуальной провинцией, но даже просто городом глупцов. Но нарицательное «абдерит» — простак, простофиля, глупец — стало собственным именем одного из величайших мыслителей. Поистине «не место красит человека». По преданию, Демокрит «был учеником каких-то магов и халдеев, которых царь Ксеркс предоставил его отцу в качестве учителей, когда у него гостил... у них-то он еще в детстве перенял науку о богах и звездах. Потом он перешел к Левкиппу (*Диоген Лаэртский*. IX. 34). Существуют сведения, что он совершил путешествие в Египет, Персию и даже Эфиопию и Индию. Вернувшись из путешествия, он вел скромный и уединенный образ жизни, занимаясь наукой и ценя ее так высоко, что, как говорят, «сказал, что он предпочел бы одно причинное (aitiologian) объяснение сану персидского царя» (Л LVIII). Завистники обвинили его в том, что он, вопреки абдерским законам, растратил доставшееся ему наследство; в ответ он «прочитал народу свой «Большой Мирострой», лучшее из всех его сочинений, и получил за него в награду пятьсот талантов; мало того, в честь его воздвигли медные статуи, а когда он умер, то погребли его на государственный счет, — а жил он более ста лет» (*Диоген Лаэртский*. IX. 39). Впрочем, говорят, что награда не превышала ста талантов, — сумма тоже немалая.

Многочисленные свидетельства и легенды говорят о Демокрите как о «смеющемся философе», «настолько несерьезным казалось ему все, что делалось всерьез» (Л LVII). Рассказы о нем свидетельствуют о глубокой житейской мудрости философа, о его наблюдательности, обширных познаниях. Диоген Лаэртский, ссылаясь на библиографа Фрасилла, приводит список, состоящий из более чем 60 произведений Демокрита, главное место среди которых занимают «Великий диакосмос» (как мы видели, приписываемый и Левкиппу), «Малый диакосмос», «О логике, или Мерило». От сочинений Абдерита сохранились лишь фрагменты, перемешанные, как говорилось, с фрагментами и пересказами Левкиппа в почти неразличимое целое. Видимо, немалую роль сыграли в плачевной судьбе произведений философа мировоззренческие споры: «Аристоксен в своих «Исторических записках»

¹ См.: *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 15—19, 24—42.

сообщает, что Платон хотел сжечь все сочинения Демокрита, какие только мог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, указав, что это бесполезно: книги его уже у многих на руках» (*Диоген Лаэртский*. IX. 40). Но один ли Платон намеревался «похоронить» Демокрита?

На первый взгляд учение атомизма предельно просто. Начала всего сущего — это неделимые частицы-атомы и пустота. Ничто не возникает из несуществующего и не уничтожается в несуществующее, но возникновение вещей есть соединение атомов, а уничтожение — распадение на части, в пределе — на атомы. Все возникает на некотором основании и по необходимости; причина возникновения — вихрь, который и именуется необходимостью. Ощущаем мы потому, что в нас попадают «видики», отделяющиеся от вещей. Душа — совокупность особых атомов. Конечная цель человека — душевное благосостояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не смущаемая ни страхом, ни суеверием, ни какой бы то ни было другой страстью.

Просто, понятно, до наивности благочинно. Но что скрывается за этой внешней простотой? Почему учение Демокрита вызвало столь негативную реакцию и безудержную полемику, зачастую переходящую границы приличия? Разберемся.

§ 2. Учение об атомах и «Мирострой»

Итак, все, что существует, — это атомы и пустота. В бесконечной пустоте — пространстве движутся, сочетаясь между собой, бесконечные по числу и по формам тельца; последние отличаются друг от друга формой, порядком и поворотом. Так, А отличается от Н формой, АН от НА — порядком, Н от Ξ — положением (поворотом). Пусть так. Но что заставляет нас утверждать, что есть какие-то неделимые тельца? Разве нельзя предположить, что материя делима до бесконечности?

Можно думать, что Левкипп был внимательным слушателем Зенона, и от него не ускользнули ни сильные, ни слабые стороны его рассуждений. От Левкиппа, как затем и от Демокрита, не укрылось содержание апорий против множества: если разделить тело на бесконечное число частей, то или эти части не будут иметь величины — и тогда их сумма, т. е. наше исходное тело, обратится в ничто, или они будут иметь величину — но тогда их сумма будет бесконечно велика. Но и то, и другое нелепо. Однако атомисты поняли, что апория не возникает, если предположить существование предела делимости — неделимый далее атом (a — отрицательная частица, tomē — деление,

членение, разрезание). Атомы достаточно малы, но ведь простейшее наблюдение показывает, что материя действительно делима на весьма малые, даже незаметные взору частицы. Таковы пылинки, видимые в луче света, падающем в темную комнату: «Демокрит не говорил, что эти видимые через окно, поднятые [ветром] пылинки [и есть те частицы], из которых состоит огонь или душа, или что вообще эти пылинки суть атомы, но он говорил: “Эти пылинки существуют в воздухе, но так как они незаметны из-за слишком малой величины, то и кажется, что они не существуют, и только лучи солнца, проникая через окно, обнаруживают, что они существуют; подобным же образом существуют и неделимые тела, мелкие и невидимые из-за слишком малой величины”» (Л 200).

Но таким образом разрешены сразу две проблемы, мучившие элеатов. Множественность сущего не ведет больше к противоречиям: любое тело можно разделить на конечное множество частиц, имеющих величину, а затем снова из них составить. А «бытие» элеатов находит свое воплощение в атоме: он един, неделим, неизменен, неуничтожим, отвечая всем требованиям парменидова «бытия»... Только атомов много, а для того чтобы они могли существовать как множество, необходима пустота, которая отделяла бы один атом от другого и обуславливала возможность перемещения атомов — движения. Пустота — это уже не «несуществующее» элеатов, но *существующее ничто*.

Немного о терминологии. В фрагментах и доксографии чаще всего встречается термин «атом». Однако для обозначения неделимых частиц используются и такие термины, как «природа» (*physis*) и «идея» — форма, образ, вид. Тем самым Демокрит хочет подчеркнуть, что тела состоят из атомов и атомы — их «природа», а также что атомы характеризуются формой, некоторым определенным видом. Наконец, Демокрит называл атомы — *den* — «что», а пустоту — *mēden* — «ничто». Все это свидетельствует о том, что, хотя пустота и существует, из нее ничего не может возникнуть, она просто пространство (место — *topos*); она «по своей природе воистину пустая, бессильная и бездеятельная» (Л 251). Доксографы, начиная с Аристотеля, называют атомы также и «бытием» (*to on*), а пустоту — «небытием» (*to mē on*).

Доказательство существования пустоты сводится у атомистов к тому, что, во-первых, без пустоты не было бы возможно перемещение, так как наполненное не может воспринять в себя еще что-то; во-вторых, о ее существовании говорит наличие таких процессов, как уплотнение и сгущение, возможные только в том случае, если между телами и их частями существуют пустые промежутки (см.: *Аристо-*

тель. Физика. IV. 6. 213a—b). Пустота абсолютно однородна и может существовать как вмещающая тела, так и без них. При этом она существует как вне тел, вмещающая их в себя, отделяя их друг от друга, так и внутри сложных тел, отделяя друг от друга их части. Лишь атомы не содержат пустоты, чем объясняется их абсолютная плотность, — некуда вставить лезвие, чтобы разрезать атом или расколоть его.

Как видим, это рассуждение разрешает и сложности, обнаруженные в развитии пифагореизма. Вместе с ним атомизм признал пустоту, которая служит для разграничения и различения предметов. В то же время «спасается» пифагорейское учение о числе как «начале» — любой предмет может быть представлен как некоторое конечное множество атомов — их «число». Однако не это математическое выражение интересует атомистов. Видимо, Демокрит и Левкипп отдавали себе отчет в том, что, хотя такой подсчет атомов в теле и возможен (реальные способы подсчета атомов в конечных объемах вещества открыты лишь в XIX в.), он мало что дает для понимания вещей. Дело осложнялось тем, что Демокрит признавал возможность существования атомов различной величины, в том числе «может существовать и атом, величиной равный всему нашему миру» (Л 207). Поэтому «математический», сходный с концепцией пифагорейца Эврита атомизм, основанный на определении свойств тела одним лишь подсчетом атомов в нем или пропорций их соединения, становится невозможным.

Что касается числа атомов в мире, то Демокрит признает его бесконечным. А следовательно, бесконечной по величине должна быть и пустота, ибо конечное пространство не может вместить бесконечного числа атомов и бесконечного числа состоящих из них миров. Трудно сказать, что оказывается здесь первым допущением — бесконечность числа атомов или бесконечность пустоты. И то, и другое основывается, однако, на том аргументе, что как число атомов, так и величина пустоты «не более такое, чем иное». Распространяется этот аргумент и на число форм атомов, которое, по Демокриту, также бесконечно.

Бесконечность мира в пространстве влечет вечность во времени и бесконечность (безначальность) движения. Аристотель сообщает, что Демокрит утверждал: «вечное и бесконечное не имеет начала, а причина есть начало, вечное же безгранично, поэтому спрашивать, какова причина какой-либо из таких вещей, по мнению Демокрита, то же, что искать начало бесконечного» (*Аристотель. О происхождении животных. II. 6*). Ниже нам еще придется остановиться на этой важной мысли Демокрита. Здесь же достаточно констатировать, что атомизм признает вечность мира во времени, бесконечность в пространстве, бесконечность числа атомов и сложенных из них миров. Это

важнейшее для материалистического мировоззрения утверждение сразу же наталкивается на возражения противников атомизма. Главное из них то, что «согласно этой теории, существует нечто более бесконечное, чем бесконечность» (Л 141). Ведь в самом деле: миров бесконечное множество, в каждом мире не один атом, следовательно, число атомов больше числа миров, т. е. больше бесконечности, что абсурдно. Мы не знаем, как ответил бы Демокрит на это возражение. Единственным выходом, возможным для того времени, было привлечение принципа Анаксагора, рассмотренного выше: «И у большего есть всегда большее. И оно равно малому по количеству» (ДК 59 В 3). Но Демокрит не мог к нему прибегнуть, ибо принцип Анаксагора подразумевает бесконечную делимость материи. Однако с современной точки зрения проблемы здесь нет: в бесконечном множестве миров, каждый из которых состоит из конечного множества атомов, содержится счетное (равномощное ряду натуральных чисел) множество атомов. Иные же парадоксы, возникающие в рамках космологии бесконечных миров (фотометрический, гравитационный, термодинамический), на уровне античной науки не возникают.

Другое возражение, уже против движения атомов, — известные апории Зенона. Возможно, их применял против Левкиппа уже Мелисс. Есть основания думать, что Левкипп и Демокрит избегали этих апорий, вводя представление о неделимых отрезках пространства и времени, как и неделимых актах движения. В результате возникает парадоксальная с точки зрения античной науки, но вполне приемлемая для современности картина «квантованных» пространства, времени и движения: время состоит из отдельных «теперь» (пуп), а движение — из отдельных «движков» (kinētōn).

Естественно и понятно обращение Демокрита к проблеме «стихий» — огня, воздуха, воды и земли. Говоря об атомистах, Аристотель писал: «Какова и какого рода форма каждого из элементов, они не определили и только огню приписали форму шара, а различия между воздухом, водой и остальными [элементами] свели к величине и малости [их атомов]» (О небе. III 4. 303a). Другие свидетельства заставляют предположить, что атомы огня наиболее подвижны в силу своей округлости и малости, тогда как форма атомов других элементов одна — куб. Наименьшую поверхность имеет атом воздуха, из атомов большей величины состоит вода, а из самых больших — земля. Они не превращаются друг в друга, но из больших масс вещества, включающих атомы разного вида, выделяются атомы элементов. Например, из воды могут выделяться воздух, с одной стороны, земля — с другой. Кажется же, что они превращаются друг в друга.

Таким образом, для объяснения мировых процессов Демокриту хватает атомов, пустоты и движения. Движущиеся атомы собираются в «вихрь»; распространяясь по отдельным местам в пустоте, они образуют отдельный мир, ограниченный своим «небом». Возникновение мира и всех вещей в нем происходит в результате соединения атомов, уничтожение же сводится к разъединению и распадению на составные части. Миры, бесконечные по числу, пишет Ипполит, излагая Демокрита, «отличаются друг от друга по величине. В одних из них нет ни солнца, ни луны, в других — солнце и луна бóльшие, чем у нас, в третьих — их не по одному, а несколько. Расстояния между мирами неодинаковые; кроме того, в одном месте миров больше, в другом — меньше. Одни миры увеличиваются, другие достигли полного расцвета, третьи уже уменьшаются. В одном месте миры возникают, в другом — идут на убыль. Уничтожаются же они, сталкиваясь друг с другом. Некоторые же из миров лишены животных, растений и какой бы то ни было влаги» (Л 349)... А очень ли это отличается от резюме какой-нибудь популярной книги по астрономии XIX в.?

Однако за этой наглядной картиной мира стоит развитая мировоззренческая концепция. Начнем ее освещение с проблемы детерминизма.

§ 3. Детерминизм, спонтанность и «случай»

Демокрит первым в древнегреческой философии вводит в научный оборот эксплицитно сформулированное понятие причины и развивает систему материалистического детерминизма. Об этом говорит уже то, что он использует в значении «причина» слово *aitia*, которое прежде обозначало — совершенно антропоморфически — «виновника» или «виновницу» того или иного события. Демокрит же потребовал отыскания причинного объяснения. Мы говорили уже о той формулировке, которую придал принципу причинности Левкипп, считавший, что все происходит «на некотором основании и по необходимости». Уже здесь видно, чем отличается детерминизм атомистов от прежнего понимания предшествующего и последующего состояния вещи. По сути дела, до Демокрита ранние греческие философы считали достаточным определить, «из чего» возникают вещи. Мы видели, к какому парадоксу это привело в конечном счете: если «из ничего» не может возникнуть «нечто», то возникновение чего бы то ни было нового невысказимо. Выход, найденный отсюда Эмпедоклом и Анаксагором, состоял в том, чтобы признать источником нового определенную пропорцию, в какой сочетаются стихии (взгляд верный, но лишь угаданный Эмпедоклом), или же свести качественно определенную вещь к совокупно-

сти качественно определенных частиц — «семян». Левкипп и Демокрит поставили вопрос иначе: ничего не возникает не только «из ничего» — «материя» вещи должна быть налицо, — но и *без причины*, без некоторого *основания*, т. е. «попусту». А следовательно, они отличили *причину* возникновения и изменения вещей от их *субстанции*, материи.

Поскольку от сочинений Демокрита и Левкиппа остались только фрагменты, реконструкция их детерминизма представляет определенные трудности. Как понимается причина? Наиболее вероятное ее понимание выражено Аэцием: «сопротивление толчку, движение и удар материи» (Л 25). Аэций говорит, что так понимали Левкипп и Демокрит «необходимость», — но именно причина будет здесь очевидной коннотацией. Одновременно причинность отождествляется с необходимостью. А отсюда следует ряд интересных выводов.

Первое и главное следствие детерминизма — отказ от признания «разумного начала», движущего миром. Как писал Аэций, «все прочие считали, что мир одушевлен и управляется провидением, а Левкипп, Демокрит, Эпикур и другие сторонники атомов считали, что он не одушевлен и управляется не провидением, а некой неразумной природой» (Л 23). Конечно, Аэций преувеличивает — далеко не все предшественники Демокрита признают провидение, — но смысл его свидетельства ясен. Демокрит и атомисты противопоставляют детерминизм религиозно-философскому учению о разумном существе, правящем миром — боге (или богах). Иначе говоря, атомизм с его естественным детерминизмом подразумевает *атеизм*. Ниже мы увидим, какую форму он приобрел.

Второе следствие античного детерминизма — отождествление причинности с необходимостью — имеет двойственный смысл. С одной стороны, отыскать причину события — значит показать его необходимость, т. е. объяснить. Поскольку каждое событие имеет причину, задачей научного исследования является открытие необходимых причинных связей. Но, с другой стороны, если все необходимо, то следует отвергнуть «случай» как то, что причины не имеет. Отсюда вытекает не только борьба Демокрита против случайности в ее античной трактовке, но и фаталистическая тенденция в его философии.

Многочисленные свидетельства о философии Демокрита так или иначе связаны с первым следствием. Именно в нем ищут критики атомизма аргументы против этой философии. В первую очередь, атомизм как будто бы не в состоянии объяснить возникновение упорядоченных тел. «Пусть можно уступить Демокриту и Эпикуру в том, что существуют атомы, пусть даже можно уступить им в том, что они вследствие случайного столкновения толкают и приводят в движение друг друга.

Но неужели можно уступить им в том, что атомы, случайно собравшись вместе, могут создать какой-либо предмет, видоизменяя его форму, определяя его фигуру, придавая ему гладкость и равномерность, украшая его цветом?», — риторически вопрошает Августин (Л 303). Можно цитировать десятки такого рода возражений Демокриту, но все они сознательно или бессознательно игнорируют тот несомненный факт, что Демокрит не признавал движение атомов происходящим «как попало» или «случайно». Атомы движутся именно *закономерно*, подчиняясь закону тяготения подобного к подобному.

Мысль эта прекрасно известна предшественникам Демокрита, но у него получает новую интерпретацию. Секст Эмпирик говорит, что согласно Демокриту, «животные собираются в стаи вместе с животными одного с ними рода, например голуби с голубями и журавли с журавлями... Точно так же [происходит] и у неодушевленных предметов, как можно видеть при сортировании семян с помощью сита и на камешках, выброшенных прибоем: в первом случае при вращении сита происходит сортировка, и чечевичные зерна располагаются около чечевичных, ячменные с ячменными, пшеничные с пшеничными; во втором же в соответствии с движением волны продолговатые камешки отталкиваются в то же место, что и другие продолговатые, круглые же к круглым, как будто сходство между предметами содержит нечто такое, что их объединяет» (Секст. Против ученых. VII. 117). Аналогичным способом, хотя и менее выразительно, описывают демокритово понимание дела Теофраст, Ипполит, Диоген Лаэртский и Александр Афродизийский (см.: Л 318, 319). И во всяком случае, применительно к формированию неорганических тел взгляды Демокрита стоят вполне на уровне некоторых механистических концепций XIX в., живо напоминая, например, «закон группировки» в эволюционизме Г. Спенсера¹.

Рассматривая нарисованную Демокритом картину, мы увидели бы в ней классический пример сочетания необходимости и случайности: из случайных, т. е. неоднозначно определенных, движений и столкновений атомов необходимым образом формируются упорядоченные тела. Однако свидетельства древних заставляют признать, что Демокрит отрицал существование случайности. А под последней во времена основателя атомизма понимались по меньшей мере три вещи. (1) Случай — событие, совершившееся без причины. Такое понимание Демокрит, естественно, категорически отвергал, ибо нет беспричинных явлений. (2) Случай — событие или явление, не имеющее разумной

¹ См.: Спенсер Г. Основные начала. СПб., 1897. Гл. XXI.

(конечной, целевой) причины и объясняемое лишь действующими (терминология Аристотеля) причинами, такими, как толчок, давление, движение. Это понимание было применено против Демокрита сторонниками телеологического объяснения мира и им ни в коем случае не разделялось. Несомненно, философ из Абдера признавал как «физически» обусловленные явления, так и явления, порожденные разумной деятельностью человека. Однако первые он ни в коем случае не именвал «случайными» — они необходимы. Наоборот, «случаем» он называл явление, якобы обусловленное, по обыденному воззрению, «судьбою» как случайным стечением обстоятельств (*tychē*). Но и таких событий не бывает — это вымысел «толпы». Наконец (3). Случай — событие или явление, совершившееся «по совпадению», т. е. на пересечении причинно обусловленных, но не связанных между собой рядов событий. И их Демокрит не считал случайными, поскольку в каждом отдельном случае здесь можно найти причину, а значит, обнаружить необходимость события.

Итак, случай (1) Демокрит отвергает. Но здесь возникает проблема. Аристотель как будто приписывает ему признание такой случайности в виде «спонтанности» или «самопроизвольности» (*to aytomaton*). Отвергая случай, Демокрит и подобные ему «считают причиной и нашего неба, и всех миров самопроизвольность (*aytomaton*): ведь сами собою возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее все в порядок» (Физика. II. 4. 196а). Иначе говоря, это проблема соотношения случайности как беспричинности и спонтанности, приписываемой природным явлениям. Не одно ли это и то же? Известно, что в современной Демокриту литературе самопроизвольность трактовалась двояким образом. Одни, как, например, автор «гиппократова» трактата «Об искусстве», видели в ней беспричинность, а потому «пустое имя» (см.: Гиппократ. Об искусстве. 6). Другие видели в «самопроизвольном» нечто близкое по значению к современному пониманию «автомата» — самодвижущегося механизма, производящего упорядоченные целесообразные действия без участия человека. О такого рода «автоматах» — самодвижущихся игрушках — упоминает Аристотель (Метафизика. I. 2. 983а). Теорию таких автоматов создал ученый и инженер Герон Александрийский в своей книге «Театр автоматов». Судя по тому что Демокрит уподоблял человека созданной якобы Дедалом игрушке, которая приводится в движение ртутью, движущейся по специальным сосудам, Абдериту не чуждо было представление о таких «автоматах». Поэтому надо думать, что его «самопроизвольность» (спонтанность — *aytomaton*) означала не беспричинность, но объективно упорядоченный, закономерный, хотя и не руководимый разумом естественный процесс.

В ряде свидетельств, прежде всего аристотелевых, говорится, что Демокрит приписывал спонтанности возникновение миров, — цитату мы уже приводили. Однако Демокрит считал, что возникновение каждого из миров объяснимо: общим выражением причинной связи является тут «вихрь» как логический предел объяснения. Искать же причину вихря — значит обратиться к вечному, т. е. внутренне присущему материи движению. Причем свидетельства дают нам двойственную картину движения. Во-первых, это колебательное (*to kata palmon*) движение атомов, а во-вторых, движение, возникающее в результате столкновений атомов и составленных из них сложных тел. Трудно сказать, является ли колебательное движение, по Демокриту, неотъемлемым свойством атомов, или же и оно порождается их столкновениями. Во всяком случае, ясно, что Демокрит не обращается в целях объяснения к разумному началу, упорядочивающему движение. Именно поэтому критики обвиняют основателя атомизма в злоупотреблении случайностью и неспособности объяснить, каким образом из неупорядоченного движения получаются закономерность и необходимость. Мы говорили уже выше, что Демокрит считает исходное движение не беспорядочным, а с самого начала подчиненным определенной закономерности. Это — закономерность соединения (сплочения — *apallaxis*) подобного с подобным. Сегодня мы сказали бы иначе: перед нами своего рода статистическая закономерность, описывающая процесс, в котором случайность и необходимость взаимно связаны и обуславливают друг друга. Однако Демокрит далек еще от такого понимания, очевидного сегодняшнему исследователю. Для него все, что имеет причину, — а Демокрит, как говорилось не раз, признает строгую причинную обусловленность всякого явления, — тем самым оказывается необходимым.

О сказанном свидетельствует комментарий Симпликия к «Физике» Аристотеля: считается случайным, что человек нашел клад, вскапывая землю в саду, или что — старый греческий анекдот — на голову лысому упала черепаха и разбила ее. Не то у Демокрита: «...причиной нахождения клада он считает вскапывание [земли] или посадку оливкового дерева, причиной же того, что у лысого разбит череп, то, что орел сбросил [на него сверху] черепаху, желая разбить ее панцирь... Большой человек, почувствовав жажду и попив холодной воды, стал здоров; но, пожалуй, [и тогда] Демокрит скажет, что причиной здесь является не случай, а жажда» (Л 24).

Во всех этих примерах перед нами случайное событие в смысле пересечения двух причинно обусловленных, но не зависимых друг от друга рядов событий. Для Демокрита же и его сторонников и оно, как видим, не случайно, а необходимо. Здесь мы видим, с одной стороны, по-

следовательно, до крайних логических следствий проведенный принцип детерминизма. С другой же — этот односторонний и жесткий детерминизм, исключая случайность, низводит саму необходимость на уровень случайности. Анализируя рассуждения критиков, приписывавших Демокриту признание случайности, К. Маркс писал в своей докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура»: «... Симплиций говорит, что Демокрит не указывает причины сотворения мира вообще и что он, *по-видимому*, считает причиной случай. Но здесь дело не в *определении содержания*, а в той *форме*, которую Демокрит *сознательно* применял»¹. Согласно Марксу, признание случайности не противоречило бы концепции Демокрита, поскольку «там, где начинается общее и божественное», т. е. при решении вопроса о возникновении «нашего мира» и «вселенной», — «представление Демокрита о необходимости перестает отличаться от случая»².

И в самом деле, по логике Демокрита мир в целом *не имеет причины*, ибо причина есть начало, а мир с его движением начала не имеет; «наш мир», в свою очередь, не имеет иной причины, кроме необходимости, которая оказалась тождественной случайности... Применительно к миру в целом Демокрит совершенно верно констатирует бессмысленность постановки вопроса о его «первой причине»: ведь то, что бесконечно, не имеет начала, а следовательно, и причины. Естественно, это не означает «беспричинности». Применительно к отдельным мирам дело обстоит сложнее. Анализируя механистический материализм XVIII в., унаследовавший от Демокрита отождествление причинности с необходимостью, Ф. Энгельс писал, что в этом учении «случайность не объясняется здесь из необходимости; скорее, наоборот, необходимость низводится до порождения голой случайности»³. Но ведь то же самое мы видим у Демокрита: не в силах проследить причинную обусловленность «нашего мира», он навлек на себя обвинение в том, что свою концепцию основывает на случайности. Вернее было бы сказать, что концепция Демокрита *требует* признания объективной случайности, — прежде всего в смысле пересечения независимых необходимых рядов событий, а затем и в смысле стохастическом. Однако ни то, ни другое не может быть Демокритом принято в силу универсальности его детерминизма. Но отсюда вторая линия

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 36.

² Там же.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 534.

критики — признание необходимости всех совершающихся в мире событий рождает фаталистическую тенденцию в понимании им человеческой деятельности, т. е. отказа от *свободы*. Здесь, вместе с тем, основной пункт расхождения между Демокритом и его продолжателем Эпикуром. Но проблему человеческой деятельности мы рассмотрим ниже.

§ 4. Душа и познание

Последовательно материалистическую позицию занимает атомизм в вопросе о природе души и познания. Мы знаем, что в течение длительного времени психическая деятельность человека объяснялась наличием в его теле специфической субстанции или силы — «души». Сохраняя этот термин, Демокрит, вместе с ионийскими философами, видит в «душе», во-первых, движущее начало, а во-вторых, орган ощущения и мышления. Первая функция раскрывается просто: то, что не движется само, не может приводить в движение другое тело; поэтому для того, чтобы приводить в движение тело, душа сама должна быть телесной и подвижной. Душа, по Демокриту, состоит из шарообразных атомов, т. е. подобна огню. Рассуждениями по поводу природы человека он «напоминает постановщика комедий Филиппа. Тот говорил, что Дедал заставил двигаться деревянную Афродиту, налив в нее ртуть. Подобное говорит и Демокрит: он утверждает, что неделимые шарики, никогда не оставаясь в покое, двигаясь сами, влекут за собой и приводят в движение всё тело» (*Аристотель*. О душе. I. 3. 406b). Конечно, это может показаться наивным, а Аристотелю, вероятно, даже комичным. Но, во-первых, перед нами не что иное, как первая концепция «человека-машины», т. е. своеобразная модель человеческого организма, позволяющая имитировать органическое движение. Во-вторых, создав эту модель, Демокрит на этом уровне обосновывает смертность человека: душа смертна, поскольку со смертью и разложением тела рассеиваются и ее атомы. Однако в определенном смысле, по Демокриту, «все предметы обладают кое-какой душой, даже мертвые тела. Ибо в теле всегда явным образом заключено некоторое количество теплого и чувствующего, даже после того, как большая часть испарилась в воздух» (Л 448). А следовательно, к «механическому» представлению о душе как совокупности самодвижущихся атомов добавляются элементы гилозонизма.

Сложнее было аналогичным образом объяснить ощущение и мышление. Атомистическое объяснение ощущений основывается на представлении о том, что атомы души обладают способностью к ощущению. В то же время Демокрит принимает в качестве единственно

сущего атомы и пустоту, тогда как чувственные качества, подобные, например, «противоположностям» ионийцев (сухое и влажное, теплое и холодное), существуют только «во мнении». А именно: «во мнении (попoι) сладкое, во мнении горькое, во мнении теплое, во мнении холодное, во мнении цветное, в действительности же атомы и пустота» (Секст. Против ученых. VII. 135). Говоря современным языком, чувственные качества вкус, теплота и холод, цвет и т. д. — субъективны, имея, однако, объективную основу в форме, порядке и положении атомов. Способность же к восприятию коренится в особых свойствах атомов «души». Отсюда делается вывод о ненадежности чувственного познания, не способного дать истину — ведь атомы и пустота чувствам недоступны. А потому «мы ничего достоверно не постигаем, но [лишь] меняющееся в зависимости от состояния нашего тела и от того, что в него входит или ему сопротивляется» (там же. 136).

Демокрит иллюстрирует эту мысль такими примерами. Мед горек для больного желтухой и сладок здоровому; значит, сам он — «ни то, ни другое». И все же, чувственные качества имеют основой свойства атомов. Теплота кажется свойственной огню из-за стечения в нем шаровидных и подвижных атомов; белое и черное — это шероховатое и гладкое; звук происходит от сгущенного «потока атомов», а тона определяются, видимо, степенью сгущения; горечь вызывается малыми, гладкими и круглыми атомами, поверхность которых имеет изгибы; острый вкус вызывается атомами угловатыми и изогнутыми во многих местах; сладость вызывается атомами круглыми, но не слишком малыми, и т. д., и т. п. Многое зависит и от расположения атомов. Так, изменения цвета могут вызываться изменением расположения атомов или угла зрения: например, «шея голубя, когда на нее падает луч солнца, производит впечатление самых различных цветов: в зависимости от того или иного положения глаз она кажется одним темно-зеленой, другим — золотистой, третьим — черной, а другим — других цветов» (Л 434).

Восприятие внешних предметов требует, с этой точки зрения, непосредственных контактов воспринимаемого с органом чувства. И если слух, осязание, вкусовые ощущения понятны, то как быть со зрением на расстоянии? Демокрит избегает затруднений, создавая теорию «истечений». Согласно этой теории, от предметов отделяются тончайшие оболочки, как бы копии. Демокрит называет их «образами» или «подобиями» (eidōla), «изображениями» (deikela). Попадая в глаз, они и вызывают представление о предмете. Особую роль будет играть это учение в понимании божеств.

Таким образом, «темное» знание, получаемое из ощущений, играет хотя и подчиненную, но все же существенную роль в познании. Без

него нет никакого знания, однако «всякий раз, как темное познание не имеет возможности ни видеть более малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать через вкус, ни осязать, надо обращаться к более тонкому» (*Секст. Против ученых. VII. 139*), — к разумному познанию. Из вышесказанного видно, что переход от чувственного к рациональному есть переход от наглядного образа к понятию. Так, при обосновании атомизма Демокрит переходит от чувственного образа «пылинки» к рациональному обоснованию неделимости мельчайших частиц материн — атомов. Поэтому-то Демокрит констатировал своеобразную диалектику чувственного и рационального, по словам Галена, таким образом, что, осудив чувства, он затем заставил их возражать уму так: «Жалкий ум! От нас ты взял [всё], на что ты опираешься, и нас же ниспроверяешь? Ниспроверяя нас, ты падаешь сам» (*Л 79—80*).

Тем не менее, сформулировав важную догадку о взаимосвязи чувственного и разумного, Демокрит не может еще дать описание какого-либо механизма перехода от одного к другому. Ему неизвестны, видимо, логические формы и операции: суждение, понятие, умозаключение, обобщение, абстрагирование. Широко и умело ими пользуясь, он не дал их теоретического анализа. Во всяком случае, утеря «Канона» Демокрита — его логического произведения, известного только по имени, — не позволяет выявить его роль в области науки о правильном мышлении. Правда, свидетельства Аристотеля говорят о том, что Демокрит первым подошел к вопросу об определении понятий, но в чем этот подход состоял — нам, к сожалению, неизвестно. Поэтому исследование форм мышления оказалось фактически делом Аристотеля. Однако Демокрит, видимо, заложил основания для дальнейшего исследования познавательной деятельности, развернувшегося в эпикурейской традиции.

Несмотря на очевидные трудности и слабые места теории познания Демокрита, в ней содержатся важные и интересные предвосхищения. От Галилея и вплоть до XIX в. будет процветать учение о различии «первичных» (протяженность, величина, форма, непроницаемость и т. д.) и «вторичных» (цвет, вкус, запах) качеств, первые из которых объявляются объективными, а вторые — субъективными. Сама проблема первичных и вторичных качеств до настоящего времени, в преобразованных формах, обсуждается в философии и психологии. Учение об истечениях — своего рода прообраз корпускулярной теории света, тогда как мысль о переходе от «явного» (явления) к «неявному» (сущности, существующему «по природе») составила основу для дальнейшего развития индуктивной логики от Филодема до логиков XIX в.

§ 5. Человек и общество, мораль и религия

Подобно всем древнегреческим философам, Демокрит немало внимания уделил вопросам возникновения живых существ. Они выходят из земли, когда влага еще могла родить их, «без всякого творца и разумной цели» (Л 514). Возможно, из земли возникают и люди, но возможно и другое предположение — что они произошли от других животных в результате изменений, вызванных природными причинами и закрепленных своего рода «естественным отбором». Но нас интересуют не эти рассуждения, более интересные для историка биологии. Важнее то, что говорит Демокрит о развитии человеческого общества.

Диодор Сицилийский излагает связываемую с именем Демокрита концепцию возникновения общества так. Первые из людей вели неупорядоченную, звереподобную жизнь, питаются травами и плодами деревьев. Подвергаясь нападениям хищников, они постепенно научились помогать друг другу, собираясь в стада. У них не было одежды, они не умели пользоваться огнем и строить жилища. Не умея собирать продукты питания и делать запасы, они нередко погибали зимой от недостатка пищи. В дальнейшем, научаемые опытом, они стали укрываться в пещерах и откладывать про запас плоды, пригодные для хранения. Когда же они научились добывать огонь, у них понемногу стали развиваться искусства. «Вообще нужда и опыт были для человека учителями во всем, надлежащим образом наставляя это животное, от природы способное ко всяческому учению и имеющее помощником во всем руки, рассудок и умственную гибкость» (Л 558).

По другим источникам, Демокрит считал, что искусства возникли путем подражания: «...мы научились от паука ткачеству и штопке, от ласточки — постройке домов, от певчих птиц — лебедя и соловья — пению» (Л 559). Так возникает общество. Демокрит использует мысль, выдвинутую софистами, об отличии произведенного искусством, обычаем или вообще человеческим установлением (*thesei*) от данного самой природой. Таково происхождение речи: голосом, сначала невнятным и нечленораздельным, постепенно начинают произноситься слова, играющие роль знаков, позволяющих людям общаться. Поскольку языковые системы возникают в различных местах и у разных племен, возникают различные языки. Демокрит вступает здесь в полемику с Пифагором, которому приписывают учение о том, что слова возникают «по природе», — затем этот взгляд разовьет Платон. Философ из Абдер утверждает, что слова существуют «по установлению», доказывая это примерами омонимии, т. е. обозначения

различных вещей одним и тем же именем, полионимии, или применения к одному и тому же предмету различных имен, переименования вещей и людей, наконец, различий в характере словообразования (см.: Л 563).

Равным образом, «по установлению» возникают государство и законы. По сообщению Диогена Лаэртция, «Демокрит утверждает, что законы создаются людьми, а от природы — атомы и пустота» (Л 569). Это очень важная мысль, содержание которой по существу состоит в том, что если люди устанавливают законы, то они же имеют право их изменять. При этом «закон стремится помочь жизни людей. Но он может это сделать, когда сами граждане желают жить счастливо: для повинующихся закону закон — только свидетельство их собственной добродетели» (Л 608). Поскольку же дело обстоит таким образом, справедливо то, что соответствует природе, а несправедливо — противоречащее ей. В отличие от софиста Антифонта, Демокрит не объявляет *всякий* закон противоречащим природе, ибо «если бы люди не обижали друг друга, то закон не мешал бы каждому жить, как ему угодно» (Л 570).

Сопоставление Демокритом существующего «по природе» и «по установлению» позволяет ему решить проблему свободы. Как мы видели, он признает строгую закономерность (необходимость) природных явлений, и последовательное проведение этой точки зрения исключало бы саму возможность свободного поведения человека, выбора, состоящего в уклонении от раз и навсегда предписанного природой поведения. А это исключало бы и ответственность человека за свои поступки. Критики атомизма уловили фаталистическую тенденцию «физики» Демокрита. Уже Аристотель ему возражает: «...нелепости получаются... если ничего не существует случайно, а все происходит и существует по необходимости, так что не надо было бы в таком случае ни решать, ни стараться, полагая, что если сделаем это, будет это, а если этого не сделаем, то этого не будет» (Об истолковании. IX. 18b). В эпоху эллинизма, а особенно в христианской литературе, когда вводится понятие свободы и свободы воли, критика Демокрита развертывается именно в этом плане. Уже атомист Эпикур упрекает Демокрита за внутренние противоречия его теории: признание «слепой необходимости» приводит к противоречию с жизненной практикой, и свободные поступки противоречат теории, основанной на необходимости. Так что «лучше уж следовать мифу о богах, чем быть рабом предопределенности физиков, ибо вера в мифы хотя бы дает в живых образах надежду на то, что, воздавая почтение богам, удастся вымолить их расположение, а предопределенность заключает в себе неумолимую не-

обходимость» (Л 37). Лишь признание случая, с его точки зрения, может обосновать свободу. И все же эта критика несправедлива, ибо не учитывает различие Демокритом природного и социального, т. е. совершаемого «по установлению». Сознательное действие возможно, даже если отрицать случайность. В этом смысл его знаменитого утверждения, что «люди измыслили идол случая как прикрытие для присущего им недомыслия. Ведь случай по природе борется с рассудком и, как они утверждали, будучи крайне враждебным разуму, властвует над ним. Вернее, даже они совсем не признают и устраняют разум, а на его место ставят случай, они прославляют не удачный ум, а умнейшую удачу» (Л 32). Итак, люди говорят о случае, когда *не знают* связи событий, и тем самым устраняют разумную основу для поведения.

Но в таком случае, само понятие *tuchē* — «случайность» — получает новое содержание. Древние греки говорили о *tuchē* главным образом в связи с человеческими поступками, и в этом смысле слово получало значение «судьбы» как удачи (или неудачи) — «фортуны», в отличие от судьбы-рока («фатум»). По Демокриту же, надеяться на нее — значит полагаться на удачу, а не на свою собственную сознательную деятельность. Возможность такой деятельности как раз и связана с тем, что наряду с явлениями, происходящими «по природе», есть и явления, порождаемые искусством, обычаем, установлением. Говоря современным языком, есть социальные процессы, которые хотя и опираются на законы природы, но к ним не сводятся. И когда Демокрит противопоставляет разум случаю как выражению «недомыслия», он открывает дорогу для диалектического понимания свободы как способности действовать на основе познанной необходимости, «со знанием дела» (Ф. Энгельс). Его «удачный ум» — это человек, знающий необходимость и умеющий ее использовать; «умнейшая удача» — как раз недомыслие, полагающееся на благоприятный случай. Демокрит прекрасно знает, что трудно всё предусмотреть, ибо «и хороший кормчий иногда терпит кораблекрушение, и доблестный муж иногда терпит неудачу» (Л 33d). И все же нам всегда помогают знания и умения: «например, глубокая вода полезна для многих целей, но она же приносит беду: есть опасность утонуть. Но и здесь найден выход: учить плавать» (Л 33).

Не хочу сказать, что Демокрит учит о познании необходимости как пути к свободе. Он лишь нащупывает это решение, и его взгляд на значение и роль разума в жизни человеческой стоит на уровне догадок, здравого смысла, обыденных, иной раз тривиальных соображений. Но путь к совмещению природной необходимости с разумной челове-

ской деятельностью и свободой открыт. В дальнейшем спор о случайности был продолжен эпикуреизмом.

Отказ признать в обществе продукт божественного или «природного» установления привел к своеобразной концепции религии. Люди создают богов — таково заключение Демокрита. «Он говорит: “Древние люди, наблюдая небесные явления, как, например, гром и молнию, перуны и соединения звезд, затмения солнца и луны, были поражены ужасом, полагая, что боги суть виновники этих явлений”» (*Секст. Против ученых. IX. 24*). Однако у этих представлений есть и определенное основание — благодетельные или вредоносные «образы» (истечения), происходящие, видимо, от этих явлений, но принимаемые за нетленные и предвещающие будто бы будущее. «Поэтому древние, восприняв представление от них, предположили существование бога» (там же. 19). У Демокрита концепция «образов» в данном применении неясна; она будет развита Эпикуром и Лукрецием.

Но есть у Демокрита и еще одно объяснение религии, сходное с эгемеризмом. Демокрит связывает мифы с реальными явлениями общественной жизни, давая им рационалистическое толкование. Так, разъясняя миф об Афине-Тритогене (трижды рожденной), он говорил, что Афина — воплощение рассудительности, от которой происходят три способности: хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать (см.: Л 822). Аналогично он понимал, видимо, случай (удачу). В одном свидетельстве Аристотеля, связываемом с именем Демокрита, говорится о людях, «которым случай кажется причиной, только неясной для человеческого разума, будучи чем-то божественным и сверхъестественным» (*Физика. II. 4. 196b*). Очевидно, что это положение направлено против людей, обожающих случай. Ведь, как известно, древние греки имели в своем пантеоне богиню счастья и удачи, счастливого (или, наоборот, несчастного) случая — Тиху (*Tychē*), соответствующую римской Фортуне. Между тем, как свидетельствует о Демокрите Ювенал,

...сам же он угрожавшей Фортуне

В петлю советовал лезть и бесстрашно показывал кукиш

(LXIV).

Исходя из своего общифлософского учения, Демокрит отвергал божественное провидение, загробную жизнь, посмертные воздаяния за земные поступки, прорицания и т. д. Однако в последующей литературе существуют многочисленные искажения и прямые фальсифи-

кации учения Демокрита о религии и богах, вроде, например, отождествления его «образов» с ...ангелами христианской религии, хотя на деле Демокрит сказал бы, что «ангелы» суть искаженное восприятие некоторых образов-истечений, а не особые существа. Демокриту приписывается провозглашение богом огня, которому он якобы призывал оказывать почитание, и т. д.¹

Атеистична и этика Демокрита. Она пронизана идеями гуманизма, требуя человечности отношений между людьми, долженствующих господствовать в обществе. Конечно, нельзя искать однозначного соответствия учения атомизма о природе и его этики; во всем домарксовском материализме отсутствовало единство учений о природе и об обществе. И все же основание этики Демокрита составляют некоторые общефилософские принципы. Во-первых, как общественное явление, она относится к существующему «по установлению», а не «по природе». Во-вторых, она опирается на учение Демокрита о критериях. Секст Эмпирик (Против ученых. VII. 140) характеризует его так: «По Демокриту, существуют три критерия: критерий для постижения неизвестного — явления, ибо явное есть окно в неявное, как утверждает Анаксагор, которого за это хвалил Демокрит; критерий для исследования — понятие... и критерий для выбора и избегания — аффекты: то, что нам сродни, то и нужно выбирать, а чему мы чужды — того надо избегать». Нравственное поведение определяется последним критерием, поскольку родственно нашему духу удовольствию, а чуждо — страданию. Однако гедонизм Демокрита не сводится к предпочтению удовольствия, поскольку он провозглашает высшим благом «блаженное состояние духа» (*euthymia*). А это — «состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не смущаемая ни страхом, ни суеверием, ни иною какою-нибудь страстью» (*Диоген Лаэртций*. IX. 45). Чувство удовольствия и неудовольствия может быть критерием при условии, что оно руководствуется мерой: «прекрасна надлежащая мера во всем: излишек и недостаток мне не нравятся» (Л 739). Ибо «если превысить меру, то и самое приятное делается самым неприятным» (Л 753). В понятии «надлежащей меры» Демокрит мыслит необходимость умеренности, соответствия поведения силам и способностям личности, и в то же время — стремление к необходимому и избежание излишеств. Но ведь мера — признак разумности. Поэтому этика Демокрита соединяет гедонизм с рационализмом, видя источник неправильного действия, в том числе и в

¹ См.: *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 571—675.

моральном смысле, в недостатке знания¹. Демокрит ввел в этику первоначальные разработки таких понятий, как совесть, т. е. требование стыдиться своих собственных постыдных поступков, долг и справедливость. «Не из страха, но из чувства долга надо воздерживаться от дурных поступков» (Л 605).

Этика Демокрита не представляет собой единой, логически стройной системы. Его нравственные принципы дошли до нас в виде отдельных афоризмов. Есть некоторые основания думать, что это результат определенной обработки тех произведений философа, где этика излагалась в систематической форме. Однако принципы демокритовой этики позволяют пролить дополнительный свет на политическое учение мыслителя. Они очерчивают идеал демократического государственного устройства, в котором судьба общества связана с судьбой индивида: «когда оно в благополучии, все в благополучии, когда оно гибнет — все гибнет» (Л 595). Но и здесь Демокрит уклоняется от крайностей подчинения поведения индивида потребностям государства, как и наоборот, полного устранения от общественных дел. Ибо основное условие достижения душевного покоя и блаженного состояния духа — это опять-таки умеренность, в данной связи, умеренность включения индивида в жизнь общества и государства. Ибо тот, кто стремится участвовать в государственных делах, «не должен сверх меры заниматься ни частными, ни общественными делами, а в своей деятельности не брать на себя ничего сверх своих сил и природных способностей» (Л 737). Отсюда следует, что блаженное состояние духа достигается не уклонением от деятельности, — личной или общественной, — но соблюдением и здесь надлежащей меры и соответствием возлагаемых на себя задач своим способностям.

Обязанности гражданина и должностных лиц, наказания, взаимоотношения богатых и бедных, господ и рабов (а эти противоречия рассматриваются Демокритом как универсальные и неустранимые), дружба, взаимопомощь, отношения к друзьям, родственникам и семье определяются исходя из принципа «золотой середины». Тем самым Демокрит избегает как нравственного релятивизма софистов, так и абсолютизации нравственного разума Сократом. И в то же время его этическая концепция сохраняет ту основную характеристику, которая

¹ Здесь часто усматривают логический круг: разумность нравственного поведения основывается на удовольствии, а удовольствие основывается на разуме. На деле никакого логического круга в подлинном смысле здесь нет: достаточно сопоставить критерий поведения с критериями познания, чтобы увидеть, что Демокрит идет здесь от «явного» (удовольствие и неудовольствие) к «неявному» (мера), раскрываемому исследованием и выраженному в понятии.

присуща всей античной философии, — созерцательность. Устраняя все то, что препятствует блаженному состоянию духа, выявляя идеал нравственной жизни, философ из Абдер не видит в философии средства преобразования существующего общества, — его задача не выходит за пределы его объяснения.

§ 6. Школа Демокрита

Обычно в общих изложениях атомизма от Демокрита сразу переходят к Эпикуру. Но это упрощение, если не ошибка. Демокрит создал целую школу в античном смысле слова — преемственность философов, бывших его учениками и учениками его учеников и разделявших общие принципы учения. И хотя мы не так уж много знаем об учениках Демокрита, «демокритовцах», постоянно упоминаемых в общей форме, в многочисленных свидетельствах древних, уже сам факт их упоминания говорит о важности их для истории философии. Надежные свидетельства говорят, что учеником Демокрита, наряду с софистом Протагором, а может быть, и Антифонтом, был Несса. Ученик последнего — Метродор Хиосский, по некоторым данным учившийся непосредственно у Демокрита. Ученик Метродора — Диоген из Смирны, бывший учителем Анаксарха. У Анаксарха учился скептик Пиррон, ставший учителем Навсифана, который, в свою очередь, вернулся к учению Демокрита. В числе «демокритовцев упоминаются Гекатей из Абдер, Аполлодор Кизикенский, Диотим Тирский и Бион из Абдер, который «первый сказал, что есть места, где шесть месяцев длится ночь, и шесть месяцев день» (*Диоген Лаэртский*. IV. 58).

Крупнейший представитель школы Демокрита — Метродор. Он принял исходное положение учителя об атомах и пустоте и учил, что вселенная вечна. Используя аргументацию элейцев, он утверждал, что в противном случае вселенная должна была бы возникнуть из ничего. Учение самого Метродора Аэций излагает так: «Метродор... говорит, что было бы странно, если бы на большом ровном поле вырос один [только] колос, и если бы в бесконечном [пространстве] образовался один [только] мир. А что [миров] бесконечное множество, явствует из того, что причины [их образования] бесконечны. В самом деле, если [отдельный] мир ограничен, причины же, из которых возник этот мир, все бесконечны, то миров должно быть бесконечное множество. Ибо где бесконечны причины, там бесконечны и продукты их. Причины же [суть] или атомы или элементы» (ДК 70 А 6). Мы не знаем, как обосновывал он бесконечность числа атомов, но вывод его о бесконечном множестве миров, содержащих конечное число атомов из бесконечности их числа во вселенной, безукоризнен.

Метродор по-своему объясняет небесные явления, облака, землетрясения, горечь морской воды, пассаты и т. д. Однако, в явном противоречии с этими своими учениями, он перерабатывает теорию познания Демокрита, усиливая сомнения в познаваемости мира, у его учителя имевшие главным образом методический характер и использовавшиеся в борьбе против догматического идеализма и мифологии. Так, согласно Сексту Эмпирику (Против ученых. VII. 389—390), Демокрит противопоставляет учению Протагора о том, что всякий продукт воображения истинен, положение о том, что в таком случае это учение обращается против самого себя и себя опровергает. При всех трудностях познания («истина на дне колодца») Демокрит все же признает постижимость вещей. Метродор же утверждает, будто «мы ничего не знаем; и мы не знаем даже того, что ничего не знаем» (Секст. Против ученых. VII. 88). Это послужило отправным пунктом для скептицизма Пиррона.

Кроме сочинения «О природе», содержавшего «физические» и гносеологические учения Метродора, ему принадлежали также «Троянские дела», что-то вроде комментария к Гомеру, и историческая работа «Ионийские дела».

Анаксарх из Абдеры был придворным философом, а в чем-то и шутом Александра Македонского, — положение, очень удобное для того, чтобы говорить правду в глаза. Он известен нам в основном по анекдотам о его пребывании при дворе Александра. Рассказывают, что он так красноречиво и убедительно рассуждал о множественности миров, что его царственный собеседник расплакался, ибо из бесчисленных миров он не сумел овладеть и одним. Широко известны рассказы о том, как издевался Анаксарх над обожествлением Александра. Так, однажды царь захворал и лекарь предписал ему питье с мукой... Услышав об этом, Анаксарх рассмеялся и сказал, что надежды нашего бога лежат в чаше с этим питьем.

Скептицизм Анаксарха доходил, видимо, до крайности, поскольку, по сообщению Секста Эмпирика, он уподоблял сущее вымыслу, «полагая, что оно подобно происходящему во сне или в безумии» (там же). Впрочем, далек ли он был от истины, если вспомнить всю историю Александра с его безумно отважными походами, битвами, безрассудными поступками, бессмысленной гибелью тысяч и тысяч людей? В этике Анаксарх был эвдемонистом, признавая счастье целью жизни. Но эвдемонизм и здесь дополняется скептицизмом, поскольку основным условием счастья оказывается равнодушие к жизни (апатия).

Абдеритянин Гекатей писал о поэзии Гомера и Гесиода, о гипербореях — легендарных обитателях земель, расположенных на Севере

ре, а также о мифологии магов и египтян. Его книга «О философии египтян» известна по переложениям ее у Диогена Лаэртца (I. 9—11) и у Диодора Сицилийского. В качестве цели жизни он называет автаркию, т. е. внутреннюю независимость и самоудовлетворенность индивида. Навсифан видел эту цель в бесстрашии. Его «Треножник», посвященный троякому достоинству мышления — способности хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать, имеет в качестве исходного пункта приоритет «физики» перед риторикой. Как можно заключить из свидетельств эпикурейца Филодема, Навсифан серьезно занимался логикой. Он исходил при этом из того, что последовательность и согласованность речи достигается только в том случае, если исходить из познания целого, сочетая «физическое» изучение вещей, недоступных чувственному восприятию (атомарной структуры мира) с математическим умозрением, «при помощи которого можно вычислить то, что есть» (ДК 75 В 2). Таким образом, он пытался совместить индуктивное и дедуктивное исследование. Однако увлечение риторикой вело его, видимо, к софистике в духе Горгия.

Очевидный интерес представляет определение Диотимом Тирским основного принципа морали как «полноты благ» (*panteleia tōn agathōn*), т. е. гармоничного сочетания духовных благ с материальными и телесными во имя счастья человека.

* * *

Философия Демокрита — энциклопедическая наука, основанная на атомистической гипотезе и подробно разработанных гносеологических принципах. Несомненны ее материалистический характер и огромная мировоззренческая ценность. Но несомненна и опасность ее для традиционного религиозно-мифологического мировоззрения и для становящегося идеализма. Непосредственной идеологической реакцией на атомизм Демокрита стала, в целом ряде аспектов, объективно-идеалистическая система Платона. Хотя последний ни разу не упоминает великого атомиста, уже древним было очевидно, что это умолчание вызвано не только враждебностью Платона к материализму, но и тем, «что он понимал: спорить ему предстояло с лучшим из философов» (*Диоген Лаэртций*. IX. 40). А современные научные исследования показывают, что скрытая полемика с Демокритом, как и заимствования у него некоторых частных решений, просматриваются в важнейших диалогах Платона. Так, И. Д. Рожанский отмечает как концептуальную близость физики Платона к атомизму Левкиппа — Демокрита, так и то, что Платон разрабатывал свою теорию

строения вещества, будучи знаком с атомизмом¹. Poleмика с атомизмом Демокрита становится явной в произведениях Аристотеля. Материализм и идеализм, детерминизм и телеология, связь опыта с умозрением и отрыв понятийного мышления от чувственного знания, атеизм и религия — вот те противоположности, которыми определяется дальнейшая борьба в философии. Но теперь это уже борьба сознательная, откровенная и непримиримая. Ее теоретической основой — со стороны идеализма — стала философская система Платона.

Г л а в а II

ПЛАТОН

§ 1. Жизнь и творчество

Афинянин Аристокл, сын Аристона и Периктионы, вошел в историю под именем Платона. Отличаясь крепким телосложением, сделавшим его незаурядным атлетом (а может быть, и толстяком), он, по преданию, получил это имя от Сократа. Ведь греческое *platys* означает «широкоплечий» и в то же время «полный». Он родился около 427 г. до н. э. на Эгине, где его отец был поселенцем. Позже он вместе с другими поселенцами-афинянами был изгнан с Эгины спартамцами, пришедшими «на помощь» эгинцам. Видимо, семья была небогатой, хотя и знатной: Аристон происходил из рода последнего афинского царя Кодра, а Периктиона — из семьи, давшей Афинам Солона. С рождением Платона связана легенда: ссылаясь на племянника его Спевсиппа, Диоген Лаэртский пишет, что когда Периктиона была еще юной, Аристон «пытался овладеть ею, но безуспешно; и, прекратив свои попытки, он увидел образ Аполлона, после чего сохранял жену в чистоте, пока та не разрешилась младенцем» (III. 2). Так что, перед нами еще один «сын божий»... Не в этом ли объяснение его таланта?

Платон получил обычное для знатного афинянина образование: гимнастика, грамматика, музыка, математика. Он рано познакомился с философией Гераклита, чем, вероятно, был обязан софисту Калликлу; видимо, он глубоко изучал Парменида и Зенона, пифагорейцев. Есть основания считать, что он был хорошо знаком с учением атомистов. Много времени Платон уделял поэзии. Ему приписываются эпические и лирические произведения, трагедии и комедии. Под его име-

¹ См.: *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 371—387.

ре, а также о мифологии магов и египтян. Его книга «О философии египтян» известна по переложениям ее у Диогена Лаэртца (I. 9—11) и у Диодора Сицилийского. В качестве цели жизни он называет автаркию, т. е. внутреннюю независимость и самоудовлетворенность индивида. Навсифан видел эту цель в бесстрашии. Его «Треножник», посвященный троякому достоинству мышления — способности хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать, имеет в качестве исходного пункта приоритет «физики» перед риторикой. Как можно заключить из свидетельств эпикурейца Филодема, Навсифан серьезно занимался логикой. Он исходил при этом из того, что последовательность и согласованность речи достигается только в том случае, если исходить из познания целого, сочетая «физическое» изучение вещей, недоступных чувственному восприятию (атомарной структуры мира) с математическим умозрением, «при помощи которого можно вычислить то, что есть» (ДК 75 В 2). Таким образом, он пытался совместить индуктивное и дедуктивное исследование. Однако увлечение риторикой вело его, видимо, к софистике в духе Горгия.

Очевидный интерес представляет определение Диотимом Тирским основного принципа морали как «полноты благ» (*panteleia tōn agathōn*), т. е. гармоничного сочетания духовных благ с материальными и телесными во имя счастья человека.

* * *

Философия Демокрита — энциклопедическая наука, основанная на атомистической гипотезе и подробно разработанных гносеологических принципах. Несомненны ее материалистический характер и огромная мировоззренческая ценность. Но несомненна и опасность ее для традиционного религиозно-мифологического мировоззрения и для становящегося идеализма. Непосредственной идеологической реакцией на атомизм Демокрита стала, в целом ряде аспектов, объективно-идеалистическая система Платона. Хотя последний ни разу не упоминает великого атомиста, уже древним было очевидно, что это умолчание вызвано не только враждебностью Платона к материализму, но и тем, «что он понимал: спорить ему предстояло с лучшим из философов» (*Диоген Лаэртций*. IX. 40). А современные научные исследования показывают, что скрытая полемика с Демокритом, как и заимствования у него некоторых частных решений, просматриваются в важнейших диалогах Платона. Так, И. Д. Рожанский отмечает как концептуальную близость физики Платона к атомизму Левкиппа — Демокрита, так и то, что Платон разрабатывал свою теорию

строения вещества, будучи знаком с атомизмом¹. Poleмика с атомизмом Демокрита становится явной в произведениях Аристотеля. Материализм и идеализм, детерминизм и телеология, связь опыта с умозрением и отрыв понятийного мышления от чувственного знания, атеизм и религия — вот те противоположности, которыми определяется дальнейшая борьба в философии. Но теперь это уже борьба сознательная, откровенная и непримиримая. Ее теоретической основой — со стороны идеализма — стала философская система Платона.

Глава II

ПЛАТОН

§ 1. Жизнь и творчество

Афинянин Аристокл, сын Аристона и Периктионы, вошел в историю под именем Платона. Отличаясь крепким телосложением, сделавшим его незаурядным атлетом (а может быть, и толстяком), он, по преданию, получил это имя от Сократа. Ведь греческое *platys* означает «широкоплечий» и в то же время «полный». Он родился около 427 г. до н. э. на Эгине, где его отец был поселенцем. Позже он вместе с другими поселенцами-афинянами был изгнан с Эгины спартамцами, пришедшими «на помощь» эгинцам. Видимо, семья была небогатой, хотя и знатной: Аристон происходил из рода последнего афинского царя Кодра, а Периктиона — из семьи, давшей Афинам Солона. С рождением Платона связана легенда: ссылаясь на племянника его Спевсиппа, Диоген Лаэртский пишет, что когда Периктиона была еще юной, Аристон «пытался овладеть ею, но безуспешно; и, прекратив свои попытки, он увидел образ Аполлона, после чего сохранял жену в чистоте, пока та не разрешилась младенцем» (III. 2). Так что, перед нами еще один «сын божий»... Не в этом ли объяснение его таланта?

Платон получил обычное для знатного афинянина образование: гимнастика, грамматика, музыка, математика. Он рано познакомился с философией Гераклита, чем, вероятно, был обязан софисту Калликлу; видимо, он глубоко изучал Парменида и Зенона, пифагорейцев. Есть основания считать, что он был хорошо знаком с учением атомистов. Много времени Платон уделял поэзии. Ему приписываются эпические и лирические произведения, трагедии и комедии. Под его име-

¹ См.: *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 371—387.

нем дошло до нас около 25 стихотворных миниатюр — эпиграмм. Однако знакомство с Сократом настолько повлияло на молодого поэта, что он сжег свои поэтические произведения, с тем чтобы посвятить себя философии.

Платон познакомился с Сократом около 407 г. до н. э. Эта встреча произвела полный переворот во всей его жизни. Восемь лет он был одним из ближайших учеников и друзей Сократа. После его смерти он покинул Афины, около года жил в Мегаре, затем, после короткого пребывания в родном городе, снова путешествовал. Достоверно известно, что в 389—387 гг. до н. э., он посетил Италию и Сицилию. В Сицилии он вступил в дружеские отношения с родственником сиракузского тирана Дионисия, Дионом; однако первый за что-то настолько разгневался на философа, что продал его в рабство. Он был привезен на Эгину и куплен киренцем Анникеридом¹ за 20 или 30 мин; когда друзья Платона собрали эту сумму и хотели вернуть ее Анникериду, тот отказался, отпустив Платона на свободу. На деньги, переданные философу друзьями, он купил сад, носивший, в честь афинского героя Академа, название Академии, и основал там свою знаменитую школу, по имени которой ученые сообщества носят такое название. В 367 г., после смерти Дионисия Платон вновь совершает путешествие в Сицилию, ко двору сына покойного, Дионисия Младшего. Видимо, философ надеялся с помощью сиракузского тирана осуществить свою социально-политическую программу, но потерял время напрасно, — если не считать, конечно, полезного житейского опыта. Возможно, в 360—361 гг. он вновь едет в Сицилию, и опять безуспешно. Правда, по преданию, на этот раз Дионисий Младший осыпал философа подарками, которые тот отверг. Затем наступило охлаждение, и Платон вынужден покинуть негостеприимный остров. Видимо, злключения Платона были связаны с тем, что дружба его с Дионом, пытавшимся произвести в Сиракузах олигархический переворот, пришлась не по душе тирану. Умер Платон в 347 г. до н. э.

Под именем Платона до нас дошли: речь «Апология Сократа», 23 подлинных и 11 сомнительных диалогов, а также 13 писем, некоторые из которых, возможно, подлинные. Хронология произведений Платона не может быть установлена с полной достоверностью. Однако, в общем и целом, можно выделить в творчестве Платона 4 периода. (1) Ранний период, начавшийся знакомством с Сократом и закончившийся первой поездкой в Сицилию. К этому времени относятся: «Апология Сократа», «Критон», «Эвтифрон», «Лахет», «Лисий», «Хар-

¹ По другим источникам, Платона выкупил пифагореец Архит.

мид», «Протагор» и первая книга «Государства». (2) Переходный период (80-е годы) характеризуется возникновением теории идей. Это — диалоги «Горгий», «Менон», «Эвтидем», «Кратил», «Гиппий Меньший», «Гиппий Большой», «Ион», «Менексен» (три последних, возможно, неподлинных). (3) Зрелый период (70—60-е годы). В диалогах «Федон», «Пир», «Федр», II—X книгах «Государства» Платон разрабатывает классическую форму своего учения об идеях как субстанциальной основе всей действительности, т. е. собственно идеализм. Диалоги «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Политик», «Тимей» и «Критий» характеризуются, с одной стороны, усилением теоретико-познавательных и космологических интересов, а с другой — «самокритикой» Платона, направленной против ранней, «наивной» формы теории идей. Наконец, (4) — последний, или поздний, период, когда Платон пишет огромный диалог «Законы».

Кроме этих произведений и писем в издания сочинений Платона обычно включают «Послезаконие», написанное, видимо, его учеником Филиппом Опунтским, сомнительные диалоги «Алкивиад I», «Гиппарх», «Клитофонт» и «Минос» и диалоги явно неподлинных: «Демодок», «Сизиф», «Алкей», «Алкивиад II», «Аксиох», «Эриксий», «О справедливости», «О добродетели», «Соперники в любви», «Феаг», небольшой труд «Определения», приписываемый иногда Спевсиппу, и трактат Тимея Локрского (на самом деле — неизвестного автора более позднего времени) «О мировой душе», представляющий собой пересказ Платонова «Тимея». Принадлежа достаточно древней традиции, неподлинны диалоги полезны для детализированного исследования платонизма, но в пределах настоящего изложения нет нужды в их рассмотрении. Не будем мы рассматривать и проблему «неписаного учения» Платона — тему, связанную с устным распространением его философии и допускающую исследование и реставрацию этого не отраженного непосредственно в диалогах учения на основе сведений, содержащихся в сочинениях платоников и Аристотеля. Есть основания считать, что «неписаное учение» не совпадало с письменной традицией, основываясь главным образом на математизации как основной тенденции платонизма¹.

Самое общее определение философии Платона необходимо основывается на том, что афинский мыслитель поставил перед собой зада-

¹ Я согласен с общей оценкой проблемы в статье Т. В. Васильевой «Неписаная философия Платона» (Вопросы философии. 1977. № 11. С. 160): «Неписаная философия Платона сама по себе, без подтверждения ее основоположений в диалогах... не может претендовать на исключительное внимание платоноведения, — а тем более трактоваться в общих изложениях. Но знать о ее существовании необходимо».

чу защиты и теоретического обоснования общественного устройства, которому грозил кризис, — полисного устройства древнегреческого общества. Пережив наивысший взлет в эпоху Перикла, оно в IV в. все более уступает место союзам городов, а затем империям полувосточного типа, характерным для эпохи эллинизма. Но пока полисная система существовала, она необходимо рождала попытки своего идеологического оправдания. В идеологической борьбе эпохи играют центральную роль два фактора: религия и мораль.

Античное государственное устройство тесно связано с религией. Собственно, античное государство и его религия были практически тождественны. Государственные праздники совпадали с религиозными, точнее, последние были событиями государственной жизни; боги — покровители города (такие, как Афина в Афинах) по сути дела отождествлялись с городом, а религия и патриотизм означали практически одно и то же. Городские законы гарантировались авторитетом божества и полубожественной личностью законодателя — номотета, через которого боги провозгласили законы. Столь же жестко были фиксированы нравственные установки, также получающие государственно-религиозную санкцию. И вот — эти религиозные и нравственные установки, как и непререкаемый авторитет законов полиса, подвергаются угрозе. Античная философия природы стремится если и не «отменить» богов вообще, то дать им натуралистическое объяснение:

Видишь, как полезно знание!

Нет никакого Зевса, мой сынок. Царит

Какой-то Вихрь. А Зевса он давно прогнал.

Вот, по Аристофану, высшая «истина», которую проповедуют «софисты», которых старомодный комедиограф не отличает от «физиков» (см.: Облака. 260—280, 1470—1471). В высшей форме античного материализма, в атомизме Демокрита боги вообще не участвуют в мировых событиях. А софистика, устами Крития, провозглашает их социально значимой фикцией, измышленной каким-то хитрецом для того чтобы держать смертных в узде... Законы — плод не божественного усмотрения, но человеческого установления, и потому, не защищенные более божественной санкцией, они могут по установлению же меняться. Отметим, что подрыву традиционной религии способствует и распространение индивидуалистических религиозных учений, для которых религия имеет отношение прежде всего к судьбам конкретной «души» отдельного человека, а не к государству. Таких учений становится все больше.

Выразительный образчик (утрированный, конечно, как и во всякой комедии) влияния образованности на нравственность и религию

мы находим в диалоге Правды и Кривды в тех же «Облаках» (см.: 899—1106). Уже Сократ — не аристофановский, конечно, а Сократ Платона и Ксенофонта — попытался дать философское оправдание «отеческих законов» и богов, почитаемых государством. Его эксперимент, как мы знаем, закончился неудачей. Платон берется за ту же задачу, но вооруженный гораздо более совершенными орудиями философского мышления, обогащенный опытом предшествующего философствования. Платон придал философскому мышлению новые, более совершенные формы, применив их как для критики предшественников, так и для конструирования нового. С огромным философским и художественным талантом приступает он к идеологической реставрации отжившей старины, но дело его было безнадежным. В этом роковое противоречие и глубочайший трагизм философского творчества Платона, его философии, которая, служа реакционной цели, реализует идеалистическую, а во многом и мифологическую установку, представляется тем не менее важным прогрессивным явлением философского развития.

Несколько схематизируя, можно сказать, что философия Платона имеет следующие источники. Во-первых, это Гераклит и его софистические истолкования. Платон принимает ту их мысль, что все сущее находится в изменении, есть «вечно текущее». Однако этот «поток» характеризует только окружающий нас чувственный мир. В нем нет ничего устойчивого, постоянного, общего. А ведь подлинное знание — это знание как раз всеобщего. Возможность как всеобщего бытия, так и его знания обосновала, во-вторых, философия Элейской школы. Единый, неподвижный, всеобщий объект познания — бытие — открывается только мысли и сам есть мысль. В-третьих, Сократ, поставивший задачу выработки общих понятий и определений, дал Платону диалектический метод. Его специфический объект — всеобщие нравственные понятия, высшие ценностные характеристики бытия — Истина, Благо, Красота. Наконец, пифагореизм позволяет Платону конкретизировать учение об идеях в их соотношении с реальностью вещей, показав, каким образом идеи могут реализовываться, — именно соответственно математическим отношениям. Но мы уже упомянули слово «идея». Оно выражает понятие, определившееся, в его использовании Платоном, *идеализм* афинского мыслителя.

§ 2. От критики чувственного знания к теории идей

В диалоге «Теэтет» Платон, устами Сократа, ставит вопрос: «Что такое знание?» Отвечая на него, он показывает недостаточность суждения, что знание есть ощущение. Ведь оно, рассуждает Платон, пред-

ставляет нам нечто текучее, изменчивое, неустойчивое, единичное, противореча тем самым понятию знания, направленного на постоянное, устойчивое, всеобщее. Чувственное знание не имеет иного критерия, кроме себя самого, и тем самым «мерой всех вещей» оказывается, как у Протагора, «человек». Но почему человек, а не свинья и не кинокефал — фантастическое существо с телом человека и головой собаки? Наконец, чувственное знание не есть знание, ибо знание ничто без понимания. Ведь мы слышим, т. е. чувственно воспринимаем чужую речь, но не понимаем ее, т. е. *не знаем*, что имеется в виду.

Каков же выход? Признать, что подлинное знание есть знание разумное, т. е., во-первых, оно достигается разумом, а во-вторых, относится к «разумным», умопостигаемым предметам. Иначе говоря, подлинными предметами разумного знания являются не вещи, а *идеи* как «подлинно сущее» или просто «сущее бытие» (to ontos on).

Предельно ясное рассмотрение вопроса об идеях содержится в диалоге «Гиппий Большой», — пример, может быть, довольно избитый, но я не нашел лучшего. Сократ задает софисту Гиппию вопрос: не правда ли, что все справедливое является таковым в силу справедливости, все благое — в силу блага, а все прекрасное — в силу прекрасного? Не замечая ловушки, которая поставлена ему уже здесь, простоватый софист отвечает утвердительно. И на следующий вопрос Сократа: что же такое это «прекрасное», благодаря чему все прекрасные вещи оказываются прекрасными, Гиппий отвечает примерами. «Прекрасное — это прекрасная девушка». — «А почему не прекрасная кобылица? — возражает Сократ. — Или прекрасный горшок?» И тут же возникает проблема относительности прекрасного: подобно тому, как, по Гераклиту, «из людей мудрейший покажется по сравнению с богом обезьяной, и по мудрости, и по красоте, и по всему остальному», прекраснейший горшок безобразен по сравнению с прекрасной девушкой, а та — безобразна по сравнению с богиней. Но ведь речь идет, поясняет Сократ, не о том, что может быть и прекрасным, и безобразным одновременно, т. е. прекрасным в одном отношении и безобразным в другом; не идет речь и об отдельных прекрасных предметах. Сократ снова и снова ставит вопрос о «прекрасном как таковом», «благодаря которому все остальное украшается и представляется прекрасным, — как только эта идея (eidos) присоединяется к чему-либо, это становится прекрасной девушкой» (Гиппий Большой. 289a). Гиппий ищет выход. Все, к чему присоединяется золото, делается прекрасным; значит, золото и есть прекрасное. И вновь возражает Сократ: но ведь Фидий сделал глаза и лицо Афины не из золота, а из слоновой кости. Так не последняя ли в таком случае прекрасное? Да и уполовник к прекрасному глиняному горшку больше подойдет деревянный, а не золотой! Перебирая прекрасные вещи и вещества, пре-

красные поступки, Гиппий никак не может указать на «прекрасное само по себе». Не будет таковым ни полезное, ни благое, ни удовольствие, ни полезное удовольствие... «Прекрасное — трудно», — говорит Сократ, ведущий диалог. Не дав определения в «Гиппии», он в другом месте говорит так: «Ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним... Все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]. Надежнее ответа нельзя, по-моему, дать ни себе, ни кому другому» (Федон. 100d).

Да, конечно, ответ Платона абсолютно истинен. Дело лишь в том, что он тавтологичен: «вещи прекрасны, ибо они приобщены к прекрасному». Что же такое «прекрасное», ответа мы так и не получаем. Точнее, Платон пытается дать объяснение прекрасному посредством *теории идей*. Ее основа — гипостазирование, т. е. превращение в обособленную и самостоятельную реальность тех общих понятий, которыми оперирует человек, и тех грамматических форм — парадигм — которыми пользуется он, высказываясь об общем. «Наивная» теория идей строится по принципу: отдельные вещи постигаются с помощью чувств; значит, и для разумного познания должны существовать объекты, созерцаемые умом, точно так же, как мы здесь, на земле, воспринимаем вещи чувствами.

Гиппий (как и собеседники Сократа в «Теэтете») опротечливо принял тезис, согласно которому источник прекрасного — «прекрасное как таковое». После этого неумолимая логика платоновского диалога ведет соглашающегося и тащит сопротивляющегося в нужном Платону направлении. Но верен ли сам тезис? Нет! В окружающих нас вещах и процессах чувственного мира неразрывно связаны единичное, особенное и всеобщее, и лишь посредством абстракции мы можем отделить их друг от друга. Нет прекрасного без прекрасной девушки, прекрасной кобылицы, прекрасного горшка, статуи и т. д. Но прекрасное не сводится ни к одному из этих предметов, и ни к одному особому — золоту, слоновой кости и проч. «Отдельное не существует иначе, как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона, или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого рода отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т. д.»¹. Вырван-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 318.

ное из этой диалектической связи общее и становится «идеей», существующей в особом «умном месте» (*topos noētos*).

Поэтому и познание можно объяснить, по Платону, лишь апеллируя к идее как «всеобщему». На деле же познание усматривает всеобщее в единичном и отдельном, устойчивое — в текучем и нестабильном, закон — в многообразии явлений. Они связаны в человеческом уме с деятельностью абстрагирования, отвлечения от частного и особенного. Но уже «в первой, элементарной абстракции “дом” вообще и отдельные дома»¹ заложена, согласно В.И. Ленину, возможность идеализма. Образование абстрактного понятия требует сложных умственных операций и в то же время «фантазии», «отлета» от действительности. Отсюда возможность превращения абстрактного понятия в самостоятельную «реальность», подлежащую якобы особому, «разумному усмотрению». Мир идей оказывается тогда особой сферой существования объектов умозрительных, особым миром, первичным по отношению к миру чувственному, как и к чувственному познанию.

Возможность идеализма заложена и в самом языке — его «материя», *слово*, неизбежно обобщает. И наивное языковедение, видящее в слове результат деятельности «учредителя имен» — «ономатета», который создает слова, «по природе» отвечающие своим объектам, невольно сопоставляет любому слову, в первую очередь выражающему общее, особый «объект». Но ведь если данному конкретному имени — «Иван» — отвечает какой-то конкретный человек, Иван Иванович Иванов, родившийся тогда-то и от таких-то родителей, то слову «человек» такой единичный предмет не соответствует. Его нет здесь, на нашей земле, рассуждает идеалист, значит, он должен существовать в виде отдельного, но «общего» объекта где-то в ином месте, в царстве общих понятий = «идей». Так мы снова приходим к идеализму, забывая о другой возможности — различать имена, обозначающие единичные предметы, и имена, обозначающие общие свойства, классы предметов, их отношения и т. д.

В современной философской литературе, относящейся к направлению аналитической философии, такая позиция платонизма рассматривается как обычное заблуждение, связанное с незаконным использованием грамматической формы для заключений о структуре самого бытия. Так, из предложения: «Бог есть всесовершенное существо» — можно вывести заключение, что «бог существует» («онтологический аргумент»). Но ведь здесь «существует» — лишь грамматический предикат, а «бог» — грамматический же субъект; данный граммати-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 330.

ческий оборот вовсе не имплицитует реального существования бога. Точно так же «квазиплатоническое» предложение, как будто бы говорящее о «всеобщем», не подразумевает его существования. Из предложений: «неточность предосудительна» или «добродетель сама себя вознаграждает» — не следует, будто существуют «Неточность» или «Добродетель», которые стыдятся своей неточности или вознаграждают себя за свои добродетельные поступки. Говоря: «Добродетель сама себя вознаграждает», мы имеем в виду только то, что Смит, совершив добродетельный поступок, может обойтись и без специальной за него награды — поднимется его самооценка, он будет гордиться собой и проч.¹

Все это верно. Но если бы дело сводилось к этому, то Платона вряд ли стоило бы относить к числу *великих* философов. Идеализм Платона, выделив «мир идей» в качестве особого специального объекта исследования, создал предпосылку для анализа особого рода предметов — предметов идеальных и идеализированных, *понятий* самих по себе, безотносительно к тому, как они получены и в каком отношении к вещам находятся. Без этого предварительного исследования была бы невозможна логика Аристотеля; без него трудно представить архимедово физико-математическое описание объектов, как бы изъятых из природы, идеализированных и выступающих в «чистом», закономерном и свободном от случайностей виде. Однако эта глубокая сущность учения Платона об идеях оказалась не только скрытой за идеалистическими наслоениями, но и затемненной и искаженной ими. Об этом еще пойдет речь ниже. Остановимся пока на познании идей и их функциях в платоновском мире.

Учение о том, что идеи суть специфические объекты усмотрения ума, пребывающие в особом, запредельном мире, дает ответ на вопрос о сущности познания. Оно представляет собой, в идеале, не что иное, как созерцание умом идей в этом особом «умном» мире. А это подразумевает бессмертие души и ее способность, по возвращении на землю в человеческом теле, *вспоминать* то, что она видела «там». Естественным выводом отсюда оказывается религиозное мировоззрение, в принципе мифологическое, а не научное: понятия божества и бессмертной души становятся его решающими компонентами. Правда, Платон знает, что познание как воспоминание (анамнесис) не так уж просто. Душа охотно «забывает» виденное в потустороннем

¹ Ryle G. Systematically misleading expressions//Logic and Language. First Series. Oxford, 1968. P. 11—22.

мире, и для того чтобы «вспомнить», нужны подсказки знающего мудреца либо достаточно сложные логические операции. В диалоге «Менон» Платон показывает, как можно заставить неграмотного мальчика-раба «вспомнить» геометрические положения, которым он не учился. Отсюда выводится утверждение, что «поскольку и в то время, когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями, — не все ли время будет сведущей его душа?.. А если он приобрел их не в нынешней жизни, то разве не ясно, что они появились у него в какие-то иные времена, когда он выучился [всему]?» (Менон. 86а).

Конечно, мы не согласимся с этим утверждением. Даже самый невежественный человек обладает теми элементарными знаниями и навыками мышления, которые и позволили бы ему сформулировать математические и иные научные положения, подсказываемые навещающими вопросами ученого собеседника. Таким образом, перед нами искусство педагога, с одной стороны, способности ученика как человека определенной культуры — с другой, но никак не «воспоминание». Но Платон на этом не останавливается. Исследование понятий — «идей» — приводит его к разработке методологии рационального мышления, получившей название «диалектики», т. е. попросту, *логики*. Диалектику Платон понимает двояко. Во-первых, диалектиком он называет человека, который «умеет ставить вопросы и давать ответы» (Кратил. 390с). По сути дела, это диалектика в сократовском смысле, широко применяемая Платоном в диалогах, особенно первого периода. Во-вторых, диалектика понимается как умение обращаться с понятиями, различая их по видам и виды соединяя в родовые понятия. Эти две противоположно направленные логические операции получили название соответственно «разделения» (*diairesis*) и «соединения» (*synagōgē*). Первая обеспечивает разъяснение понятия, позволяет выявить внутреннее членение его содержания и представляет, собственно, основание классификации. Вторая — средство восхождения к «идее», т. е. образования понятия. По определению Платона, это «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения» (Федр. 265d).

В этом смысле диалектика — это деятельность мышления. «Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага (*ho estin agathon* — что есть благо [само по себе]). Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, по-

добно тому как другой взошел на вершину зримого» (Государство. 532ab). Но Платон понимает диалектику и шире, включая в нее кроме познания (*epistēmē*) и рассуждения (*diánoia*) также и веру, и уподобление (аналогию). Два последних вида «вместе взятые, составляют мнение, оба первых — науку (подлинное знание — *epistēmē*. — А.Б.)» (Государство. 534a).

Разделение знания на науку, т. е. подлинное знание, и мнение имеет для Платона кардинальное значение. Если первая относится к знанию об идеях, то второе — к чувственному миру; если первая достигает абсолютной истины и достоверна, то второе не идет далее чувственности. «Ведь все другие (кроме науки. — А. Б.) способы исследования либо имеют отношение к человеческим мнениям и вожделениям, либо направлены на возникновение и сочетание [вещей]... Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках, которые следуют за ней), то им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть» (Государство. 533b). Соответственно даже математические науки не могут полностью постичь истину, пока они будут держаться своих собственных предположений, не отдавая себе в них отчета: без учения об идеях — а оно тоже именуется «диалектикой» — невозможно никакое достоверное знание.

Значение логического учения Платона крайне противоречиво. Если разделение родового понятия на виды описано достаточно ясно, то «соединение» выглядит каким-то неопределенным, даже мистическим. Философ описывает его как «высвобождение» души «как бы из какой-то варварской грязи», как непосредственное усмотрение сущности бытия — последнюю «душа наблюдает сама по себе» (Теэтет. 185e), а не с помощью телесных способностей. В «Пире» Платон вводит для объяснения способности человека подняться к «идее» понятие Любви (Эроса), побуждающей человека подниматься от прекрасных тел к прекрасным нравам, прекрасным учениям, а от них — к прекрасному самому по себе. «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное... нечто, во-первых, вечное, [то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное... а само по себе; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, [и никаких воздействий оно не испытывает» (Пир. 210e—211a—b). Собственно, таким образом Платон мог бы описывать любое «соединение», восходящее к высшим родам сущего. Но за этой мистической картиной лежит тот реальный факт

познавательной деятельности людей, что рациональное познание не происходит непосредственно из чувственности. Оно предполагает предварительное, во многом бессознательное накопление, суммирование, практическое применение чувственных данных, опыта. Лишь на этой основе, закрепляемой в общественном сознании и общественных формах практической деятельности — в производстве, технике, искусстве, языке, формируются более или менее широкие гипотезы, испытание, коррекция и принятие либо отбрасывание которых означает прогресс в познании. Угадав этот факт, Платон дал ему совершенно ложное объяснение.

Это объяснение — идеализм. Платон первым в истории философии сознательно поставил основной вопрос философии, вопрос о соотношении духа и материи. Одни философы, утверждал он, считают, «будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание и признают тела и бытие за одно и то же». Другие же настаивают «на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же... называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением. Относительно этого между обеими сторонами, Теэтет, всегда происходит сильнейшая борьба» (Софист. 246а—с). В «Законах» Платон ставит тот же вопрос несколько иначе, противопоставляя идеализм материализму античных физиологов. Последние «смотрят на землю и воздух, огонь и воду, как на первоначала всех вещей, и именно это-то они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал» (Законы. X. 891с). Первые же, т. е. идеалисты, утверждают, что «первоначало и есть душа, а не огонь и не воздух, ибо душа первична... именно душа существует по природе» (Законы. 892с). Платон выводит идеалистическое решение основного вопроса философии из того, что первым должно было возникнуть то, что движется само по себе. Ведь «если бы все вещи тотчас же после своего возникновения остались бы неподвижными, как это осмеливается утверждать большинство людей, какое движение... должно было бы возникнуть среди них первым? Разумеется, то, что движет само себя» (Законы. 895а). А это — душа или ум. Причем рассуждение относится к космосу в целом. Ибо «душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвraga и страх, любовь и ненависть» (Законы. 897а). Отсюда происходят «вторичные движения тел». «Пользуясь всем этим, душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный ум, пестует все и ведет к истине и блаженству. Встретившись же и сойдясь с неразумием, она ведет все в противоположном направлении» (там же).

Таким образом, идеализм Платона смыкается с религией и мифологией. Последняя, однако, уже не традиционна, но представляет собой философскую реконструкцию мифа. «Идеи» Платона — не только общие понятия, гипостазированные, абсолютизированные и помещенные в особое «умное место». Они вечны и неизменны, т. е., по традиции античной мысли, — божественны. Они выступают причинами движения и существования вещей, их идеальными образцами-парадигмами, целями, к которым стремятся земные вещи. В свою очередь, вещи «причастны» идеям, воплощая их в себе. Такова первая, «наивная» теория идей. Но на ее основе строится космология Платона.

Логика рассуждений Платона почти безупречна. Но дело не в самой логике — проблема состоит в тех посылках, из которых он исходит. Мы видели на примере атомизма, что признание вечности подвижного мира вещей исключает платоновскую предпосылку относительно «души» как принципа движения, а детерминизм объясняет явления природы безотносительно к божественному, становящемуся тогда излишним. Эта «ненужная гипотеза» лишь запутывает объяснение мира. Но именно она реализована в космогонии и космологии Платона.

§ 3. От теории идей к космологии

Мир идей — вечный и неизменный — представляет собой уже не единое бытие Парменида, но иерархически упорядоченную, расчлененную структуру. На вершине этой иерархии стоит идея Блага. Что это такое? «Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав» (Государство. VI. 508e). Оно уподобляется Солнцу: подобно тому, как оно дает всему видимому возможность быть видимым, а также рождение, рост и питание, так и благо дает вещам бытие и существование, само не являясь ими. «Оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (там же. 509b).

Поэтому благо как таковое трудно постичь человеческому уму: оно проявляется в прекрасном и истинном. И если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, рассуждает Платон, «то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной» (Филеб. 64e — 65a). Причем, согласно первоначальной теории идей, идея «не рождается и не умирает, не воспринимает в себя что-либо другое, не переходит

сама во что-либо другое» (Тимей. 52а). Отношения идей к вещам определяются тремя понятиями: подражание, причастность и присутствие. Иначе говоря, вещи возникают, «подражая» идее, стремясь к ней как к цели; возникнув, вещь становится «причастной» идее; наконец, чувственные вещи становятся сходными с идеями только тогда, когда идеи «присутствуют» в них. Как это возможно — философ не объясняет. Но логика его рассуждений такова, что идей должно быть столько же, сколько классов сходных вещей. Однако отсюда возникает ряд несообразностей. Как, например, объяснить «причастность» вещи различным идеям (скажем, Сократа — «человеку вообще» и «белому человеку»)? Не понадобится ли тут «третий человек»? Идеи Платона имеют отношение к благу, к истине, к красоте. Но как возможны тогда идеи грязи, мусора, безобразия, лжи и т. д.? Ведь без идеи нет вещи...

Все эти и подобные вопросы заботят Платона, который позже вынужден был развернуть «самокритику» и пересмотреть «теорию идей». Но суммируем теорию идей Платона в ее первоначальном, «наивном» варианте. Идея выступает в ней (1) «образцом» (парадигмой) для вещей; (2) общим понятием (родовой или видовой характеристикой) класса сходных вещей; (3) сущностью данного класса вещей; (4) их причиной — в смысле, в первую очередь, целевой причины, к которой стремятся вещи. Таким образом, общая объективно-идеалистическая установка выливается в телеологию — утверждение о целесообразном характере всех процессов, происходящих в мире. Концепция эта направлена непосредственно против детерминизма Демокрита: если последний принимает только действующие причины, видя их основу и сущность в вечном движении и взаимных столкновениях и давлениях атомов, то Платон может рассматривать взаимодействие таких принципиально разнородных образований, как вещи, с одной стороны, идеи — с другой, только в смысле целеустремленности первых ко вторым. Впрочем, в материальном (чувственном) мире он не отвергает причинных взаимодействий, — это собственные взаимодействия вещей.

Телеология Платона имеет внешний (трансцендентный) характер, поскольку идеи как таковые внешни вещам. Формулировка телеологического взгляда связана с антропоморфизацией космоса — ему приписывается, как человеческому существу, «душа», которая управляет миром с помощью своих желаний, усмотрений, любви и вражды и проч. Как же представляется Платону с этой точки зрения формирование и жизнь космоса?

Платон посвятил космогонии и космологии свой диалог «Тимей». Впрочем, его трудно представить диалогом, поскольку по существу в

нем выступает один лишь его герой, пифагореец Тимей, рассказывающий «о Вселенной, намереваясь выяснить, возникла ли она и каким образом именно или пребывает невозникшей» (Тимей. 27с). Диалог, а точнее, монолог Тимея, следующий за вступительными речами Крития и беседой Сократа и Тимея, по сути дела состоит из двух частей, одна из которых посвящена творцу-демиургу, а другая — материи, включая три темы: бог, материя и человек.

Исходное понятие «Тимея» — «демиург», устроитель космоса, создающий его по определенному образцу. Несомненно, что в чем-то Платон идет по пути Анаксагора, но гораздо последовательнее его проводит идеализм. Если ум — нус — играл в системе Анаксагора роль перводвигателя, то у Платона он творец мира и «отец» его. Последние отношения достаточно неясны. Понимать бога как творца — а демиург и есть не что иное, как бог, — значит видеть в нем личность, творящую мир из ничего своим актом. Такая мысль настолько чужда Античности, что лишь позднее, под влиянием христианства, платонизм получил монотеистическое и даже теистическое истолкование. В то же время название «отца», примененное к богу, подразумевает скорее пантеизм, чем теизм. Ибо космос как «сын» оказывается тогда сущностно единым с творцом. Наконец, наиболее частое в «Тимее» уподобление бога «демиургу» (*deimiourgos* — прежде всего ремесленник, мастер, занимающийся ручным трудом), устранившему космос так же, как этот мастер делает, скажем, кровать, ведет к любопытной аналогии, показывающей, откуда берется само понятие бога.

Таким образом, первоначально космоса таковы: идеи — первообразы сущего, материя и демиург — бог, который устраивает мир соответственно идеям¹. Причем и тут нет единства. В одном месте «Тимея» (30а) Платон говорит, что бог привел вещи «из беспорядка в порядок». В другом — что он образует вещи из неупорядоченной, бесформенной материи. Последняя — это «мать и кормилица», «восприемница» идей (см.: 49а, 51а). Иногда же это просто пространство (*chōra*). Подводя итог, он пишет: «Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие (идеи. — А.Б.), есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба (мира. — А.Б.)» (52d). Они уподобляются соответственно отцу, матери и ребенку (см. 50d).

¹ В «Государстве» (X. 597в) Платон считает, что бог — творец также и идей. «Живописец, плотник, бог — вот три создателя этих трех видов кровати», — кровати нарисованной, сделанной из дерева и кровати как таковой. Но это еще одно из противоречий платоновского идеализма.

Возникновение космоса может быть описано, по Платону, следующим образом. Из смеси идей и материи демиург создает мировую душу и распространяет эту смесь по всему пространству, которое предназначено для видимой вселенной, разделив ее на стихии¹ — огонь, воздух, воду и землю. Вращая космос, он округлил его, придав ему наиболее совершенную форму сферы. Соответственно гармоническим математическим соотношениям он преобразовал орбиты планет и небо неподвижных звезд. Результат — космос как живое существо, одаренное умом. Космос един и единствен, ибо единственному прообразу, которому подражает бог, творя мир, должен соответствовать и единственный образ, прекраснейший мир.

Итак, перед нами такая структура мира: божественный ум (демиург), мировая душа и мировое тело (космос). Однако космос пока что не содержит других живых существ. Их-то и творит далее бог. «Из них первый — небесный род богов, второй — пернатый, плывущий по воздуху род, третий — водный, четвертый — пеший и сухопутный род» (Тимей. 40а). Рождение богов Платон объяснить не может, советуя принять традиционную генеалогию богов, на манер гесиодовой. Из смеси, которая была первоначально приготовлена для мировой души, бог образует души по числу неподвижных звезд, каждую из них соотнося с соответствующей звездой (отсюда связь платонизма с астрологией). Если божественные существа и души сотворил сам бог-демиург, то первые «подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело» (Тимей. 69с). После смерти тела души, которые прожили отведенный им срок в теле надлежащим образом, возвращаются «в обитель соименной звезды» и ведут там блаженную жизнь. Те же, которые этого не сумели, вселяются в иное тело — сначала в женское, затем «в такую животную природу, которая будет соответствовать его (данного человека. — А.Б.) порочному складу» (там же. 42с). Не без юмора Платон живописует, как незлобивые, но легкомысленные мужи, склонные «умствовать о том, что находится над землей», становятся птицами; вовсе чуждые философии глупцы — сухопутными животными, водяные же происходят «от самых скудоумных неучей», а их жилища в водной глубине «являют собою возмездие за глубину их невежества» (там же. 91d — 92b).

Видимо, мысль о переселении душ заимствована Платоном от орфиков; от них же (а может быть, и из каких-то восточных источников) взята идея освобождения души от кругооборота земных рождений в

¹ Stoicheion — буквально «звук=буква» как неделимая составная часть слова. Любопытная параллель с атомистическими представлениями, где атомы уподоблялись буквам: как из вторых составляются слова, так из первых — вещи.

результате благой жизни. При этом судьбы людей описываются неодинаково. В «Тимее» (41e) он утверждает, что «первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же», причем ни одна из них не определена к той или иной судьбе; в «Федре» же (246e, 248c — e) пишет, что уже в потустороннем мире душа может исполниться забвения и зла, отяжелеть, утратить крылья и упасть на землю, вселяясь в тело человека или животного соответственно своим порокам.

Образование неживых и живых тел Платон описывает телеологически. Так, голова сферична, поскольку это наиболее совершенная форма, подходящая для божественнейшей части человека; глаза, имеющие огненную (световую) природу, даны ради зрения; для того чтобы голова не катилась по земле недостойным образом, натываясь на бугры и скатываясь в ямы, ей придано тело с конечностями; и т. д. Вместе с тем Платон ссылается и на необходимость, подчиняя ее, однако, уму. «Ибо из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось» (Тимей. 47e — 48a). Поэтому, наряду с телеологическим объяснением, Платон может использовать и необходимость. Тем самым создаются возможности для включения в систему идеализма некоторых научных моментов. Если в космологических учениях Платона господствует мифологическая фантастика, то его учение о строении вещества и законах его движения (то, что называлось «физикой») строится на основе сочетания пифагорейства с атомизмом. И здесь есть своя логика. В самом деле, простейшая связь идеи и вещи — это воплощение в последней математической структуры первой. Именно таким образом описывает Платон структуру вещества, связывая ее с формированием правильных геометрических тел из треугольников. Тогда огонь — самое подвижное и «острое» — окажется состоящим из телец, имеющих форму пирамиды (тетраэдр, четырехгранник), воздух — из октаэдров (восьмигранников), вода — из икосаэдров (двадцатигранников). Пятая правильная фигура — додекаэдр (двенадцатигранник) представляет или модель всего космоса, или, как говорится в «Послезаконии», эфир (Платон «Тимей» не знает этой стихии). При этом возникает и возможность объяснить переход одних стихий в другие: это опять-таки математическая пропорция, определяющая сравнительные объемы правильных многогранников: 1 октаэдр = 2 тетраэдра, 1 икосаэдр = 5 тетраэдров, 2 икосаэдра — 5 октаэдров.

Иными словами, Платон математизирует физику, пытаясь обнаружить математические закономерности строения веществ. Это путь, оказавшийся необычайно важным для развития науки о природе в Но-

вое время. Естественно, у Платона здесь пока что чисто умозрительное построение, где угадан лишь самый общий принцип математизации. Конкретно-физического построения материи получить здесь, конечно, было невозможно. Однако Платон получает возможность усвоить и учение Демокрита, включив его в свою систему природы. Его уподобление обособления стихий друг от друга, производимого «Кормилицей», провеиванию зерна (Тимей. 52e—53a) прямо повторяет известную мысль Демокрита (см.: Л 316). Однако, по Платону, это лишь чисто предварительный процесс, имеющий целью подготовить материю к ее упорядочению демиургом «с помощью образов и чисел». Иными словами, у Платона уже произошло не только разделение, но и противопоставление «физики» и философии («метафизики») и подчинение первой — последней.

Сказалось это и в учении Платона о природе времени. Время, по его мнению, было создано богом вместе с космосом. «Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он (бог. — А.Б.) уготовил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено» (Тимей. 37d). Отсюда определение времени как «движущегося подобия вечности» (там же). Движущееся — потому что первообраз вечен, вневременен и может быть лишь несовершенен выражен в движущемся. Наряду с этой мифологической картиной, формулируется и иной взгляд на время как на длительность движения небесных тел, устроенную «согласно законам числа» (там же. 38a). Отсюда аристотелево определение времени как «меры и числа движения в отношении к предыдущему и последующему». Таким образом, в философском смысле время — только «образ» вечности, движущееся подобие неподвижного и вечного, в физическом — выражение движения небесных тел.

Получившаяся в результате картина мира такова. Единый и конечный шарообразный космос, в центре которого покоится шарообразная же земля, есть воспринимаемое чувствами божество — подобие божества сверхчувственного. Звезды, укрепленные на сферах и вращающиеся вокруг Земли по спиралевидным орбитам, также суть разумные и блаженные «видимые божества». Их вращение определяет время мира: когда они возвращаются на свои первоначальные места, тогда истекает «мировой год», длительность которого равна 10 тыс. лет, и снова осуществляется то же движение светил. Мировой, или «полный», год не связан, однако, с гибелью и новым возрождением мира, как у Гераклита,

Попробуем дать общую оценку космологии и физики Платона. Сам он достаточно низко оценивает свое описание природы, видя в нем только миф и «правдоподобное мнение», а не истину. Изучение

чувственного бытия не только не ведет к постижению подлинной истины, но уводит от нее. Как заявляет Платон в «Государстве» (VI. 518c), «нужно отворотиться всей душой от всего становящегося: тогда способность человека к познанию может выдержать созерцание бытия». Но в таком случае Платон оказывается просто обскурантом, доказывающим, что все попытки человека познать природную необходимость не только обречены на провал, но и вредны. И все же поставить на этом точку было бы преждевременно. Хотя Платон субъективно и против познания природы (вспомним печальную судьбу ученого — если он пытается постичь «то, что над землею», но не обращается при этом к «вечному», то ему суждено стать птицей...), все же объективно его обращение к «миру идей», к числам и математическим соотношениям открывает новые пути научного познания. Хотя «материя» Платона, это вместилище и эта восприимчива идей по сути дела есть «небытие» (το τῆ ον), она есть все же вспомогательная причина (хунaitia), «соучастница» демиурга, а потому заслуживает внимания. Поэтому можно без преувеличения сказать, что требование отвернуться от природы, воспринятое Платоном от Сократа, оборачивается возможностью выхода к естествознанию с другой стороны — не от материальных структур *вещества*, но от числовых закономерностей, от *законов* бытия. По этому пути пошел великий Аристотель.

§ 4. Душа — нравственность — государство

В центре учения Платона, как и его учителя Сократа, стоят проблемы нравственности. Они разворачиваются на широком фоне учения об идеях и космологии, о которых мы говорили. Более того, религиозно-мифологический характер философии Платона определил и его этическое учение. Нравственность — достоинство души, обусловленное ее божественной природой и связью с миром идей. Поэтому этике предпосылается и учение о душе. Мы видели, что душа (мировая душа в космосе, индивидуальные души в телах людей) играет руководящую роль в действиях тела. Прежде всего о ее бессмертии. В «Федоне» Платон разворачивает систему доказательств бессмертия души. (1) Взаимный переход противоположностей обуславливает бессмертие души, поскольку если бы смерть не переходила в жизнь, как переходят друг в друга все противоположности, то все давно умерло бы и воцарилась бы смерть. Раз этого нет — следует допустить, что после смерти душа не уничтожается, а переходит в другое состояние. (2) Знание — это припоминание душой того, что она видела до рождения. Поскольку мы еще до рождения имели понятия прекрасного, доброго, справедливого, священного, математические понятия,

вроде равенства, и т. д., постольку мы можем заключить о предсуществовании души до тела и существовании ее после телесной смерти. (3) Если отдельные предметы изменяются, как изменяется и человеческое тело, то душа всегда тождественна себе, будучи тем самым ближе к божественному и вечному. (4) Душа — подлинная причина вещей. Следовательно, она — понятие или смысл, идея или жизнь тела. Но будучи жизнью тела, она несовместима с его смертью, а следовательно, не задевается телесной смертью, будучи бессмертной (см.: Федон. 70с—107b).

Не секрет, что «доказательства» Платона логически несостоятельны. В самом деле, (1) основано на смешении логической возможности и действительности. Переход в противоположность логически возможен, но его реальность следует еще доказать. Последнего же Платон не сделал. Более того, признание Платоном сотворенности мира и души — аргумент в пользу того, что мир имеет конец, т. е. его конечным состоянием должна быть та самая смерть (в XIX в. это стало «тепловой смертью вселенной»), которую отвергает в своем доказательстве философ. Доказательство (2) основано на логическом круге: если в «Меноне» возможность знания выводится из предсуществования души, то в «Федоне» предсуществование и посмертное существование — из знания. Более того, аргумент покоится на мифологических представлениях, основанных исключительно на вере, и потому вовсе не является рациональным аргументом. Доказательство (3) также исходит из мифа, а вместе с тем из недоказанного тезиса о самождественности и неизменности души. Более того, будучи сотворенной, душа, по логике самого Платона, должна была бы быть изменчивой, конечной, а потому и смертной. Наконец, доказательство (4) исходит из того, что единичное должно объясняться через некоторую общую причину — понятие (идею) или смысл. Однако тезис Платона гораздо «сильнее»: общая причина не только логически, но и онтологически, реально предшествует единичному, что не доказано.

Таким образом следует заключить, что во всех доказательствах бессмертия души больше благочестия, чем логики, больше веры, чем знания.

Однако для нас важнее *этические* выводы из бессмертия души. Если бы со смертью тела погибала бы и душа, рассуждает Платон, то дурным людям не о чем было бы беспокоиться. Смерть была бы для них «счастливой находкой»: скончавшись, они избавлялись бы и от тела, и от своей души с ее пороками. Однако «раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видимо, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно разумнее. Ведь душа не уносит с собою в Аид ничего, кроме воспи-

тания и образа жизни, и они-то, говорят, доставляют умершему либо неопценимую пользу, либо чинят непоправимый вред с самого начала его пути в загробный мир» (Федон. 107cd), а именно после смерти человека его душа под водительством «гения», доставшегося ему на долю еще при жизни, отправляется на загробный суд, а оттуда — в надлежащее место. Порочная душа «блуждает одна во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по прошествии коих она силою необходимости водворяется в обиталище, какого заслуживает. А души, которые провели свою жизнь в чистоте и воздержанности, находят и спутников и вожатых среди богов, и каждая поселяется в подобающем ей месте» (там же. 108c).

Как видим, хотя картина загробной жизни несколько отличается от нарисованной в «Тимее», сохраняется возможность внедрить нравственность угрозой загробного наказания и обещанием загробного же воздаяния добром за благое поведение в этом мире. Естественно, что теперь необходимо разработать принципы благого поведения, т. е. собственно учение о благе. На протяжении философского развития Платона это учение претерпело определенную эволюцию, а именно в «Протагоре» он придерживается рационалистического эвдемоизма, утверждая, что благо — это единство добродетели и счастья, прекрасного и полезного, нравственно доброго и приятного. Затем, особенно в «Горгии», выдвигается требование абсолютной нравственности, противостоящей полезности и удовольствию. В «Тезетете», «Федоне» и «Государстве» (VI и VII кн.) идеал абсолютного блага уже окончательно противопоставляется чувственным влечениям человека, его стремлению к удовольствию и счастью. Видимо, ведущим мотивом этой эволюции был пересмотр Платоном своего отношения к афинскому обществу вкуче с нарастанием религиозных моментов в его философии. Поскольку высшее благо и высшая нравственная цель лежат вне этого мира, их нельзя достичь земными средствами, но только отречением от чувственности.

Отсюда аскетизм платонизма, призыв к «возвышению» над миром посредством очищения души от земной «скверны». Важнейшее место в этом возвышении занимает философия, которая сама есть именно очищение (katharsis): она освобождает нас от страстей и желаний, от зла и пороков. Окончательное освобождение дает, однако, только смерть, а потому философия превращается у Платона в подготовку к смерти и умение умирать. Ибо «душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою» (Федон. 65d). Однако в «Законах» философ снова возвращается к своему первоначальному учению, проповедуя добродетельную жизнь как наибо-

лее приятную и счастливую. Тем самым открывается путь к совмещению стремления к высшему благу с обычной добродетелью.

Платон различает четыре вида добродетели. Три первых, частных, отвечают трем частям души: разумной душе отвечает мудрость, волевой или страстной — мужество и желающей — *sōphrosynē* — довольно сложное понятие, которое можно лишь условно передать словами «умеренность», «благоразумие», «сдержанность». Общая же добродетель души, гармония всех частных добродетелей, обозначается Платоном как «справедливость». Она означает, что каждая часть души в меру реализует свои добродетели: разум обдумывает и повелевает, воля осуществляет его повеления, желание подчиняется повелениям воли.

Уже отсюда видно, как мыслит Платон переход от этики к политике и учению о государстве. Последнее развивается им в трех диалогах: «Политик», «Государство» и «Законы». В первом из них Платон повествует об «истории» общества. Вначале было «царство Кронаса», когда бог непосредственно управлял людьми, разделив их по родам и дав каждому роду божественного пастыря — гения или демона (*daimon*). Тогда не было государств, собственности, не было необходимости трудиться, так как людям были уготованы добровольные дары земли — фрукты, овощи... Когда исполнился срок и земнорожденное племя было уничтожено, космос отделился от бога и взял управление новыми поколениями на себя. Но он мог только подражать богу, и его управление людьми было ущербным. Поэтому в мире постепенно нарастает зло. Многие животные одичали и стали нападать на людей; последним же нехватало уже естественного питания, а искусством они не владели. Лишь дарование богами искусств (огонь принес им Прометей, различные умения — Гефест, семена и растения — другие боги) позволило людям вновь упорядочить и усовершенствовать общественную жизнь. Для ее регуляции потребовались теперь правители — политики, цари.

Правители необходимы для нужд «стадопитания» и управления «стадом» людей. В отличие от бога и божественных «гениев», цари и политики — такие же люди, как и все остальные. Они не могут быть совершенными, и в результате возникают изменения и извращения форм правления. Формы правления, основанные на законах, в порядке их ухудшения суть монархия, аристократия и демократия. Основанные же на беззаконии — тирания, олигархия и форма правления, специального названия для которой Платон не придумал. Здесь закладываются основания для понимания форм государственного устройства, которое будет представлено в аристотелевской «Политике».

Новую модель государственного устройства Платон строит в «Государстве». Государство (полис) возникает потому, что каждый из людей не в силах удовлетворить свои потребности сам и вынужден обращаться к помощи других. Потребности в пище, жилье, одежде и т. д. требуют существования крестьян и ремесленников, торговля — торговцев, и проч. Все они составляют низшее сословие, обеспечивающее материальные потребности людей. Защита государства от внутренних и внешних врагов обуславливает необходимость в сословии стражей (воинов), а нужды управления — в тех, кто овладел «царским искусством», т. е. сознает идеалы справедливости и добра и способен их осуществлять. Это — «философы».

«Экономически-политическое» обоснование структуры государства дополняется обоснованием психологическим: как в душе человека должны гармонически сочетаться разумная, волевая и желающая способности и соответствующие добродетели, так и в государстве должны существовать и соответствующим образом соотноситься классы людей. Причем роль человека в государстве определяется преобладанием в его душе той или иной способности — разума, мужества или благоразумия. В низшем сословии, которому Платон уделяет мало внимания, могут существовать частная собственность и индивидуальная семья. Но это необходимо ведет к корысти, ревности, имущественному неравенству, и лишь внешняя сила может принудить это сословие к взаимному согласию и подчинению высшим. Для того чтобы в государстве не образовались «два государства», богатых и бедных, в высших сословиях частная собственность упразднена. Упразднена и семья, замененная воспроизведением населения на основе тщательного подбора пар государством. После рождения дети отбираются у родителей и направляются в особое воспитательное учреждение, где их воспитывают специально назначенные лица, причем таким образом, чтобы ни ребенок не знал родителей, ни они его. Мальчики и девочки получают одинаковое воспитание, и оба пола равно способны к осуществлению военной или иной деятельности.

Иной раз государственное устройство, изображенное в «Государстве», именуют «социалистическим» и пугают им взрослых детей. Но здесь нет ничего социалистического. Изображенное Платоном государство — это лишь идеализированное изображение архаического общественного устройства Спарты. Поэтому Платон — не предшественник социализма, а реставратор отжившего и реакционного классового (или, скорее, кастового) строя, сохранявшего некоторые черты «первобытного коммунизма». И если говорить о том, чему он предшествует, то это такие структуры феодального общества, как монашест-

во и рыцарские ордена¹. Но, пожалуй, самое тяжелое впечатление оставляет в платоновской утопии полное подчинение личности государству, растворение ее в социальном целом. Претендуя на то чтобы сделать счастливым не какой-нибудь один из слоев населения, но государство в целом, Платон приносит в жертву как раз людей, личности. Государство — сплоченное единство безличных существ, исполняющих свои социальные функции безотносительно к своим личным интересам, запросам и потребностям. Сплоченность государства достигается «то убеждением, то силой», а выдающихся людей закон «включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства» (Государство. VII. 520a). В этом государстве не должно быть науки о природе, изобразительного искусства, способного якобы изобразить только видимость и скрывающего «истину» — вечные и неизменные, умозрительные сущности-идеи. Особенно вредными оказываются изображения богов. Строгой цензуре подвергаются сказки и мифы, лирические и драматические произведения. Цель цензуры — отбор тех произведений, которые способствуют развитию социальных добродетелей — мужества и стойкости, самообладания и твердости духа, выносливости и готовности подчиняться, выполняя свой долг.

Картина «идеального государства» завершается настоящим духовным террором, вытекающим из учения о бессмертии души. Именно в «Государстве» самым живописным образом описываются загробные наказания. О них повествует воин Эр, сын Армении из Памфилии. Убитый в бою, он на двенадцатый день, уже положенный на костер для сожжения, воскрес и рассказал о том, что в Аиде, где он побывал за это время, всякий получает вдесятеро: за преступление и за доброе деяние одинаково. Добродетельных ждет весьма невыразительно описываемое блаженство, порочных — неслыханные муки.

Такое общественное устройство выдается за идеал, который, в соответствии с общей установкой Платона, сам по себе обладает большей реальностью, чем любая действительность. Конечно, философ прекрасно понимает, что шансов на осуществление такого «идеала» в нашем сложном и противоречивом мире слишком мало. Поэтому в

¹ В своей ранней работе «Очерки античного символизма и мифологии» А.Ф. Лосев писал, что «в социальном смысле платонизм есть философия монахов, полиции и рабов-послушников... Платонизм необходимо требует, чтобы были монахи, полиция и рабы» (Лосев А.Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1930. С. 808), Таким образом, можно сказать, что ретроспектива платонизма — Спарта, перспектива — феодализм.

«Законах» он рисует новый, более реалистический проект. И здесь начинается он с апелляции к богам, которые руководят всем существующим, в том числе и людьми. Последние подобны куклам в руках кукольника — они сделаны богами то ли для игры, то ли для серьезного дела. Бог руководит ими, имея в виду целое, и мы не знаем его целей — ведь не ради человека существует высшее бытие, но человек ради него. Однако человек, считает Платон, обладает душой, т. е. принципом самодвижения, и потому в определенной мере свободен. Ориентируясь на свои страсти, желания и склонности, он стремится к счастью. Его страсти и желания связаны с потребностью в пище и питье, жилье и одежде, со стремлением к продолжению рода, и потому человек больше всего любит сам себя. В этом состоит врожденное зло: «поистине, в каждом отдельном случае виновником всех проступков человека выступает как раз его чрезмерное себялюбие» (Законы. V. 731e). Учитывая сложную психологическую структуру человека, Платон считает необходимым строить общество на основе строжайшей регламентации всех общественных отношений. Проектируемое им государство должно представлять собой маленький земледельческий полис, к которому примыкает небольшая территория. Земли нужно столько, чтобы она могла прокормить не более 5040 человек. Число это выбрано постольку, поскольку оно делится на 2, 3, 5 и 7, что удобно для различного рода членений полиса. Земля делится по жребию на равные наследственные участки, так что каждый гражданин получает два участка — один возле города и один у границы. Население живет сельским хозяйством, но сами граждане не работают — это рабовладельцы, живущие за счет эксплуатации рабов.

Все население делится по имущественному признаку на четыре класса, владеющих имуществом соответственно размером в одну, две, три и четыре мины (это немного...). Владеть золотом и серебром запрещается; торговля и ремесла дозволены лишь иностранцам. Те граждане, которые нарушили это предписание, подлежат наказанию. Излишки продовольствия и сырья сдаются гражданами государству, а необходимый продукт делится на три части: две непосредственно потребляются свободными и рабами соответственно, а третья поступает в продажу, обмениваясь на предметы ремесла. Прибыль купцов регулируется государством, а ремесленнику предоставляется право заниматься только одним каким-нибудь ремеслом.

Форма политического устройства — аристократическая (точнее, олигархическая) республика. Ее руководящие органы выборны и состоят из ареопага (37 членов), Совета (350 членов), стратегов, т. е. военачальников, попечителей храмов, жрецов и жриц, надзирателей рынков (агораномы), городских чиновников (астиномы), надзирате-

лей за финансами (евфины) и сельским хозяйством (агрономы). Суды также выборны, но над ними стоит специальная коллегия — «ночное собрание». Состоя из десяти «мудрейших», она следит за процветанием добродетели, охраняет законный порядок, организует и использует тайную полицию из молодых людей, которые должны доносить обо всем, что делается в городе.

Чтение «Государства» и особенно «Законов» приводит к мысли, что Платон внимательно изучал конституции олигархических полисов Греции и предписывал правителям все те хитроумные средства манипулирования общественным мнением и поступками людей, которые были выработаны олигархами; ложь и обман «на благо подданных», цензовые курии, избрание кандидатов от бедных слоев исключительно богатыми, открытое голосование, подлог и подкуп, политическое убийство... Иными словами, все средства хороши для сохранения status quo. Особую роль играет строжайшая идеологическая диктатура олигархов. Вера в богов и отправление религиозных обрядов обязательны. «Безбожие» — отрицание богов и их вмешательства в жизнь людей, или даже убеждение в том, что богов можно умиловать с помощью магических приемов, — карается смертью или тюремным заключением. Строжайшей цензуре подвергается всякое искусство, не способствующее моральному совершенству, понимаемому крайне узко и ограниченно — по сути дела, как подчинение воле государства, воплощаемой в приказе ближайшего начальника. «Самое главное здесь следующее: никто никогда не должен оставаться без начальника — ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению; нет, всегда — и на войне, и в мирное время — надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям... Надо начальствовать над другими и самому быть у них под началом. А безначалие должно быть изъято из жизни всех людей и даже животных, подвластных людям» (Законы. XII. 942с), — эти слова Платона говорят сами за себя. Не социализм или коммунизм, но фашизм — вот современный аналог государству «Законов».

Лишь одно рациональное соображение лежит за этой апологией тоталитаризма. Платон видит, к чему привело историческое развитие, отождествляемое им с «безначалием», — к гибели античного полиса. Всеми силами стремясь сохранить его, философ и требует уничтожения демократии, ограничения частной собственности, строжайшей регламентации всей жизнедеятельности людей. Но это путь назад, вспять, а не вперед. Отметим при этом, что «афинская идеализация египетского кастового строя», как назвал К. Маркс платоновое государство, основывалась на строжайшем разделении труда, являвшем-

ся условием промышленного процветания Египта, который «и для других авторов, современников Платона, например Исократ, был образцом промышленной страны, он сохраняет это свое значение даже в глазах греков времен Римской империи»¹.

Замечу также, что строжайшая и явно нетерпимая регламентация искусства в государстве Платона, основанная на верной, в целом, мысли о воспитательном его значении, оказывается враждебной человеку как личности именно в силу односторонности и узости идеала воспитания, проповедуемого афинским философом.

§ 5. Критика «наивной» теории идей и учение о Едином

Первоначальная, «наивная» теория идей Платона, как мы уже видели, открыта для критики в целом ряде своих существенных сторон. Это осознал и сам Платон, подвергший ее настолько острому критическому анализу, что его диалог «Парменид», где эта критика развернута с наибольшей полнотой, был сочтен многими исследователями неподлинным или даже принадлежащим... Аристотелю. «Наивная» теория идей критикуется здесь, как и в диалоге «Софист», по всем действительно слабым ее пунктам, и прежде всего за ее неустрашимый дуализм, противопоставляющий «подлинное бытие» идей миру вещей. Видимо, Платон не хотел, чтобы его учение трактовалось в духе дуализма, — а именно такую форму теория идей приобрела у философов Мегарской школы. Не меньше возражений вызывает у него и сведение «сторонниками идей», также, видимо, прежде всего мегариками, подлинного бытия к одним лишь идеям, бестелесным и не причастным ни к чему земному. Различая становление и бытие, т. е. вещи и идеи, «друзья идей» утверждают, что с помощью ощущения мы телом приобщаемся к становлению, а с помощью размышления — к подлинному бытию. Но в таком случае они впадают в противоречие: поскольку приобщение есть действие познающего и претерпевание познаваемого, т. е. *движение*, постольку и подлинное бытие причастно движению и покою, а вещи участвуют в идеях.

Выявление этого и других противоречий «наивной» теории идей означало необходимость нового подхода. Его и осуществляет Платон в «Филебе», «Пармениде» и «Софисте», приходя к тому немислимому с прежней точки зрения выводу, что различные определения суще-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 379. Из сказанного следует, что государство «Законов» заслуживает названия идеализации кастового строя в большей степени, чем утопия, изображенная в «Государстве».

го — а это ведь и суть идеи — подразумевают друг друга и друг в друга с логической необходимостью переходят. Переход одной идеи в другую, в свою противоположность — вот основная мысль поздней диалектики Платона. В этом новом смысле «диалектика» раскрывает с иной стороны идеализм афинского философа. Сами идеи оказываются тем противоречивым единством единого и многого, бытия и небытия, движения и покоя, — единством, которое является источником всякого изменения и перехода. Вместе с тем в указанных диалогах, прежде всего в «Софисте» и «Пармениде», подводится своего рода итог прежде несистематизированным мыслям о «Едином» как высшей категории всего сущего и его необходимых проявлениях, составляющих структуру мира идей.

В «Пармениде», устами элейского философа, беседующего с юным Сократом, Платон стремится соединить аргументацию Элейской школы, для которой единое и бытие — одно и то же, с убеждением Горгия, что бытие есть ничто. Истина соотношения бытия и ничто — в *движении* соответствующих понятий. Платон говорит, что утверждение единого (одного) безотносительно к чему бы то ни было, к «иному» вообще, приводит к заключению, что такое единое не может существовать и познаваться — его не с чем сравнивать, ему нельзя приписать какие бы то ни было признаки. Итак, если существует только одно единое, то оно не существует. Однако этот вывод, достойный софиста, не может служить итогом рассуждения в целом. Если предположить, что единое существует, т. е. что оно «есть», то мы увидим, что кроме него существует еще и «есть», нечто от него отличное. Ибо тогда «должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать “единое существует” или “единое едино”» (Парменид. 142b—c). А «единое» и «бытие» — это уже *два*, единое и нечто иное. Продолжая это умозаключение, Платон приходит к выводу, что единое подразумевает многое и без него не мыслится и не существует.

Как и во многих других диалогах Платона, в «Пармениде» нет общего заключения, четко формулирующего мысль Платона. Но раскрыть ее можно. Она состоит в том, что из понятия единого (одного) логически вытекают все иные понятия, с помощью которых мы определяем бытие; единое диалектически, т. е. посредством перехода противоположностей друг в друга и их взаимной связи, порождает все определения бытия. В «Пармениде» это единое и иное, бытие и небытие, тождество и различие, часть и целое, вечность и временность и т. д. Иная картина дается в «Софисте». Диалектика бытия и небытия, рассматриваемая там, состоит в следующем. Платон критикует со-

фистов за то, что они или признают все истинным, а ложь невозможной (Протагор), или все ложным (Горгий), а следовательно, не различают истины и лжи, или, что то же самое, бытия и небытия. Истина и ложь, а соответственно, бытие и небытие существуют рядом друг с другом. Затем Платон переходит к учению Парменида, согласно которому существует лишь бытие — единое, неизменное, неподвижное сфероидальное целое. Однако если бытие и единое — одно и то же, то не нужно двух слов; если же они различны, то их два. Бытие, следовательно, не может быть одним. Оно не может быть неделимым, поскольку целое необходимо состоит из частей, — тем более делим шар. И значит, сам Парменид должен отказаться от своего учения о единстве бытия.

Немыслимо и бытие как неподвижное и неизменное. Ведь тогда оно было бы непознаваемо. Ведь «если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания, которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у пребывающего в покое... И ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» (Софист. 448е — 449а). Конечно, ответ на этот риторический вопрос может быть лишь отрицательным.

Таким образом, Платон выводит пять основных категорий: бытие, покой, движение, а затем тождество и различие. Высшая из категорий — бытие, и Платона занимает вопрос, какие категории и каким образом могут сообщаться («смешиваться») друг с другом в пределах бытия, а какие — нет. В логическом плане это вопрос о совместимости и несовместимости понятий. Или, как говорит сам Платон, «таким образом мы согласились, что одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет, и что некоторые — лишь с немногими [видами], другие — со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми» (там же. 254с). Так, движение и покой несовместимы, но бытие совместимо и с тем, и с другим, поскольку оба они существуют. Тождество и различие, в свою очередь, несовместимы, и в то же время выступают подчиненными бытию, движению и покою, будучи с ними совместимы. Смешиваясь с бытием, движение отождествляется с ним, но и остается отличным от него; то же и с покоем.

Все это приводит к тому, что Платон не признает уже понятий жестких, неизменных, однозначных. По меньшей мере философские ка-

теории оказываются гибкими, изменчивыми, внутренне противоречивыми. Правда, у Платона еще неясно выражено соотношение логических законов тождества и противоречия с диалектикой как учением о единстве (тождестве) противоположностей. Комментаторы Нового времени разделились в понимании этого вопроса на два лагеря. Представители одного из них (немецкий исследователь Х. Бонитц, советский ученый В.Ф. Асмус — назовем только двоих) считают, что Платон одним из первых сформулировал и широко применял закон исключенного противоречия формальной логики¹. Другие (назовем, опять-таки, только двоих — это великий диалектик-идеалист Гегель и советский историк философии А.Ф. Лосев) обнаруживают у него хотя и не вполне последовательное, но все же твердое и «напряженнейшее выдвигание вперед единства противоположностей»². Иначе говоря, авторы, примыкающие к первому направлению, считают Платона формальным логиком, а представители второго — диалектиком. Думается, следует присоединиться ко второму мнению.

Заключительные строки «Парменида» звучат следующим образом: «... существует ли единое или не существует, и оно и другое, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу вполне и всячески существуют и не существуют, являются и не являются» (166с). Здесь выражен основной принцип *диалектики*: противоположности тождественны, и исследование любого определения, взятого само по себе, как и в отношениях к другим определениям, показывает, что каждое из них переходит в противоположное самому себе, в «свою» противоположность. Однако Платон уже знает, что процесс развития понятия не есть произвольный переход от одного определения к любому другому, как по существу проповедовала софистика. В «Софисте» и «Пармениде» мы видим тщательный анализ того, какие понятия совместимы, а какие несовместимы; вместе с тем там на многочисленных примерах показано, что каждая из взаимоисключающих противоположностей необходимо подразумевает «свое иное»: бытие подразумевает небытие, единое — многое, покой — движение, тождество — различие.

Подчинение этих противоположностей более высокому понятию ведет к построению иерархии идей, завершающей систему Платона. Попытки преодолеть «наивную» теорию идей и выводимые из нее крайности мегарцев сказываются в том, что большинство диалогов Платона, особенно «Государство», «Федр» и «Федон», уже содержат

¹ См.: Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1998. С. 156—157.

² Лосев А.Ф. Комментарии к «Пармениду» // Платон. Соч. Т. 2. М., 1970. С. 592.

мысль о Едином (hen) как высшей идее. Это Единое и является основой всякого бытия. Если в «Пармениде» оно трактуется главным образом логически и онтологически, как основа бытия и мышления, то более ранние диалоги дают этически-ценностную трактовку Единого. Из Единого диалектически вытекают две другие его ипостаси — Ум и Душа. Эта триадическая структура так или иначе повторяется затем во всех космических образованиях. Именно эта концепция была затем развита неоплатонизмом, представившим Единое, Ум и Душу как первые ступени эманации (истечения) бытия.

Платон — основоположник не только античного, но и мирового идеализма. Его влияние на последующую философию колоссально. «Самая надежная характеристика европейской философии состоит в том, что она представляет собой ряд примечаний к Платону», — писал А.Н. Уайтхед¹. Можно согласиться с этими словами, введя лишь одно ограничение — сей афоризм справедлив по отношению к европейскому идеализму и только идеализму.

§ 6. Школа Платона: древняя Академия

Философская школа, основанная Платоном около 397 г. до н. э., была названа Академией по имени мифического героя Академа, при гимназии, посвященной которому, находилась школа. До последних дней жизни ею руководил сам философ. После его смерти школу возглавил Спевсипп (схоларх с 347 до 339 г.), ему наследовал Ксенократ из Халкедона (ок. 339—315 гг. до н.э.), ему — Полемон и Кратет. Последний умер ок. 265 г. до н. э., после чего Академия переходит на пути скептицизма и в этой связи будет далее рассмотрена особо. Попытки восстановления платонизма в этой школе осуществлялись под сильным воздействием стоицизма и аристотелизма, переходя в III—V вв. н. э. в неоплатонизм.

Такова внешняя история школы. Древняя Академия продолжает дело Платона. Но научное наследие ее представителей, сохранившееся лишь фрагментарно, позволяет судить о тех изменениях, которые внесены в учение основателя школы. Уже Спевсипп отходит от традиции, признающей, что чувственный мир есть ничто, если не рассматривать его как «причастный» идеям. Спевсиппу ясно, что чувственный мир столь же реален, как и мир идей, и что оба могут служить предметом научного исследования. Признавая существование как чувственных, так и умопостигаемых вещей, Спевсипп утверждал, что

¹ Whitehead A. N. Process and Reality. New York, 1960. P. 13.

«для умопостигаемых критерием является эпистемический (научный. — А.Б.) разум, а для чувственных — научное восприятие» (Секст. Против ученых. VII. 145—146). Научное восприятие, как сообщает далее Секст, «участвует в истине соответственно разуму» (там же). Ему можно научиться, подобно тому как флейтист может научиться не только технике игры на флейте, но и восприятию и различению гармоничного и дисгармоничного звучания.

Согласно Аристотелю, Спевсипп, в отличие от Платона, признававшего существование идей и математических предметов, «исходя из единого, принимает даже большее количество сущностей, и [особые] начала у каждой сущности: иное — у чисел, иное — у величин, затем — у души, и таким образом он растягивает ряд сущностей» (Метафизика. VII: 2. 1028b). Это «умножение сущностей» ведет к тому, что бог не отождествляется у него более с благом. По сообщению Стобея, «Спевсипп [утверждает], что божественный разум не есть одно и то же ни с единым, ни с благом, но [имеет] особую природу» (Муллах. Фрагменты греческих философов. III. Спевсипп. Фр. 200). Таким образом, платоновское учение о Едином и «Благе» в определенной степени лишается ореола божественности, а божественный разум превращается в самостоятельный принцип, сближаясь с платоновской мировой душой. Полагая же, что «прекрасное и лучшее находится не в начале, так как исходные начала растений и животных — это хоть и причины, но красота и законченность — [лишь] в том, что получается из них» (Аристотель. Метафизика. XII. 7. 1072b). Спевсипп вообще подрывает платоновское учение о том, что прекраснейшее и наилучшее есть мир идей. Трудно сказать, как вышло это с тем, что Спевсипп был учеником и последователем Платона, но, во всяком случае, ясно, что логика его рассуждений уводит далеко от платонизма.

Можно думать, что Спевсипп пересматривает теорию идей в плане превращения последних в чисто математические сущности — числа. Во всяком случае, ряд свидетельств древних (Аристотеля, Ямвлиха) говорит о том, что, по мнению племянника Платона, существуют лишь одни идеальные сущности — числа, и даже само Единое понимается им лишь в качестве начала арифметического ряда чисел.

Мало интересуясь физикой, Спевсипп почти ничего в этой области не сделал. Отметим только признание им пятого элемента — «эфира». В этике он в основном следовал Платону, за исключением того, что признавал удовольствие безусловным злом (см.: Аристотель. Никомахова этика. VII. 14. 1153b).

Следующий схолярх Академии, Ксенократ, внес существенные изменения в платоновскую теорию познания. Более четко, чем Платон, выделив три вида познания — мышление, чувственное восприятие и

мнение, он признал, что этим видам познания соответствуют три области бытия. Секст Эмпирик свидетельствует, что Ксенократ «утверждал существование трех сущностей (ousiai) — чувственной, умопостигаемой и сложной, или мнительной (doxastikōn). Из них чувственная есть субстанция всего того, что внутри Неба (мира. — А. Б.), умопостигаемая — всего, что вне Неба, мнительная же и сложная — самого Неба. (Именно она видима при помощи чувственного восприятия, но умопостигаема через астрономию.)» (Против ученых. VII. 147). Этим трем сущностям соответствуют три мойры: Атропос (Неотвратимая) — для умопостигаемого, Клото (Пряжущая) — для чувственного и Лахесиды (Случайная) — для сложного и мнительного. Отвечают им и три рода живых существ — боги, гении (демоны) и люди. Ясно, что и философия должна, по Ксенократу, делиться на логику, физику и этику. Видимо, именно он ввел это разделение философии на части, ставшее общепринятым в эпоху эллинизма.

Особенность учения Ксенократа — соединение в нем философии и мифологии. Если у Платона мифология выступает средством философствования, особенно в «физических» вопросах, то для его ученика она становится предметом философского конструирования. В этой связи он начинает с Зевса как единого, т. е. с абсолютного начала и формы всего сущего. Ему противостоит мировая душа — уже не как движущая сила чувственного мира, а как «супруга» Зевса, от брака с которой рождаются мир и все вещи в нем. Важное место занимает у Ксенократа объяснение существования зла и теодицея (богооправдание). Всякое зло, по его мнению, происходит не от бога, а от злых демонов.

Учение Ксенократа о душе — космической и человеческой — сильно затронуто влиянием пифагореизма. Приняв платоновое понимание души как самодвижущего начала, он добавляет от себя, что она тождественна числу, формула «душа — само себя движущее число» (Муллах. Фрагменты греческих философов. III. Ксенократ. Фр. 29) повторяется в многочисленных свидетельствах древних, в том числе Аристотеля, Плутарха, Александра Афродизийского, Филопона, Фемистия, Симпликия (см.: фр. 30—46). Числовая структурированность души делает ее разумной и способной рассчитывать телесные движения. Однако сама душа бестелесна, что доказывается как численной ее природой, так и тем, что «если душа не питается, а всякое живое тело питается, то душа не есть тело» (фр. 52).

Противоположность бестелесной души и тела сказывается в этике Ксенократа таким образом, что задача человеческой жизни сводится к освобождению души от телесных уз. Или иначе: божественное начало должно в результате нравственного действия одержать верх над тита-

ническим. Как сообщает Секст Эмпирик, Ксенократ ввел очень важное для дальнейшего развития философии, прежде всего стоицизма, разделение всего сущего на благо, зло и не благо и не зло, — то, что получило впоследствии название «безразличного». Обратим внимание на словоупотребление: «благо» и «зло» стоят в единственном числе; подчеркивается же этим то, что речь идет о некоторых *общих* сущностях, которые проявляются в частных видах добра и зла. К благам Ксенократ относил блага души, т. е. добродетель, доблесть (*aretē*), блага тела (удовольствия) и внешние блага (богатство, честь, власть и т. д.). Решающее место в достижении освобождения и блаженной жизни Ксенократ отводил благам души, признавая значение телесных и внешних благ как «сопричин» счастья. Причем Аристотель сообщает, что, по Ксенократу, «счастливая жизнь и жизнь добродетельная тождественны, так как из всех образов жизни предпочитают добродетельную и счастливую жизнь, ибо то, что предпочитают больше всего и наибольшее — одно» (*Аристотель*. *Топика*. VII. 1. 152a). Аристотель без труда обнаружил ошибочность этого заключения: из предпочтения того и другого еще не следует их тождество: счастье должно быть подчинено добродетели. Однако «Ксенократ утверждал в [сочинении] о благоразумии (*peri phronēseōs*), что мудрость есть знание первых причин и умопостигаемой сущности; благоразумие же двояко: человеку свойственны практическая и теоретическая мудрость. Посему, хотя [всякая] мудрость есть благоразумие, «не всякое благоразумие — мудрость» (*Муллах*. *Фрагменты греческих философов*. III. Фр. 64). Поэтому для блаженства недостаточно еще теоретической мудрости, ее следует дополнить практической.

В трудах и педагогической деятельности Полемона и Крантора философия все более тяготеет к этической ориентации. По Диогену Лаэртию, Полемон в молодости отличался буйным и распущенным нравом. «Однажды, сговорившись с молодыми приятелями, пьяный и в венке, он вломился в Ксенократову школу; тот не обратил на него никакого внимания и продолжал речь как ни в чем не бывало, а речь была об умеренности. Юнец послушал его, постепенно увлекся, стал так прилежен, как никто другой, и наконец сам сменил Ксенократа во главе школы, начиная с 116-й Олимпиады» (IV. 16). Он утверждал, что в нравах должна быть известная твердость, и «что должно упражнять себя на поступках, а не на диалектических умозрениях» (*Диоген Лаэртий*. IV. 18). Ученик Ксенократа и Полемона Крантор известен своим комментарием к «Тимею» Платона, одним из первых произведений этого жанра. Он основатель и другого жанра философских произведений — так называемых «утешений». В этике Крантор известен своим положением о том, что страсти вложены в нас природой, и пото-

му их следует не уничтожать, а только обуздывать. Произведя сопоставление благ всякого рода в форме их состязания на всеэллинском празднике, Крантор выстроил их иерархию: доблесть (*aretē*), здоровье, удовольствие и богатство.

К Древней Академии причисляют также Гераклида Понтийского и Евдокса Книдского. В отличие от собственно платоников, они уделяют значительное внимание познанию природы. Гераклид известен важными результатами в астрономии: его учение о вращении Земли вокруг своей оси, а Меркурия и Венеры — вокруг Солнца подводит к гелиоцентрической системе мира. Звезды, у Платона считавшиеся «божественными», он рассматривает как простые небесные тела, подобные Земле, — видимо отсюда его представление о том, что души до вселения в тело находятся на Млечном пути... В физике Гераклиду свойствен своеобразный атомизм. Он «говорил, что существуют не имеющие частей тела, части всего, из которых составляются все [вещи] и на которые они распадаются... Гераклид... называл их комками (*onkos*)»¹. Видимо, он считал, что взаимодействие «комков» — не простое механическое соединение, но своеобразное слияние, подобное слиянию отдельных музыкальных тонов в единую мелодию.

Евдокс в физике восстанавливает учение Анаксагора о «семенах» (гомеомериях), а в этике возвращается к гедонизму Аристиппа. Такова, вкратце, история Древней Академии.

Г л а в а III

АРИСТОТЕЛЬ

§ 1. Жизнь и творчество

Аристотель, величайший из древнегреческих философов, ученик и решительный противник Платона, родился в 384 г. до н. э. в Стагире — городе на северо-западном побережье Эгейского моря. Его отец Никомах, принадлежавший к роду врачей Асклепиадов, был придворным врачом македонского царя Аминты III. В семнадцатилетнем возрасте Аристотель приезжает в Афины, где становится учеником Платона. В его Академии он пробыл до смерти учителя. Приход к руководству школой Спевсиппа, с которым он был не в ладах, побудил Аристотеля оставить Афины. С 355 г. он живет сначала в Ассосе, в

¹ Цит. по: *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. II. Teil. 1. Abteilung. 4. Auflage. Leipzig, 1880. S. 1035.

ническим. Как сообщает Секст Эмпирик, Ксенократ ввел очень важное для дальнейшего развития философии, прежде всего стоицизма, разделение всего сущего на благо, зло и не благо и не зло, — то, что получило впоследствии название «безразличного». Обратим внимание на словоупотребление: «благо» и «зло» стоят в единственном числе; подчеркивается же этим то, что речь идет о некоторых *общих* сущностях, которые проявляются в частных видах добра и зла. К благам Ксенократ относил блага души, т. е. добродетель, доблесть (*aretē*), блага тела (удовольствия) и внешние блага (богатство, честь, власть и т. д.). Решающее место в достижении освобождения и блаженной жизни Ксенократ отводил благам души, признавая значение телесных и внешних благ как «сопричин» счастья. Причем Аристотель сообщает, что, по Ксенократу, «счастливая жизнь и жизнь добродетельная тождественны, так как из всех образов жизни предпочитают добродетельную и счастливую жизнь, ибо то, что предпочитают больше всего и наибольшее — одно» (*Аристотель*. *Топика*. VII. 1. 152a). Аристотель без труда обнаружил ошибочность этого заключения: из предпочтения того и другого еще не следует их тождество: счастье должно быть подчинено добродетели. Однако «Ксенократ утверждал в [сочинении] о благоразумии (*peri phronēseōs*), что мудрость есть знание первых причин и умопостигаемой сущности; благоразумие же двояко: человеку свойственны практическая и теоретическая мудрость. Посему, хотя [всякая] мудрость есть благоразумие, «не всякое благоразумие — мудрость» (*Муллах*. *Фрагменты греческих философов*. III. Фр. 64). Поэтому для блаженства недостаточно еще теоретической мудрости, ее следует дополнить практической.

В трудах и педагогической деятельности Полемона и Крантора философия все более тяготеет к этической ориентации. По Диогену Лаэртию, Полемон в молодости отличался буйным и распущенным нравом. «Однажды, сговорившись с молодыми приятелями, пьяный и в венке, он вломился в Ксенократову школу; тот не обратил на него никакого внимания и продолжал речь как ни в чем не бывало, а речь была об умеренности. Юнец послушал его, постепенно увлекся, стал так прилежен, как никто другой, и наконец сам сменил Ксенократа во главе школы, начиная с 116-й Олимпиады» (IV. 16). Он утверждал, что в нравах должна быть известная твердость, и «что должно упражнять себя на поступках, а не на диалектических умозрениях» (*Диоген Лаэртий*. IV. 18). Ученик Ксенократа и Полемона Крантор известен своим комментарием к «Тимею» Платона, одним из первых произведений этого жанра. Он основатель и другого жанра философских произведений — так называемых «утешений». В этике Крантор известен своим положением о том, что страсти вложены в нас природой, и пото-

му их следует не уничтожать, а только обуздывать. Произведя сопоставление благ всякого рода в форме их состязания на всеэллинском празднике, Крантор выстроил их иерархию: доблесть (*aretē*), здоровье, удовольствие и богатство.

К Древней Академии причисляют также Гераклида Понтийского и Евдокса Книдского. В отличие от собственно платоников, они уделяют значительное внимание познанию природы. Гераклид известен важными результатами в астрономии: его учение о вращении Земли вокруг своей оси, а Меркурия и Венеры — вокруг Солнца подводит к гелиоцентрической системе мира. Звезды, у Платона считавшиеся «божественными», он рассматривает как простые небесные тела, подобные Земле, — видимо отсюда его представление о том, что души до вселения в тело находятся на Млечном пути... В физике Гераклиду свойствен своеобразный атомизм. Он «говорил, что существуют не имеющие частей тела, части всего, из которых составляются все [вещи] и на которые они распадаются... Гераклид... называл их комками (*опκος*)»¹. Видимо, он считал, что взаимодействие «комков» — не простое механическое соединение, но своеобразное слияние, подобное слиянию отдельных музыкальных тонов в единую мелодию.

Евдокс в физике восстанавливает учение Анаксагора о «семенах» (гомеомериях), а в этике возвращается к гедонизму Аристиппа. Такова, вкратце, история Древней Академии.

Г л а в а III

АРИСТОТЕЛЬ

§ 1. Жизнь и творчество

Аристотель, величайший из древнегреческих философов, ученик и решительный противник Платона, родился в 384 г. до н. э. в Стагире — городе на северо-западном побережье Эгейского моря. Его отец Никомах, принадлежавший к роду врачей Асклепиадов, был придворным врачом македонского царя Аминты III. В семнадцатилетнем возрасте Аристотель приезжает в Афины, где становится учеником Платона. В его Академии он пробыл до смерти учителя. Приход к руководству школой Спевсиппа, с которым он был не в ладах, побудил Аристотеля оставить Афины. С 355 г. он живет сначала в Ассосе, в

¹ Цит. по: *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. II. Teil. I. Abteilung. 4. Auflage. Leipzig, 1880. S. 1035.

Малой Азии, под покровительством тирана города Атарнея Гермия. Последний предоставил ему прекрасные условия для работы. Аристотель женился здесь на некоей Пифиаде — не то дочери, не то приемной дочери, не то племяннице Гермия, а по некоторым сведениям — его наложнице. Через три года философ уезжает в Митилену на о. Лесбос. Это произошло незадолго до или же сразу после смерти Гермия, предательски захваченного персами и распятого.

Видимо, в Митилену Аристотель прибыл по приглашению своего друга и верного ученика Теофраста. Еще через три года он принял приглашение македонского царя Филиппа и стал воспитателем его сына Александра, будущего великого полководца. После того как в битве при Херонее Филипп II разгромил греческое ополчение и тем положил конец греческой независимости, Аристотель вернулся в Афины. Здесь он создает свою школу, получившую название Ликей, по имени храма Аполлона Ликейского, вблизи которого она находилась. При школе был сад с крытыми галереями для прогулок (*peripatos*), и поскольку занятия проходили там, школа получила название «перипатетической», а принадлежащие к ней — название «перипатетиков». Второй афинский период был временем окончательного оформления системы воззрений Аристотеля и подведения итогов. Не меньшее значение имело преподавание в Ликее, привлекавшее многочисленных учеников.

Смерть Александра (323 г. до н. э.) вызвала антимакедонское восстание в Афинах. Аристотель, известный своими македонскими симпатиями, был обвинен, поскольку политических оснований ему не могли предъявить, в «безбожии» на том основании, что он сочинил в память Гермия пеан и надпись к его статуе в Дельфах в выражениях, подобающих лишь богам, а не смертным. Философ вынужден был бежать в Халкиду на о. Эвбея, где у него было поместье. Летом 322 г. он умер.

Сохранившиеся произведения Аристотеля относятся в основном к ликейскому периоду, однако в них сохранены идеи и прямые отрывки из более ранних произведений, что свидетельствует об известной целостности его воззрений после выхода из Академии. Сохранилось также немало фрагментов, относящихся к первому, платоническому, периоду его развития, о чем упомяну особо. Вопрос о хронологической последовательности сочинений Аристотеля чрезвычайно труден, поскольку они несут отпечаток разновременности. Однако несомненно, что более ранние произведения пронизаны платонизмом. Так, фрагментарно сохранившийся диалог «Евдем», или «О душе», содержит доказательства бессмертия души, сходные с аргументами платоновского «Федона». Следуя Платону же, он «провозглашает душу фор-

мой (eidos), и потому хвалит здесь (ср.: *Аристотель. О душе* III. 429a) тех, кто рассматривает ее как местонахождение идей» (Розе. Фр. 46). Опять-таки в соответствии с Платоном пишет он, что «жизнь без тела представляется для души естественным состоянием, [тогда как связь с телом — болезнью]» (Фр. 41).

Другое крупное сочинение, дошедшее до нас в значительном числе фрагментов — «Протрептик» («Увещание» — впоследствии распространенный жанр философских произведений, приглашающих к изучению философии и побуждающих к созерцательной жизни; значительная часть произведения Аристотеля содержится в «Протрептике» неоплатоника Ямвлиха). Разделяя еще платоновскую теорию идей, Стагирит апеллирует к «созерцательной жизни», а высшим благом провозглашает «мышление» (phronēsis). Причем слово это он употребляет в его платоновском значении проникновения философского ума в высшую реальность — мир идей. Впоследствии этот термин стал означать у него просто житейскую мудрость.

Лишь в сочинении «О философии», некоторыми исследователями относимом ко второму периоду творчества мыслителя, обнаруживаются существенные отклонения от платонизма. Так, он критикует теорию идей, сводя, подобно Спевсиппу, идеи к математическим сущностям — числам. «Если поэтому идеи означают какое-то иное число, чем математические, — пишет он, — то это вовсе недоступно нашему пониманию. Ибо как простому человеку понять [какое-то] иное число?» (фр. 9). Вместе с тем Аристотель опровергает и воззрение пифагорейцев и Платона, утверждая, что из бестелесных точек не могут образоваться ни линии, ни тем более тела. В этом же сочинении он писал о двойном происхождении веры в богов: через вдохновение, нисходящее на душу во сне, и через наблюдение упорядоченного движения светил. Показательно при этом переосмысление образа «пещеры». В своем «Государстве» (VII. 514a—517c) Платон уподобил наш мир пещере, в которой сидят прикованные пленники, видящие перед собой лишь тени вещей, существующих в «подлинном» мире, т. е. мире идей. Узники эти ничего не знают о подлинном мире. Аристотель же говорит, что обитатели самой прекрасной и благоустроенной пещеры, только слышавшие о богах, лишь выйдя на поверхность земли и узрев красоту земного мира, «действительно поверят в то, что есть боги, и что все это — произведение богов» (Розе. Фр. 12). Таким образом, не созерцание запредельного мира идей, а наблюдение и исследование нашего, посюстороннего земного мира ведет к высшей истине. Это различие теоретических установок Платона и Аристотеля составило главную основу их расхождения.

Зрелые произведения Аристотеля, составившие *Corpus Aristotelicum*, делятся традиционно на восемь групп:

1. Логические труды («*Органон*»): «Категории», «Об истолковании», «Аналитики», первая и вторая, «Топика», «О софистических опровержениях».

2. Философия природы: «Физика», или «Лекции по физике», в 8-ми кн., «О небе» в 4-х кн., «О возникновении и уничтожении» в 2-х кн., «О небесных явлениях» («Метеорологика») в 4-х кн.; последняя, видимо, не аутентична. В натурфилософские произведения включается также псевдоаристотелевский трактат «О мире», написанный, вероятно, уже в I в. до н. э.

3. Психология: «О душе» в 3-х кн., а также «Малые труды по естествознанию» (*Parva naturalia*), включающие трактаты: «О восприятии и воспринимаемом», «О памяти и воспоминании», «О сне», «О бессоннице», «О вдохновении [приходящем] во сне», «О длительности и краткости жизни», «О жизни и смерти», «О дыхании». Включается сюда также неподлинный труд «О духе», относящийся, видимо, к середине III в. до н. э.

4. Биологические труды; «О частях животных», «О движении животных», «О передвижении животных», «О происхождении животных». Эти аутентичные труды Аристотеля обычно дополняются рядом трактатов, написанных в школе Аристотеля, авторы которых не установлены. Важнейший из них — «Проблемы», где рассматриваются разнородные вопросы физиологии и медицины, а также математики, оптики и музыки.

5. Первая философия: сочинение в 14-ти кн., получившее название «*Метафизика*». В издании Беккера ему предшествует трактат «О Мелиссе, Ксенофоне и Горгии».

6. Этика: «Никомахова этика» в 10-ти кн., «Большая этика» в 2-х кн., «Евдемова этика», из которой печатаются книги 1—3-я и 7-я; книги 4—6-я совпадают с 5—7-й книгами «Никомаховой этики». 13—15-я главы 7-й книги иногда считаются 8-й книгой «Евдемовой этики». «Большая этика» признается неаутентичной; также неаутентичен трактат «О добродетельном и порочном», относящийся ко времени между I в. до н. э.— I в. н. э.

7. Политика и экономика: «Политика» в 8-ми кн.; «Экономика» в 3-х кн. обычно считается неаутентичной, причем 3-я книга имеется лишь в латинском переводе. В школе Аристотеля было описано государственное устройство 158 греческих городов-государств. В 1890 г. был найден папирус с текстом «Афинской политики» Аристотеля.

8. Риторика и поэтика: «Искусство риторики» в 3-х кн., за которым печатается неподлинный трактат «Риторика против Александ-

ра» — ранняя перипатетическая работа. За нею идет трактат «О поэзии».

Сочинения Аристотеля сохранились, можно сказать, чудом. После смерти философа они перешли к Теофрасту, а затем к его ученику Нелею. До I в. н. э. они пролежали в подземном книгохранилище, предоставленные «грызущей критике мышей», а затем попали в библиотеку Апелликона Теосского в Афинах. Затем они оказались в Риме, где и были изданы главой тогдашних перипатетиков Андроником Родосским. Цитируются сочинения Аристотеля (кроме «Афинской политики») соответственно изданию И. Беккера (1831).

Уже перечень произведений Аристотеля показывает энциклопедичность его учения. В нем не только охвачены все области тогдашнего знания, но и произведена его первичная классификация, так что впервые из философии как таковой выделены специальные науки. Каждой работе Стагирита предшествует краткое изложение и критический разбор предшествующих учений по данному вопросу. Тем самым осуществляется первый подход к проблеме, которая затем решается в духе собственного учения Стагирита. Последний выступает поэтому и первым историком науки, хотя его изложение учений древних требует критического подхода. Но начнем анализ учения Аристотеля, не углубляясь в детали его конкретно-научных представлений.

§ 2. Логика и методология

Аристотель — признанный основатель логики. Правда, не он дал науке это имя, пущенное в оборот его комментатором Александром Афродизийским полтысячи лет спустя. Однако уже в трудах Стагирита логика достигла такого совершенства, что еще в конце XVIII в. И. Кант мог сказать, что после него она «до сих пор не могла сделать ни шага вперед и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной»¹. Иначе говоря, Аристотель выработал парадигму логического исследования, которая господствовала на протяжении более двух тысяч лет. Радикально новое в логике рождается только в XIX—XX вв. на основе диалектики, с одной стороны, и математического истолкования логической науки — с другой.

Порядок логических произведений Аристотеля, в котором они печатаются и перечислены выше, не случаен. Он отражает дидактическую структуру логического знания, восходя от простого к сложному. В «Категориях» речь идет о словах, высказываемых «без какой-либо

¹ Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 82.

связи» и обозначающих самые общие характеристики бытия. Аристотель перечисляет 10 категорий (kategorēō — высказываться, утверждать, судить): сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание. Они отвечают на вопросы: «что именно есть?», «какое?», «сколько?» и т. д. В «Метафизике» Аристотель или сводит все категории к трем: сущность, свойство, отношение (см.: *Аристотель*. Метафизика. XIV. 2. 1089b), или же подводит четыре последние категории первого списка под одну — движение (X. 2. 1054a).

С анализом категорий связан существенный, уже не чисто логический вопрос. Что такое категории? Роды бытия? Или формы мысли? Или грамматические формы, попросту имена, слова? Все эти точки зрения высказывались в историко-философской литературе. Отражая отдельные стороны концепции Аристотеля, они имеют свои основания. Однако сведение категорий к какой-то одной стороне неправомерно. Учение о категориях строилось Стагиритом на основе изучения родов бытия, как и его общих характеристик, выражаемых в понятиях, истинных лишь постольку, поскольку они выражают эти характеристики. Поэтому учение Аристотеля о категориях — синтетическая и в то же время недифференцированная концепция, в которой категории суть одновременно характеристики бытия, как и логические и грамматические характеристики. Их дифференциация — дело будущего. В этом и сила, и слабость учения о категориях. Сила — постольку, поскольку категориальные определения представляют собой единство субъективного и объективного определений вещи, причем здесь через субъективную форму всегда просвечивает объективное мыслительное содержание. Слабость — поскольку нерасчлененность субъективного и объективного может вести к одностороннему выпячиванию одной стороны дела и к спутыванию объективной диалектики единичного, особенного и всеобщего в вещи с дифференциацией их в мысли.

Первая из «Категорий» — сущность (oysia). В «Категориях» Стагирит выделяет «первые» сущности, которыми являются, с его точки зрения, отдельно существующие предметы, «как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (Категории. 5. 2a) — индивидуальный, единичный предмет, который мы определяем, присоединяя к нему предикаты, обозначающие качество, количество и т. д. Но не парадокс ли перед нами? Ведь Аристотель, как и Платон до него, считает знанием знание не единичного, а общего. Аристотель выходит из положения, вводя понятие «второй сущности» — это роды и виды, т. е. общее, неразрывно связанное с единичным и без него невозможное. Но категория сущности оказывается тогда самым общим понятием, обо-

значающим все самостоятельно существующие вещи, расчлененным в то же время на роды и виды. И в логической иерархии, отражающей отношения единичного, особенного и всеобщего (мы еще будем говорить об этом, разбирая «древо Порфирия»), сущность занимает как самое высшее (все самостоятельно существующее есть сущность), так и самое низшее (каждое самостоятельно существующее есть сущность) место; она есть и высший род, и единичное сущее.

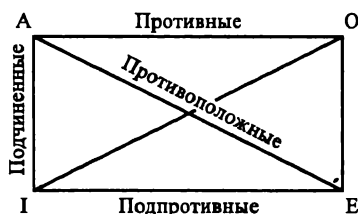
Можно думать, что «Категории» — одно из ранних произведений Аристотеля, относящихся к началу его самостоятельной деятельности в Ликее. Угадав здесь и по существу выразив диалектику единичного, особенного и всеобщего в единичных вещах — «первых сущностях», он затем отступает от этой точки зрения, толкуя роды и виды как «формы» (*morphē, idea*), т. е. «суть бытия», понятийные определения, внутренне присущие отдельным предметам. Поэтому изменяется и определение сущности. А именно, «формой я называю, — говорит философ, — суть бытия каждой вещи и первую сущность» (Метафизика. VII. 7. 1032b). Но тем самым предполагается тождество формы и единичного предмета: суть бытия тождественна с единичной вещью, взятой самой по себе; они тождественны всегда, когда речь идет обо всем том, что «получает обозначение не через отношение к другому, а как самостоятельное и первичное» (Метафизика. VI. 6. 1031b), т. е. об единичных вещах.

Иными словами, у Аристотеля нет окончательной ясности в определении того, что такое сущность. Традиция платонизма, принятая им в преобразованной форме, побуждает его искать «суть бытия» в общем, в «форме» и «идее». Апелляция к вещам как единственно существующим реальностям влечет его, напротив, к признанию сущности единичной вещью. Но ведь последняя — нечто сложное, составленное из материи и формы, следовательно, она не может быть первичной; сущность и суть бытия должны быть простыми. Аристотель не находит выхода за пределы этой апории, и потому «путается... именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.»¹

Во втором труде «Органона», «Об истолковании», речь идет уже не об отдельных словах, а о сложных выражениях, — это не категории («Сократ», «человек», «сидит», «бежит» и т. д.), а высказывания или суждения, составленные из них и выражающие истину или ложь («Сократ сидит», «Человек бежит», «Сократ есть человек» и проч.). Высказывания классифицируются соответственно количеству (общие

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 327.

и частные) и качеству (утвердительные и отрицательные) на четыре вида: *A* — общеутвердительные («Все *S* суть *P*»), *I* — частноутвердительные («Некоторые *S* суть *P*»), *E* — общеотрицательные («Ни одно *S* не есть *P*») и *O* — частно-отрицательные («Некоторые *S* не суть *P*»). Отношения совместности высказываний определяются логическим квадратом:



Далее Аристотель рассматривает модальности высказываний: возможность и невозможность, случайность и необходимость, также прослеживая, какие высказывания, выражающие их, совместимы, а какие нет. Взаимоотношения высказываний (суждений) определяются правилами или законами мышления: это закон тождества (*A* есть *A*, т. е. понятие должно употребляться в рассуждении в одном определенном значении); закон исключения противоречия (*A* не есть *не-A*) и закон исключенного третьего (*A* или *не-A*, т. е. или *A*, или *не-A* истинно, «третьего не дано»). Иными словами, в суждении и умозаключении понятия (термины) и суждения (высказывания) не должны друг другу противоречить, истинность утвердительного суждения означает ложность его отрицания, и т. д. На этой основе строится учение о силлогизме.

Силлогизм — «речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто, отличное от положенного, в силу того, что положенное есть» (Аристотель. I аналитика. I. 24b). Так, из того, что все люди смертны и Сократ человек, вытекает, что Сократ смертен. Аристотель различает три фигуры силлогизма (четвертая была открыта позже), каждая из которых включает 16 модусов. Совершенными Аристотель считает силлогизмы первой фигуры, из модусов которой правильны лишь четыре. Силлогизмы второй и третьей фигур «несовершенны», поскольку дают частный, а не общий вывод¹.

¹ Совершенный силлогизм — тот, в котором термины «так относятся между собою, что последний целиком содержится в среднем, а средний целиком содержится или не содержится в первом» (Аристотель. I аналитика. I. 25b). Четыре его модуса таковы: $MaP-SaM = SaP$ (Barbara); $MeP-SaM = SeP$ (Celarent); $MaP-SiM = SiP$ (Darii); $MeP-Sim = SoP$ (Ferio).

Смысл силлогизма состоит в том, что в нем два крайних термина (*S* и *P*) соединяются через посредство третьего, среднего (*M*), общего обеим посылкам. Отсутствие такого общего термина или употребление его в разных значениях, ведущее к «четверению термина», разрушает силлогизм. Силлогизм подчинен правилу, называемому *dictum de omni et nullo*: все, что утверждается о целом роде или виде, утверждается также и о любом понятии, подчиненном этому роду или виду, а все, что о них отрицается, отрицается и о нем. Не вдаваясь в детали учения о силлогизме, отмечу, что последний есть по существу метод раскрытия имплицитного содержания уже готового знания: вывод содержится в посылке. Поэтому силлогизм нельзя отождествить с доказательством вообще. Уже сам Аристотель знает непосредственное умозаключение: из того, что некоторые политики — лгуны, следует, что некоторые лгуны — политики. Он пишет о «диалектическом силлогизме», видя в нем «способ, при помощи которого мы в состоянии будем из правдоподобного делать заключения о всякой предполагаемой проблеме и не впадать в противоречие, когда мы сами отстаиваем какое-нибудь положение» (Тописка. I. 1. 100b).

Проблема «диалектического» метода поставлена Аристотелем в «Тописке», — произведении, где он анализирует «топы» (*topos*, мн. ч. *topoi*), т. е. общие приемы мышления, используемые в диалоге, способствующем достижению истины. В «Тописке» рассматривается свыше 300 «топов», и потому ей отводилась роль как бы склада вспомогательных средств аргументации, которые следует иметь под рукой для использования в споре. На деле же Стагирит, анализируя структуру платоновских диалогов и формулируя «топы», разрабатывает метод движения познания к истине, причем с использованием не только необходимых, но и вероятных (только правдоподобных) положений. «Тописка» учит восходить от «правдоподобного» к «истинным и первым» положениям, которые «достоверны не через другие [положения], а через самих себя» (Тописка. I. 1. 100b). Этому и служит использование «топов» различного вида. Так, «топы, касающиеся множественности слов», ведут к истине, если слова совместимы, к заблуждению — если они не совместимы, а именно медицину, например, можно определить и как знание о здоровье (соответственно ее цели), и как знание о надлежащем образе жизни (соответственно средствам, применяемым для этой цели). Использование же слова «лук» одновременно в значении «овощ» и «оружие» приведет к заблуждению.

Наряду с использованием отдельных «топов», Стагирит разрабатывает и их систему, показывая, что диалог должен заключать в себе следующие компоненты: 1) постановку проблемы; 2) средства правильного построения умозаключения, такие, как правила принятия

положения, разбора значения каждого имени, нахождения различий и сходств; 3) правила построения умозаключения — индуктивного или дедуктивного; 4) стратегию задавания вопросов и 5) стратегию ответов на вопросы¹.

Итак, «диалектический» (диалогический) метод рассматривается Аристотелем как путь к «началам». Однако это, как и вся логика Аристотеля, есть по существу учение о *доказательстве*, осуществляемом посредством сведения к общим принципам или выведения из них. Откуда же берутся сами эти общие принципы отдельных наук или знания вообще? Иными словами, может ли существовать *логика открытия*? Нет, не может! Даже индукция (наведение — *εραγῶγῆ*) рассматривается Стагиритом лишь как доказательство общего тезиса, исходящее из частного: это силлогизм особого рода, в котором большая посылка (общее) подтверждается, исходя из малой (малых). Так, если в силлогизме собственно доказываемая, что Сократ смертен на основе того, что смертен человек вообще, то в индукции смертность человека (людей) выводится из смертности Сократа, Платона, Калликла и т. д. Но ведь подлинного вывода здесь нет — мы не можем — перечислить всех людей и зафиксировать, что все они смертны, ибо для этого надо зафиксировать и нашу собственную смерть... Поэтому перед нами только подтверждение общего тезиса. Лишь индукция через простое перечисление, когда фиксируется, что все предметы данного вида обладают некоторым свойством и каждый из них им обладает, дает достоверное общее знание.

А следовательно, отыскание общих начал — дело не логики, а «первой философии» (метафизики). Оно состоит в усмотрении умом, в умозрительном постижении сущности вещей, их «формы» и «сути бытия».

Логика Аристотеля завершается анализом логических ошибок, сознательно или бессознательно совершаемых людьми. В своем последнем логическом трактате «О софистических опровержениях», который иногда рассматривается как последняя (девятая) книга «Топики», он показывает, что все логические ошибки суть не что иное, как погрешности в силлогизме. Они, в свою очередь, разделяются на языковые ошибки (двусмысленность слов — омонимия или выражений — амфиболия; неправильность соединения или разделения мыслей; ошибки в ударениях и подстановка одной грамматической формы вместо другой) и ошибки внеязыковые (собственно логические: под-

¹ См.: Микеладзе З.Н. Что такое «Топика» Аристотеля?//Вопросы философии. 1979. № 8. С. 109—113.

мена сущности случайным признаком, смешение абсолютного и относительного, незнание сущности доказательства, предвосхищение основания, предположение причины в том, что не может ею быть, и соединение многих вопросов в один).

Такова классическая, выработанная в педагогических целях система аристотелевской логики. Она оправдана, поскольку логике в течение двух тысячелетий отводилась главным образом роль учебной дисциплины. Последние исследования по истории логики подводят к выводу, что путь исследования логических вопросов был противоположен пути изложения. Исследование начинается с реальной практики диалогического мышления, с платоновского диалога («Тописка»), отсюда переход к абстрактным формам умозаключения («Аналитики»), и лишь затем идет теория суждения или высказывания («Об истолковании») и учение о терминах или понятиях («Категории»)¹. С этой точки зрения становится понятно, почему «Категории» могут рассматриваться и рассматривались как последний трактат логики и первый — «метафизики»². Исследованные там понятия действительно стоят ближе к тем «причинам и началам», которые являются предметом «первой философии».

§ 3. Первая философия. Учение о причинах и началах бытия и знания

Первая философия, которая «имеет своим предметом первые начала и причины» (*Аристотель*. *Метафизика*. I. 1. 981b), изложена в сочинении, получившем название «Метафизика». Слово это возникло случайно — из того, что в собрании Андроника Родосского это сочинение следовало «за физикой» (*meta ta physika*). Однако с течением времени за этим словом закрепился особый смысл: учение о «заприродных», сверхчувственных принципах бытия, не раскрываемых еще «физикой», имеющей дело с этими принципами в той форме, как они проявляются в чувственных вещах и их движении. Сопоставляя первую философию с другими дисциплинами, Аристотель писал, что «естествоиспытатель (*physikos* — физик) занимается всем тем, что составляет деятельности и состояния такого-то тела и такой-то материи... [Свойства же], неотделимые от тела, но, с другой стороны, поскольку они не являются состояниями определенного тела и [берутся] в абстракции, [изучает] математик; поскольку же они отделены [от

¹ *Kapp E.* Greek Foundations of Traditional Logic. New York, 1942. Ch. I.

² *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. II. Theil. 2. Abth. Leipzig, 1879. S. 258.

всего телесного, их изучает] метафизик (prōtos philosophos)» (О душе. I. 1. 403 b). Отсюда видно, что Стагирит рассматривает первую философию как учение не об отдельных от вещей началах вроде идей Платона, но абстрагирует эти начала от существующих вещей, вне и без которых сами начала не существуют. Причем это даже более высокая степень абстракции, чем в математике.

«Метафизика» в принятой традицией форме¹ начинается с определения первой философии («мудрости») и далее разворачивается в ходе критики предшествующих философов. Исследование и критика учений прошлого имеют для него служебное назначение, подводя к собственной его концепции, предварительно ее обосновывая. Так, Аристотель пишет, что если «первые философы» считали началом всех вещей материю, то Анаксагор вводит разум в качестве причины «благоустройства мира и всего мирового порядка» (Метафизика. I. 3. 984b). А следовательно, Анаксагор и Эмпедокл, с его Любовью и Враждой, вводят в философию «действующую причину». Пифагорейцы добавляют к этому утверждение, что ограниченное, неограниченное и единое, т. е. компоненты числа, являются не свойствами физических реальностей, но их сущностью, «вследствие чего число и составляло [у них] сущность всех вещей» (там же. 5. 987a). Таким образом, возникает понятие такого начала (причины), как «сущность и суть бытия». Наконец, Платон признал, что «нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку вещи эти постоянно меняются. Идя указанным путем, он подобные реальности (выражающие общее. — А. Б.) назвал идеями, а что касается чувственных вещей, то о них речь всегда идет отдельно от идей, но в соответствии с ними, ибо все множество вещей существует в силу приобщения к одноименным [сущностям]» (там же. 6. 987b). Тем самым окончательно формируется понимание формальной и целевой причин. Но именно здесь Аристотель радикально разошелся с Платоном. Его критика теории идей — впрочем, это в какой-то мере и самокритика бывшего платоника — суммарно изложена в 4-й и 5-й главах XIII книги «Метафизики», хотя затрагивается и в других местах этого труда.

Возражения Аристотеля Платону таковы. (1) Приписывая всем вещам одноименные идеи, платоник удваивает мир, как будто думая,

¹ Сочинение составлено из отдельных трактатов («книг»), написанных в разное время и иногда повторяющих друг друга. Согласно В. Йегеру, позднейшая связанная форма «Метафизики» имеет следующий состав: книги I (гл. 1—7), III, IV, VI, VIII, IX, XIII, X и XII (без гл. 8). Любопытную попытку представить «Метафизику» в качестве единого целого сделал А. Лассон (*Aristoteles. Metaphysik. Ins Deutsche übertragen von Adolf Lasson. Jena, 1907*).

будто большее число сущностей легче познать, чем меньшее. (2) Ни один из способов доказательства существования идей не достигает своей цели. (3) «Третий человек»: связь предмета и идеи требует «посредника». Так, между человеком вообще и отдельным человеком, Платоном, должен существовать еще один «человек», скажем, «грек». Но в таком случае между человеком вообще и греком должен существовать еще один «человек», допустим, «белый человек», и т. д. до бесконечности. (4) Идеи провозглашаются причинами, но не могут ими быть, так как неподвижные идеи не могут быть причиной движения. (5) Платон не выяснил, что означает «причастность» вещей идеям, — это «пустые слова и поэтические метафоры». Наконец, (6) вообще невозможно, «чтобы врозь находились сущность и то, сущностью чего она является» (Метафизика. XIII. 5. 1079b). Аналогичные возражения направляет Стагирит против пифагорейских представлений о математических объектах, якобы существующих отдельно от вещей. Эти объекты на деле «не являются сущностями в большей мере, нежели тела, и ... они по бытию не предшествуют чувственным вещам, но только логически» (там же. XIII. 2. 1077b).

Свое собственное учение о причинах и началах Аристотель начинает с закона исключенного противоречия. Мы уже говорили о его логической формулировке — в «Метафизике» он превращается в начало *бытия*. Это «наиболее достоверное из всех» положение гласит: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле» (Метафизика. IV. 3. 1005b). И далее: «Не может кто бы то ни было признавать, что одно и то же [и] существует [и] не существует, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит» (там же). Ссылка на Гераклита показательна. Аристотель, вопреки античному диалектику, вводит одновременно утверждение, что *вещь* не может быть тем же самым и не тем же самым, существовать и не существовать одновременно и в том же самом смысле, и что таким образом нельзя ни о чем *высказываться*. Поэтому он не только заменяет диалектику формальной логикой, но и провозглашает всю действительность непротиворечивой, а потому по существу неизменной. Ниже мы увидим, как с этой точки зрения должно рассматриваться движение и изменение, которых Аристотель, конечно, не отвергал. Принятие Аристотелем принципа исключенного противоречия формальной логики в качестве универсального начала бытия вело к тому, что его метафизика превращается в учение о *неизменной* сущности мира, отличной от самого изменчивого мира. И тем не менее, поскольку Стагирит не упускает из виду движения и развития существующих вещей, это приводит его к ряду противоречий, выражающих запутанность и непоследовательность его мысли.

Прежде всего это непоследовательность в решении проблемы соотношения общего и единичного. Критика платоновской теории идей подводит к мысли, что Аристотель считает отдельные вещи тем единственным, что заслуживает имени самостоятельно существующего. Так решалась проблема «первой сущности» в «Категориях». «Вторичная сущность», т. е. общее, должна с этой точки зрения оказаться «единым во многом», а не вне многого. Но ведь Стагирит унаследовал от Платона убеждение, что познается только общее. Будучи предметом знания, общее само по себе выступает для него как нечто первичное и достоверное по отношению к единичному. С особой силой сказывается эта мысль в учении о причинах и началах.

«А о причинах (*aitian*), — пишет Аристотель, — речь может идти в четырех смыслах: одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия (*ousian kai to ti ēn einai*), «основание, почему» [вещь такова, как она есть] восходит в конечном счете к понятию вещи, а то основное, благодаря чему [вещь именно такова], есть некоторая причина и начало, другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третьей — то, откуда идет начало движения; четвертой ... «то, ради чего» [существует вещь] и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения)» (Метафизика. I. З. 983a). Итак, причины — формальная, материальная, действующая и целевая (конечная), если принять более позднюю номенклатуру, — исчерпывают все возможные причины. О них так или иначе, главным образом порознь, говорили прежние философы; учение о них образует ядро первой философии Аристотеля.

Аристотель исходит в своем анализе причин из структуры акта человеческой деятельности. Любой предмет, считает, он, имеет именно эти причины. Предположим, перед нами тот прекрасный горшок, которым Сократ так уязвил Гиппия. Он имеет некоторую форму, т. е. внешний облик, вид (по-гречески — *eidos, idea*), делающий его телом определенных очертаний, а вместе с тем — внутреннюю форму, понятие, которое делает его именно горшком, и без которого гончар не смог бы горшок сделать. Далее, горшок сделан из глины, некоторого субстрата, который сам по себе еще не составляет горшка, но без которого горшок все же невозможен. Нужен, далее, гончар, который на основе понятия (формы) привел бы глину в движение, сделал этот горшок, обжег бы его и т. д. Наконец, необходима цель, ради которой гончар прилагает такие усилия, — сделав горшок, продать его и тем самым заработать на жизнь. Признавая эту структуру универсальной, Аристотель по аналогии трактует все мировое целое и каждое из явлений в нем. Только рассматривая природные процессы, он видит в них самоосуществление формы: его любимый пример состоит в том, что

если врач лечит других ради здоровья, то природа похожа на человека, который лечит сам себя.

Что же первично среди причин? Аристотель считает, что по сути дела все причины могут быть сведены к двум, ибо и действующая, и целевая причины могут быть подведены под понятие формы. Тогда остаются материя и форма. Материя не может быть первичной; она пассивна, бесформенна, а следовательно, может представлять лишь материал для оформления. Сама вещь как объединение формы и материи тоже не может быть признана первичной: она сложна. Остается принять, что первичная *форма* — она и есть сущность и суть бытия в собственном смысле. А значит, стремясь преодолеть теорию идей Платона, Аристотель приходит лишь к иной разновидности того же идеализма: первична форма как понятие, «смысл» вещи. Причем формы у Аристотеля столь же неизменны, вечны и всеобщы, как и идеи у Платона времен «наивной» теории идей.

В самом деле, рассуждает Стагирит, возникающее возникает под действием чего-нибудь, образуется из чего-нибудь и становится чем-нибудь. Например, медный шар — из меди. Но делать медный шар — не значит делать саму форму «круглого»; она всегда «налицо». Поэтому «очевидно, что и форма также, как бы нам ни называть в чувственной вещи [ее] образ, не возникает, и в отношении к ней процесс возникновения не имеет места, равно как [не возникает] и суть бытия. Она появляется в другом (в субстрате, в материи. — А.Б.) действием или искусства, или природы, или способности» (*Аристотель. Метафизика. VII. 8. 1033b*). Не возникает и материя — она вечна, переходя из одного состояния в другое под воздействием формы и движущего (действующего) начала, т. е. формы. Однако в таком случае возникает вопрос: а как существует «материя вообще», безотносительно к формам, и как существует «форма вообще», безотносительно к материи, в которой она воплощена? Если исходить из изложенного, то вопрос как будто бы не имеет смысла: нет материи без формы и формы без материи. Но сам Аристотель этот вопрос ставит и отвечает на него таким образом. Есть и «первая материя», «то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее» (там же. VII. 3. 1029a). Есть и «форма форм» — божество. Почему и как — увидим ниже.

За этой проблемой следует новая. Если ни материя, ни форма не возникают, то как же возникает вещь? Первый ответ состоял в том, что они возникают посредством оформления материи, соединения формы и материи. Но ведь если они — за исключением «первой мате-

рии» и «формы форм» — не существуют по отдельности, то как могут они соединиться? И не существуют ли тогда вещи вечно, не возникая и не уничтожаясь? Избежать этого «элейского» вывода Аристотель, вовсе не желающий следовать Пармениду, смог за счет введения в философию двух новых важных понятий, а именно: «возможность» (*dynameis*) и «действительность» (*energeia*). Понятия эти тесно увязаны у него с понятиями формы и материи. Материя — это возможность, поскольку она не есть то, чем может стать впоследствии. Форма — действительность, или действительное как таковое. Отсюда своеобразная диалектика материи и формы, возможности и действительности. За исключением «первой материи», всякая материя в той или иной степени оформлена, а следовательно, и сама может выступать в разных функциях. Так, кирпич, являясь материей для дома, есть форма для глины. Поэтому кирпичи — это дом в возможности, а глина — кирпич в возможности. Кирпич же — действительность (форма) глины, а дом — действительность кирпича. Ребенок — действительность ребенка, но возможность взрослого человека, и т. д. А возникновение есть, следовательно, осуществление, актуализация возможности.

Формулировка Аристотелем учения о возможности и действительности имела важное значение в истории философии. Во-первых, это учение позволило разрешить парадокс возникновения: если что-либо возникает, то оно возникает как осуществление возможности, а не «из ничего». И в то же время не из простого сочетания (соединения) частей материи — гомеомерий, «корней», атомов. Во-вторых, оно позволяет более реалистически представить источник движения. Источник этот лежит не вне мира, как у Платона, а в самом мире, представляя его особый аспект. Наконец, здесь реализуется учение Аристотеля о причинах, данное уже не в статике, а в динамике. Стагирит дает как будто бы более полное и всестороннее учение о причинах, и тем не менее оно содержит целый ряд слабостей. Остановимся на них подробнее.

Видимо, одна из главных слабостей учения Аристотеля о причинах — его тавтологичность. В самом деле, определение формы как действительности ведет к тому, что на вопрос о причине того или иного явления явно подразумевается ответ, что она должна быть отлична от самого исследуемого явления. Но если возникновение (изменение) есть переход возможности в действительность, то ничего нового и здесь не возникает — как не возникает сама форма. Отсюда бесплодность философствования «по Аристотелю», выявившаяся в средневековой философии, доведшей логику аристотелевского учения о причинах до логического конца.

Впрочем, в своей натурфилософии Аристотель более адекватно понимает причинные связи. Что же касается первой философии, то ее завершением (впрочем, также и началом) можно считать понятие божества. Уже в первой книге «Метафизики» Стагирит устанавливает, что к числу причин и начал (принципов), по общему согласию, следует отнести божество. Если в отношении материи и формы оно выступает как «форма форм», то применительно к изменению — как «перводвигатель» или «неподвижный двигатель». Неподвижный — потому, что всякое движение конечно и логически требует конца. В то же время бог — «мышление мышления», и блаженство божества состоит в блаженном самосозерцании. Отсюда отождествление Аристотелем первой философии с *теологией*.

Конечно, это не традиционная теология с ее антропоморфными богами. Бог Аристотеля — «бог философов», безличное и универсальное мировое начало. Но отсюда и противоречия в понимании божества. И прежде всего — «неподвижный двигатель». Аристотель упрекал Платона на том основании, что тот считал неподвижные идеи источником движения. Стагирит выходит из затруднения, объявив, что бог движет мир, будучи его целью: безусловно совершенное бытие, благо есть в то же время последняя цель, к которой стремится все сущее. Нетрудно видеть, что здесь перед нами, вместо трансцендентной телеологии Платона, выносящего цели за пределы чувственного мира, телеология имманентная. Источник ее — в уподоблении Аристотелем любого процесса акту человеческой деятельности, включающему целевую детерминацию. Добавим к этому изменение, внесенное Стагиритом в понятие материи. Она уже не живое, изменяющееся начало, самодвижущаяся природа-фюсис первых философов, но неподвижная, пассивная, неоформленная масса, требующая отличного от нее источника движения. Это ошибочное представление в течение двух тысячелетий тяготело над философией, обуславливая непоследовательность материализма и преимущества идеалистического понимания мира. Лишь восстановление в XVIII в. демокритова учения о вечности движения и его необходимой связи с материей подорвало эту традицию.

Однако «материя» Аристотеля не просто «лишенность» (*stēresis*) формы и возможность ее обретения. Из материи проистекает естественная необходимость (необходимость природы — *anankē physeōs*), а также случайность — они ограничивают целесообразную деятельность людей и самой природы. Иначе говоря, материя оказывается источником несовершенств в мире, как и противоположностей небесного и земного, мужского и женского, добра и зла. Отсюда нравственная оценка природных процессов, также искажающая картину мира.

Впрочем, отсюда вытекает тот факт, что материя у Аристотеля — это все же в чем-то активное начало, принцип индивидуации вещей. А здесь перед нами то же противоречие, что и в понимании единичного и общего, материи и формы, возможности и действительности. Отсюда его колебания между идеализмом и материализмом по целому ряду вопросов, но при общем преобладании идеализма,

Аристотель решительно критиковал теорию идей Платона, показав в ней неправомерность отделения общего от единичного и отдельного. Однако, встав сам на позиции идеализма, связанные прежде всего с идеями формы как «сути бытия» вещей, бога как «неподвижного двигателя», «формы форм», независимой от материи, и «блага», он вынужден в чем-то мириться с Платоном. Его учение «это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму», — писал В.И. Ленин¹.

§ 4. Физика: мир, жизнь и человек

Если первая философия представляет собой учение о неизменных и неподвижных сущностях, пусть даже в их отношении к движению, то натурфилософия имеет своим предметом движущиеся и изменяющиеся тела, поскольку «каждое из них имеет в самом себе начало движения и покоя, будь то в отношении места, увеличения и уменьшения, или качественного изменения» (*Аристотель. Физика. II. 1. 192b*). Физика не отделена напрочь от первой философии: в I и II книгах рассматриваются известные нам по «*Метафизике*» четыре причины сущего, а в последней, VIII книге, вновь поднимается вопрос о боге как первом неподвижном двигателе, который является, по Аристотелю, последним объяснением природных движений. Вот почему мы не можем отождествить «физику» Аристотеля с физикой в современном смысле и вынуждены применять к ней также термин «натурфилософия». Собственно физические вопросы в современном смысле в большей степени рассматриваются в его частнонаучных трактатах: «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика», «Проблемы» и др.

Лишь с III книги «*Физики*» начинается серьезный разговор о движении. Аристотель определяет его, во-первых, как «энтелехию существующего в возможности, когда, осуществляясь, оно проявляет энергию не само по себе, а поскольку оно способно к движению» (Фи-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч.. Т. 29. С. 255.

зика. III. 1. 201a). Во-вторых, движение есть «энтелехия подвижного, поскольку оно подвижно» (там же. 2. 202a). Ключевое слово здесь — «энтелехия». Под нею Стагирит понимает то же, что под «действительностью» (*energeia*), только подчеркивая момент завершенности целенаправленного процесса¹. Иначе говоря, можно более или менее точно «перевести» вышеприведенные определения словами: «осуществление возможного, поскольку оно возможно» и «осуществление подвижного, поскольку оно подвижно». Можно так еще разъяснить аристотелево понятие энтелехии. Вещи существуют или энтелехиально, как нечто осуществленное и завершенное, или потенциально, в возможности, или же и потенциально, и энтелехиально. Вопрос о движении относится к третьему отношению: в движущем имеется как возможность, способность изменяться, так и внутренняя тенденция к завершению, т. е. цель, заложенная в самой вещи и выступающая ее внутренней движущей силой, поскольку она способна к изменению. А следовательно, всякое явление подразумевает, по Аристотелю, *возможность* изменения, *цель*, к которой направлено изменение, и *энтелехию* как осуществленность данной цели, лежащую в вещи. Говоря кибернетическим языком, энтелехия — это «программа» изменения. Если для тел, создаваемых искусством, цель и «программа» лежат вне изменяемой вещи и вносятся в нее мастером, то в природных вещах они имеются в ней в той мере, в какой вещь имеет в себе «начало движения», т. е. способны к самодвижению. Создавая свое учение об энтелехии, Стагирит стремился учесть результаты предшествующего развития философии и сохранить в какой-то форме идею самодвижения природы. Однако, лишив материальное начало способности к самодвижению, он пришел к необходимости преобразовать само понятие природы-фюсис, различив в ней материальную причину как момент статический, пассивный и неопределенный и форму как момент динамический и определяющий. В отличие от Платона, у которого эти моменты оказались разделенными соответственно двум «царствам», бытия идей и «небытия» материи, Стагирит оба относит к единой природе. Поэтому последняя остается способной к самодвижению — но только за счет идеальной внутренней силы, «энтелехии», обуславливающей целенаправленность природных про-

¹ Термин «энтелехия» произведен от греческого *to entelēs echein* — обладать совершенным, завершенным, «внутренней целью». Так, ребенок — человек в возможности, но он уже несет в себе взрослого, так что «человек как энтелехия производит из человека в потенции — человека» (Физика. III. 2. 202a). Часто понятия «энтелехия» и «энергия» не различаются.

цессов. Отсюда идеализм Аристотеля в понимании «души» как движущего начала.

Аристотель различает четыре вида движения (изменения): (1) возникновение и уничтожение; (2) качественное изменение, т. е. изменение свойства; (3) количественное изменение, т. е. увеличение и уменьшение (собственно, рост и убыль, поскольку Стагирит оперирует здесь главным образом биологическими примерами), и (4) перемещение, перемена места. Собственно к движению он относит изменения вида (2)—(4), поскольку изменение вида (1) есть скорее просто изменение, состоящее в переходе одной вещи в другую. Между тем, утверждает философ, возникновение и уничтожение совершаются относительно сущности; для нее же «нет движения, так как ничто существующее ей не противостоит (Физика. V. 11. 225b). В качестве движения возникновение и уничтожение означали бы возникновение из ничего и уничтожение в ничто, но это невозможно. Движение же в собственном смысле осуществляется лишь в отношении категорий качества (2), количества (3) и места (4). Поэтому анализ движения требует более детального определения категорий, в отношении которых совершается изменение.

Анализ изменения вида (1) приводит Аристотеля к парадоксу возникновения, о котором мы говорили в связи с физиологами V в. до н. э. и атомизмом. Аристотель разрешает его за счет введения понятий возможности и действительности: нечто возникает только за счет осуществления возможности, присущей начальной сущности. А значит, возникновение всегда есть уничтожение чего-то другого, а уничтожение — возникновение другого (см.: *Аристотель. О небе. I. 3*). Но в таком случае получается, что все сущее и имеющее быть преобразовано в виде возможностей, содержащихся в исходном начале — первоэлементах и «форме форм» — божестве. Категории качества и количества и соответствующие виды движения представляются Аристотелю интуитивно очевидными. Сложнее с категорией места. Отказавшись от свойственного атомизму признания пустоты, он связал место с телами вообще. Место — это граница объемлющего тела. Поэтому оно — свойство не предмета, а охватывающего тела, а следовательно, предметом может быть оставлено. Тем самым закладывается основа для атрибутивного понимания пространства: место не есть пустота или ограниченная часть пустоты, не субстанция, а атрибут, свойство тел. Иными словами, «место существует вместе с предметом, так как границы существуют вместе с тем, что они ограничивают» (Физика. IV. 4. 212 а).

Аналогичным образом разрешается проблема времени, которое связывается, однако, не с телами, а с движениями. Время не есть дви-

жение, но оно не существует без движения. Оно — «число движения по отношению к предыдущему и последующему» (там же. 11. 219b). Место мира конечно, ограничено небесным сводом, а потому возможны абсолютные движения и покой (относительно «неба»), а также имеются абсолютные верх и низ. Время же бесконечно, ибо если все частные процессы конечны и их длительность оценивается временем, то единый и вечный мир должен иметь бесконечную длительность. Она измеряется наиболее совершенным, круговым движением небесного свода, и поэтому сама — циклична. Время — число движения. Но может ли число существовать в отсутствие души? — спрашивает Стагирит. — Нет, ибо нет числа без считающего. «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве [лишь] то, что есть как бы субстрат времени» (там же. 14. 223 а). Этот субстрат — движение. Такое материалистическое понимание числа, не существующего, по Аристотелю, вне души и ума, ведет к субъективизации и времени, превращению его в принадлежность «души». Применительно к космическому времени это означает обращение к «мировой душе».

Таким образом, Аристотель понимает пространство (место) и время главным образом в атрибутивном смысле (как свойство некоторой субстанции, материи и движения соответственно), но одновременно говорит о них и в смысле реляционном, т. е. понимает их как существующие в смысле отношений вещей и процессов. Однако, поскольку пространство есть «место» единого и конечного мира, оно оказывается в определенном смысле и субстанцией, т. е. самостоятельно существующим «вместилищем» всех тел, принадлежащих к миру. Это заметный шаг вперед в понимании сложной природы пространства и времени. Во всяком случае, здесь создается возможность для различения отличных друг от друга пониманий пространства и времени.

Значительное место в физике Аристотеля занимает проблема образования сложных материальных тел различной природы. В основе учения о возникновении тел лежит у него понятие первой материи. Определяемая как «лишенность» формы и чистая возможность, она сама по себе ничто. Однако ей все же присущи некоторые свойства, обуславливающие возможность образования из нее элементов — стихий: это противоположности теплого и холодного, сухого и влажного. Попарное сочетание этих основных свойств дает стихии: теплое и сухое — огонь, теплое и влажное — воздух, холодное и влажное — воду, а холодное и сухое — землю. Каждый из элементов имеет свое «естественное место»: «огонь и воздух движутся к границе [мира], а земля и вода — к середине. Крайние и наиболее чистые [тела] — это огонь и земля, средние же и более смешанные — вода и воздух»

(Аристотель. О возникновении и уничтожении. II. 3. 330b). Через понятие «естественного места» Аристотель «объясняет» такие процессы, как подъем вверх огня (пламени) и теплого воздуха и опускание вниз воды и земли. По сути дела тавтологичное (огонь располагается выше других элементов потому, что его естественное место наверху), такое «объяснение» стало характерной чертой позднейшей схоластической науки. Но тем самым Аристотель выводит структуру космоса: в центре его лежит земля, «естественное место» которой ниже всего, затем вода, воздух и огонь. Впрочем, у Аристотеля есть еще и пятый элемент, «эфир». Он не возник и неуничтожим, не подвержен ни росту, ни какому бы то ни было изменению и образует субстанцию небесных сфер — «места», в котором находятся небесные тела. Последние, в свою очередь, также образованы из эфира. Самая внешняя сфера — небо неподвижных звезд, затем идут Солнце, планеты и Луна — по одному светилу в каждой сфере. Поскольку эфир и эфирные образования вечны, их движение может быть лишь самым совершенным, т. е. круговым.

Огонь, воздух, вода и земля образуют «подлунный мир», в котором из них возникают сложные тела. Из элементов образуются «гомеомерии», подобночастные тельца, из которых далее складываются остальные тела. В отличие от физиологов от Анаксагора до Демокрита, Аристотель представляет возникновение сложных тел не смешением или соединением частиц, но подлинным слиянием. Более того, естественное тело, поскольку оно имеет в себе «форму», или «энтелехию», качественно отлично от составляющих его частиц. Так углубление диалектического понимания возникновения, связанного с принципом несводимости целого к сумме его частей, оборачивается идеалистическим пониманием самого целого. Наиболее явно сказались это в учении о душе.

Рассматривая живые существа, Аристотель и к ним подходит с точки зрения соотношения материи и формы. Если форма вообще оказывается движущим началом, то душа, естественно, оказывается формой, а тело — «материей» органического существа. Более точно Аристотель определил душу как «первую энтелехию органического тела» (О душе. II. 1. 412b), т. е. жизненное начало тела, движущее его и строящее его как свое орудие. Поэтому в живых телах наиболее явно обнаруживается целесообразная деятельность природы. Соответственно своим функциям душа делится на три рода. Функции питания и размножения, наличные у любого живого существа, образуют питательную, или растительную, душу. Ощущение и передвижение, свойственные животным, образуют душу ощущающую, или животную. Наконец, мышление осуществляется как деятельность разумной

души — она принадлежит только человеку. Закон здесь таков: высшие функции, а соответственно души, не могут существовать без низших, тогда как последние без первых — могут.

Мало занимаясь растениями, Аристотель гораздо больше пишет о животных. Тело животного, считает он, составлено из гомеомерий. Особое значение имеют массы «мяса», выступающие, по Аристотелю, в качестве носителей ощущений, — нервы были ему еще неизвестны. Непосредственным носителем жизни — «души» — является «пневма», источник жизненной теплоты, тело, родственное эфиру и переходящее в тело ребенка из отцовского семени. Орган — носитель пневмы — есть сердце, в котором из питательных веществ, доставляемых через жилы, вываривается кровь. Важное место в учении о животных занимает их классификация, описание развития эмбриона, различных способов зарождения животных, включая самозарождение, и проч.

Человек, занимающий высшее место в природе, отличается от других животных наличием разума (разумной души). И структура его души, и строение тела соответствуют этому более высокому положению. Оно сказывается в прямохождении, наличии органов труда и речи, в наибольшем отношении объема мозга к телу, в обилии «жизненной теплоты» и т. д. Познание выступает деятельностью ощущающей и разумной души человека. Ощущение или восприятие — это изменение, которое производится воспринимаемым телом в душе через посредство тела воспринимающего. Воспринимается только форма предмета, а не его материя, так на воске воспроизводится отпечаток формы перстня, тогда как воск остается воском, а перстень — перстнем. Отдельное чувство воспринимает только единичное, и всякое такое восприятие истинно. Общие же качества воспринимаются уже не отдельным чувством, но всеми ими. «Общее чувство», возникающее в результате их взаимодействия, — уже не простая сумма единичных восприятий, а особым образом организованное психическое действие, с помощью которого можно сравнивать и различать отдельные восприятия, соотносить восприятия и их предметы, осознавать отношение восприятия к субъекту, т. е. к нам самим. Общее чувство позволяет выявить единство и множество, величину, форму и время, покой и движение предметов. Оно может быть истинно или ложно.

Восприятие непосредственно. Но если вызвавшее его движение в органе чувства сохраняется дольше, чем само восприятие, и вызывает повторение чувственного образа в отсутствие предмета, то мы имеем акт воображения (фантазии). Если воображаемое признается копией прежнего восприятия, то перед нами воспоминание. К функциям животной (чувствующей) души относятся также сон, удовольствие и не-

удовольствие, желание и отвращение и т. д. Разумная душа добавляет к ним разум, или мышление (*ноус*). Способность к мышлению предшествует при этом реальному мышлению. Отсюда образ ума как «пустой доски», на которой мышление записывает результаты своей деятельности. Аристотель считает, что мышление всегда сопровождается чувственными образами, и потому в разуме выделяются две стороны: деятельный разум, или творческое начало ума, все творящее, и ум, воспринимающий и страдающий, который может стать всем (см.: О душе. III. 5. 430a). Деятельный ум уподобляется свету, который «делает действительными цвета, существующие в возможности» (там же). Иными словами, воспринимающий ум — «материя», деятельный — «форма»; воспринимающий — «возможность», а деятельный — «действительность», энтелехия.

Отсюда вытекает одна существенная неясность относительно смертной судьбы души. Аристотель считает, что растительная и животная (питающая и ощущающая) души безусловно смертны, распаясь вместе с телом. Видимо, возникает вместе с телом и вместе с ним гибнет и воспринимающий разум. А вот творческий разум божествен и потому вечен. Но означает ли это индивидуальное бессмертие души? Если у Платона (вспомним историю Эра!) уже пробивается мысль об индивидуальном бессмертии, то ответ Стагирита совершенно неясен. Высшая часть не может существовать без низших, значит, творческий разум не может существовать без растительного и животного начал души и без воспринимающего разума. И тем не менее мы встречаем в труде Аристотеля «О душе» следующее утверждение: «ничто не мешает чтобы некоторые части души были отделимы от тела» (там же. II. 1. 413a). И еще более определенно: «способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него» (там же. III. 4. 429b). Иначе говоря, творческий ум, будучи энтелехией в отношении воспринимающего, не есть энтелехия тела, а значит, может существовать отдельно от тела.

Неразвитость и противоречивость учения Аристотеля о творческом уме послужили основой для многочисленных толкований, но не могли обеспечить их однозначность. Лишь в одном аспекте его смысл, пожалуй, ясен. Из существования вечного и божественного творческого ума Аристотель выводит само божество, или божественный ум. Рассуждая об отношении души к ее объектам, Стагирит писал: «В душе чувственно воспринимающая и познавательная способности потенциально являются этими объектами, — как чувственно познаваемыми, так и умопостигаемыми; [душа] должна быть или этими предметами, или формами их. Но самые предметы отпадают, — ведь камень в душе не находится, а [только] форма его. Таким образом, душа пред-

ставляет собою словно руку. Ведь рука есть орудие орудий, а ум — форма форм¹, ощущение же — форма чувственно воспринимаемых качеств» (О душе. III. 8. 431b). Из приведенного положения следует, что творческий ум, предметом и содержанием которого являются формы и только формы, не только свободен и независим от реальных предметов, но логически первичен по отношению к ним. Он «творит» вещи, мысля их. Точно так же и божественный ум «творит» мир, мысля его. Но божество Аристотеля не предшествует миру во времени, будучи совечным с ним; оно отделимо от мира лишь в том смысле, в каком форма (граница) вещи отделима от самой вещи. Вечность мира как раз и подразумевает неотделимость бога от мира, ибо в таком случае мир перестал бы существовать, что, по Аристотелю, невозможно.

В «физическом» смысле это означает, что бог есть «первый неподвижный двигатель». Мы обязаны признать его существование, поскольку иначе получился бы бесконечный регресс причинения: причина одного явления есть следствие другого, предшествующего ему, и т. д. до бесконечности. Такая бесконечность иррациональна и недопустима, отсюда выводится первый двигатель. Он есть причина бытия одних вещей и небытия других, а заодно — непрерывного изменения всех вещей. В нем как бы две части: движущая (неподвижная) и движимая (подвижная, совершающая круговое движение). Можно таким образом сказать, что в первой философии и физике божество играет несколько различную роль. В первой он — форма форм, первая (формальная) причина всего сущего, во второй — первый двигатель. И здесь очевидно, что имя божества придется первому двигателю в качестве предиката: не бог есть вечный двигатель, а вечный двигатель заслуживает названия бога². Вечный двигатель — не народное божество; он безличен и безразличен к человеку. Как скажет через 2300 лет Мартин Хайдеггер, такому богу нельзя молиться и приносить жертвы, перед ним нельзя ни упасть на колени, ни скакать и плясать, как Давид перед ковчегом... В устах Хайдеггера это уп-

¹ Из того, что Аристотель использует здесь термин *eidos*, переводимый нами как «форма», можно сделать вывод, будто аристотелева «форма» и есть не что иное, как «идея», а ум в этой связи будет «идеей идей» (см.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 45). Но ведь у Платона идея — в отношении к вещи — есть *возможность*, осуществляемая в материи; для создания мира требуется демиург, осуществляющий эту возможность (= образец). По Аристотелю же, форма есть «действительность» вещи, ее энтелехия, а божество — энтелехия мира; материя же — возможность. Как видим, позиции принципиально различны. Поэтому и целесообразно переводить слово *eidos* как «форма».

² Guthrie W. K. C. The Greek Philosophers. From Thales to Aristoteles. New York, 1975. P. 10—11.

рек в адрес философов, для нас — признание преимуществ философского мышления, даже здесь раскрывающего источники религии и веры в бога, а тем самым способствующего крушению религиозного мировоззрения.

В то же время отметим, что в физике Аристотеля мы встречаем массу метких и основательных *описаний*, но *объяснение* исследуемых явлений явно не на высоте. Правильно требуя избегать бесконечного регресса причин по принципу «необходимо остановиться», Аристотель останавливается на врожденности идеального начала, энтелихи. Что же касается материи, то он не идет дальше признания «потенции», возможности для той или иной материи принять данную форму. Но и в этом случае объяснение становится тавтологией: вещь такова потому, что она есть осуществление некоторой возможности, или способности, потенциально тождественной возникающей вещи. И здесь источник преклонения перед Аристотелем, свойственного философии Средних веков. Схоластика не случайно избрала его в качестве главного философского (не теологического!) авторитета. Поэтому и освобождение от идейного наследия Средневековья шло в направлении устранения не только старых физических воззрений, но прежде всего — способа объяснения. Объяснение через «способность» или «возможность» заменяется в Новое время объяснением посредством *закона*, а «способности» остаются достоянием комедийных персонажей: «опиум усыпляет, ибо он обладает усыпляющей способностью». Так, Аристотель рассматривал движение как результат воздействия движущего и отрицал возможность движения, не поддерживаемого некоторой (внешней или внутренней) силой. Ученый Нового времени формулирует законы движения, и сразу же обнаруживается, что под воздействием силы осуществляется *ускоренное* движение. Без этого воздействия тело покоится или движется прямолинейно и равномерно. Отсюда и то понятие инерции, от которого пошло все преобразование физики.

Как первая (метафизика), так и вторая (физика) философия Аристотеля имеет своим мировоззренческим основанием убеждение в господстве формы над содержанием (материей), души над телом, ума над чувствами. Перенесение этих приоритетов в сферу общества составило содержание этики и политики Аристотеля.

§ 5. Общество, этика и политика

Целью человеческой деятельности для всей древнегреческой философии было достижение блаженства. Поскольку нравственная деятельность есть деятельность, она должна основываться, считает Ста-

гирит, на разуме. Разумная деятельность, как самая совершенная и возвышенная, привлекает его внимание в первую очередь. Смысл жизни не в удовольствиях, не в счастье, а в осуществлении требований разума. Однако Аристотель прекрасно знает, что разумная деятельность имеет двоякий характер — теоретический и практический. Конечно, и здесь высшее место занимает «созерцательная жизнь», ведь «умозрение (theōgia) есть то, что приятнее всего и всего лучше» (Аристотель. *Метафизика*. XII. 7. 1072b). Но и она нуждается в определенных условиях — для того чтобы отдаться созерцанию, необходимо прежде всего жить. Этим соображением обусловлена большая жизненность этики Аристотеля по сравнению с платонизмом, а также тесная связь ее с общественной жизнью.

Блаженство, считает Аристотель, недостижимо иначе как в условиях зрелой и завершенной жизни: ребенок, человек только в возможности, неспособен к совершенной деятельности; бедность и болезнь, слабость и несчастье отнимают у человека средства к блаженной жизни, которые даются, напротив, богатством и здоровьем, силой и счастьем. И все-таки, рассматривая условия жизни как «материю», а благо как «форму» (цель) блаженной жизни, Аристотель видит решающий элемент блаженства во внутреннем достоинстве и добродетели (aretē) личности. Блаженство есть результат деятельности, соответствующей добродетели, и сама эта деятельность. Поэтому ставший уже классическим вопрос о соотношении удовольствия и разума Аристотель решает путем компромисса: удовольствие, вытекающее из разумной, т. е. соответствующей благу, деятельности, само есть благо.

Сказанное означает, что, по Аристотелю, благо лежит не по ту сторону чувственного мира, как считал Платон, а вместе с ним мегарики. Высшее благо должно быть достижимым, действительным, а не пустосторонним идеалом. Выгодно отличаясь от платонизма своим реализмом, учение Аристотеля о добродетели опирается на представление, что она — приобретенное качество души. И здесь Стагирит противостоит Платону, убежденному в том, что добродетели нельзя научиться. Аристотель видит в добродетели «преднамеренно приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом, притом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек. Это середина между двумя [видами] зла — избытком и недостатком» (Никомахова этика. II. 6. 1107a). Она потому середина, что порок преступает границу должного в своих действиях и чувствах, по отношению как к избытку, так и к недостатку. Добродетель же находит и избирает середину: «ничего слишком...». Стагирит подробно исследует с этой точки зрения добродетели, противопоставляя их порокам. Так, великодушию он противопоставляет тщеславие («из-

быток»), с одной стороны, малодушие («недостаток») — с другой. Великодушие, следовательно, есть «середина». Мужество — среднее между безрассудной отвагой и трусостью, щедрость — между расточительством и скупостью, и т. д.

Поскольку душа делится на неразумную (питающую и ощущающую) и разумную, постольку добродетели, будучи приобретенными свойствами души, также делятся на два вида: этические и дианоэтические. «Дианоэтическая добродетель возникает и развивается по преимуществу через обучение, почему и нуждается в опыте и во времени; этическая же слагается через привычки: от них-то она и получила свое название, так как [последнее] образовано незначительным изменением слова *ēthos* (привычка, нрав)» (там же. II. 1. 1103a). Таким образом, этические добродетели — добродетели привычки и обычая, дианоэтические — разумны и основаны на рассуждении. Этические добродетели деятельны, ибо мы становимся справедливыми, совершая справедливые поступки, скромными — поступая скромно, мужественными — действуя мужественно. Дианоэтические же созерцательны. Однако и они имеют в виду не само знание как таковое, но поведение, деятельность, практику. Отсюда определение этики как «практической философии» и отнесение ее к соответствующему разряду наук. Поскольку нравственное действие опирается на разум, оно подразумевает свободный выбор между добром и злом. «В нашей власти добродетель, точно так же, как и порок, ибо мы властны действовать во всех тех случаях, когда мы властны воздержаться от действия» (там же. III. 7. 1113b). Введя понятие свободного выбора (*proairesis*), Аристотель открывает первую страницу длительного спора о свободной воле.

Аристотель исследует добродетели в контексте общественной жизни античного общества. Особое место занимает у него справедливость. Справедливое — середина между двумя родами несправедливости: нарушением закона и неодинаковым отношением к равным. Поэтому «понятие справедливости означает одновременно как законное, так и равномерное, а несправедливое — противозаконное и неравное [отношение к людям]» (там же. V. 2. 1129a). Поскольку же закон предписывает добродетельное поведение, например мужество в бою, постольку справедливость есть высшая добродетель, в которой заключаются все иные.

Сопоставление справедливости с законом и равенством приводит к знаменитому делению ее на уравнивающую и распределяющую. Цель первой — способствовать воздаянию равным за равное; второй — распределение благ согласно достоинству лиц, вступающих в общение. Иначе говоря, распределяющая справедливость относится

к общим благам и обеспечивает их разделение согласно достоинству (рангу) граждан. Уравнивающая — к благам, принадлежащим отдельным лицам, обеспечивая обмен согласно количеству и качеству труда. Очевидно, что выделение этих двух видов справедливости как нельзя лучше отвечает условиям жизни общества, в котором комбинируются сословное устройство и «врожденные» преимущества одних людей над другими, с одной стороны, и уравнивающие людей товарно-денежные отношения — с другой. Учение о справедливости образует прямой переход к государству.

В «Политике» Аристотеля общество и государство по существу не различаются. Отсюда немалые трудности понимания его учения. Так, он определяет человека как *zōon politikon* — «политическое животное». Но что это означает? Есть ли человек животное общественное или государственное? Разница немалая, поскольку может существовать общество и без государства... Но для Стагирита это невозможно. Государство предстает в его сочинении как естественный и необходимый способ существования людей — «общение подобных друг другу людей в целях возможно лучшего существования» (Политика. VII. 7. 1328a). Но для такого общения необходимы досуг, внешние блага, такие, как богатство и власть, а также определенные личные качества — здоровье, справедливость, мужество и т. д. В государство, в качестве равноправных граждан, входят только свободные. Да и то Аристотель часто отрицает права гражданства за теми из них, кто «не самодостаточен» и не обладает досугом для того, чтобы вести «блаженную жизнь», — ремесленниками, крестьянами.

Впрочем, Аристотель достаточно гибкий мыслитель, чтобы не определять однозначно принадлежность к государству именно тех, а не иных лиц. Он прекрасно понимает, что положение человека в обществе определяется собственностью. Поэтому он критикует Платона, который в своей утопии уничтожает частную собственность у высших классов, специально подчеркивая, что общность имущества невозможна. Она вызывает недовольство и ссоры, снижает заинтересованность в труде, лишает человека «естественного» наслаждения владением, и т. д. Таким образом, он отстаивает частную собственность, которая представлялась ему, да и действительно была в его время единственно возможной и прогрессивной, обеспечивая своим развитием преодоление последних пережитков общинного социального устройства, тем более что развитие частной собственности означало и преодоление полисной ограниченности, вставшей на повестку дня в связи с кризисом всего полисного устройства Эллады. Правда, при всем этом, Аристотель говорит и о необходимости «щедрости», требующей поддер-

живать неимущих, а «дружбу», т. е. солидарность свободных между собой, объявляет одной из высших политических добродетелей.

Эти ограничения частной собственности направлены на достижение той же цели, какую преследовал и платоновский отказ от частной собственности вообще, — сделать так, чтобы свободные не разделились на враждующие лагеря. То же и в собственно политической деятельности — сохранение установившегося строя зависит от того, насколько государство сможет обеспечить превосходство своих сторонников над теми, кто не желает сохранения существующего порядка. Отсюда учение Аристотеля о формах государственного устройства. Вопрос этот тем более важен, что Стагирит применяет к анализу государства свое общефилософское понятие формы: оно есть движущий принцип социальной организации, начало, действительность и цель его. Вместе с тем он делит формы государственного устройства по двум основаниям: количество правящих, конкретизируемое соответственно имущественному признаку, и цель (моральная значимость) правления. С точки зрения последней, формы государственного устройства делятся на «правильные», при которых власть имущие имеют в виду общую пользу, и «неправильные», где имеется в виду только собственная польза. По количеству правящих — один правитель, правление богатого меньшинства и правление бедного большинства. В результате получается три «правильных» формы правления (монархия, аристократия, полития) и три «неправильных» (тирания, олигархия и демократия).

Аристотель в разных работах по-разному представляет относительную ценность указанных форм. В «Никомаховой этике» он объявлял лучшей из них монархию, а худшей из «правильных» форм — политию. Последняя определялась как государство, основанное на имущественной дифференциации граждан. В «Политике» же он считает политию наилучшей из «правильных» форм. Хотя монархия и здесь представляется ему «первоначальной и самой божественной», в настоящее время она, по Аристотелю, не имеет шансов на успех. В четвертой книге «Политики» он связывает формы государственного устройства с их «принципами» (началами): «принципом аристократии служит добродетель, олигархии — богатство, демократии — свобода» (Политика. IV. 6. 1294a)¹. Полития должна объединять три этих элемента, почему и должна считаться подлинной аристократией —

¹ Показательна этимология этих терминов: аристократия происходит от *ariston* — лучший, олигархия — *oligos* — небольшой, малочисленный, демократия — *dēmos* — народ.

правлением наилучших, объединяя интересы зажиточных и неимущих.

Впрочем, мы встречаем у Стагирита и утверждение, что все формы государства сводятся к двум главным — демократии и олигархии. «Демократией нужно считать такой строй, когда свободнорожденные и неимущие, составляя большинство, будут иметь верховную власть в своих руках, а олигархией — такой строй, при котором власть находится в руках богатых, отличающихся благородным происхождением и составляющих меньшинство» (там же. IV. З. 1290b). Иначе говоря, власть в государстве может принадлежать либо бедному большинству, либо богатому меньшинству.

Конечно, здесь можно видеть подходы Аристотеля к проблеме классовой структуры общества, определяемой с точки зрения богатства и бедности. Названия форм государственного устройства, введенные им, вошли в лексикон теории государства. В то же время Аристотель — античный мыслитель. Как замечает К. Маркс, он является выразителем сущности именно античного города-государства. Уже аристотелевское определение человека «утверждает, строго говоря, что человек по самой своей природе есть гражданин городской республики. Для классической древности это столь же характерно, как для века янки определение Франклина, что человек есть создатель орудий»¹. Особенно четко проявляется этот факт в трактовке философom общественных отношений в «государственном общении».

Аристотель считает, что исторически развитие общества идет от семьи к общине (селению), а от него — к государству (городу, полису). Однако логически первично государство, ибо оно представляет энтелехию общества. В государстве сохраняются следующие отношения: семейные (муж и жена, родители и дети, господин и рабы) и государственные (властвующий и подвластные). Эта внеисторическая «природная» структура общественных отношений увековечивает отношения господства и подчинения, конкретно — отношения рабовладельческого общества. Аристотель, в отличие от Демокрита и софистов, стоит за «природное» происхождение и устройство государства; в отличие от Платона, он выводит его из «природы человека», а не из божественного установления. С особой силой сказывается эта его установка в трактовке *рабства*.

Стагирит считает, что рабство существует «по природе», ибо одни люди предназначены повелевать, а другие — подчиняться и следовать указаниям первых. И здесь он использует мысль о противопо-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 338.

ложности души и тела. «Те люди, которые столь же отличаются от других людей, как душа от тела, а человек от животного ... по своей природе — рабы; для них ... лучший удел быть в подчинении у деспотической власти» (Политика. I. 2. 1254b) — такой, какой подчиняются тела и животные. Рабы — это прежде всего варвары, отличные от господ как телом, приспособленным к грубому физическому труду, так и «рабской» душой. Раб — «одушевленный инструмент», часть имущества господина, отличающаяся от другого имущества лишь тем, что имеет человеческие душу и тело. Раб не имеет никаких прав, и по отношению к нему не может быть совершено несправедливости; нельзя дружить с рабом, поскольку он раб, делает оговорку Аристотель, — но дружить с ним можно, поскольку он человек.

Уже здесь мы видим явную непоследовательность. Великий мыслитель не мог не видеть слабости своей аргументации в пользу «рабства по природе». Последнее явно противоречит его собственным убеждениям, поскольку Стагирит считал, что рабы по существу выполняют социальную функцию освобождения граждан от забот о предметах первой необходимости (там же. II. 6. 1269a). А способы осуществления этой функции могут быть различными: пенесты в Фессалии, илоты в Спарте... Правда, и они для Аристотеля рабы, но ведь и ремесленники, свободные, но не самодостаточные и вынужденные добывать средства к жизни собственным трудом, являются по существу рабами ... но не по природе. Более того, Стагирит открывает путь, ведущий за пределы ситуации, связывающей господина и раба: «Если бы челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, то мастерам не было бы никакой нужды в слугах, а господам в рабах» (там же. I. 2. 1253b). Ну а если предположить, что возможно такое положение, когда увеличившаяся производительность труда создаст условия для смягчения, а затем и уничтожения рабства? Аристотелю не приходит еще на ум такая возможность, впоследствии реализованная историей¹.

Нельзя сказать, что социально-политическая концепция Аристотеля, при всем том что она отражала адекватным образом существующие общественные отношения, была крайне ограниченной. Ее теоретические установки не допускают превращения ее в орудие социального прогноза. Если применительно к природе это незаметно (слиш-

¹ Вероятно, мотив автоматических челноков и плектров (пластинок, которыми приводятся в движение струны) заимствован Аристотелем из комедии Кратета «Звери», где отмена рабства связывалась с превращением вещей в автоматы: «Стань-ка сюда и накройся, стол!.. Где же килик? Иди и выполощи себя!» (Цит. по: История греческой литературы. Т. I. М.; Л., 1946. С. 436.

ком медленны ее процессы, чтобы встала необходимость в прогнозе, скажем, экологического порядка), то распространение на быстро меняющееся общество учения о соотношении души и тела, формы и материи исключает прогностические возможности теории вообще. Политика Аристотеля — описательная наука, создатель которой стремился дать политическому деятелю практическую ориентацию, помогая сделать политические учреждения и государственное устройство вообще как можно устойчивее и постояннее. Его намерения выражены словами: «Ведь нужно иметь в виду не только наилучшую форму государственного устройства, но и возможную при данных обстоятельствах, и такую, которая всего легче может найти применение ко всем государствам» (там же, IV, 1, 1288b). При всей реалистичности такой установки, она никогда не может вывести за пределы существующего строя.

Аристотель подвел итог развитию философской мысли с ее начала в Древней Греции и до Платона включительно, он создал дифференцированную систему знания, освоение которой продолжалось свыше полутора тысяч лет. Именно Аристотелю принадлежит систематизация знаний, основанная на двух принципах — предметном и целевом. Он делит науки на три большие группы: *теоретические*, которые имеют целью само знание и делятся на первую философию, физику и математику; *практические*, цель которых — руководство человеческим поведением и в число которых входят этика, экономика и политика, и *творческие*, имеющие назначением достижение пользы и осуществление прекрасного: поэтика, риторика и искусство (*technē* — непосредственно применимое опытное знание). Различные части и темы этой совокупности античных знаний разрабатываются после смерти Аристотеля в его школе — Ликее.

§ 6. Школа Аристотеля (Перипатетики)

В 223 г. до н. э., накануне своей последней эмиграции из Афин, Аристотель поручил руководство Ликеем своему ученику Теофрасту из Эреса на о. Лесбос (ок. 370—285 гг. до н. э.). При нем школа достигла высшего расцвета, насчитывая в лучшие годы до 2 тыс. учеников. В 287 г. его сменил на посту сшоларха Стратон из Лампсака, руководивший школой 18 лет. За ним сшолархом стал ничем не выдающийся, кроме чистоты одежды и склонности к спорту, Ликон. Затем Ликей постигает упадок, прерванный лишь в I в. до н. э., когда издание сочинений Аристотеля вновь возбуждает интерес к аристотелизму. В дальнейшем, хотя перипатетики пользовались всеобщим признанием в качестве философской школы, они дают мало нового. Главное их заня-

тие — комментирование и разъяснение трудов учителя. Крупнейшим из комментаторов был Александр Афродизийский (конец II — начало III в. н. э.). В более поздний период перипатетики все более тяготеют к эклектизму, и в конце концов их учения сливаются с неоплатонизмом.

Наиболее значительны первые представители Ликия, непосредственные ученики Аристотеля. Первым из них был Теофраст, собственно Тиртам, сын Меланта, прозванный учителем «Богоречивым». За два года до смерти он поручил школу Стратону, но прожил недолго:

Так Теофраст был жив и силен, покуда трудился,
А отрешась от трудов, в вялом бессилье угас.

Этими словами Диоген Лаэртий (V. 40) подчеркивает известную истину, что труды сохраняют жизнь. А работал Теофраст много. Его труды насчитывают, по данным Диогена Лаэртция, 232 808 строк. До нас дошли два его сочинения по ботанике, несколько небольших трактатов по физике, а также фрагменты «Метафизических апорий», «Мнений физиков» и некоторых трудов, в том числе логических. Сохранился также трактат «Характеры», которому подражали многие писатели позднейших времен.

Вместе с другим учеником Аристотеля, Евдемом Родосским, Теофраст вносит ряд изменений в логику учителя. Важное значение для учения о суждении имело предвосхищение Теофрастом мысли о необходимости, в некоторых случаях, квантификации не только субъекта, но и предиката суждения, — мысль, принятая и развитая уже в XIX в. Евдем рассматривал вопросительные суждения, различив вопросы относительно свойства, относительно сущности и относительно выбора одного из взаимно исключающих суждений (см.: *Муллах*. Фрагменты греческих философов. III. Евдем. 113). Теофраст обратил внимание на различие между суждением, имеющим отношение к истинности и ложности, и посылкой, касающейся, при эквивалентном содержании, утверждения и отрицания. Он внес определенную ясность в вопрос о различии логики и грамматики, различив понятие (*logos*) и слово (речь — *lexis*).

Наибольшие изменения вносят Теофраст и Евдем в учение о силлогизме. Им приписывается включение в систему модусов силлогизма пяти новых модусов, объединяемых в четвертую фигуру простого категорического силлогизма. Значительное место в их логике занимает проблема условных и разделительных силлогизмов, а также силлогизмов «смешанных», т. е. таких, которые имеют посылками условные суждения, а заключением — категорическое. Особое значение имеет введение Теофрастом условно-категорического силлогизма *modus ropens* (Если *A*, то *B*; *A*; следовательно, *B*). Перипатетики много сде-

ляли для превращения логики в формальную науку, каковой она еще не была у Аристотеля. Тем самым была подготовлена логика стоиков, в которой эта дисциплина в ее античном облике получила окончательную форму¹.

Нельзя сказать, чтобы Теофраст во всем следовал своему учителю в области первой философии. Правда, текст соответствующего труда Теофраста сохранился лишь фрагментарно, но и на основе фрагментов можно сделать вывод о его творческом подходе к проблемам философии. Прежде всего он был связан с критикой метафизики Аристотеля, хотя и ведущейся в неявной форме. Особенность ее в том, что Теофраст существенно видоизменяет метод аристотелевской метафизики. В последней широко применяется апоретика — выделение и обсуждение трудностей (апорий), стоящих перед исследователем в решении той или иной проблемы. Стагирит считает необходимым продумать все трудности для того, чтобы знать, куда дальше идти. По сути дела, это постановка проблем, которые затем уже решаются. Для Теофраста, насколько можно судить по фрагментам, апоретика сводится к разысканию в произведениях учителя неразрешенной проблемы, причем сама ее разрешимость оказывается проблематичной.

К примеру, Аристотель понимает первую философию одновременно и как теологию. Теофраст сближает понятия бога и первоначал, требуя смотреть на последние как на божественные. «Ведь бог является тем началом для всего, посредством которого все существует и пребывает. Хотя дать такой ответ нетрудно, обосновать его и сделать убедительным гораздо труднее» (*Теофраст. Метафизика. I. 4. 4b*). Да и можно ли обосновать такой ответ вообще? Видимо, апория, связанная с трудностями обоснования религиозного решения проблемы начала, привела к тому, что Теофраст вообще мало интересовался теологией. Недаром последующие философы, в частности Цицерон, считали возможным обвинять его в безбожии на том основании, что он приписывал господство над миром то разуму, то «небу».

Признание бога перво двигателем также приводит к апории. Если двигатель один, замечает Теофраст, то почему небесные сферы движутся по-разному? Если же двигателей много, то как согласовать это с идеей единого бога и объяснить гармоническую связь небесных явлений? Всегда ли можно решить, произошло ли нечто в силу определенной цели, или случая, или природной необходимости? И если нет, то не следует ли тогда искать первопричину не вне космоса («неба»), а

¹ См. подробнее: *Стяжкин Н.И.* Формирование математической логики. М., 1967. С. 70—76.

в нем самом? «Ведь не ради лучшего и не ради чего-либо возникает это (речь идет о природных явлениях. — А. Б.), но скорее по естественной необходимости; таково многое в воздухе и в остальных [явлениях]» (там же. IV. 34. 11b).

Правда, Теофраст непоследователен в критике идей Аристотеля, ведь он все же его ученик и сторонник аристотелизма. Он лишь ограничивает применимость телеологического объяснения природы. И поскольку его основной интерес — естественнонаучный, он снимает вопрос о божестве и о целевой причине как средствах объяснения отдельных природных явлений, обращаясь к ним в мировоззренческих («Метафизических») вопросах. В своей «физике» Теофраст по существу снимает проблему неподвижного двигателя и ищет причину движения (формальную причину) в теплоте Солнца. Материю же он рассматривает как совокупность трех элементов — земли, воздуха и воды. Интересны его рассуждения о природе огня, который отличается от всех других стихий тем, что он не существует сам по себе, т. е. без горючего вещества. И здесь Теофраст фиксирует апории: если огонь не существует вне других веществ, то как же можно считать его «элементом»? Следует ли допустить существование двух типов огня — чистого и несмешанного «первоогня», пребывающего в надлунной сфере, и огня земного и смешанного — в подлунной? Если да, то как они соотносятся? Этими вопросами Теофраст по существу ставит под сомнение традиционную античную концепцию элементов.

Важное место занимает у Теофраста защита объективности чувственных качеств — холодного и теплого, сладкого и горького и т. д. Он спорит здесь, главным образом, с атомизмом в его демокритовском варианте. Если чувственные качества зависят от свойств атомов, рассуждает он, то они объективны. Аргументы атомистов в пользу субъективности чувственных качеств он отвергал ссылкой на то, что ошибки чувств возникают относительно всех свойств вещей, а не только цвета, вкуса, запаха. Причем ошибки совершаются лишь относительно частных случаев, а не самой природы качеств.

Относится к физике и рассмотрение Теофрастом движения. Философ устанавливает, что виды движения соответствуют категориям. Поэтому, приняв аристотелеву таблицу категорий, он добавляет к четырем видам движения, принятым Стагиритом, еще шесть: движения, совершающиеся относительно отношения и положения, времени, обладания, действия и страдания (претерпевания). Вопреки Аристотелю, считавшему, что движение (изменение) может совершаться только постепенно, проходя ряд промежуточных ступеней, он считает возможным и одновременные изменения всех частей предмета или всего качества (свойства). Теофраст переосмысливает аристотелево понимание пространства, сводя его к порядку и положению тел.

Небольшие физические трактаты, посвященные ветрам, камням, ароматам, усталости, головокружению, параличам и проч., содержат меткие описания исследуемых явлений. В противовес традиционному аристотелевскому превознесению дедуктивного метода (исключение составляет известная апология эмпиризма в его книге «О частях животных»; 5. 644b—645a), Теофраст выдвигает мысль об опыте как основе познания природных явлений. В «Исследовании растений» он специально подчеркивал необходимость наблюдения, ссылаясь на данные, полученные от тех, кто имеет дело с растениями — садовников, дровосеков, крестьян. И вообще в естественнонаучных исследованиях, считал он, следует брать за исходный пункт единичные вещи, индуктивным путем восходя от них к рассуждению и выведению всеобщих начал.

Существенные отклонения от Аристотеля встречаем мы и в Теофрастовом учении о человеке. Если Аристотель считал душу «неподвижным двигателем» тела, так что мнимые движения души суть лишь движения тела (см.: *Аристотель. О душе. I. 3. 406a*), то Теофраст считает мыслительную деятельность движением. Тем самым он сближает духовное с физическим. Не отказываясь в общем от аристотелева различения активного и пассивного разума, Теофраст отмечает трудности, связанные с этим различием.

В этике Теофраст подчеркивал значение внешних жизненных благ, подробно описывал такие нравственные категории, как дружба, любовь, счастье. Особо следует отметить этическое, жизненно-бытовое и эстетическое значение «Характеров», где изображаются свойства и поведение живых людей — представителей повседневной, обыденной среды античного общества. Вот названия некоторых из характеров, описываемых философом: «Притворщик», «Лысец», «Пустослов», «Угодливый», «Отчаянный», «Болтун».

Величайшая заслуга Теофраста — создание им труда, посвященного истории предшествующей философии — «Мнения физиков». После выхода в свет в 1879 г. капитального труда Г. Дильса «Греческие доксографы» не осталось сомнений в том, что к этому произведению как к первоисточнику восходят все последующие доксографические произведения. Конечно, мы знаем о критических замечаниях Ксенофана и Парменида в адрес предшествующих учений, о полемике Платона с предшественниками и современниками; возможно, писал о мнениях первых философов софист Гиппий; из одного свидетельства известно нам название труда софиста Дамаста «О поэтах и мудрецах». Мы говорили о свидетельствах Аристотеля о древних мыслителях. Однако первым собственно историко-философским документом, известным нам по фрагментам, сохранившимся у доксографов (Симпликий, Диоген Лаэртский, Гален и др.), а также по большому фрагменту «Об

ощущениях», сохранившемся в рукописи XIV в., были именно «Мнения физиков». Специально предназначенные быть *историко-философским* произведением, они долгое время считались — в отличие от аристотелевских свидетельств — весьма достоверным источником, содержащим данные, не искаженные или искаженные в малой степени воздействием перипатетической доктрины. Мысль эта основывалась на том, что Теофраст располагал, видимо, книгами своих предшественников, хранившимися в библиотеке платоновской Академии, но впоследствии утерянными. Лишь в последние годы, основываясь на несомненном сходстве обзора мнений философов в первой книге «Метафизики» Аристотеля и изложений Теофраста, некоторые историки истории философии стали приходить к заключению, что Теофраст лишь повторяет Аристотеля, даже углубляя и усугубляя его ошибки. «Следует отсюда заключить, что по меньшей мере в отношении «причин» досократиков он является совершенно предубежденным свидетелем и заслуживает даже меньшего доверия, чем Аристотель»¹.

Правда этот крайний вывод не встретил широкого признания. Дело в том, что, в отличие от Аристотеля и тем более Платона, Теофраст приводит, используя доступные ему источники, подлинные фрагменты из произведений философов прошлого. А это неоценимый и уникальный вклад его в историю философии, ибо с течением времени произведения эти были утеряны и трудно сказать, кто из последующих доксграфов имел возможность ими пользоваться. Правда, поскольку труд Теофраста сохранился лишь фрагментарно, мы не знаем постановки им вопроса о целях и задачах этого произведения, не видим изложения методологических и методических установок. Трудно, впрочем, предположить, что научная добросовестность, свойственная Аристотелю, была столь быстро утрачена его учеником². Поэтому думается, что «Мнения физиков» заслуживают не меньшего уважения и доверия, чем другие исторические произведения ранних перипатетиков, обычно высоко оцениваемые исследователями³.

¹ McDiarmid J. B. Theophrastus on the presocratic causes//Studies in Presocratic Philosophy. Vol. L. New York, 1970. P. 180.

² Есть мнение, что историко-философские экскурсы Аристотеля имели источником труд Теофраста, который был написан раньше «Метафизики». К сожалению, установить хронологические отношения между «Мнениями физиков» и «Метафизикой» Аристотеля вряд ли возможно при нынешнем состоянии источников.

³ Работы Евдема по истории математики, например, были «главнейшими и почти единственными источниками всех позднейших сообщений о древних математиках и астрономах» (Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. II. Theil. 2. Abth. Leipzig, 1879. S. 870).

Труд Теофраста по истории философии существовал, видимо, в двух вариантах: «О мнениях физиков» в 16-ти книгах и «О физиках» в 18-ти книгах. Возможно, впрочем, что это одна и та же работа, но ко второй добавлено «Краткое изложение» в 2-х книгах. Разночтения в каталоге Диогена Лаэртция (V. 48) показывают, что он, видимо, пользовался какими-то разными каталогами. Вероятно, только по этим каталогам называет он труды Теофраста, посвященные отдельным философам: Анаксагору («Против Анаксагора» и «Об Анаксагоре»), Анаксимену, Архелаю, Демокриту («О Демокрите», «Об астрономии Демокрита») и Эмпедоклу.

Судя по реставрации Дильса, труд Теофраста строился следующим образом. Сначала идет изложение учений древних о «началах», построенное по хронологическому принципу, сопровождаемое замечаниями о каждом из философов и о тех отношениях, в которых они стояли друг к другу. Уже Теофраст заложил основания группировки философов по «школам», соответственно отношениям ученика к учителю. Однако другие фрагменты, и прежде всего «Об ощущениях», заставляют предположить, что далее Теофраст сопоставляет мнения древних по тому или иному вопросу, группируя их попарно в соответствии с тем, к какой из двух противоположных точек зрения они примыкают. Так, «об ощущениях есть много мнений, в общем образующих две [группы]: одни [считают, что ощущение] вызывается подобным, другие же — противоположным. А именно, Парменид, Эмпедокл и Платон — подобным, [последователи же] Анаксагора и Гераклита — противоположным» (ДД. 499). Такое освещение истории философских учений позволяет воссоздать живую картину борьбы противоположных мнений, но одновременно и подсказывает скептический в отношении этих учений вывод, побуждающий обратиться к «истинному» учению, т. е. аристотелизму.

Смысл такого сопоставления в теоретическом плане — «апоретика», позволяющая преодолеть «крайности» и вывести истину из противоположных утверждений путем разрешения противоречий, в которые впали авторы древних учений. Способствуя выявлению учений древних в «чистом» виде, в самых абстрактных их положениях, этот метод в то же время невольно заставлял древних «отвечать» на те вопросы и решать те проблемы, которые им, возможно, и не виделись. В этом, конечно, слабость историко-философской работы Теофраста.

Другой крупный ученик и продолжатель дела Аристотеля — Евдем Родосский. Есть основания думать, что он помогал учителю в написании «Метафизики» и сформулировал возражение против платоновской теории идей, носящее название «третий человек» (см.: *Аристотель. Метафизика. I. 9. 990b*; об этом пишет Александр Афроди-

зийский, см.: *Муллах*. III. Евдем. Фр. 115). Евдем прославился своими комментариями к произведениям Аристотеля, и прежде всего к «Физике». Здесь он вовсе не оригинален, по существу пересказывая учителя. Во всяком случае, Симпликий, в комментарии которого к «Физике» Аристотеля содержатся обширные выдержки из комментария Евдема, сопровождает или вводит их словами: «... следует Аристотелю», «... парafразирует Аристотеля» и т. д. Отметим, что Евдем ввел понятия «целое» и «движение» в число категорий. В результате он несколько отклоняется от воззрений учителя в вопросах, где физика граничит с метафизикой по проблемам движения. Евдем обратил внимание на тот факт, что трактовка неподвижного двигателя как источника непрерывного движения (см.: *Аристотель*. Физика. VIII. 10. 267b) подразумевает телесный контакт между ним и движущимися телами. Однако этому противоречит признание неподвижности и бестелесности божества (см.: *Муллах*. III. Евдем. Фр. 82). Евдем не дает разрешения этой апории, да оно, видимо, и невозможно.

Среди сочинений, дошедших до нас под именем Аристотеля, сохранилось произведение под заглавием «Евдемова этика». Есть все основания думать, что это лекции Евдема, читанные в соответствии с принципами Аристотеля, но содержащие некоторые отклонения. Главное из них состоит в следующем. Если Стагирит ограничивается в своих этических учениях естественными предрасположениями и задачами человека, то Евдем увязывает нравственное действие с идеей божества. Подобно тому как врач нуждается в мериле, излечима ли болезнь, нравственный человек должен обладать мерилем нравственности и морального выбора. Часто утверждают, что таким критерием должен быть разум. Однако Евдем считает, что этого недостаточно. Человек должен ориентировать свою жизнь на повелевающее начало и на состояние, реализующее его повеления, «точно так же, как для раба определяющим является господство его господина, а для всякой сущности — ее повелитель» (Евдемова этика. VII. 15. 1249a). Но ведь и повелевать можно по-разному. Одно дело врачебное искусство, а другое — здоровье. Разум подобен первому, божество — второму. Ибо «бог не постигается как непосредственно повелевающий, он только дает те же заповеди, что и разум» (там же). Не нуждаясь ни в чем, он — предмет созерцания, которое и представляется высшим благом.

Именно это соображение ведет к признанию того, что добродетели, взятые по отдельности, не составляют еще нравственного совершенства. «Добродетель и совершенная добродетель (*kalokagathia*) различны не по имени только, но и сами по себе», — утверждает Евдем (там же. 1248b). А именно: калокагатия (понятие, объединяющее

прекрасное, совершенство и добродетель) определяет целостность нравственной природы человека таким образом, что он совершает нравственный поступок не только ради естественных благ (что не противоречит добродетели), но и ради блага как такового. Нельзя не видеть здесь влияния платонизма, возможно идущего от ранних трудов Аристотеля.

Подобно Теофрасту, автору «Мнений физиков», Евдем создал ряд трудов по истории науки: математики (арифметики и геометрии), астрономии, а также теологии. В сохранившихся фрагментах труда, возможно, носившего название «Разыскания о божественном» (Диогеном Лаэртцем он, впрочем, приписывается Теофрасту), излагаются теокосмогонии Акусилая, Эпименида, Ферекида, Орфиков, персидских «магов», финикиян. Здесь содержатся также сведения о мифологии Гомера, Гесиода, египтян (см.: *Муллах*. Фрагменты греческих философов. III. Евдем. Фр. 117, 118).

Аристоксен из Тарента пришел в Ликей, уже получив глубокое образование в духе пифагореизма. Отсюда его любовь к музыке и склонность к исследованиям по теории музыки, музыкальных инструментов, хорового пения. Отход его от пифагореизма, вызванный влиянием аристотелизма, выразился в отказе от абстрактно-математического подхода пифагорейцев, обращении к чувственному восприятию человеческого голоса и восхождению от него к законам гармонии. Впрочем, для истории философии гораздо важнее его учение о душе. Опять-таки, отталкиваясь от пифагореизма с его представлением о том, что душа есть гармония, Тарентинец идет дальше, провозглашая ее телесной гармонией. Как сообщает Цицерон, «Аристоксен, музыкант и философ, утверждал, что душа есть некоторое [внутреннее] напряжение, подобное тому, что называют гармонией в пении и игре на струнных инструментах» (Верли II. Фр. 120a). Еще выразительнее высказался христианский писатель конца III — начала IV в. Лактанций. «Кто таков этот Аристоксен, который отрицает какую бы то ни было душу вообще, даже в живом теле? Но как в струнном инструменте от натяжения струн возникает согласное звучание, так в телах по причине соединения тканей и жизненной силы членов существует способность чувствовать» (там же. Фр. 120c).

Сохранившиеся этические фрагменты Аристоксена позволяют судить о том, что в этой области он сильно зависит от пифагорейской нормативной этики долга. Он писал также о законах воспитания и политике, ему принадлежат биографические труды о Пифагоре, Архите, Сократе и Платоне.

Сходно с учением Аристоксена о душе учение, выдвинутое Дикеархом из Мессины в Сицилии. По словам Цицерона, он учил, что «души

вообще нет, это пустое и вводящее в заблуждение слово, обозначающее живые существа. Духа и души нет ни в человеке, ни в животном, а вся та сила, благодаря которой мы приводимся в движение и чувствуем, равно разлита во всех живых телах. Она неотделима от тела, ибо [сама по себе] она ничто. Нет ничего, кроме тела, устроенного так, что на основе природного движения оно живет и чувствует» (Верли I. Фр. 7), То, что именуют душою — гармоническое смешение и соответствие в теле четырех элементов — теплого и холодного, сухого и влажного (см.: Фр. 11. 12a—12d). Естественно, при распадении тела распадается и «душа» (см.: Фр. 10a—b). Отсюда очевиден возврат Дикеарха в его учении о душе к воззрениям древних физиологов, своего рода попятное движение, вызванное реакцией на идеализм и телеологию Платона и Аристотеля. Однако Дикеарх распространяет это свое учение и на этику, в которой он отдает предпочтение практической жизни перед теоретической. Последнюю Дикеарх по существу сводит к рассуждательству, и, сравнивая современность с прошлым, утверждает: «Мудрость была когда-то поистине упражнением в прекрасных делах, со временем же стала искусством речей, отвечающих вкусам толпы... И те (древние. — А.Б.) не спрашивали, следует ли им управлять политическими делами или как [ими управлять], но сами прекрасно управляли... Это были дела мужей и мудрый образ жизни» (там же. Фр. 31).

Вне сомнения, здесь сказывается недовольство Дикеарха порядками, установившимися в Элладе в связи с упадком полисного устройства и отходом от классических образцов неперемного участия граждан в жизни города. Стремясь возвеличить прошлое, он пишет ряд сочинений, посвященных истории и политическому устройству государств Эллады. Мы знаем, что он описывал политическое устройство Спарты, Пеллены, Коринфа, а возможно, и Афин. Он пытался начертать картину развития человеческого общества от «естественного», т. е. дикого, состояния и до развитой культуры, писал о взаимодействии эллинской и восточной культур. В «Триполитике» он проанализировал соотношение монархии, аристократии и демократии, отдав предпочтение смешанной форме государства, соединяющей достоинства всех трех. Ему следовали в этом историк Полибий и Цицерон.

Ученик Теофраста Стратон из Лампсака (ок. 340—268 гг. до н. э.) был прозван «Физиком», поскольку в своих изысканиях науке о природе он отводил первое место. Он писал, правда, также и по вопросам логики, этики, политики, психологии, физиологии, медицины. Физика Стратона основывается на утверждении, что природу следует объяснять, исходя из нее самой и не обращаясь к божеству. Цицерон так оценивал крупнейших представителей аристотелизма: «А непостоян-

ство Теофраста просто невыносимо: ведь он приписывает божественное главенство то разуму, то небу, то небесным звездам и созвездиям. Не следует также слушать его ученика Стратона, прозванного Физиком. Он полагает, что вся божественная сила заключается в природе, которая содержит в себе причины рождения, роста, уменьшения, но лишена всякого чувства и формы» (Верли III. Фр. 33). В другом месте Цицерон указывает, что Стратону представляется, что все сущее произведено действием природы и должно объясняться, исходя из «естественных тяжестей и движений». Тем самым он «освободил бога от великих трудов, а меня — от страха [перед ним]» (там же. Фр. 32). По Стратону, сами начала природы отданы во власть самопроизвольности (to αὐτομάτην — вспомним Демокрита!), а природа понимается, в свою очередь, как самопроизвольная деятельность, не нуждающаяся во внешних ей силах.

Борьба Стратона против учения о богах послужила для древних основанием для сближения его с Демокритом. Важнейшее здесь — устранение божества от всякого вмешательства в природные и человеческие дела. Мысль эта была подробно развита современником Стратона — Эпикуром. В то же время это показывает, что не только атомизм мог быть теоретической основой атеизма. В отличие от количественного подхода атомистов, Стратон развивает физику качественную, именно качества считая «началами». Качества — это теплое и холодное, причем активная сила — это теплота. «Стратон из Лампсака называл теплую сущность причиной всего существующего» (там же. Фр. 48). Впрочем, тут существует неясность. Качества, по Стратону, суть силы, присущие определенным субстратам: холод связан с водой, тепло — с огнем. В то же время, по некоторым сведениям, он «говорил, что движение не только находится в движущемся, но есть то, из чего, в чем и во что все [превращается] ...говоря [о нем] как о субстрате движения как изменения, из чего и во что [происходит], с одной стороны, уничтожение, а с другой — рождение» (там же. Фр. 72). Как связано это убеждение с представлением о тепле как первоначале — мы не знаем, но возможно, что здесь перед нами первый намек на учение о теплоте как движении.

В космологии Стратон признавал конечность мира. Он отрицал существование пустоты вне мира, но признавал ее в мире, в первую очередь в виде пор в телах, что позволяет, например, свету проникать в воду. А следовательно, здесь компромисс между Демокритом, признание которым внемировой пустоты означало множественность миров, и Аристотелем, определявшим пространство как границу объемлющего тела. В результате Стратон сближается с платониками, определявшими пространство как расстояние (diastēma), содержащее в

себе нечто телесное и могущее вместить тело. Стратон отходит от Аристотеля и в понимании времени. Если Аристотель определил его как число движения, то Стратон усмотрел противоречие между этим определением и понятием движения: число всегда выражает дискретную величину, движение же непрерывно. Сам он понимал время так: оно есть «мера всякого движения и покоя, поскольку оно равновелико всему движущемуся, когда оно движется, и всему неподвижному, когда оно неподвижно, а поэтому все происходящее происходит во времени» (там же. Фр. 79а). От времени отличается то, что происходит во времени. Поэтому день, ночь, год — не части времени, но реальные процессы, время же — это только длительность самих процессов.

Душевную деятельность Стратон связывал с движением: движениями являются как восприятие, так и мышление. Причем, по свидетельству Секста Эмпирика, он сводит рассудок к ощущениям, Плутарх же утверждает, наоборот, что с его точки зрения мышление отлочно от ощущения. Ведь если наш ум занят каким-нибудь другим делом, мы имеем ощущения, но они не доходят до сознания (ср.: там же. Фр. 109 и 112). Видимо, все же прав Плутарх, поскольку Стратон подчеркивает значимость центрального органа психической деятельности, находящегося «между бровями», т. е. в определенной части мозга. Оттуда истекает «пневма», связывающая центр и периферию тела. Она движется по нервам (философ использует, видимо, открытие врачей Герофила и Эрасистрата). Стратон не различает человеческой и животной души, приписывая им одинаковые функции. Душа погибает вместе с телом.

Этика Стратона трудно поддается реконструкции. Видимо, он основывался на понятии природы человека и подчеркивал, подобно Аристотелю, осуществление нравственной возможности, достигаемое в результате деятельности (см.: Фр. 132). В своем комментарии к этому месту Ф. Верли замечает: «Хотелось бы знать, насколько развил Стратон его (Аристотеля. — А.Б.) антропологические, наметки» (там же).

Стратон — последний творчески мысливший представитель перипатетической школы. Однако элементы философии Аристотеля, в том числе и в трактовке его учеников, остаются действенной силой на протяжении всего развития эллинистической философии. С ними соглашаются и их опровергают, их включают в чужеродные системы. Об этом еще не раз пойдет речь.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИ-РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Эпоха и ее философия

Эпоха эллинизма — самая длительная в истории рабовладельческого общества. Она датируется временем с конца IV в. до н. э. по V в. н. э. Эти восемь столетий наполнены непрерывными войнами и военными столкновениями, начиная с колоссальных завоеваний Александра Македонского и римлян и кончая мощными национально-освободительными движениями и восстаниями рабов. В собственно историческом отношении термин «эллинизм» (от древнегреч. *hellēnizō* — говорить по-гречески, одновременно — эллинизировать, делать греческим) весьма условен, обозначая греческий мир после Александра и до завоевания его римлянами. Гораздо шире он в культурологическом отношении. Эллинизация, т. е. восприятие эллинской культуры в огромном по тогдашним масштабам регионе, охватывающем Средиземноморье, Ближний Восток и Северную Африку, народами, обладавшими уже высокоразвитой культурой, порождает уникальную культуру, в которой были нерасчленимо связаны, синтезированы греческая и иные, весьма разнообразные, культуры.

Политической основой эллинизма были взаимоотношения государств, возникшие в результате покорения греками или македонно-греками многочисленных племен и народов региона, как и обратного подчинения греков местными династиями, как то было в Карии и Причерноморье, а затем и римлянами. Так, политическое господство Рима над греческим миром означало в то же время преобладание в нем самом эллинизированной культуры. Дополнительные стимулы давало этому процессу слияния культур родство греческой и латинской мифологии и религии, этих важнейших форм древней идеологии. Уже завоевание римлянами Великой Греции во второй половине III в. до н. э. дало мощный импульс проникновению эллинской культуры в Рим. Быстро осваиваются Римом греческая литература, искусство, философия. Поэтому термин «эллинистически-римская культура» удачно

себе нечто телесное и могущее вместить тело. Стратон отходит от Аристотеля и в понимании времени. Если Аристотель определил его как число движения, то Стратон усмотрел противоречие между этим определением и понятием движения: число всегда выражает дискретную величину, движение же непрерывно. Сам он понимал время так: оно есть «мера всякого движения и покоя, поскольку оно равновелико всему движущемуся, когда оно движется, и всему неподвижному, когда оно неподвижно, а поэтому все происходящее происходит во времени» (там же. Фр. 79а). От времени отличается то, что происходит во времени. Поэтому день, ночь, год — не части времени, но реальные процессы, время же — это только длительность самих процессов.

Душевную деятельность Стратон связывал с движением: движениями являются как восприятие, так и мышление. Причем, по свидетельству Секста Эмпирика, он сводит рассудок к ощущениям, Плутарх же утверждает, наоборот, что с его точки зрения мышление отлочно от ощущения. Ведь если наш ум занят каким-нибудь другим делом, мы имеем ощущения, но они не доходят до сознания (ср.: там же. Фр. 109 и 112). Видимо, все же прав Плутарх, поскольку Стратон подчеркивает значимость центрального органа психической деятельности, находящегося «между бровями», т. е. в определенной части мозга. Оттуда истекает «пневма», связывающая центр и периферию тела. Она движется по нервам (философ использует, видимо, открытие врачей Герофила и Эрасистрата). Стратон не различает человеческой и животной души, приписывая им одинаковые функции. Душа погибает вместе с телом.

Этика Стратона трудно поддается реконструкции. Видимо, он основывался на понятии природы человека и подчеркивал, подобно Аристотелю, осуществление нравственной возможности, достигаемое в результате деятельности (см.: Фр. 132). В своем комментарии к этому месту Ф. Верли замечает: «Хотелось бы знать, насколько развил Стратон его (Аристотеля. — А.Б.) антропологические, наметки» (там же).

Стратон — последний творчески мысливший представитель перипатетической школы. Однако элементы философии Аристотеля, в том числе и в трактовке его учеников, остаются действенной силой на протяжении всего развития эллинистической философии. С ними соглашаются и их опровергают, их включают в чужеродные системы. Об этом еще не раз пойдет речь.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИ-РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Эпоха и ее философия

Эпоха эллинизма — самая длительная в истории рабовладельческого общества. Она датируется временем с конца IV в. до н. э. по V в. н. э. Эти восемь столетий наполнены непрерывными войнами и военными столкновениями, начиная с колоссальных завоеваний Александра Македонского и римлян и кончая мощными национально-освободительными движениями и восстаниями рабов. В собственно историческом отношении термин «эллинизм» (от древнегреч. *hellēnizō* — говорить по-гречески, одновременно — эллинизировать, делать греческим) весьма условен, обозначая греческий мир после Александра и до завоевания его римлянами. Гораздо шире он в культурологическом отношении. Эллинизация, т. е. восприятие эллинской культуры в огромном по тогдашним масштабам регионе, охватывающем Средиземноморье, Ближний Восток и Северную Африку, народами, обладавшими уже высокоразвитой культурой, порождает уникальную культуру, в которой были нерасчленимо связаны, синтезированы греческая и иные, весьма разнородные, культуры.

Политической основой эллинизма были взаимоотношения государств, возникшие в результате покорения греками или македонно-греками многочисленных племен и народов региона, как и обратного подчинения греков местными династиями, как то было в Кари и Причерноморье, а затем и римлянами. Так, политическое господство Рима над греческим миром означало в то же время преобладание в нем самом эллинизированной культуры. Дополнительные стимулы давало этому процессу слияния культур родство греческой и латинской мифологии и религии, этих важнейших форм древней идеологии. Уже завоевание римлянами Великой Греции во второй половине III в. до н. э. дало мощный импульс проникновению эллинской культуры в Рим. Быстро осваиваются Римом греческая литература, искусство, философия. Поэтому термин «эллинистически-римская культура» удачно

выражает сочетание в этом новообразовании греческих и римских элементов, чреватое в то же время глубоким внутренним противоречием. Покорив страны, в которых господствовал греческий язык, римляне, в свою очередь, были побеждены культурой эллинов и сами распространяли ее в Западном Средиземноморье. Конечно, произошло это не сразу. Доминировавшая в Риме до IV в. этруская культура, проникнутая сознанием своей собственной ценности, длительное время противодействовала греческой культурной экспансии и лишь в последнем столетии до н. э. окончательно уступила свои позиции эллинизму.

Однако нельзя не отметить, что великодержавные претензии Рима, четко закрепившиеся в общественном сознании, побуждают римлянина смотреть на все греческое несколько свысока, с оттенком пренебрежительной снисходительности к культуре покоренного народа. Наиболее самостоятельным Рим оказался в области права. Римское право ярко отразило специфику римского общества, его внутренних и внешних общественных отношений. Здесь «еще до упразднения так называемой царской власти был разрушен древний общественный строй, покоившийся на личных кровных узах, а вместо него создано было новое, действительно государственное устройство, основанное на территориальном делении и имущественных различиях. Публичная власть сосредоточилась здесь в руках военнообязанных граждан и была направлена не только против рабов, но и против так называемых пролетариев, отстраненных от военной службы и лишенных вооружения»¹. Выдвижение на первый план именно имущественных различий, быстро растворивших, по словам Ф. Энгельса, прежнюю аристократию, способствовало тому, что римское право оказалось настолько универсализируемым, что система, завершенная кодексом Юстиниана (534 г. н. э.), на много столетий вперед определила правовое развитие, основной интенцией которого была защита частной собственности. Но это могло произойти именно потому, что в римском праве отразились отношения частной собственности в их чистом виде, не ограниченные только условиями Римской республики, а затем Империи.

Не надо забывать и того, что в древнеримской идеологии нашел выражение суровый, ригористический идеал римского гражданина, проявившийся в образах Муция Сцеволы, братьев Гракхов, Катона Старшего с его знаменитым «Карфаген должен быть разрушен» и Катона Младшего, покончившего с собой после падения республики,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 129.

Брута и Кассия, Цезаря и Октавиана Августа. В этих образах зафиксирован специфический социальный опыт — опыт абстрактной социальности, порожденный триумфальным шествием сначала по Италии, а затем и по всему известному миру. «Я — гражданин!» — никто не произносил в древности этих слов более гордо, чем римлянин. Но государство стоит над человеком; чистая и безличная государственность подчиняет человека, наделяя отдельную личность глубоко укоренившимся чувством дисциплины, формального повиновения властям, универсальной правовой определенности всех поступков гражданина. Обратной стороной этого подчинения государству был деспотизм по отношению к своей семье¹, а тем более к рабам.

Экономическая основа эллинизма — зрелое или даже перезрелое рабовладение. Крушение античного полиса и образование огромных военно-административных объединений от империи Александра и до Римской империи были связаны именно с крупным рабовладением, развившимся в эллинистически-римскую эпоху. Такие его черты, как крупное рабовладение, огромный рынок с развитым денежным обращением, военно-монархические организации, имевшие назначением обеспечить эффективное управление и тем, и другим, составляют специфику эпохи. Но отсюда и ряд особенностей эллинистической культуры в целом. Роль культурных центров начинают играть уже не суверенные города-государства, но вновь возникшие или необычайно выросшие центры обширных монархий — Пергам, Александрия, а затем и «вечный город» — Рим. Из провинциальных городов (Гадары в Финикии, Синопы в Причерноморье), из городов Сирии, Вифинии, Мизии, Египта стекаются сюда талантливые люди... Поскольку население новых городов было этнически неоднородным и даже эллины, представлявшие различные города Эллады, пользовались различными диалектами греческого, возникает необходимость в едином языке. Им стала греческая «общая речь» (*koinē dialektos* или просто *koinē*). Становясь нормой литературного языка, койне превращается и в общий язык эллинистической культуры, становится инструментом, общей средой, а в какой-то мере и основой общей культуры, делая ее

¹ «Римский законодатель [Манлий Торкват]... предоставил отцу [право] даже продавать своего сына... И то, что у человека, воспитанного в свободных греческих нравах, вызывало бы удивление, как нечто горькое и тираническое, законодатель также разрешил отцу — до третьей продажи получать деньги за сына, предоставив отцу над сыном большую власть, чем господину над рабами. Именно, кто из рабов был продан, а потом получил свободу, тот в последующем был уже волен над собой; если же сын, проданный отцом, получал свободу, он вновь поступал под власть отца... После третьей продажи он становился свободным» (*Дионисий Галикарнасский*. Римские древности. II. 27. 1—2. Цит. по: Античный способ производства... № 18).

универсальной и космополитической. Даже такая эзотерическая культура, как иудейская, вступает в контакт с эллинской и испытывает ее влияние. Об этом свидетельствуют следы знакомства с греческой философией в позднейших (неканонических) книгах Библии и перевод последней на греческий язык («Септуагинта» — перевод семидесяти толковников).

Распространение общегреческого языка означало не только возможность широкого знакомства негреческого населения эллинистических государств с греческой литературой, наукой, философией. Сам строй и словарный состав языка накладывают, как известно, свой отпечаток на характер и содержание мышления того, кто ими пользуется, на стиль мышления. Поэтому греческий язык в новой среде оказался своего рода творцом новой культуры. Но еще большее значение имело распространение материальной культуры — техники, строительного дела, военного искусства, кораблестроения, монетной чеканки. Эллинизм характеризуется бурным развитием науки, практически свободной от влияния мифологии и религии и отмеченной высоким уровнем интеллектуализма. В математике мы видим завершение геометрии в «Элементах» Евклида, создание учения о конических сечениях было осуществлено Аполлонием из Перги, в астрономии эпоха эллинизма дала гелиоцентрическую систему Аристарха Самосского, определение продолжительности солнечного года, расстояний от Земли до Солнца и Луны, размеров этих небесных тел и т. д. Впрочем, большее практическое значение имела математическая обработка геоцентрической системы Птолемея, позволявшая более точно определять геометрические характеристики планетных путей, совершенствовать методы наблюдения и ориентации по звездам. Последнему способствовало также изобретение астролябии и других астрономических инструментов. Военные походы, путешествия отдельных ученых и мировая торговля дают чрезвычайно важные новые данные в географии. На этой основе Эратосфен составил карту земли с сеткой широт и долгот, а Страбон подвел итоги географических открытий эпохи.

Эллинистическая техника была связана с бурным строительством городов, сооружением гаваней, маяков, грандиозных осадных машин и морских кораблей. Так, строится первое в истории высотное здание — знаменитый Александрийский маяк (Фарос) высотой около 135 м. Под надписью в честь царя, сделанной на застывшей извести, покрытой мраморной крошкой, скрывались вырезанные на мраморе гордые слова: «Сострат, сын Дексиплиана из Книды — богам-спасителям на благо мореплавателям». До нас дошли многие сооружения эллинистической эпохи и римских времен. Но не надо забывать, какой ценой все это было создано. Отсутствие качественно новых источни-

ков энергии заставляло использовать в строительстве, технике, мореплавании все ту же физическую силу людей и животных, увеличивать размеры, не меняя сущности орудий. Какое разумное применение могли найти, скажем, знаменитый корабль Птолемея Филопатера, приводившийся в движение четырьмя тысячами гребцов, или осадное орудие Деметрия Полиоркета — гелепола, для обслуживания которой требовалось три тысячи четыреста воинов? Все это скорее игрушки тиранов, чем практичные орудия. Неудивительно, что они немногим помогли эллинистическим государствам в войнах с римлянами, военная техника которых была куда менее совершенна, но более практична.

Эллинистическое искусство — самое значительное в истории западной цивилизации как по количеству созданных произведений, так и по многообразию стилей, жанров, имен творцов этих произведений. Великолепные здания, статуи, мозаики, картины создавались быстрыми темпами, отвечавшими темпам роста богатства эллинистических городов, а затем городов Римской империи. Знаменитый алтарь Зевса из Пергама, Родосский колосс — статуя Гелиоса высотой свыше 30 м, Колизей — вот лишь некоторые примеры. Ника Самофракийская, Фарнезский бык, Лаокоон, Венера Милосская, портреты из Фаюма навсегда останутся памятниками искусства всемирно-исторического значения. Необозримая многожанровая художественная литература эпохи поражает многообразием характеров, широчайшим охватом жизни различных слоев общества — от псевдоклассических героев традиционных мифологических сюжетов, переосмысленных в соответствии с новым временем, и до крестьян, грубых солдат и женщин свободного поведения, от высокой трагедии, пронизанной уже глубоким психологизмом, до идиллии.

Можно сказать, что важнейшей чертой этого искусства, проливающей свет на всю идеологию эллинизма, является все большее обнаружение индивидуальности героя. Герой произведения классического искусства — это прежде всего олицетворенный полис. Да иначе и быть не могло в условиях, когда само его существование просто и непосредственно: гражданин, в зависимости от обстоятельств, выступает то политиком, то воином или военачальником, но обязательно становясь при этом то непосредственным участником победы или поражения, то участником или распорядителем производительного труда. Человек здесь — изнутри, самой сущностью полиса определенная совокупность этих неотчуждаемых социальных функций. По-иному обстоит дело в период эллинизма. Определяемый извне отчужденным и на уровень божественной силы поднятым государством, воплощенным в личности божественного же монарха, человек полу-

чает взамен возможность углубиться в свой внутренний мир, с тем чтобы в нем обнаружить, «кто я и что я?». Внешнее же существование превращается в совокупность *ролей*. Как скажет Эпиктет, «помни, что ты актер в такой пьесе, какую бы ни сочинил автор: короткой так короткой, длинной так длинной. Если он хочет, чтобы ты изображал в ней нищего, то эту роль ты должен сыграть наилучшим образом; если хромого, правителя, простого человека — то же самое. Твое дело состоит в том, чтобы хорошо исполнить назначенную тебе роль; выбирать же ее — дело другого» (*Энхиридион*. Настольные заметки стоической морали. 17).

Эта, говоря современным языком, «ролевая теория» общественной жизни подразумевает, что кроме различных ролей есть нечто, неотчуждаемое, свойственное самому человеку и находящееся в его власти, — ему-то и принадлежит главное место в жизни человеческой, о нем есть смысл заботиться. В разных философских школах по-разному отразилась эта установка, но она присуща всем им, выражая некоторую более общую ситуацию эпохи. Отсюда та дифференцированность развитой личности эллинистического времени, которая столь многообразно отразилась в культуре эпохи. По справедливому замечанию А.Ф. Лосева, «раз уж история пришла к необходимости такой острейше дифференцированной личности, то она это сделала только не для того одного, чтобы эта личность играла роль в завоеваниях, в приобретении рабов и в их эксплуатации, в торгово-промышленной области и в финансах... Она начинает действовать столь же дифференцированно и столь же остро также и в искусстве, в поэзии, в религии, в науке, в философии и вообще во всех областях человеческого сознания»¹. Так диалектически «сходятся крайности» человеческой ситуации: покорность неподвластной нам, страшной, отчужденной общественной машине и раскованность индивидуальной личности. Отсюда и социально-психологические механизмы антагонизмов между людьми творчества — поэтами, художниками и общественными деятелями, чиновниками, купцами, юристами, солдатами. В искусстве это противоречие отразилось в сочетании парадной помпезности официальных памятников с глубокой индивидуальностью, интимностью портрета — скульптурного, живописного или литературного — безразлично. В философии — в остром, весьма различном по результатам сопоставлении природной и социальной необходимости, даже судьбы с индивидуальной свободой и случайностью. Сопоставление это, однако, всегда не в пользу индивидуальности, поскольку послед-

¹ Лосев А.Ф. История античной этики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 30.

няя оказывается не только непредсказуемой и непостижимой, но и бессильной перед судьбой и случаем.

Эллинизм имеет свою историю. За восемь столетий произошло немало событий, в том числе и радикально менявших социальный облик эпохи. Есть смысл говорить о раннем (с конца IV по I в. до н. э.) и позднем эллинизме. Как уже говорилось, первый характеризуется в политическом отношении становлением обширных монархий, сменивших мелкие рабовладельческие полисы, которое завершилось образованием Римской империи. В экономическом плане — это развитие крупного рабовладения, стимулируемого и обеспечиваемого войнами и грабежом завоеванных областей, угоном в рабство масс коренного населения. В культурно-идеологическом отношении — противоречивое сочетание универсализма с индивидуализмом при неизбежном внешнем преобладании первого. В философии — усталость и разочарование: «кругом ширится и высится хаотическая нагроможденность жизни, а стоический мудрец — тих и беспечален, эпикуреец сосредоточенно покоится в глубине своего утонченного сада, и скептик ни к кому и ни к чему не испытывает потребности сказать “да” или “нет”. Есть что-то загубленное, что-то долженствовавшее быть, но не перешедшее в бытие — здесь, в этих наивных, но углубленных и даже величавых учениях о “мудреце”»¹.

Поздний эллинизм, развивающийся уже в рамках Римской империи, потребовал от человеческой личности выхода из ее интимных глубин навстречу колоссальному социальному, политическому и культурному строительству. Однако строительство это по существу обречено. В Римской империи назревают уже условия для перехода от рабовладения к феодализму — вольноотпущенничество, полусвободная аренда земли бывшими рабами, колонат подрывают экономические основы рабовладельческого общества, а вместе с тем и его надстройки, от государства до идеологии. Религиозно-философский скептицизм и свободомыслие, свойственные раннему эллинизму, породившие десакрализацию философии и относительное освобождение ее от религии, заменяются в этих условиях обратной тенденцией — сакрализацией философии в тщетных попытках превратить ее в идейную опору столь же сакрализованной — в лице монарха — империи. Но сакрализация — смерть для философии.

Конечно, нельзя сказать, что перевод философии в понятия и на язык религии есть уже непосредственный упадок ее. «Философский бог» — это идеализированное общество, государство, человек эпо-

¹ Лосев А.Ф. История античной этики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 42.

хи, и теология оказывается в этой связи социологией, государствоведением, антропологией эпохи. Философия получает здесь возможность рассмотреть их объекты в чистом виде, в их внутренней диалектике, освобожденной от путаницы непосредственного бытия. Однако приписывание этой диалектики иллюзорному объекту, божеству предельно искажает всю перспективу исследования и ведет к необратимым аберрациям. Поэтому так величествен неоплатонизм, завершивший античную философию, но поэтому он и потерпел крушение, не будучи в состоянии адекватно ответить на запрос времени.

Эллинистически-римскую философию нередко определяют, и не без оснований, как гибель античной философии, ее постепенное разложение и деградацию. В области «физики» (натурфилософии) она возвращается к «досократикам», в этике — к сократическим школам; неоплатонизм же вообще погрязает в мифологии. Но это ведь и отрицание отрицания: послеаристотелевские системы включают и систематически учитывают результаты, достигнутые классической греческой философией, а творцы их прошли суровый искус этого рода философствования. «Существует, правда, очень избитая истина, которая гласит, что возникновение, расцвет и гибель образуют тот же железный круг, в который заключено все человеческое и который оно должно пройти до конца. В таком случае не было бы ничего удивительного, если бы греческая философия, достигнув в лице Аристотеля высшего расцвета, затем увяла. Но смерть героев подобна закату солнца, а не смерти лягушки, лопнувшей с натуги»¹.

Этими словами К. Маркс предваряет свое исследование и дает общую оценку эллинистической философии. С ними нельзя не согласиться. *Величие* эллинистической философии, вопреки ее общему упадочническому характеру, несомненно. В нем отражено величие самой эпохи, ее противоречия, ее блеск и нищета.

Г л а в а I

ЭПИКУР И ЭПИКУРЕИЗМ

§ 1. Эпикур: жизнь, произведения, школа

Диоген Лаэртций, которому мы обязаны большей частью свидетельства об Эпикуре (ок. 342/341 — 270/271 гг. до н. э.), сообщает, что философ родился и вырос на о. Самос, где его отец, афинянин из дема

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 27.

Гаргета, рода Филаидов, был клерухом (военным поселенцем). В семнадцатилетнем возрасте Эпикур приехал в Афины, однако пробыл там недолго. В 322 г. до н. э., после смерти Александра Македонского, регент Пердикка изгнал афинян с Самоса и Эпикур перебрался в Колофон, куда переселилась его семья. Около десяти лет он живет, зарабатывая на жизнь преподавательской работой, в различных городах Малой Азии. В 32 года он основал собственную школу, сначала она находилась в Митилеце и в Лампсаке, а в 306 г. тридцатипятилетний философ окончательно переселяется в Афины. Он покупает дом с садом, и его школа получила отсюда название «Сад Эпикура». По обычаю того времени на ее воротах была помещена надпись, выражавшая суть учения: «Странник, тебе будет здесь хорошо: здесь удовольствие — высшее благо». Умер Эпикур на семидесятом году жизни, завещав ученикам хранить верность учению:

Счастливы будьте, друзья, и помните наши ученья! —
Так, умирая, сказал милым друзьям Эпикур...

Эпикур стал заниматься науками с четырнадцати лет. Во время своего первого пребывания в Афинах он слушал, возможно, Ксенократа, стоявшего тогда во главе Академии. Уже в Малой Азии, на Теосе, он познакомился, через Навсифана, с основами атомизма Демокрита, а от платоника Памфила узнал основания философии Платона. Правда, сам Эпикур отказывался признать себя чьим-либо учеником и называл себя самоучкой. Видимо, это скорее констатация им своей философской оригинальности, чем факт. Эпикур — продолжатель Демокрита, но это не отношение ученика к учителю. Их взаимоотношение выразил К. Маркс: «Лишь с трудом можно еще допустить, что эти философы, во всем противореча друг другу, будут придерживаться одного и того же учения. И все же они представляются прикованными друг к другу»¹. Эпикур «во всем противоречит» Демокриту в том отношении, что он совершенно иначе понимает задачи философии. У Демокрита на первом плане стоит аподиктическое, достоверное, необходимое знание — причинное объяснение явлений природы. У Эпикура — этика, понимаемая как обоснование свободного поведения, не связанного природной необходимостью. Энтузиазм и серьезность, с какими требует причинного объяснения Демокрит, сменяются у Эпикура безграничной беспечностью при объяснении отдельных природных явлений. Демокрит стремится обосновать действительность и необходимость своего *объекта*; Эпикур интересуется не столько объ-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 38.

ектом, которому надо дать объяснение, сколько *субъектом*, который дает это объяснение и действует на его основе, всегда имея в виду, что возможны и другие объяснения. Лишь бы они были логически возможны. «Как мы видим, — продолжает К. Маркс, — здесь отсутствует интерес к исследованию реальных оснований объектов. Дело идет лишь об успокоении объясняющего субъекта»¹.

За этим противоречием стоит различие социальной ориентации, связанное с радикальными изменениями в общественной жизни Греции, отразившимися в философии с ее углублением в этические проблемы. Именно отсюда оригинальность учения Эпикура. Высоко ее оценивая, он, по сообщениям древних, без особого уважения относился к своим предшественникам. «Навсифана он называл слизнем, неучем, плутом и бабником; учеников Платона — Дионисиевыми лизоблюдями; самого Платона — златокованным мудрецом; Аристотеля — мотом, который пропил отцово добро и пошел наемничать и морочить людей; Протагора — дровоносом, Демокритовым писцом и деревенским грамотеем; Демокрита — Пустокритом; Гераклита — мутителем воды ... киников — бичом всей Эллады; диалектиков (логиков. — А.Б.) — вредителями» (*Диоген Лаэртций*. X. 8). Но тот же Диоген отвергает эти утверждения, говоря, что те, кто так оценивает Эпикура, — не иначе как сумасшедшие. «Муж этот имеет достаточно свидетельств своего несравненного ко всем благорасположения: и отечество, почтившее его медными статуями, и такое множество друзей, что число их не измерить и целыми городами, и все ученики, прикованные к его учению точно песнями Сирен ... и преемственность его продолжателей ... и благодарность его к родителям, и благодетельность к братьям, и кротость к рабам... Благочестие его перед богами и любовь к отечеству несказанны» (там же. X. 9—10).

Но почему же тогда нет в истории человеческой культуры философа, учение и сама личность которого вызывали бы столь постоянные злостные и, прямо скажем, несправедливые и необоснованные нападки? Почему в XVII в. общая оценка его философии, не без юмора переложенная известным историком философии И. Бруккером, такова: «Каин был человек злой, сие известно: следовательно, исповедывал и учил Епикуреизму; но кого, когда и как, сие никто сказать не в состоянии»?² Почему в XVII в. с Эпикуром и Лукрецием воюют, как с живы-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 37.

² [Бруккер И.]. Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен, которую с французского языка перевел С. В. Колокольников. [Отпечатано] В Москве, в вольной типографии И. Лопухина, суказанного дозволения, 1785 года. С. 7.

ми, десятки авторов различных «Анти-Лукрециев»? Два обстоятельства помогут разъяснить этот вопрос.

Первый — это этика Эпикура и эпикурейцев. Хотя философ по существу воспроизвел гедонизм киренаиков, признававших удовольствие критерием нравственного поступка, он гораздо решительнее, чем они, подчеркивает независимость этики от религиозного и государственного авторитета. Ни тот, ни другой не могут играть никакой роли в определении поведения человека, свободного в своих поступках. Второй — отношение Эпикура к богам. Не отвергая их существования, Эпикур и эпикурейцы считают невозможным какое бы то ни было вмешательство богов в человеческую жизнь. В этом смысле они — самые решительные атеисты, и их учение получает гораздо большее атеистическое звучание, чем теоретический атеизм, затрагивающий догму, но не воздействующий на практику. Учение Эпикура — *практический* атеизм, предвещавший не только общество, чуждое суеверий, но атеистическое и в то же время нравственное общество, свободное не только от богов, но и от господ. Конечно, это лишь логический вывод из учения Эпикура, сам он его не сделал. Но логика его рассуждений была чутко уловлена многочисленными «друзьями бога и государя». Как свидетельствует один из авторов, писавших в XVIII в. антиэпикурейские поэмы, «поэтому ясно, что атеист должен быть худшим из подданных; что его принципы опрокидывают троны государей и подрывают основания правительства и общества, от которых столь зависит счастье человечества; и поэтому нельзя представить большего нарушителя общественного мира или большего врага государя и страны, чем убежденный атеист, который рьяно проповедует свои разрушительные мнения»¹.

Враждебное отношение к Эпикуру и эпикурейцам со стороны представителей других философских школ (почти уникальное исключение составляет Сенека, выступивший в защиту «незаслуженно опозоренной» школы Эпикура) было, видимо, немаловажной причиной того, что их сочинения по большей части погибли. Эпикур написал около 300 трудов, в том числе «О природе» в 37-ми кн., «Об атомах и пустоте», «О предпочтении и избегании», «О богах», «О конечной цели», «О судьбе», «О представлениях», «О царской власти», «О любви» и т. д. До нас дошли, благодаря Диогену Лаэртию, три послания Эпикура — к Геродоту о природе, к Пифоклу о небесных явлениях и к Менекею об образе жизни: Диоген присоединяет к ним «Глав-

¹ *Blackmore R.* Creation, a philosophical poem // *The Works of poets.* Vol. XXIV. London, 1779. Preface. P. 36.

ные мысли» — 40 афоризмов этического содержания. В 1888 г. в библиотеке Ватикана была обнаружена рукопись, содержащая собрание афоризмов, частично совпадавших с «Главными мыслями», но более обширное (81 афоризм) и включавшее также отдельные высказывания учеников Эпикура Метродора и Гермарха. Сохранился также ряд отрывков из известных и неизвестных работ Эпикура и его писем. Огромный, но труднодоступный материал содержится в многочисленных полемических сочинениях противников эпикуреизма — Плутарха, Цицерона, Секста Эмпирика, отцов церкви¹.

Еще меньше знаем мы о представителях школы Эпикура — кроме Лукреция, знаменитая поэма которого «О природе вещей» дошла до нас полностью и имеет неопределимое значение для изучения эпикуреизма. Мы знаем много имен эпикурейцев. Диоген Лаэртский упоминает Метродора из Лампсака, Полиэна из Лампсака же, Гермарха из Митилены, Леонтия и его жену Фемисту, Колота и Идоменея. Преемником Эпикура по руководству школой был Гермарх, его сменил Полистрат. Затем Сад возглавляли Дионисий и Василид. Диоген называет также Аполлодора, сочинившего якобы четырехста с лишним книг, двух Птолемеев из Александрии, Зенона Сидонского, Деметрия Лаконца, Диогена из Тарса и Ориона. Мы располагаем разрозненными отрывками из сочинений Колота, направленных против Платона и частично сохранившейся работой Полистрата, посвященной критике киников и скептиков. Эпикуреизм в Италии представлен Филодемом из Гадары. В руинах Геркуланума, засыпанного пеплом Везувия, в конце XVIII в. была открыта огромная (около 1800 свитков) философская библиотека. Далеко еще не оконченная работа над этими «черно-серыми лоскутами», на которых сохранились изрядно попорченные отрывки древних текстов, все же позволила реставрировать значительные части сочинений Филодема: «О богах», «О святости», «Риторика», «О музыке». Наиболее важен в философском отношении трактат, посвященный критике стоической логики и обоснованию индуктивного метода, а также неизвестные прежде отрывки из сочинений Эпикура и древних эпикурейцев.

¹ Наиболее полное собрание свидетельств об Эпикуре и фрагментов его произведений принадлежит Г. Узенеру (Epicurea. Leipzig, 1887, 1966). В других изданиях — Дж. Бэйли, С. И. Соболевского и Дж. Арригетти — приводятся лишь греческие тексты, но не латинские цитаты, даже представляющие буквальные переводы с греческого. Я пользуюсь в основном изданием С. И. Соболевского: *Лукреций. О природе вещей*. Т. II. М.; Л., 1947. С. 526—622).

В 1884 г. были открыты, а через пять лет описаны «эноандские камни», на которых вырезаны пространные отрывки из произведений представителя позднего Сада — Диогена из Эноанды.

Филологи — издатели и переводчики текстов Эпикура, единодушно отзываясь о них как о крайне сложных для понимания. Видимо, Эпикур, презрительно относившийся к словесному украшательству, свойственному стилю раннего эллинизма, стремился выражаться кратко и ясно, для чего вводил много собственных терминов, не встречающихся у других авторов. Поскольку же сохранились лишь краткие изложения его учений, где, естественно, отсутствуют развернутые определения, мыслимые общеизвестными среди учеников Эпикура, ситуация усугубляется. Сказались и плохое состояние текста Диогена Лаэртца, и ошибки переписчиков, которые, имея дело с труднопони-маемым текстом, добавляли свои ошибки или «поправки». Совершенство изложения эпикуреизма одним из величайших поэтов Рима Лукрецием позволяет нам, хотя и косвенно, оценить совершенство содержания самого этого учения.

В соответствии с эллинистической традицией, членившей философию на физику, логику и этику, Эпикур выделяет в своем учении физику, канонику (учение о познании) и этику.

§ 2. Каноника и физика Эпикура

Диоген Лаэртций сообщает, что Эпикур предварил свое исследование природы каноникой — учением о критерии истины и правилах (канонах) познания. Он исходил из того, что познание состоит в обозначении предмета словом таким образом, что «истинное есть то, что таково, как о нем говорят; а ложь есть то, что не таково, как о нем говорят» (*Секст. Против ученых. VIII. 9*). Критерием же согласования слова и предмета, а тем самым критерием истины будут тогда восприятия (ощущения), предвосхищения и претерпевания. Восприятия неразумны и не зависят от разума; их нельзя опровергнуть, и само восприятие служит подтверждением истины, чувств. «Ибо все наши помышления возникают из ощущений в силу их совпадения, соразмерности, подобия или сопоставления, а разум лишь способствует этому» (*Диоген Лаэртций. X. 21*).

Итак, все знание — из ощущений. Но познание требует также «предвосхищений» (*prolēpsis*). Закрепившиеся в нас в результате неоднократного повторения ощущений целостные образы, думает Эпикур, позволяют нам осознавать целостные явления, например увидеть в определенном сочетании ощущений образ человека или лошади. Говоря современным психологическим языком, «предвосхищение» есть

«гештальт», выражение целостности восприятия, объединяющее его элементы в некоторую единую структуру. Без него невозможно познание, и даже задать вопрос: «Лошадь это или корова?» — мы не можем, если не знаем заранее, каковы эти животные. Наконец, «претерпевания» — удовольствие и страдание, — являются критериями предпочтения и избегания.

Восприятия, по Эпикуру, возникают в результате проникновения в нас «образов» вещей. «Подобные по виду плотным телам, но по тонкости далеко отстоящие от предметов, доступных чувственному восприятию» (Письмо к Геродоту. 46а), эти образы непрерывно отделяются от поверхности вещей, возникая и перемещаясь с быстротой мысли. Входя в органы чувств, они дают восприятие действительное, внедряясь в поры тела — фантастическое. Как видим, восходящая к Демокриту теория «образов» Эпикуром развивается и уточняется. Прежде всего тут важно, что если, согласно Демокриту, чувственные качества субъективны, возникая благодаря органам чувств, то Эпикур считает их объективными.

Объективность чувственных качеств связывается Эпикуром с тем, что «образ» состоит из частиц, устроенных таким образом, чтобы возбуждать соответствующий орган. В частности, поэтому ощущение нас никогда не обманывает — источником заблуждения выступает только разум, суждение. Ибо «ложь и ошибка всегда лежит в прибавлениях, сделанных мыслью [к чувственному восприятию] относительно того, [что ожидает] подтверждения или неопровержения, но потом не подтверждается» (там же. 50). Но здесь мы вновь возвращаемся к «предвосхищениям». Они — не только «гештальты», но и своего рода общие представления или понятия. Они, конечно, не произвольные творения ума, но и не врожденные понятия и представления. Они — воспоминания того, что нам часто является извне. Понятия же в смысле логики, т. е. творения ума человеческого, представляются Эпикуру значениями слов. В рассуждении «необходимо, чтобы при каждом слове было видно его первое значение, и чтобы оно не нуждалось в дальнейшем объяснении, если мы действительно хотим иметь основу, к которой могли бы сводить изыскание, недоумение, мнение» (там же. 38). Заблуждение возникает, когда слово не имеет такого «первого значения» или же, неверно с ним связано. Отсюда вытекает необходимость в эпикуреизме теории индукции, позволяющей устанавливать значения слов, и теории знаков, о их содержании мы знаем из трактата Филодема.

Эпикур держится того мнения, что люди способны вырабатывать правильные однозначные понятия в сфере основных физических проблем и относительно образа жизни (этики). Что же касается частных

вопросов естествознания, например объяснения небесных явлений, то тут одни и те же чувственные данные могут иметь различные рациональные объяснения. И если универсальные принципы объяснения природы и поведения аподиктичны, то знания о частных природных явлениях носят сугубо гипотетический характер.

Эпикур формулирует следующие универсальные принципы своей натурфилософии: (1) ничто не возникает из ничего и в ничто не превращается; (2) вселенная всегда была такой, какова она теперь и всегда будет такой, ибо нет ничего, во что она могла бы измениться; (3) вселенная состоит из тел и пустоты, о существовании тел свидетельствует ощущение, тогда как существование пустоты явствует из движения, без нее невозможного; (4) тела либо неделимы и неизменяемы (атомы), либо составлены из первых; (5) вселенная безгранична и по величине пустого пространства, и по числу составляющих ее тел — как соединений, так и атомов. Бесконечно по числу и количеству миров в ней.

Пока эта картина не отличается от демокритовой. Различия возникают, когда Эпикур обращается к свойствам и движению атомов. Если, по Демокриту, атомы различаются формой, порядком и положением, то Эпикур говорит о их форме, величине и тяжести (весе), а также о тех свойствах, которые сопряжены с формой, — какие, он не уточняет. Подобно своему предшественнику, Эпикур констатирует различие форм атомов, однако число различных форм конечно, хотя и необозримо велико. Иначе, считает он, были бы невозможны те необозримые видоизменения тел, которые мы видим в природе. В отличие от Демокрита, допускавшего, что может быть атом величиной «с целый мир», Эпикур считал, что различия в величине возможны только в пределах очень малой величины атомов, делающей их незаметными. Если бы было иначе, то «должны были бы и к нам приходиться (нами наблюдаться. — А.Б.) атомы видимые. Однако этого нет, да и невозможно вообразить, как атом может стать видимым» (Письмо к Геродоту. 56).

Мы говорили уже, что Эпикур признает объективность чувственных качеств. За это ручается, аргументирует он, в первую очередь наличие соответствующих ощущений, ощущения же не ошибаются. Но как связаны тогда чувственные качества с формой, величиной и тяжестью атомов? Ведь они должны как будто бы без остатка сводиться к этим свойствам. Философ решает проблему, утверждая, что вещь — не простая сумма атомов, а свойства ее не сводятся к свойствам атомов. Тело, хотя и составлено из атомов, представляет собой некоторую целостность, характеризующуюся устойчивыми качествами. Эпикур категорически исключает различного рода идеалистические трактов-

ки качеств и спекуляции по этому вопросу. Он пишет, что качества — не самостоятельные сущности и не бестелесные субстанции; но они и не части тела и не нечто несуществующее, как считали некоторые. Качества — форма, цвет, вкус, запах, величина, вес и т. д. — существуют объективно, поскольку они воспринимаются. Однако они принадлежат не атомам самим по себе, а целостным телам, составляя «вечную природу целого». «Все эти свойства познаются и различаются каждое по-своему, но всегда только сопутствуемые целым и никогда отдельно от него; вследствие совокупного представления свойств оно (целое. — А.Б.) и имеет название тела» (там же. 69). От постоянных и устойчивых качеств или свойств Эпикур отличает непостоянные и случайные признаки (*symptōmata*); они «не имеют ни природы целого, которое мы, беря его в совокупности, называем телом, ни природы свойств, постоянно сопутствующих ему, без которых невозможно представить тело» (там же. 70).

Таким образом, Эпикур довольно четко различает целостность и постоянство качеств и непостоянство и фрагментарность признаков. Он идет дальше Демокрита в понимании пространства и времени. Пространство (пустота) выводится из факта движения — оно есть необходимое условие движения тел. Вместе с тем пространство получает различные определения в зависимости от его взаимоотношений с материей: «по мнению Эпикура, из так называемой неосязаемой природы одна часть именуется пустотой (*kenon*), другая местом (*topos*), третья пространством (*chōra*) ... поскольку та же самая природа, будучи лишенной всякого тела, называется пустотою, занимаемая телом носит название места, а при прохождении через нее тел зовется пространством» (*Секст. Против ученых. X. 2*). Время, в свою очередь, Эпикур считает свойством тел. Однако оно изучается не так, как другие свойства, — через представление, «но должно руководствоваться непосредственным впечатлением, согласно которому мы говорим о долгом или коротком времени, и исследовать это впечатление, прилагая его ко времени, как прилагаем к другим предметам ... Мы связываем время с днями и ночами и с их частями, а равно с чувствами и отсутствием чувств (наяву или во сне. — А.Б.), с движением и покоем, и в связи с этим последним мы мыслим о самом этом понятии как о каком-то особом виде случайного свойства, вследствие чего и называем его временем» (*Письмо к Геродоту. 72. 73*). Таким образом, время оказывается «случайным свойством» (признаком, симптомом) вещей. Видимо, следует считать, что Эпикур понимал его как основание конечности и преходящего характера отдельных тел.

Главное отличие понимания атомов Эпикуром — приписывание атомам свойства тяжести как причины движения. Под действием тя-

жести все они движутся «сверху» — «вниз». Отсюда следует, что атомы движутся в пустоте параллельно и их траектории не пересекаются. Если к тому же учесть, что они «падают» с одинаковой скоростью (европейская наука примет этот принцип только после доказательства Галилеем независимости скорости свободного падения тел в пустоте от их веса!), то их столкновение, а значит, и соединение в составные тела совершенно невозможно. А значит, Эпикур как будто бы делает шаг назад в сравнении с Демокритом, принимая абсолютные «верх» и «низ» в пространстве. Но пространство бесконечно — а потому применение этих понятий к нему, в строгом смысле, невозможно. В бесконечном пространстве нет ни «самого высокого», ни «самого низкого», так что в бесконечности верх и низ — одно и то же, а движение в целом оказывается лишь относительно направленным. Так, в отношении к тому месту, где мы стоим, одно и то же движение будет направлено «вниз», т. е. к нам, а потом «вверх», т. е. «от нас».

Выход же из главного соображения против картины движения атомов, построенной Эпикуром, — что они не могут сталкиваться, — Эпикур находит, констатируя наличие движения атомов различного вида: падение по прямой вследствие тяжести, беспорядочное движение, имеющее причиной столкновение, и случайное отклонение от прямой, обуславливающее второй вид движения. Именно третий вид движения специфичен для эпикуровой модели.

Критики эпикуреизма и многочисленные историки философии видели в случайном отклонении выдумку Эпикура, предназначенную для того, чтобы *ad hoc* объяснить саму возможность соединения атомов. Впервые важность идеи «отклонения» объяснил К. Маркс: *«...отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию, но таким образом, что — как это само собой разумеется — определенность его проявления зависит от той сферы, в которой он применяется»*¹. Применительно к натурфилософии Эпикура это означает ограничение демокритова детерминизма. Если в последнем причинность отождествлялась с необходимостью, то эпикуреизм, вводя случайное отклонение, спонтанно происходящее при движении атомов, вводит одновременно элемент вероятности, стохастичности природных процессов. Причем случайное отклонение вовсе не беспричинно. В противном случае оно противоречило бы первому принципу его натурфилософии — утверждению, что ничто

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 43.

не возникает «из ничего», т. е. без причины. Этот момент специально подчеркивает Лукреций; причина отклонения есть, но это не внешняя, как в случае столкновения атомов, а внутренняя причина, включенная, как и сила тяжести, в само понятие атома. «Эпикурейское отклонение атома, — пишет К. Маркс, — изменило, следовательно, всю внутреннюю конструкцию мира атомов»¹.

Вместе с тем, случайность не есть и то, причины чего мы не знаем. Она объективна в том смысле, что природные процессы детерминированы не жестко однозначными причинными (необходимыми), а вероятностными связями. Эпикур открывает, таким образом, путь к вероятностному пониманию закономерностей микромира, характерному для нашего времени. Однако это лишь догадка, причем не содержащая еще никакой тенденции к математизации вероятностных процессов.

Идея случайного отклонения атомов проявляется в понимании Эпикуром частных природных процессов. Отклонение атомов — это их спонтанная деятельность, их внутренняя самоопределенность. Поэтому и природные процессы, как выражение движения атомов, не могут быть определены однозначно. В письме к Пифоклу специально обосновывается эта мысль. Множественность причин небесных явлений ведет к множественности их объяснений, тогда как требование единообразного объяснения означает, согласно Эпикуру, путь к мифу. Ибо «если кто одно [объяснение] оставляет, а другое, в такой же мере согласное с видимыми явлениями, отбрасывает, тот, очевидно, оставляет область всякого научного исследования природы и спускается в область мифов» (Письмо к Пифоклу. 77). Небесные явления должны, по Эпикуру, объясняться по аналогии с явлениями, происходящими на Земле; ведь последние доступны непосредственному наблюдению, тогда как первые недоступны. «Каждое небесное явление надо наблюдать, и затем, по отношению к тому, что связано с ним, надо выделять те факты, совершению которых разным образом не противоречит то, что у нас (на Земле. — А.Б.) происходит» (там же. 88). Но этот анализ переводит рассуждение Эпикура еще в одну область — в плоскость учения о богах и о нравственности.

§ 3. От физики к этике и «теологии»

Каноника и физика Эпикура не являются самодовлеющими дисциплинами. Значение философии состоит не в исследовании природы и познания, хотя без него и нельзя обойтись. Цель философии — дос-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 46.

тижение счастья. «Пусть никто не откладывает философию в юности, — проникновенно пишет Эпикур, — и пусть не устает заниматься ею в старости: ведь никто не бывает ни незрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило время или уже прошло время для занятий философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени» (Письмо к Менойкею. 122). И смысл тех знаний, которые дает философия и которые необходимы для достижения счастья, состоит в том, что не зная природы вселенной, нельзя уничтожить в душе человека страх относительно самых важных вещей — жизни и смерти, судьбы человеческой, загробной жизни и т. д. А без этого нельзя жить счастливо.

Счастье же, по Эпикуру, — это неомраченное ничем удовольствие. Этот принцип эпикурейской этики вытекает из того, что человек обладает естественным стремлением к удовольствиям и столь же естественным отвращением к страданиям; он избирает, следовательно, первые и избегает вторых. «Поэтому-то мы и называем удовольствие началом и концом счастливой жизни. Его мы познали как первое благо, приращенное нам; с него начинаем мы всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мериллом, о всяком благе» (там же. 128—129). И конечно, если бы Эпикур этим ограничился, то его можно было бы упрекнуть в односторонности, в подчинении человека низким страстям. Ну а если прибавить сюда отрывок из книги «О цели [жизни]», то картина получится вовсе неблагоприятная. «Я, со своей стороны, — пишет Эпикур, — не знаю, что разуметь мне под благом, если исключить удовольствия, получаемые посредством вкуса, посредством любовных наслаждений, посредством слуха и посредством приятных эмоций зрения от красивой формы» (Фр. 10). Не откровенная ли это проповедь самого обычного сластолюбия?

Нас не должны вводить в заблуждение отдельные фразы, возможно произнесенные в пылу полемики или ради эпатирования обывателей от философии, или просто вырванные из контекста злостным критиком. Важнее принципиальные установки. А они сводятся к следующему. «Нельзя, — утверждает Эпикур, — жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно» (Главные мысли. V). Таким образом, подлинное удовольствие, составляющее критерий нравственного поведения, это удовольствие разумное и справедливое. Хотя человек стремится к удовольствиям, «надо принимать во внимание, что желания бывают одни — естественные, другие — пустые, из числа естественных одни — необходимые, а другие — только естественные; а из числа необходимых одни необходимы для счастья, дру-

гие — для спокойствия тела, третьи — для самой жизни. Свободное от ошибок рассмотрение их может направлять всякий выбор и избегание к здоровью тела и безмятежности духа, так как это есть цель счастливой жизни» (Письмо к Менойкею. 128).

Перед нами то же самое деление желаний и потребностей человека, которое стало традиционным в античной этике, равноразделяемое как «безнравственным» эпикуреизмом, так и «этичным» стоицизмом. Только эпикуреизм относится к потребностям и желаниям без того лицемерия, с каким осуждают их другие античные моралисты. Достаточно традиционно и учение эпикурейцев о том, что следует разумом ограничивать желания (стремление к удовольствиям). Удовольствие как конечная цель жизни подразумевает «свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Нет, не попойки и непрерывные кутежи, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рожают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания» (там же. 131 — 132). Чрезмерное удовольствие само собой превращается в страдание, и «мы обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствий, когда приходит для нас большее удовольствие после того, как мы вытерпим страдания в течение долгого времени» (там же. 129). Все это вполне традиционно. Что же ново?

Продолжим рассуждение, начатое в прерванной выше цитате. Речь идет здесь о рассуждении, изгоняющем «мнения, которые производят в душе величайшее смятение» (там же. 132). Это представления о богах, о смерти и загробных наказаниях, о вмешательстве богов в человеческую жизнь и божественных гарантиях нравственности и справедливости человеческих поступков. Причем мы видим здесь два аспекта. Один — обожествление небесных явлений, столь свойственное Античности, что даже такой натуралистически мысливший человек, как Анаксагор, убежден в том, что философу следует жить «ради созерцания неба и всего устройства космоса», мыслимого как самое прекрасное и потому божественное. Эпикур, считающий, что небесные явления имеют совершенно естественную природу, скептически относящийся к возможности их однозначного понимания и объяснения, отвергает такое обожествление. Второй аспект — сами представления о божественном вмешательстве в жизнь людей, идея «провидения». Эпикур парирует такого рода представления, говоря, что «блаженное и бессмертное само не имеет забот, и другому не причиняет их, так что оно не одержимо ни гневом, ни благоволением; все подобное находится в немощем» (Главные мысли, I). Боги, по Эпи-

куру, существуют, о чем свидетельствует всеобщее согласие, но они никак не могут влиять на людей. Об этом свидетельствует наличие зла в мире. Ибо «бог, по его (Эпикура. — А.Б.) словам, или хочет уничтожить зло, но не может, или может, но не хочет, или не может и не хочет, или хочет и может. Если он может, но не хочет — то он завистлив, что равным образом далеко от божественного. Если он хочет, но не может, то он бессилен, что не отвечает [понятию] бога. Если он не хочет и не может, то он и завистлив, и бессилен. Если же он и хочет, и может, что только и подобает богу, то откуда зло и почему он его не уничтожает?» — излагает аргументацию Эпикура Лактанций (Узнер. Фр. 374).

Аргумент этот свидетельствует о том, что эпикуреизм отрицательно решает вопрос о существовании божественного промысла, считая последний вымыслом «толпы». Действительные же боги — погруженные в самонаслаждение, высшее счастье и блаженство существа, состоящие из атомов тончайшей огненной природы. Они обитают в пространстве между мирами, совершенно безотносительно к этим мирам. И если человек должен почитать этих богов, то вовсе не с целью вымолить у них какие-либо дары или содействие нашим корыстным целям, но ради совершенно бескорыстного, по существу эстетического, общения с ними, ради их красоты и величия. «И все же эти боги не фикция Эпикура. Они существовали. *Это — пластические боги греческого искусства*»¹, «прообразы» тех произведений античного искусства, которые до настоящего времени представляют идеал прекрасного. Но утверждение эстетической сущности «богов» Эпикура означает уничтожение их религиозной сущности.

Этика Эпикура противостоит не только религиозной этике. Ее реальное осуществление, т. е. возможность для человека избежать превратностей земной жизни, требует признания свободы. Такое признание необходимо для системы Эпикура. Отсюда решительная борьба его не только против религиозной идеи предопределения, судьбы, вмешательства богов в жизнь людей, но и против фатализма естествоиспытателей. Эпикур считает, что «[одни события происходят в силу необходимости], другие — случайно, а иные зависят от нас». Видя это, мудрец понимает, что «необходимость безответственна, случай непостоянен, но то, что зависит от нас, ничему иному не подвластно, и потому подлежит порицанию или противоположному (т. е. похвале. — А.Б.)» (Письмо к Менойкею. 133). Иными словами, похвале и порицанию подлежат действия, зависящие от нас самих. Возможность

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 44.

таких действий и событий обеспечивается неоднозначной определенностью природных и социальных процессов и способностью человека свободно выбирать свой путь, руководствуясь своими принципами.

Если Эпикур направляет свои возражения против «физиков», то эпикуреец Диоген из Эноанды прямо адресует аналогичное возражение Демокриту. «Если же кто-нибудь воспользуется учением Демокрита, — пишет он, — и станет утверждать, что у атомов нет никакого свободного движения, и что движение происходит вследствие столкновения атомов друг с другом, вследствие чего и получается впечатление, что все движется по необходимости, то мы скажем ему: разве ты не знаешь ... что атомам присуще и некоторое свободное движение, которое Демокрит не открыл, но обнаружил Эпикур, именно отклонение... Но что важнее всего: если верить в предопределенность, то теряет смысл всякое увещание и порицание и не следует наказывать даже преступников» (Л 39). Эпикур идет даже настолько далеко, что предопределению — необходимости натурфилософов — предпочитает миф о богах, которых можно умиловить жертвами и молитвами.

Что же касается случая, отвергаемого Демокритом, то «мудрец не признает его ни богом, как думают люди толпы ... ни причиной всего, хотя и шаткой, — потому что он не думает, что случай дает людям добро или зло для счастливой жизни, но что он доставляет людям начала великих благ или зол» (Письмо к Менойкею. 134). Случай, иными словами, просто условие для свободного и разумного действия. Отметим в то же время, что Эпикур и его последователи не видели возможностей объяснения свободного решения и действия, имеющих в системе Демокрита. Поэтому их критика воззрения Демокрита односторонняя.

В делении явлений на не зависящие (необходимые и случайные) и зависящие от нас мы видим одну из ведущих идей эллинизма¹. Эпикур считает, что мудрость и счастье состоят в достижении независимости от всего того, что нарушает спокойствие духа — от влияний мира и от собственных страстей и пустых желаний. Счастье — невозмутимость духа (*ataraxia*), достигаемая путем длительного обучения и упражнения (*askēsis*). Но «аскеза» Эпикура и эпикурейцев — не умерщвление плоти, в которое она превратилась в религиозных учениях, а воспитание человека, ведущего разумную, нравственную и приятную

¹ Напряженное чувство случайности общественного бытия характерно уже для литературы раннего эллинизма, в частности для Менандра, в комедиях которого случай оказывается зачастую движущей силой интриги и олицетворяется в образе беззаконной, неразумной и безрассудной, непостоянной богини Тихи (см.: Античная литература. М., 1980. С. 224—225).

жизнь. Достижение атаксии требует и свободы от страха перед смертью. Эпикур уверен, что душа смертна, поскольку она состоит из атомов; она — «состоящее из тонких частиц тело, рассеянное по всему [организму], очень похожее на дыхание с примесью теплоты, и в одних отношениях похожее на первое, в других же — на вторую... Затем, когда разлагается все целое, душа рассеивается и уже не имеет тех же сил и не совершает движений, так что не обладает и чувством» (Письмо к Геродоту. 63, 65). Но в таком случае «смерть не имеет никакого отношения к нам: ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет к нам никакого отношения» (Главные мысли. II). Уничтожение страха смерти и невежества, выступающих источником веры в богов, вмешивающихся в людские дела, Эпикур считал важнейшей задачей философии в поисках счастья.

Из основоположений своей этики Эпикур выводит учение о государстве (обществе). Общество представляет собой сумму индивидов, каждый из которых, руководствуясь стремлением к удовольствиям, действует таким образом, чтобы не мешать другим индивидам. Эпикур прославляет дружбу, которая ценится ради приносимой ею безопасности и безмятежности души. Из принципа удовольствия выводится понятие справедливости, определяемое на основе общественного соглашения не вредить друг другу. «В общем, справедливость для всех одна и та же, потому что она есть нечто полезное в сношениях людей друг с другом; но в отношении особенностей страны и каких бы то ни было других обстоятельств справедливое оказывается не для всех одним и тем же» (там же. XXXVI).

§ 4. Эпикуреизм в Риме

Распространение эпикуреизма в Риме, в республиканское, а затем и в имперское время, было связано как с серьезным его усвоением, так и с его искажениями в духе пошлого гедонизма. Псевдоэпикуреизм, распространенный главным образом в высших слоях общества, не представляет серьезного интереса, будучи простой вульгаризацией учения, — это скорее факт истории нравов. Римский же эпикуреизм, как развитие учения Эпикура, был немаловажным идейным фактором. В I в. до н. э. в окрестностях Неаполя существовала эпикурейская школа, во главе которой стояли Сирон и Филодем. Нам известны имена таких римских эпикурейцев, как Кай Амафингий, Марк Помпилий Андроник, Кай Катий, этруск по происхождению, в четырех книгах излагавший учения Эпикура. В том же веке в Риме работает Тит Лукреций Кар. Странниками эпикуреизма были крупный политический деятель, соперник Цезаря Кай Кассий Краппс, друг Лукреция Кай

Меммий, — впрочем, он вряд ли может считаться ревностным эпикурейцем, разве что как автор эротических стихов. Известно также, что среди философских школ, закрытых Домицианом и восстановленных Марком Аврелием, была и эпикурейская. Близок к эпикуреизму был, возможно, знаменитый сатирик Лукиан.

Филодем родился в Гадаре (Палестина) около 110 г. до н. э. и в молодости обучался в Афинах у Зенона Сидонского. Затем он обосновался в Риме, в семье Л. Кальпурния Пизона, консула 58 г. до н. э. Последний подарил Филодему виллу в Геркулануме, где и хранилась библиотека, открытая при раскопках. Известно, что школу Филодема посещал великий римский поэт Вергилий. Мы говорили уже о найденных в Геркулануме книгах; важнейшее философское значение среди них принадлежит сочинению, заглавие которого читается как «О явлениях и заключениях от знаков», или «О знаках и обозначениях», или просто «О знаках»¹. Обнаружение этой книги Филодема свидетельствует о развитии эпикуреизмом индуктивной логики. Причем речь должна идти не об одном Филодеме — сочинение его построено на материалах полемики эпикурейцев Деметрия Лаконского, Зенона из Сидона и современника Филодема Бромия со стоиками, и потому выражает общеэпикурейскую позицию. В основе ее лежит утверждение Эпикура, что «все мысли рождаются из ощущений (*aisthēseōn*) в силу [их] совпадения, соответствия, подобия или сопоставления (*synthesis*), чему способствует разум» (*Диоген Лаэртций*. X. 32). Развивая и детализируя этот принцип, эпикурейцы приходят к учению о знаках, с помощью которых производится умозаключение от наблюдаемого к ненаблюдаемому: шрам является знаком зажившей раны, по дыму мы судим об огне, по поту — о порах в коже, через которые проступает пот, и т. д. Таким образом, опыт оказывается основанием для умозаключения: явления, данные в опыте, характеризуются свойствами, которые подразумевают некоторые другие непосредственно не наблюдаемые свойства.

Эпикурейцы вступают здесь в противоречие со стоиками, которые считали связь знака и обозначаемого рациональной, а не эмпирической. Стоики различали общие знаки, не зависящие от существования невоспринимаемых объектов и потому не способные служить основанием для вывода, и частные знаки, существующие только тогда, когда существует их особый объект, а потому служащие таким основанием.

¹ Другие переводы, точнее, восстановления названия: «Об очевидных знаках», «О восприятиях и знаках», «О знаках и умозаключениях через знаки», «О признаках и наведениях». Пользуюсь изданием: *Philodemus: On Methods of Inference*. Philadelphia, 1941.

Так, говоря, что такой-то человек хорош потому, что он богат, мы используем общий знак и приходим к ошибочному заключению. Ведь богатые бывают как хорошими, так и дурными, тогда как без пор в коже не мог бы выступать пот. На этом основании стоики утверждали, что если логическая связь между общим знаком и обозначаемым отсутствует, то она существует между частным знаком и его объектом. Соглашаясь с первым суждением, эпикурейцы утверждают, что второе чревато ошибкой: связь частного знака с обозначаемым может быть только эмпирически данной. Поэтому перед ними стояла более сложная задача обоснования заключений, осуществляемых с помощью знаков.

Стоики считали, что индуктивное умозаключение не может дать необходимых выводов, поскольку этому противоречат уникальные случаи. «Если среди всех камней только один магнит или Гераклитов камень притягивает железо ... то как можем мы сказать, что нет особого рода людей, которые не умирают, если рассечь у них сердце? Поэтому из нашего наблюдения, что люди с рассеченным сердцем умирают, мы не можем с необходимостью заключить, что при этом умирают все люди» (Де Лэси. I. 23 — II. 4). Да и вообще, раз есть весьма необычные люди, как, например, александриец ростом в пол-локтя, но с огромной головой, по которой можно было без вреда для нее бить молотом, или девушка из Эпидавра, которая вышла замуж, а потом превратилась в мужчину, или критянин ростом в сорок восемь футов, то почему бы не быть также и бессмертным людям? (см. там же. II. 5—15).

Стоики, таким образом, обращают внимание не только на тот факт, что общие эмпирические утверждения не могут быть окончательно подтверждены, но могут быть опровергнуты одним контрпримером, — они еще и доказывают возможность контрпримера обращением к эмпирическим фактам исключительного характера. Опровергая эти возражения стоиков, Филодем, опираясь на теоретические положения эпикуреизма, в частности на известное уже нам различие устойчивых и случайных свойств, требует осуществлять индуктивное умозаключение на основе только первых. «Не следует полагаться, — говорит он, — только на случайные явления. Следует рассматривать многие однородные и разнородные [явления] так, чтобы, исходя из опыта и из исследования о них, мы могли бы выявить неотъемлемое свойство, принадлежащее каждому из них, а отсюда — заключать ко всем остальным. Например, если окажется, что люди различаются во всех отношениях, но в одном у них нет различия ... то почему бы нам не сказать уверенно, основываясь на людях, с которыми мы встречались, и тех, о которых мы знаем по рассказам, что все люди подвержены старости и болезням?» (там же. XX. 34—XXI. 12).

Отсюда вытекает то важное положение, что индукция, дающая достоверные общие заключения, не сводится к индукции через простое перечисление, — она должна основываться на устойчивых свойствах, а не на случайных признаках.

О глубине логических воззрений эпикурейцев свидетельствует уже тот факт, что за 1600 лет до Фрэнсиса Бэкона, считающегося основоположником индуктивной логики, и за 1800 лет до Дж. Ст. Милля, придавшего ей окончательный облик, отвечавший науке Нового времени, они имели понятие о методе единственного сходства, сводили индуктивное умозаключение к заключению от частного к частному (аналогия), подходили к признанию единообразия законов природы основанием индукции. Филодем считал индуктивный метод характерной особенностью всех наук и искусств, основанных на формулировке общих принципов, применимых к частным случаям, в том числе и этики, в которой общие определения добра и зла должны подтверждаться индуктивными заключениями. В сочинении «О богах» он выводил существование богов из опыта, а их облик — по аналогии с человеком, поскольку только люди и боги обладают способностью мыслить.

Значительно место Филодема в истории эстетики. Сам он был поэтом. Сохранилось более 30 его стихотворений, главным образом на любовные темы. А.Ф. Лосев видит в них «решительный отход от эстетики удовольствия Эпикура. Теория гедонизма у Эпикура производит уравновешенное, благородное, почти торжественное впечатление. Легкомыслие Филодема не имеет с этим ничего общего. От пошлости здесь спасает Филодема только изящный жанр античной эпиграммы»¹.

Новый шаг вперед совершает эпикуреизм в творчестве Лукреция. Нам неизвестны обстоятельства жизни этого философа-поэта, но можно составить представление о времени появления его поэмы из письма Цицерона, датированного февралем 54 г. до н. э. Возможно, что он родился в 95 г. и покончил самоубийством на 44-м году жизни, т. е. в 51 г. Есть основания считать датами его жизни 99 — 55 гг. до н. э. Во всяком случае, это первая половина I в. Но там, где молчит или скупоецедит отдельные фразы о Лукреции история, во весь голос говорит его поэма. Это настоящая энциклопедия эпикуреизма. В шести книгах поэмы излагаются основания физики Эпикура в сравнении с учениями философов прошлого (кн. I и II), учение о душе и ее свойствах (кн. III), учение о богах, о происхождении знания и физиология человека (кн. IV). Объяснение землетрясений и вулканической деятельности,

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 268.

описание климатических явлений, рек и горячих источников сменяются в VI кн. описанием болезней и рассказом об ужасах эпидемии 430 г. до н. э. в Афинах. Красной нитью проходит через всю поэму антирелигиозная и этическая проблематика, выходы к которой содержат чуть ли не все научные вопросы, рассматриваемые в поэме.

Тщетно было бы стремиться изложить богатое содержание поэмы — ее нужно читать как философский трактат и как талантливейшее поэтическое произведение. Формально говоря, в ней излагается учение Эпикура, и философское ее значение с этой точки зрения как будто бы исчерпывается — хотя и этого уже немало! — воспроизведением той аргументации, которая характерна для атомизма, а иной раз известна нам только из этого источника. По существу же поэма гораздо богаче. Как показали недавние исследования советских ученых¹, «механическая» картина мира Демокрита и Эпикура заменяется у Лукреция эстетически насыщенной, эмоционально окрашенной художественной картиной живой природы — «природы вещей». Демокриту и Эпикуру достаточно было для объяснения природы двух факторов — атомов с присущими им свойствами и пустоты, в которой они движутся. Лукреция влечет скорее живая, рождающая, творческая природа-фюсис ранних греческих мыслителей.

Отсюда склонность Лукреция не к техноморфным, «механическим» аналогиям вроде «сортировки» Анаксагора и Демокрита, а к аналогиям биоморфным — «рождение» и «рост». Отсюда и терминология — у Лукреция нет латинского термина для обозначения греческого понятия «атом» — «неделимый»². Свои «первоначала», или «первичные тела», он именует «семенами», возвращаясь, в терминологическом отношении, к Анаксагору. Рассмотрим, как изменяется в связи с этим ведущий принцип атомизма. Лукреций формулирует его так: «Никакая вещь не возникает из ничего неким божественным образом» (*Лукреций*. I. 251). Анализ обоснования этого тезиса позволяет заключить, что здесь содержится богатое и расчлененное учение. Во-первых, Лукреций понимает этот принцип как выражение детерминизма: ничто не возникает без причины. Во-вторых, как выражение субстанциализма: вещь может возникнуть только из других вещей, в

¹ См.: *Боровский Я.М.* О термине *natura* у Лукреция // Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук. Вып. 18. Л., 1952. С. 223—238; *Васильева Т.В.* Концепция природы у Лукреция // Вопросы философии. 1969. № 7. С. 130—141; *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 272—291.

² Латинская калька для термина «атом» — *individuum*. Его вводит в своих изложениях эпикуреизма Цицерон, им пользуются многие римские мыслители. Но как далеко это слово в его современном, укоренившемся значении от античного «атома»!

конечном счете из «первичных тел», атомарной материи. В-третьих, как отражение биоморфного процесса: возникновение вещей не механическое соединение частиц, но *рождение*, аналогичное биологическому явлению, носящему то же название и иллюстрируемое примерами такого рода. Наконец, принцип *ex nihilo nihil* представляет собой радикальное отрицание божественного вмешательства в дела природы.

Лукреций и атомы понимает отлично от Демокрита и Эпикура. Конечно, и для него это «предел раздробления» (*redditia finis*), но в то же время — очень сильная идеализация. Как считает мыслитель, элементарная частица материи

... совсем неделима на части,
Будучи меньше всего по природе своей; и отдельно,
Самостоятельно быть не могла никогда и не сможет,
Ибо другого она единая первая доля,
Вслед за которой еще подобные ей, по порядку,
Сомкнутым строем сплетаясь, образуют телесную сущность

(Лукреций. I. 601—606).

А значит, атом — только абстрактный предел делимости, некоторое, говоря современным языком, «идеальное тело». Тело же реальное всегда часть более обширного целого, «творящей природы вещей», даже «рождающей материи» (*genitalis ... materies* — I. 626—627).

Лукреций не поясняет, какие же свойства материи обуславливают ее производящую способность. В рассматриваемом месте он перечисляет такие ее свойства, как различные сочетания, вес, движения, толчки, «из чего создаются вещи» (I. 634). Это и есть свойства эпикуровых атомов, вполне достаточные, согласно учителю, для объяснения возникающих из атомов вещей. Ученик же постоянно подчеркивает именно творческую, производящую природу материи, говорит о том точно определенном материале (*certa materias*), из которого рождаются вещи. Можно сказать, что, согласно Лукрецию, этот материал содержит в себе, как содержит семя, начало и принцип формирования вещи, если хотите, ее «генетический код». Естественно, выразить эту мысль в понятиях классического атомизма невозможно, и Лукреций постоянно ищет способы ее выражения. На помощь ему приходит поэзия.

В поэме немало мест, в которых творящая природа как будто бы олицетворяется в мифологических образах Венеры, Матери богов, Великой Матери; Лукреций живописует порождающий все живое

брак Матери-Земли и Отца-Эфира, любовные объятия Венеры и Марса и т. д. Однако нельзя видеть здесь возрождение мифологии. Во-первых, лишь около 15% текста поэмы содержат отсылки к мифологическим существам, причем в большинстве случаев в явно антирелигиозном контексте. Во-вторых, Лукреций подчеркивает, что он улаживает читателя «Муз обаянием» для того, чтобы сделать доходчивее «темный предмет», подобно тому, как врач дает дитяти горькое питье, предварительно смазав края сосуда медом (см.: IV. 8—22). Наконец, в мифологических образах Лукреция явно просматривается их аллегоричность. Очевидно аллегорическое звучание образа Великой Матери: люди дают Земле это имя, видя, что она рождает и растит плоды, которыми питаются люди и звери (II. 590—600), аллегоричны ее изображения.

Если же кто пожелает иль море Нептуном,
Или Церерою хлеб, иль Вакхово предпочитает
Имя напрасно к вину применять вместо нужного слова,
То уж уступим ему, и пускай вся земная окружность
Матерью будет богов для него, если только при этом
Он, в самом деле, души не пятнает религией гнусной

(Лукреций. II. 655—659, 680).

Абсолютное преобладание аллегорических толкований богов традиционной мифологии свидетельствует о том, что Лукреций продолжает распространенную в эллинистической науке и искусстве интерпретацию религии, и овладевает поэтической техникой эпоса, как бы изнутри выявляет несостоятельность традиционной мифологии¹. Однако если в литературе мы часто встречаемся с попыткой поставить на место старого мифа новый, неклассический, то Лукреций создает новую мифологию, а натурфилософию, «физику» в смысле первых философов. Именно натурфилософский подход преобладает у Лукреция. Если в системе Эпикура, насколько мы можем судить, натурфилософский материал занимает явно подчиненное место, то у его римского продолжателя физика самостоятельна и интересы философа сосредоточены на построении рациональной картины мира. Осмысленное созерцание окружающего мира — «открытых» вещей с их качествами и признаками и вещей «скрытых», выводимых мыслью, — приводит философа на просветительские позиции: просвещение означает полную перестройку человеческого сознания и самосознания.

¹ Такова, в общем, установка такого эллинистического поэта, как Каллимах (см.: Античная литература. С. 238).

Изгнать из души суеверия и страхи, порожденные религией, должна «природа сама своим видом и внутренним строем» — трижды повторяет философ (I. 148; II. 61; VI.41).

Видоизменя основные установки «механического» атомизма в соответствии со своим стремлением постичь природу в духе биоморфного понимания материи, Лукреций прослеживает с этой точки зрения традиционную атомистическую проблематику. Мы описывали уже трактовку им принципа «из ничего ничего не возникает». Лукреций дает далее подробное обоснование атомистической структуры материи. Он разворачивает двоякого рода аргументацию: сначала он показывает, что вещи состоят из невидимых частиц, — ветер, вода, запахи, звуки и т. д. свидетельствуют, что такие тельца существуют:

Капля за каплей долбит, упавая, скалу; искривленный
Плуга железный сошник незаметно стирается в почве;
И мостовую дорог, мощенную камнями, видим
Стертой ногами толпы; и правые руки у статуй
Бронзовых возле ворот городских постепенно худеют
От припадания к ним проходящего мимо народа

(Лукреций. I. 313—318).

Затем доказывается неделимость мельчайших частиц логической аргументацией от противного. Так, он повторяет аргументацию Зенона Элейского: если тела делимы до бесконечности и для деления нет предела, то «чем отличишь ты тогда наименьшую вещь от вселенной?» (I. 619), — но выводом является не неделимость «бытия» вообще, а существование предела делимости.

По-эпикурейски доказывает Лукреций существование пустоты, выводя ее из движения, делимости сложных тел, различной плотности вещества. Движение тел он связывает с тяжестью и подразделяет на прямолинейное движение и движение, порождаемое столкновением. Признается и спонтанное отклонение атомов, связываемое к тому же с творческой силой материи. В то же время Лукреций развивает более последовательный детерминизм, возвращаясь к Демокриту, но на иной, опять-таки биоморфной основе, исходя из представления, что в природе «точно назначено, где чему быть и где развиваться» (III. 787; V. 731). Формула эта не подразумевает, однако, никакого внеприродного «разумного» фактора.

Лукреций возвращается к Демокриту и в понимании общества. Совершенно аналогично демокритову описанию общественного развития рисуется им картина прогресса человеческого общества в пятой книге поэмы (V. 926—1457). Но и здесь изменение — если не содер-

жания, то пафоса. Тот факт, что Лукреций живет в эпоху социально-политических кризисов, разражавшихся один за другим в преддверии Римской империи, наложил свой отпечаток и на поэму. Хотя в ней практически нет конкретных социально-политических установок и размышлений, мыслитель реагирует на эти кризисы, раскрывая противоречивость общественного развития. Она сказывается в том, что за прогресс в производстве и культуре люди платят изнурительным трудом, социальным и имущественным неравенством, войнами и убийством себе подобных, пороками и преступлениями, суевериями и страхом перед богами и смертью. Страх, невежество и порожденная ими религия оказываются у него основными характеристиками человеческого существования. Единственная надежда здесь — на философию, на учение Эпикура, которое только и способно от всего этого избавиться.

Лукреций — решительно антирелигиозный мыслитель. Предмет его осуждения, осмеяния, уничтожающего сарказма, прямых издевательств — существующая религия и традиционная мифология, «гнусная религия» эпохи. Ее главный порок в том, что религия, рождаясь из невежества и страха и претендуя быть гарантом нравственного поведения, сама рождает нечестивые и преступные деяния, вроде принесения Ифигении в жертву «для ниспослания судам счастливого выхода в море» (I. 100). Мифы объясняются им аллегорически — или чисто физически (например, миф о Фазтоне (V. 396—410) выражает один из моментов соперничества природных стихий, когда побеждает огонь), или социальными факторами — так, «Титий у нас — это тот, кто лежит, пораженный любовью; птицы терзают его — то мучительно гложет тревога»; Цербер, фурии и Тартар — отражение земных пыток и темниц, которых преступнику удалось избежать на земле (см.: III. 984—1023).

Сложнее вопрос об атеизме Лукреция. Для римлян и греков атеизм означал неверие в богов народной религии, а тем более в богов, установленных государством. С этой точки зрения Лукреций, несомненно, атеист. Однако он склонен, вслед за Эпикуром, признать существование внемировых богов, абсолютно блаженных и потому абсолютно бездейственных существ, природа которых

... настолько тонка и от чувства
Нашего столь далека, что едва ли умом постижима

(Лукреций. V. 148—149).

Эти боги лишены всех функций богов как религиозных объектов: они не творцы и не устроители мира; они не осуществляют провидение и промысел; они не умиляют молитвами и не воспринимают благодарность, не могут наказывать людей за злодеяния или вознаграждать за добродетель. Поэтому тщетно и бессмысленно поклонение богам, бессмысленно традиционное благочестие:

Нет, благочестье не в том, что пред всеми с покрытой главою
Ты к изваяньям идешь и ко всем алтарям припадаешь...
Но в созерцаньи всего при полном спокойствии духа

(Лукреций. V. 1198—1203)

Поэтому боги Лукреция еще более irrelevantны миру, чем эпикуровы, и мы с полным основанием можем говорить о нем как об атеисте.

В этике Лукреций следует Эпикуру. Но этика римского философа более натуралистична и детерминистична, чем эпикурово учение о нравственности. Вождление-отрада — так можно перевести латинское *voluptas* — это универсальный принцип детерминации поведения всякого живого существа, не зависящий от осознания его человеком. Поэтому и в нравственном отношении человек Лукреция — дитя живой и творческой природы, средоточие ее сил и способностей. Поскольку душа человеческая смертна, — Лукреций отличается от греческих атомистов тем, что делит душу, в согласии с латинской традицией, на «душу» (*anima*) и дух, или разум (*animus*), — жизнь ограничивается нынешним земным существованием. Но и здесь вождления, служащие целью жизни, ограничиваются разумом: мы видим, что нашей телесной природе достаточно немногого,

И потому, так как нет от сокровищ для нашего тела
Проку нисколько, равно как от праздности или от власти,
То остается считать и душе это все бесполезным

(Лукреций. II. 20).

А следовательно, вождление не должно идти дальше естественных потребностей. Несмотря на все это, эпикуреизм Лукреция, как и этическая концепция Эпикура, осуждался официальной «нравственностью» религиозных учений различного рода.

Глава II

СТОИЦИЗМ

§ 1. История и система стоицизма

Второй из параллельно развивавшихся школ эллинистической философии был стоицизм. Ее основание относится к концу IV в. до н. э., а просуществовала она до VI в. н. э. Основатель школы — Зенон из Китиона, полугреческой, полуфиникийской колонии на Кипре. Время его жизни — ок. 333—262 гг. до н. э. Сын купца и сам купец, он разорился вследствие кораблекрушения и поселился в Афинах. Учился сначала у киника Кратета, затем у Стилпона и Ксенократа. Около 300 г. до н. э. он основал школу, находившуюся в Расписной Стое — портике, украшенном фресками Полигнота. От названия группы поэтов, прежде него облюбовавших это место и прозванных «стоиками», Зенон и его ученики унаследовали это имя. По разным данным, Зенон прожил от 72 до 98 лет. Рассказывают, что умер он так: уходя с занятий, «он споткнулся и сломал себе палец; тут же постучав рукой оземь, он сказал строчку из «Ниобы» (несохранившееся стихотворение Тимофея. — А.Б.):

Иду, иду я: зачем зовешь?

— и умер на месте, задержав дыхание» (*Диоген Лаэртций*. VII. 28). По другим данным, он умер, воздерживаясь от пищи.

Диоген Лаэртций приписывает Зенону книги: «Государство», написанную в духе кинической философии, а также «О жизни согласно природе», «О порыве или человеческой природе», «О страстях», «Об обязанностях», «О законе», «Об эллинском воспитании», «О зрении», «О целом», «О знаках» и др. От них сохранились лишь отдельные фрагменты (см.: ФДС I. С. 71—72).

Преемник Зенона — Клеанф (ок. 330—232 г.) — бывший кулачный боец, малооригинальный мыслитель, довольно строго придерживавшийся мнений учителя. Он пришел в Афины, имея только 4 драхмы, сблизился с Зеноном и стал его учеником, зарабатывая на жизнь тяжким трудом поденщика. «По ночам он таскал воду для полива садов, а днем упражнялся в рассуждениях; за это его прозвали Водососом... Говорят, что однажды Антигон (Антигон II Гонат, царь Македонии в 283—240 гг. до н. э. и ученик Зенона — А.Б.), оказавшись его слушателем, задал ему вопрос, зачем он носит воду, а тот ответил: “Разве я только воду ношу? Разве я не копаю землю? Разве не поливаю сад? Разве не готов на что угодно ради философии?”» (*Дио-*

Эти боги лишены всех функций богов как религиозных объектов: они не творцы и не устроители мира; они не осуществляют провидение и промысел; они не умиляются молитвами и не воспринимают благодарность, не могут наказывать людей за злодеяния или вознаграждать за добродетель. Поэтому тщетно и бессмысленно поклонение богам, бессмысленно традиционное благочестие:

Нет, благочестье не в том, что пред всеми с покрытой главою
Ты к изваяньям идешь и ко всем алтарям припадаешь...
Но в созерцаньи всего при полном спокойствии духа

(Лукреций. V. 1198—1203)

Поэтому боги Лукреция еще более иррелевантны миру, чем эпикуровы, и мы с полным основанием можем говорить о нем как об атеисте.

В этике Лукреций следует Эпикуру. Но этика римского философа более натуралистична и детерминистична, чем эпикурово учение о нравственности. Вождление-отрада — так можно перевести латинское *voluptas* — это универсальный принцип детерминации поведения всякого живого существа, не зависящий от осознания его человеком. Поэтому и в нравственном отношении человек Лукреция — дитя живой и творческой природы, средоточие ее сил и способностей. Поскольку душа человеческая смертна, — Лукреций отличается от греческих атомистов тем, что делит душу, в согласии с латинской традицией, на «душу» (*anima*) и дух, или разум (*animus*), — жизнь ограничивается нынешним земным существованием. Но и здесь вождления, служащие целью жизни, ограничиваются разумом: мы видим, что нашей телесной природе достаточно немногого,

И потому, так как нет от сокровищ для нашего тела
Проку нисколько, равно как от праздности или от власти,
То остается считать и душе это все бесполезным

(Лукреций. II. 20).

А следовательно, вождление не должно идти дальше естественных потребностей. Несмотря на все это, эпикуреизм Лукреция, как и этическая концепция Эпикура, осуждался официальной «нравственностью» религиозных учений различного рода.

§ 1. История и система стоицизма

Второй из параллельно развивавшихся школ эллинистической философии был стоицизм. Ее основание относится к концу IV в. до н. э., а просуществовала она до VI в. н. э. Основатель школы — Зенон из Китиона, полугреческой, полуфиникийской колонии на Кипре. Время его жизни — ок. 333—262 гг. до н. э. Сын купца и сам купец, он разорился вследствие кораблекрушения и поселился в Афинах. Учился сначала у киника Кратета, затем у Стилпона и Ксенократа. Около 300 г. до н. э. он основал школу, находившуюся в Расписной Стое — портике, украшенной фресками Полигнота. От названия группы поэтов, прежде него облюбовавших это место и прозванных «стоиками», Зенон и его ученики унаследовали это имя. По разным данным, Зенон прожил от 72 до 98 лет. Рассказывают, что умер он так: уходя с занятий, «он споткнулся и сломал себе палец; тут же постучав рукой оземь, он сказал строчку из «Ниобы» (несохранившееся стихотворение Тимофея. — А.Б.):

Иду, иду я: зачем зовешь?

— и умер на месте, задержав дыхание» (*Диоген Лаэртций*. VII. 28). По другим данным, он умер, воздерживаясь от пищи.

Диоген Лаэртций приписывает Зенону книги: «Государство», написанную в духе кинической философии, а также «О жизни согласно природе», «О порыве или человеческой природе», «О страстях», «Об обязанностях», «О законе», «Об эллинском воспитании», «О зрении», «О целом», «О знаках» и др. От них сохранились лишь отдельные фрагменты (см.: ФДС I. С. 71—72).

Преемник Зенона — Клеанф (ок. 330—232 г.) — бывший кулачный боец, малооригинальный мыслитель, довольно строго придерживавшийся мнений учителя. Он пришел в Афины, имея только 4 драхмы, сблизился с Зеноном и стал его учеником, зарабатывая на жизнь тяжким трудом поденщика. «По ночам он таскал воду для поливки садов, а днем упражнялся в рассуждениях; за это его прозвали Водоносом... Говорят, что однажды Антигон (Антигон II Гонат, царь Македонии в 283—240 гг. до н. э. и ученик Зенона — А.Б.), оказавшись его слушателем, задал ему вопрос, зачем он носит воду, а тот ответил: “Разве я только воду ношу? Разве я не копаю землю? Разве не поливаю сад? Разве не готов на что угодно ради философии?”» (*Дио-*

ген *Лаэртий*. VII. 168, 169). Он оставил книги: «О времени», «О физике Зенона», «Толкования к Гераклиту», «О чувстве», «О надлежащем», «О науке», «О том, что добродетель одна для мужчин и для женщин», «Об удовольствии», «О свойствах», «О неразрешимых вопросах», «О диалектике» и др. (см.: ФДС I. С. 137—139, где указаны 57 трудов Клеанфа). Умер он в преклонном возрасте, воздерживаясь от пищи.

Третьим крупнейшим представителем Древней Стои и преемником Клеанфа был Хрисипп из Сол в Киликии (ок. 281/277—208/205 гг.). По преданию, он был сначала атлетом (бегуном). Написал 705 книг, из которых свыше 300 по логике. «Слава его в искусстве диалектики была такова, что многим казалось: если бы боги занимались диалектикой, они занимались бы ею по Хрисиппу» (*Диоген Лаэртий*. VII. 180), а место его в стоической школе описывалось так: «Не будь Хрисиппа, не было бы и Стои». До нас дошли фрагменты 66 его книг (см.: ФДС III. С. 194—205). Умер он, в отличие от предшественников, естественной смертью. Выпив неразбавленного вина, он почувствовал себя дурно и на пятый день умер. «Впрочем, иные говорят, будто умер он в припадке хохота: увидев, что осел сожрал его смоквы, он крикнул старухе, что теперь надо дать ослу чистого вина промыть глотку, закатился смехом и испустил дух» (*Диоген Лаэртий*. VII. 185).

К Древней Стое принадлежали также ученики Зенона — Аристон из Хиоса, Герилл, Персей и др.; ученик Зенона и Клеанфа — Сфер из Боспора. Из последователей Хрисиппа назовем Диогена из Селевкии в Вавилонии и Антипатра из Тарса. Они известны как первые учителя стоицизма в Риме.

Уже в Древней Стое сложилась система стоической философии, состоящая из трех частей: логики, физики и этики. Стоики сравнивали философию с яйцом, где желток — это этика, белок — физика, а скорлупа — логика. Сравнивали они ее также с организмом животного, в котором жилы и кости соответствуют логике, мясо — этике, а душа — физике. Если Зенон начинал изложение с логики, переходя затем по порядку к физике и этике, то Хрисипп от логики переходил к этике, а затем — к физике. Но как бы то ни было, все эти части философии заслуживают, согласно стоикам, внимания философа: логика скрепляет систему, тогда как физика учит о природе, а этика — как жить «согласно природе».

Если древний стоицизм представляет собой оригинальную систему философии, то Средняя Стоя, представленная именами Панэция с Родоса и Посидония, характеризуется чертами эклектизма — в их учениях сказывается сильное влияние Аристотеля и особенно Платона. Есть основания даже характеризовать их учения как «стоический

платонизм» (А.Ф. Лосев). Римский стоицизм, или Поздняя Стоя, высший взлет которой приходится на I—II вв. н. э. и которая представлена учениями Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия, — в основном этическое и социальное учение. Ослабление интереса к логике, теории познания и физике сопровождается у них усилением идеализма и сближением философии с религией.

Такова внешняя история стоицизма и основные черты его системы. При общей оценке социальной природы этого течения бросается в глаза, что Древняя Стоя создается представителями деклассированного слоя эллинистического общества — разорившимся купцом, нищим поденщиком, человеком, наследственное имущество которого, как говорит о Хрисиппе Диоген Лаэртский, было отобрано в царскую казну. В Риме стоицизм представлен рабом, затем вольноотпущенником Эпиктетом, всадником, достигшим высоких должностей в Империи, Сенекой, императором Марком Аврелием. Слушатели стоиков варьируются по своему социальному положению от македонского царя до нищего и раба. Поэтому можно сказать, что стоицизм адресован самым различным слоям эллинистического общества, а для этого он должен был выражать достаточно широко распространенное умонастроение эпохи, как и свойственную ей общую установку социальной активности.

Конечно, мы можем лишь в абстракции говорить об общей установке и общем умонастроении — различны люди, различны их темпераменты и интересы, склонности и способности. Но применительно к стоицизму очевидно, что общее умонастроение, нашедшее в нем выражение, — это более или менее осознанное чувство неопределенности и ненадежности текучего и изменчивого постоянно угрожающего человеку бытия. Ранний эллинизм во многом стоит под знаком постоянной угрозы благосостоянию, свободе, самой жизни практически любого человека, от бедняка и до царя. Реакция на это состояние со стороны эпикуреизма нам уже известна — это атараксия, безмятежность и невозмутимость, душевный покой мудреца, достигшего высшей свободы. Но это отношение элитарное, пригодное для немногих «избранных», удалившихся в эпикурейский «Сад». Стоицизм формулирует идеал гораздо более широкий, пригодный и для такого мудреца, и для человека, включенного в общественную и политическую жизнь и играющего в ней не им самим определенную роль. Идеал стоика — человек, который безропотно, но мужественно и с достоинством («стоически» — это слово вошло во многие языки) повинуетя неизбежности, судьбе или воле богов, памятуя, что противостоять ей бессмысленно и тщетно. Ибо *volentem ducunt fata, nolentem trahunt* — судьбы ведут желающего, нежелающего же тащат. Глубо-

кое внутреннее противоречие пронизывает, таким образом, стоическое учение о жизни человеческой. Мотив всеобщей обреченности влечет к пессимизму и пассивности. Но идеал «мужественной красоты» и неподвластных обстоятельств человеческого достоинства саму безнадежность превращает в торжество над обстоятельствами, а покорность им — во внутреннюю свободу.

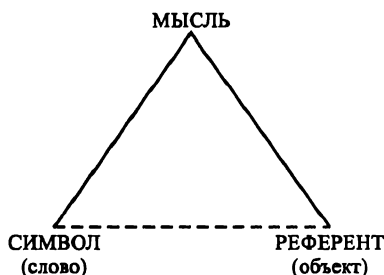
Решение, конечно, иллюзорное, но ему не откажешь в суровом изяществе, горделивой скромности и возвышенном трагизме. Отсюда привлекательность стоического учения. В течение полутысячелетия, от Зенона Стоика и до Марка Аврелия, стоицизм практически доминирует на философской арене. Стоики решительно полемизируют с эпикуреизмом, симпатизируют перипатетикам, а со временем впитывают квинтэссенцию платонизма. Им не чужды естественнонаучные интересы, и на этой почве намечаются точки соприкосновения и отталкивания со скептицизмом. Стоик не столь решительный полемист, как эпикуреец, и его относительная свобода от авторитета учителя приводит к очевидному разбросу мнений в рамках общего философского учения школы. Но перейдем к рассмотрению этого учения.

§ 2. Логика и теория познания древних стоиков

Логическое учение стоиков возникло в ходе тесных контактов ранних представителей школы с мегариками — Диодором Кроном, Стилпоном, Филоном из Мегары. Но если у мегариков преобладает почти софистическая «диалектика», то стоицизм продолжает разработку теории правильного мышления. Эволюция стоической логики протекает к тому же на фоне колоссального влияния логики Аристотеля и усиления активности математической мысли в эллинистическую эпоху. Не осталась без влияния и риторика, и практика судопроизводства с ее утонченными способами аргументации. Наиболее характерная черта логики стоицизма — ее обращение к языку как средству выражения мысли. Это видно уже из структуры этой дисциплины. Стоики делят ее на диалектику, учащую правилам связного изложения, и риторику как науку о правилах, руководящих беседой, т. е. вопросами и ответами на них. Отнесение обеих этих дисциплин к логике обусловлено, с точки зрения стоиков, неразрывной связью между мыслью и словом. Поскольку они даже обозначаются по-гречески одним термином — *logos*, логика должна трактовать и о том, и о другом. Диалектика, в свою очередь, разделяется на собственно логику, предметом которой является мысль или «обозначаемое», и грамматику, предмет которой слово или «обозначающее». Поскольку стоики не исключают из логико-эпистемологической ситуации реальный объект

как источник знания, получается нечто вроде «треугольника отношений», который в XX в. стал основанием эмпирической теории значения. Согласно этой схеме, символ (слово) правильно символизирует мысль и истинным образом обозначает объект или референт, тогда как мысль адекватно соотносится с объектом¹.

Диалектика как наука об обозначаемом (мысли) трактует как о содержании мысли, так и о формах мышления — категориях, понятиях, суждениях, силлогизме, логических ошибках и софизмах. Диалектика как грамматика изучает средства словесного выражения мысли, т. е. части речи, грамматические формы, а заодно физиологию звука, теорию поэзии и музыку.



Пожалуй, наибольший интерес в стоической логике представляет учение об обозначаемом как словесно выраженном (*lekton*). Исходным текстом является здесь изложение Секста Эмпирика (Против ученых. VIII. 11—12): стоики говорят, «что три [элемента] соединяются вместе: обозначаемое, обозначающее и предмет, причем обозначающее есть слово, как, например, «Дион». Обозначаемое есть сама вещь, выявляемая словом; и мы ее воспринимаем, как установившуюся в нашем разуме, варвары же не понимают ее, хотя и слышат [слово]. Предмет же есть находящееся вне, как, например, сам Дион. Из этих [элементов] два телесны, именно слышимый звук и предмет, одно же бестелесно, именно обозначаемая вещь и словесно выраженное (*lekton*)». Таким образом, «лектон» есть словесно оформленное содержание, мысль — понятие или представление. Специфика «лектона» в том, что он не существует вне словесного (звукового, письменного, вообще знакового) оформления, но и само слово вне «лектона» — пустой звук.

¹ *Ogden C.A., Richards I.A. The Meaning of Meaning. London. 1930. P. 11.*

Таким образом, можно считать, что стоическое учение о «лектоне»¹ есть первый вариант *теории значения* слов и выражений человеческого языка. Оно оказывается, однако, понятным только в общем контексте теории познания стоицизма. Последняя же исходит из той сенсуалистической посылки, что всякое знание исходит из ощущений. Так, по Аэцию, «стойки говорят: когда человек рождается, он имеет главенствующую часть души, сходную с листом, [папируса], хорошо обработанным для того, чтобы на нем писать. На нем и записывается каждая из мыслей. Первый способ записи — через ощущения» (ФДС II. Фр. 83). Ощущение закрепляется в сознании посредством памяти, накопление образов в памяти дает опыт (эмпирия). Переработка материала, даваемого чувствами, осуществляется посредством ассоциаций. Правда, у стоиков нет еще этого понятия, но ими описаны все виды ассоциаций, о которых будут еще писать философы. Как сообщает Диоген Лаэртций (VII. 52—53), «мыслимые [понятия] мыслятся или случайно, или по сходству, или по аналогии, или по соединению, или по противоположности. Случайным образом мыслятся все чувственное. По сходству мыслятся нечто по наличному предмету, как Сократ по его изображению. По аналогии мыслятся или преувеличенное, например Титий или Киклоп, или преуменьшенное, как пигмей; точно так же и центр земного шара мыслятся по аналогии центрам меньших шаров. По переносу мыслятся, например, глаза на груди; по соединению — гиппокентавр; по противоположности [жизни] — смерть».

Так, начиная с ощущений, стоик восходит к понятиям. В этой связи понятие определяется как «представление (*phantasma*), [образованное] рассуждением разумного животного» (ФДС II. Фр. 83). Понятие, следовательно, есть «подобие» предмета, связанное с тем, что в его основе лежит, по Зенону и Клеанфу, отпечаток предмета в душе, подобный отпечатку перстня на воске. Хрисипп, считая эту аналогию неудачной, видел в представлении «изменение в душе». Изменения такого рода бывают различными. «Фантазия» представляет собой непосредственное и убедительное впечатление, рождаемое предметом; «фантасто» (воображаемое) — образ, производный от фантасии, но не связанный непосредственно с предметом; «фантастико» — фантазия в современном смысле, т. е. пустой призрак, рождаемый воображением, наконец «фантасма» — призрачное представление, возникающее в состоянии безумия или исступления (там же. Фр. 54).

¹ Подробное изложение проблемы «лектон» с анализом литературы см.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 86—138.

Следовательно, стоицизм обращает внимание на активность субъекта в акте познания. Если воображение в силу этой активности может рождать пустые призраки, то объективное восприятие возбуждает «согласие» субъекта. Акт познания, включающий этот момент, получил название «каталепсис» (постижение), тогда как «каталептическая фантазия», или постигающее восприятие, становится критерием истины. Оно (1) происходит от наличного предмета; (2) запечатлевает этот предмет через изменение, произведенное им в душе, и (3) вызывает согласие субъекта. Поскольку «согласие» обусловлено волей, постольку суждение и оценка познаваемых явлений связаны с волевым актом, зависящим от нравственной природы человека. Вместе с деятельностью субъекта, ведущей, как говорилось выше, к формированию понятий ума (*επινοια*), волевой акт, включенный в познавательный процесс, образует нередуцируемый момент этого процесса, возвышающий понятие над простым восприятием. Разумная деятельность отлична от восприятия в том отношении, что наряду с постигающим восприятием она включает еще и логическое постижение.

Особенность логического постижения состоит в том, что оно позволяет мысленно перейти от того, что воспринято, к тому, что не воспринималось, но будет воспринято. Таким образом, стоики более последовательные эмпирики, чем даже эпикурейцы: последние считали возможным переход от воспринимаемого к тому, что в принципе не может быть воспринято, например к атомам. Стоики же считают, что познание, начавшись с восприятия, через логическое постижение ведет опять к восприятиям.

Мы говорили уже, что, согласно стоикам, понятия формируются на основе чувственного восприятия и сознательной деятельности ума. Однако наряду с понятиями, образуемыми так, стоики признают и те, которые возникают сами по себе и выступают антиципациями (предвосхищениями) первых. Теория предвосхищений стоиков существенно отличается от эпикурейской. Если у эпикурейцев «пролепсис» выступает интегрирующей способностью ума, то у стоиков это понятие выражает наличие в уме предварительных представлений и понятий, стоящих на уровне обыденного сознания и предшествующих философскому познанию. Само наличие этих предвосхищений свидетельствует о существовании их предметов, как, например, согласие людей в том, что существуют боги, свидетельствует об их действительном существовании.

В противовес предвосхищениям как общеупотребительным понятиям (*κοιναι επινοιαι*) понятия научные (*τεχνικαι*) требуют обучения и воспитания, создающих условия для их производства и усвоения. Высшими среди научных понятий являются категории, т. е. «самые общие

понятия» (ta genikōtata). Для стоического понимания категорий характерно сочетание логического, языкового и онтологического аспектов. Стоики выделяют четыре категории: субстанция (hurokeimēnon) — логический субъект, грамматическое подлежащее и онтологическая субстанция; качество субстанции, логически и грамматически выступающее в качестве предиката, а онтологически — как свойство, собственное качество субстанции и отношение субстанции по своему собственному качеству (см.: ФДС II. Фр. 369, 371). В отличие от аристотелевской системы, категории стоиков взаимосвязаны таким образом, что каждая из них ограничивает предыдущую и включает ее в себя.

Впрочем, можно сказать, что высшей категорией стоицизма выступает «сущее» или «нечто». Сущее обязательно есть нечто субстанциальное (имеющее субстрат — hurokeimēnon), и как таковое оно бескачественно. Определяясь в качественном отношении, сущее разделяется на отдельные субстанции (сущности — ousiai), т. е. вещи. Каждая из них обладает некоторыми общими качествами, и в то же время — собственными, присущими только ей качествами. Наконец, она находится в отношениях с другими сущностями, в отношениях, которые ее конституируют как часть мира. Приведем упрощающий пример, но все же поясняющий сложную конструкцию стоиков. Из множества сущностей (существ) выберем одну — человека по имени «Иван». Ему присуще некоторое общее качество «отцовства»: подобно многим другим людям, Иван — отец. Его собственным качеством будет тогда «отец Петра», а отношением по собственному качеству — «Иван, отец своего сына Петра» (качество «отцовства» подразумевает качество «сыновности», так же персонифицированное в личности Петра, как первое — в личности Ивана). При этом всякий отец — человек, отец Петра — отец и человек, и т. д., но не наоборот. Человек не необходимо отец, а отец — не необходимо отец Петра. Такова логическая и грамматическая сторона таблицы категорий. Но она имеет и натурфилософское (физическое) значение.

§ 3. Натурфилософия (физика) стоиков

Уже из сказанного можно было бы заключить, что натурфилософия стоиков будет иметь материалистическую окраску. Они считают, что существуют только тела — бестелесное (пустота, место и время, лектон) само по себе не существует: пустота есть небытие, место и время существуют лишь в связи с материей и ее состояниями, лектон существует только в связи с мыслью и словом. Всякое тело имеет субстрат (субстанцию); это или первая материя как субстрат мира вооб-

ще, или «частичная материя» отдельных тел. Тела получают определение через качества, делающие их тем, чем они являются. Основные качества — устойчивые свойства тел — это теплое и холодное, сухое и влажное. Они, как и все сущее, телесны, представляя собой как бы «дуновения» (*pneumata*), распространяющиеся в телах и придающие им соответствующие качества. В мире четыре стихии (элемента): огонь, воздух, вода и земля.

Стоики восприняли взгляд Гераклита, согласно которому первоначалом мира является огонь. Так, Хрисипп говорил, что огонь «является элементом по преимуществу, из которого, как из первого, возникает все остальное в силу изменения, и в него все в конце концов, вливаясь, растворяется» (ФДС II. Фр. 413). Однако там, где Гераклит и его современники и единомышленники видели живую, изменяющуюся, самодвижущуюся природу-фюсис, стоики различают в мире два начала: пассивную материю и движущее начало, разум, логос или бога. Как пишет Диоген Лаэртский, «начал во всем сущем они признают два: деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность, то есть вещество, а деятельное — разум, в ней содержащийся, то есть бог. Он вечен, и он — творец всего, что в ней имеется» (VII. 134). Нельзя не видеть здесь несомненного воздействия аристотелевского противопоставления материи и формы. Кстати, противопоставление это вовсе не вызывается логикой стоицизма. Ведь стоический «бог» — это не неподвижный двигатель и не бестелесная «форма форм», тем более не личность. Он — изменчивое тело, «творческий огонь» (*pur technikon*), который находится в самой материи, смешан с нею. И огонь же выступает началом и элементом всех тел, их субстанцией и субстратом. Следовательно, «бога» можно отделить от материи лишь в абстракции, и стоики были бы только последовательны, если бы встали на чисто пантеистические позиции, отвергнув противопоставление пассивного (материя, вещество) и активного (бог) начал.

Эта монистическая тенденция стоиков проглядывает и в их учении о логосе. Бог не только творческий огонь, но также и разум (логос) мира, и семя (зародыш) мироздания, космоса. Он — «сперматический логос» (семенной разум), как семя космоса в целом и как источник семян отдельных вещей.

Однако смешение в стоической натурфилософии физики и теологии привело к тому, что мир рассматривается как бы в двух ракурсах: физическом и теологическом. В первом генезис космоса рассматривается как сгущение и разрежение первоматерии, ведущие к формированию стихий. Воздух и огонь образуют здесь связующие элементы, вода и земля — связуемые. В результате взаимодействия стихий об-

разуется «пневматический тонус», т. е. напряжение, порождаемое теплым воздухоогнем и пронизывающее всю материю. Это напряжение — непосредственный источник отдельных вещей. Оно проявляется в вещах как их свойство, их природа и их душа — соответственно вещей неорганических, органических и одушевленных. Мировое развитие подчинено необходимости и строго детерминировано. Ничто в мире не происходит без причины, а потому все необходимо. Стоики гораздо последовательнее эпикурейцев проводят детерминизм, доводя его до фатализма. Мир, имея начало во времени, имеет и конец. Точнее, развитие мира периодично, подчиняясь закону вечного возвращения; исчерпав возможности своего развития, мир погибает в мировом пожаре (ekpyrosis), превращаясь в огонь.

А вот как выглядит та же картина в теологическом ракурсе. Творя мир, божество превращает часть своей субстанции, божественного воздухоогня, в воздух и воду. В этих стихиях оно пребывает в виде «сперматического логоса», под действием которого часть воды превращается в землю, другая — остается водой, третья — становится воздухом. Разреженный и воспламенившийся воздух становится огнем — уже не в качестве первоначала, а как элемент. Таково возникновение «мирового тела». В этом «теле» божество сохраняется в том же качестве пневмы, или творческого огня, — оно и есть душа, дух и разум, а одновременно и судьба (рок и провидение). Подобно тому как в человеческом теле господствующая часть души занимает особое место, особое место в мире занимает мировая душа. Божество же (Зевс) пребывает в центре мира или на Солнце и отсюда распространяется по всему миру. Отличие мировой души от мирового тела не постоянно. Возникнув во времени, их противоположность со временем устраняется. Зевс приемлет в себя мир, поглощает его и растворяет в себе — таково теологическое выражение мирового пожара.

Обе картины объединяются, таким образом, в представлении о вечном возвращении: управляется ли мир законом или судьбой, миробразование и разрушение следуют друг за другом в бесконечном круговороте. Поскольку же все события в мире определяются необходимостью (судьбой) и законом (разумом) мира однозначно, постольку сменяющие друг друга миры ничуть не отличаются друг от друга. Добавим к этому, что стоики восприняли представление Платона о космосе как разумном животном: «Весь мир есть живое существо, одушевленное и разумное, а ведущая часть в нем — это эфир... Мир един, конечен и шарообразен с виду, потому что такой вид удобнее всего для движения... Его окружает пустая беспредельность, которая бестелесна; а бестелесно то, что может быть заполнено телом, но не заполнено. Внутри же мира нет ничего пустого, но все едино в силу единого дыха-

ния и напряжения, связующего небесное с земным» (*Диоген Лаэртций*. VII. 139, 140).

Как видим, картина мира, рисуемая стоиками, достаточно фантастична и не лишена противоречий. Впрочем, последнее является, видимо, следствием несогласованности различных учений, принадлежащих отдельным авторам, и смешения их в суммарных изложениях, вроде приведенного. Что же до фантастичности, то иным и не могло быть мировоззрение, представляющее собой возврат к наивной, но по существу правильной, диалектической натурфилософии первых философов, осуществленный на основе строгого учета результатов платоновско-аристотелевской идеалистической метафизики. Ведь нельзя было решить проблемы, поставленные в последней, простым возвратом к «досократикам», а внедрение ее решений в физиологию древних неизбежно должно было привести к фантастике и к противоречиям.

Натурфилософия стоиков включает также учение о душе и теологию в строгом смысле, т. е. учение о богах. Стоики связывают природные существа с их внутренним принципом существования — мы видели уже, что это «пневматический тонус». Неорганические тела как целые существуют в силу простых свойств или состояний, растения — в силу «природы», т. е. способности рождения и роста, животные — в силу души, а люди — разумной души. Естественно, каждый из принципов низших существ содержится и в высшем, но специфика того или иного существа определяется именно его «собственным качеством».

Исходный пункт понимания стоиками души материалистичен. Душа — это особое тело, «теплая и огненная пневма» (ФДС II. Фр. 773). Она имеет свои части. «Зенон Стоик, — пишет Немесий, — говорит, что есть восемь частей души, разделяя ее на ведущую часть, пять чувств, способность речи и сперматическое начало» (ФДС I. Фр. 143). Ведущая часть обладает способностями восприятия, согласия, желания и разумной способностью. Эта главенствующая часть души направляет «пневму» к органам чувств и через них получает воздействия вещей, рождающие в ней «отпечатки» или «изменения». При этом зрение осуществляется таким образом, что свет, расположенный между зрителем и предметом, напрягается в виде конуса, основанием обращенного к предмету, а вершиной к глазу, и «предмет сообщается зрению напряженным воздухом» (*Диоген Лаэртций*. VII. 157). Слышание — восприятие слушателем колебаний воздуха, идущего от звучащего предмета. Страсти — изменения, совершающиеся с дыханием, и т. д.

Казалось бы, отсюда логично заключить о смертности души, рассеивающейся по смерти тела подобно испарению. Однако стоики дер-

жатыся иного мнения. «Душа рождается и умирает. Но умирает не сразу, а остается некоторое время сама по себе» (ФДС II. Фр. 809). Выйдя из тела, она приобретает шаровидную форму. Хрисипп рассуждает по этому поводу так: смерть — это «отделение души от тела. Однако ничто бестелесное не может отделиться от тела. Ибо ничто бестелесное не причастно телу. Душа же причастна телу и отделяется от него. Следовательно, душа есть некоторое тело» (там же. Фр. 790). А Диоген Лаэртций разъясняет: согласно стоикам, «душа — это дыхание, врожденное в нас, поэтому она телесна и остается жить после смерти: однако же она подвержена разрушению, и неразрушима только душа целого, частицами которой являются души живых существ... Клеанф считает, что все души продолжают существовать до воспламенения [мира], а Хрисипп — что таковы лишь души мудрецов» (VII. 156—157).

Таким образом, стоики пытаются соединить несоединимое. Материальная душа вместе с тем не разрушается по смерти тела и продолжает существовать самостоятельно; божественная по природе, она все же смертна, обладая бессмертием только в «душе целого», т. е. в боге. По Хрисиппу, души даже неравноценны, и мудрец, в отличие от других людей, может сохранить свою душу в «свободном» состоянии, но не далее, как до очередного мирового пожара. Причем аргументация стоиков позволяет нам увидеть еще один источник идеализма в понимании психической деятельности человека. Называя жизненное начало и принцип психической деятельности по традиции «душою», мы необходимо начинаем искать особую, отличную от «материи» субстанцию «души», начинаем трактовать ее как отличную от собственного «тела», а потому — приписывать ей особую природу, делимость от тела, а следовательно, самостоятельность по отношению к нему. В результате даже *материалистическая* исходная установка перерождается в религиозно-идеалистическую с ее признанием бессмертия души, вопреки логике исходной концепции.

Не менее непоследовательна теология стоиков. Пантеистически растворенный в природе, «смешанный» с материей бог в то же время оказывается потусторонним миру: ведь он сохраняется, когда в мировом пожаре гибнет мир. Бог носит имя Зевса, но он — уже не просто аллегория жизни. По Хрисиппу, Зевс отличен от прочих богов тем, что он вечен, тогда как они преходящи. И в то же время все боги, от Зевса и до последнего из богов народной религии, аллегоричны. В сохранившемся отрывке из сочинения Филодема «О благочестии» говорится, что, по Хрисиппу, «Зевсом именуют общую природу всех вещей, судьбу и необходимость. Нет мужских и женских божеств, как нет таких государств и добродетелей; они только называются мужскими и женскими именами: например, Селеною [именуют] луну. Арес означает

воинский порядок — строй и противостояние. Гефест — огонь, а Кронос — текучесть потока, Рея — землю, Зевс — эфир ... Солнце, и луна, и звезды, и закон суть боги. И люди становятся, так говорит он (Хрисипп. — А.Б.), богами» (ФДС II. Фр. 1076)¹.

И все же боги существуют. Их существование стойки выводят из всеобщего согласия людей по этому вопросу, дополняя его логическими аргументами. Так, Зенон утверждает: «Разумно почитать богов, но почитать несуществующих богов неразумно. Следовательно, боги существуют» (*Секст*. Против ученых. IX. 133). А Клеанф по существу вводит «онтологическое доказательство» бытия бога: «Если одна природа лучше другой, то существует и некая наилучшая... Следовательно, бог существует» (там же. IX. 88, 91). Таким образом, из совершенства божества, вводимого в его понятие на основании соотношения относительно и абсолютно лучшего, выводится его существование. Это «доказательство» повторят в XI в. Ансельм Кентерберийский, а в XVII в. — Декарт.

А за теологической аргументацией следует знаменитый «Гимн Зевсу» Клеанфа. Как понимать это религиозно-философско-поэтическое произведение, где прославляется великий бог,

... многоименный, всегда всемогущий, всеильный
Зевс, повелитель бессмертных, властитель природы, законом
Путь указующий миру...

(Пер. Ф. Ф. Зелинского).

Несомненно, в нем в поэтической и аллегорической форме выражены основные понятия стоической философии. Однако здесь налицо уже и мотивы теистической религиозности, которые получают полное развитие в христианстве, одним из источников которого стал стоицизм. И этого оказалось достаточно для того, чтобы стоицизм приступил к разработке телеологического учения о том, будто мир создан для людей и богов. По Хрисиппу, «боги сотворили людей ради себя самих и друг друга, животных же ради нас: кони — чтобы с ними вместе воевать, собаку — чтобы с нею охотиться, барсов, медведей и львов — чтобы мы могли упражняться в мужестве» (ФДС II. Фр. 1152). За телеологией следует теодицея: необходимо оправдать бога перед лицом крайнего несовершенства мира, тех зла, насилия и бедствий, которые

¹ Аллегоризм в понимании мифологии вообще свойствен стоикам. Подробное изложение стоических аллегорий дано в трактате Корнута (I в. до н. э.) «Обзор греческой теологии» (см.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 164—171).

царят в нем. Это и делает Хрисипп: «Ведь величайшее в божественном провидении — это то, что оно не оставляет без внимания и приложения зло, которое происходит из отпадения, [вызванного] произвольным актом и не допускает, чтобы оно порождало абсолютно вредное» (там же. Фр. 1184). Таким образом, основа богооправдания — что оно не допускает *абсолютного* зла, сохраняя зло относительное как результат свободного действия человека и как момент гармонии добра и зла в мире. Религиозная концепция ранних стоиков подразумевает и включает демонологию, духовидение, пророчества, магию и прочие суеврия.

§ 4. Стоическая этика

Как и всякий античный философ, стоик задает вопрос: в чем состоит высшее благо? И отвечает, как истый античный мыслитель: в счастье (*eudaimonia*). Но что значит для стоика «счастье»? Уподобление богу, как у Платона? Созерцательная жизнь человека, обладающего к тому же адекватными телесными и внешними благами, как учил Аристотель? Удовольствие киренаиков или эпикурейцев? Нет, высшее благо состоит в том, чтобы «жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью (*kat'aretēn*): сама природа ведет нас к добродетели» (*Диоген Лаэртций*. VII. 87). Иначе говоря, счастливая жизнь есть жизнь добродетельная, и точнее, достойная¹. Но ведь «природа» стоиков, как мы видели, подчинена необходимости или судьбе. А значит, всякое действие человека и событие в его жизни необходимым образом определено. Как же возможно тогда выбирать — жить «согласно с природой» или «несогласно» с нею? Как вообще возможна тогда оценка человеческого поступка? И как возможно вменение его человеку в вину или в заслугу?²

Стоицизм находит выход в классификации явлений природы и общества. Самое общее влечение живого существа — стремление к самосохранению. Поэтому для каждого существа ценно и способствует его счастью лишь то, что согласно с разумом, — а это добродетель.

¹ *Aretē* — означает прежде всего «превосходные качества», «достоинства» вещи или существа; так можно говорить об «арете» ножа или коня. Но слово это имеет и значение нравственного совершенства (достоинства), добродетели.

² Рассказывают, что Зенон однажды бил своего раба, уличенного в краже. Зная о фатализме своего хозяина, тот возопил: «Но мне ведь суждено было украсть!». — «И суждено было быть битым», — ответил философ.

Единственное же зло — это противоположность добродетели, т. е. порок. Остальное «безразлично» (*adiaphoros*).

Благо стоики сводят к четырем основным добродетелям, или достоинствам: благоразумию, умеренности, справедливости и мужеству. Зло — противоположные им пороки: неразумие, необузданность, несправедливость и трусость. Все остальное — жизнь и смерть, слава и бесславие, тяжкий труд и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье — от нас не зависят, а потому безразличны. Наоборот, добродетель и порок, добро и зло зависят от человека и выбираются добровольно (*aythaireton*), т. е. свободно.

Но в таком случае учение стоиков оказывается в высшей степени парадоксальным: как возможен выбор между добром и злом в царстве железной необходимости, каковым представляет мир стоицизм? Единственная возможность свободы открывается не в практическом, а в эмоциональном отношении к миру и самому себе. Нельзя преобразовать ни вещи, ни необходимый ход событий, ни представления о них — можно преобразовать свое эмоционально-ценностное отношение к ним. Это касается как внешних вещей, так и аффектов. Стоики, в частности уже Зенон, выделяли четыре вида негативных аффектов: скорбь, страх, вожделение и наслаждение, и три позитивных — радость (разумное возбуждение, противоположное наслаждению), осторожность (разумное уклонение, противоположное страху) и воля (разумное побуждение, противоположное вожделению). Каждый из аффектов делится на виды, подробно перечисляемые Диогеном Лаэртцем (см.: VII. 110—116), но это уже детали малоинтересные. Мудрость состоит не в том, чтобы преодолеть аффект каким-нибудь другим аффектом (например, вражду — страхом), а в свободе от аффекта, достигаемой разумным к ним отношением.

Исходная позиция стоиков в отношении добродетели и порока состояла в том, что между ними нет среднего. «Все люди, — говорит Клеанф, — по природе имеют влечение к добродетели и подобны в отношении к ней ямбическим полустихам: дурные соответствуют несовершенным, хорошие — совершенным» (ФДС I. Фр. 566). А значит, несмотря на «природное влечение» к добродетели, добродетельные добродетельны, а порочные порочны. Это противопоставление совпадает у стоиков с разделением всех людей на мудрецов и глупцов и направлено против перипатетиков, считавших, что «среднее» между добродетелью и пороком — совершенствование или же ухудшение. Согласно стоикам, мудрые и глупцы — люди принципиально разные. «Зенон и другие стоики соглашались в том, что существует два рода людей, а именно одни добродетельные, другие дурные: добродетельные всю жизнь держатся добродетели, дурные же порока» (там же. Фр. 216). В противовес глупцу, мудрец обладает всеми добродетеля-

ми, все делает хорошо и никогда не ошибается; он богат (не в смысле обладания земными богатствами!), прекрасен и счастлив, располагает своей собственной жизнью. Он один свободен, тогда как все другие — рабы. Иными словами, он подобен божеству, а «глупец», даже приближающийся к состоянию совершенства, все же порочен и жалок, ибо человек, погрузившийся на локоть под воду, так же захлебнется, как и погруженный в пучину... Но мудрец — вспомним киников — свободен от общепринятых обычаев, чужд состраданию и «будет даже есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства» (Диоген Лаэртций. VII. 121).

Иначе говоря, стоический мудрец практически уже не человек, и описывая его совершенства, стоицизм пришел к самоотрицанию. Мораль всегда практична — ее назначение состоит в том, чтобы преобразовать людей, сделать их если и не нравственными, то по меньшей мере способными различать добро и зло. Стоический идеал уничтожает это назначение морали и ставит под угрозу идейное влияние и само существование школы. Увидев эту опасность и столкнувшись с критикой противников, стоики вносят в свои представления существенные уточнения. Главное среди них — уточнение, вносимое в понятие безразличного. Хотя безразличные вещи и не имеют нравственного значения, среди них существуют вещи, сообразные с природой и несообразные с нею, а следовательно, «предпочтительные» и «непредпочтительные». Так, хотя богатство и бедность, здоровье и болезнь безразличны в нравственном отношении, все же в отношении житейском лучше быть богатым и здоровым, чем бедным и больным. Стремление к «предпочтительным» вещам оправданно — надо только сначала определить мотивы этого стремления.

Отсюда требование оценки мотива и выделение, наряду с добродетельными и порочными, еще и «надлежащих» действий или обязанностей (*kathekonta*). Обязанность предписывается законом, но надлежащее действие добродетельно только в том случае, если оно сопряжено с нравственным мотивом. Более того, наличие или отсутствие нравственного мотива определяет оценку действия, которое не осуществилось в силу каких-то внешних обстоятельств¹. Соответственно

¹ Нельзя не видеть здесь предвосхищения кантовского различения моральных и легальных поступков (см.: Кант И. Критика практического разума // Соч. Т. 4. Ч. I. М., 1965. С. 396) и экзистенциалистского учения о свободе как свободе не столько действия, сколько намерения и решения. Как писал Ж.-П. Сартр, «формула "быть свободным" не означает "достигать желаемого", но скорее "самоопределять (в широком смысле выбора) свое желание..." Это существенное различие между свободой выбора и свободой обретения определенно усматривалось Декартом, следовавшим стоикам» (Sartre J.-P. L'être et le Néant. Paris, 1968. P. 563, 564).

действие подлинного мудреца всегда нравственно, действие «глупца» в лучшем случае только «надлежащее» действие.

Наконец, в явном противоречии со своим учением об отсутствии среднего между добродетелью и пороком, мудрецом и глупцом стоики вводят понятие совершенствования (продвижения вперед — *prokorē*), осуществляемого некоторыми из людей, так называемыми «совершенствующимися». Однако и они «неразумны и жалки» (см.: ФДС III. Фр. 539) по сравнению с истинным мудрецом.

Итак, этика стоиков глубоко противоречива. Мораль присуща людям «по природе», но ей можно учиться. Ей можно учиться, но нельзя перейти грань, отделяющую добродетельного от порочного. Нельзя перейти эту грань, и тем не менее стоики утверждают равенство людей, в том числе рабов и господ¹, мужчин и женщин, добродетели и пороки которых одинаковы. И если Клеанф утверждает неотчуждаемость добродетели, которую нельзя утратить, то Хрисипп заявляет, что она теряется в результате пьянства или сумасшествия.

Все эти противоречия неустранимы. Но их можно объяснить. В них сказывается мощный, но безнадежный протест низов рабовладельческого общества в ситуации, когда разумный и деятельный человек бессилен перед слепыми социальными силами, что наглядно проявляется в самой повседневности катастроф, тяготеющих над людьми и то и дело совершающихся. Отсюда, в частности, и несводимость натурфилософии стоиков к ранней греческой физиологии, о родстве которых мы не раз говорили. Бессилие логоса, его неспособность одолеть веления «судьбы» ведет как раз к отождествлению логоса, или разума, с судьбой, т. е. неразумием жизни. Но выход найден — это не атараксия эпикурейцев, удаляющихся от мира в тень Сада, и не просто «апатия» — бесстрашие и равнодушие, односторонне приписываемые зачастую стоикам. Их установка — как раз «евпатия» (*eupatheia*), блаженное состояние души, не зависящее от того, что происходит с телом. И даже если все тяготы и бедствия этого мира свалились на плечи стоического мудреца, ничто не может нарушить его спокойствия. И в то же время стоик понимает, что далеко не всякому человеку это доступно.

Поэтому так различны взгляды стоиков и эпикурейцев на место человека в обществе. Эпикур считал, что мудрец не должен принимать участия в общественных делах, если только кто-нибудь его к этому не

¹ Хрисипп утверждает, что «нет рабов по природе» (ФДС III. Фр. 352) и что раб отличен от свободного не тем, что он продан и куплен, «он отличается образом мыслей, не свойственным свободному человеку... Свобода заключается в возможности проявлять самостоятельность; рабство исключает эту возможность» (там же. Фр. 355).

принудит. «Государственными делами мудрец тоже будет заниматься, если ничто не воспрепятствует (так пишет Хрисипп в I книге «О жизни»), и он будет обуздывать пороки и поощрять добродетели» (*Диоген Лаэртций*. VII. 121). И вообще «добродетельный человек не живет в одиночестве: от природы он общителен и деятелен» (там же. 123). Поэтому общество и государство, согласно стоикам, возникают по природе, а не по установлению. Что же до обычаев, то они возникают по установлению, а потому условны: отсюда космополитизм, заимствованный у киников и еще усиливающийся в условиях эллинизма, признание Зеноном желательности общности жен, запрещения строить в городах храмы, устраивать суды, отмены денег. Обычаи общеприняты, но за ними лежит «космос — огромное государство с единым государственным устройством и одним законом. Естественный разум предписывает, что следует делать и запрещает то, чего делать не следует. Но ограниченные местом государства многочисленны по количеству и имеют различные, ни в коей мере не одинаковые устройства и законы» (ФДС III. Фр. 323). Почему же? Да потому что эллины и варвары, и даже родственные племена не смешиваются, не общаются; трудно сообщаться со странами, расположенными в удаленных частях мира или на островах, и т. д. Но главное — это стремление к власти и богатству за счет других и вырастающее отсюда взаимное недоверие. Выход — единение людей и богов во всеобъемлющем едином космосе.

Но в понимании общества различными представителями стоицизма есть и различия. Есть основания считать, что Зенон включал в понятие жизни, созвучной с природой, также социальную справедливость и равенство. Его продолжатели же склонны думать, что существующий общественный строй включен в единый мировой процесс, и надежда на «золотой век» справедливости и равенства связывается лишь с мировым пожаром, за которым последует в порядке времени, но опять-таки лишь на время, этот блаженный век.

5. Римский стоицизм

В Рим стоицизм был импортирован в середине II в. до н. э. учениками Хрисиппа — Диогеном из Селевкии и Антипатром из Тарса. Он вскоре укрепился там, благодаря, в особенности, деятельности представителей Средней Стои Панэция и Посидония. В Риме стоицизм стал влиятельной и многочисленной школой, и причина тому — близость сурового ригоризма стоиков образу идеального римлянина. Неудивительно, что традиционные герои римской истории — Сципионы, Катон, Брут — были близки к стоикам. Так, Сципион Младший

был слушателем и другом Панэция; в родосской школе Посидония учились Помпей и Цицерон.

1. Средняя Стоя. Панэций и Посидоний, произведения которых сохранились еще хуже, чем сочинения древних стоиков, могут быть оценены как ученые, воззрения которых определялись взаимопроникновением стоицизма, платонизма и аристотелизма. Уже Панэций придавал меньшее значение логике, а в физику внес существенные изменения. Так, он (вслед за Боэтом) отказался от стоического учения о периодическом воспламенении мира. Он считал, что мир вечен и неуничтожим, подводя тем самым базу под учение Марка Аврелия о мировом развитии. Отказался он и от мысли о взаимосвязи космических явлений, основанной на «симпатии» всех частей космоса. Отсюда его отрицание астрологии (ибо как могут столь отдаленные от нас звезды влиять на судьбы людей?!) и сомнение в возможности пророчества, впрочем, он не отрицает его возможность, но лишь выдвигает сомнения. Отказался Панэций и от стоического деления души на восемь частей, признав, что воспроизводящая способность относится не к «душе», но к «природе». Тем самым он сближается с Аристотелем, объединявшим питающую и воспроизводящую (рождающую) душу. В речи же Панэций видел только разновидность произвольного движения.

В то же время Панэций резко выступает против стоической тенденции к признанию равенства людей. Речь у него идет уже не о различии «мудреца» и «глупца», но о врожденных различиях в самых разных свойствах человека — от физических способностей и до душевных качеств. Ибо, наряду с общей человеческой природой, обусловленной наличием у человека разума, есть еще и природа индивидуальная, присущая каждому человеку. «И как люди бывают очень непохожи один на другого внешне (одни, как мы видим, быстротой своей пригодны для бега, другие силами своими — для борьбы; опять-таки, наружности одних присуще достоинство, наружности других — красота), так и в душевном складе бывает еще большее разнообразие» (*Цицерон. Об обязанностях. I. 107* — первые две книги этого произведения Цицерона считаются переложением взглядов Панэция). И цель жизни — жить согласно данным нам природой началам. Поэтому надо следовать как всеобщей природе, так и своим индивидуальным особенностям, развивая их в полную меру. Но отсюда тот интерес Панэция к отдельной личности, к индивиду, который был достаточно чужд Древней Стое.

Посидоний частично реставрировал отдельные тезисы Древней Стои, устранив Панэцием. Так, он восстанавливает веру в пророчество и ворожбу, в астрологию. Логическим следствием отсюда было

восстановление учений о космической «симпатии». Но еще важнее то, что в своей натурфилософии Посидоний по существу присоединился к доктрине, изложенной в «Тимее» Платона, соединив ее с чисто стоическим учением об огненной пневме как «материале» мира. Этот «материал» оформляется божеством согласно платоновско-пифагорейскому представлению об идеях-числах в структуру, соответствующую космологии «Тимея». Секст излагает его основную мысль так: «Как свет, — по словам Посидония в толковании платоновского “Тимея”, — постигается световидным зрением, а звук — воздуховидным слухом, так и универсальная природа должна постигаться родственным ей разумом”. Началом же универсальной субстанции явилось число. Поэтому и разум в качестве судьи всего, будучи причастным его могуществу, сам может быть назван числом» (Секст. Против ученых. VII. 92—93).

Для Посидония характерно сочетание религиозно-философских спекуляций с совершенно трезвым натуралистическим описанием и объяснением природных явлений. Он четко различает натурфилософию (физику) и теологию. Натурфилософия делится на три части — учение о вселенной, об элементах и о причинах. Он пишет о размерах Земли, определяя земную окружность в 180 тыс. стадий — ок. 32 тыс. км, т. е. на пятую часть меньше действительного. В 70 тыс. стадий определялась им протяженность обитаемой суши. Посидоний связывал суточные, месячные и годовые движения океана с движением Луны; глубину моря около Сардинии он определял в 1770 м, и т. д. А наряду с этим он пишет о приметах и гаданиях, о богах и демонах, которыми полон воздух. Это сочетание сугубо позитивных описаний природы и философско-религиозных спекуляций сказывается в том, что Посидоний различает в мире три фактора: бога, природу и судьбу. И здесь он следует в общем платоновскому «Тимею» с его богом-демиургом, тогда как третье место, отведенное судьбе, означало некоторое смягчение фатализма стоиков.

И Панэций, и Посидоний отводят центральное место в своем учении этике. Вслед за Аристотелем Посидоний видит высшее благо в жизни, посвященной постижению истины. Отсюда высочайшая оценка философии, которая так же дарит нам нравственную жизнь, как боги дают нам жизнь вообще. Панэций же воспроизвел аристотелевское учение о теоретических и практических добродетелях, дополнив его признанием воспитуемости естественных способностей человека и возможности достичь нравственного совершенства. Иными словами, добродетель уже не противопоставляется аффектам, но соотносится с ними. Посидоний же окончательно принимает соображения Платона о необходимости воспитывать страстную часть души таким

образом, чтобы она была способна воспринять разумное и нравственное начало. А значит, воспитуемость нравственных установок души человеческой зависит от наличия в ней зародышей добра и зла и способности их развивать или, соответственно, подавлять.

Большой интерес представляет историческая концепция Посидония. Он объединяет гесиодово учение о «золотом веке» и его постепенном перерождении в иные, низшие века, и демокритовско-эпикурейское представление об историческом прогрессе науки, искусства и ремесла. Возможно, впрочем, что и здесь сказались влияние Платона — его концепции общественного развития, изложенной в диалоге «Политик».

Взгляды Панэция и Посидония, знаменовавшие переход от греческого к римскому стоицизму, часто характеризуют как «эkleктизм» (от древнегреч. *eklegō* — отбирать, избирать), т. е. философию, построенную на отборе «наилучшего» из философских учений прошлого. Неизвестно, выдвигали ли они сознательно тезис о необходимости такого отбора, но в их учениях действительно имеется так много аристотелевских и платонических элементов, что их подводят даже под рубрику «стоического платонизма». Может быть, это слишком уж сильно сказано, но именно отсюда римский стоицизм воспринял ту смесь философских компонентов, из которых образуется настоящий сплав, синтез, известный как римский стоицизм, представляющий собой достаточно цельное учение. В этом мы убедимся, рассмотрев учения крупнейших римских стоиков.

2. Луций Анней Сенека. Сенека (6 г. до н. э. — 65 г. н. э.) родился в семье ратора, в Кордубе (Испания). Еще ребенком он попал в Рим, где его отец открыл школу риторики. Вначале он становится адвокатом, затем сосредоточивается на занятиях философией и политикой. В 41 г. он был отправлен в ссылку на Косику, откуда вернулся только через 8 лет. Он стал учителем Нерона, а когда тот, после смерти императора Клавдия, стал императором, Сенека на время становится фактическим правителем империи. В 57 г. он назначен консулом, его состояние, и до того немалое, достигает 300 млн сестерций. После римского пожара 64 г. усиливаются нападки на него политических противников, и он подает в отставку. В 65 г. он был обвинен в заговоре против Нерона, приговорен к смерти и покончил с собой, вскрыв себе вены.

Сенеке принадлежит целый ряд философских произведений, среди которых выделяются «Нравственные письма к Луцилию»; натурфилософские взгляды развиваются в сочинении «Естественнонаучные вопросы». Он был также крупным писателем, автором 10 трагедий, многих эпиграмм и сатиры по поводу обожествления покойного

императора Клавдия, носившей название «Отыквление», — тыква считалась у римлян символом глупости. Философское учение Сенеки, хотя он и затрагивал другие вопросы, практически сводится к морали. Вслед за Посидонием, он обосновывает ту точку зрения, что хотя «свободные науки» и необходимы для достижения добродетели, сами они ее не дают. Ведь «без пищи тоже не достичь добродетели, хотя пища к добродетели касательства не имеет» (Письма. 88. 31). Да и сама философия обычно полна тщетных и ненужных вещей: Протагор учил о том, что можно утверждать прямо противоположное об одном и том же; Навсифан заявляет, будто все кажущееся нам существующим, столь же существует, как и не существует; Зенон Элеец уничтожил все эти трудности, сказав, что ничто не существует, а академики ввели знание о том, что мы ничего не знаем. «Брось все это в ту же кучу ненужностей, что и многое из свободных искусств! Те преподают мне науку, от которой не будет пользы, а эти отнимают надежду на всякое знание» (88. 43—45).

И все же философ пишет о естественнонаучных вопросах. Познание реальных природных процессов имеет, с его точки зрения, только практическое значение — получить средства против враждебных сил природы, против болезней и стихийных бедствий. Но одновременно оно дает нам знание о слабости человека перед этими силами природы. Философ имеет отношение к познанию природы — он исследует ее сущность и причины, тогда как естествовед и математик описывают ее и высчитывают «число и меру». Поэтому «Естественнонаучные вопросы» включают мировоззренческие проблемы, связанные с пониманием природы как целого. Прежде всего вместе со всеми стоиками, Сенека признает наличие в природе активного и пассивного начал. «Наши стоики, — пишет он в 65-м письме к Луцилию (2—3), — как тебе известно, утверждают: все в природе возникает из двух начал — причины и материи. Материя коснеет в неподвижности, она ко всему готова, но остается праздною, если никто не приведет ее в движение. Причина, или же разум, ворочает материю как хочет и, придавая ей форму, лепит всяческие предметы... Любое искусство подражает природе, так что сказанное мною о мироздании можешь приложить ко всем делам рук человеческих. Вот статуя: здесь наличествует и материя, послушная художнику, и художник, придавший материи обличье. Материей в статуе была бронза, причиной — художник».

Как видим, Сенека по существу воспроизвел концепцию причин Аристотеля, так же уподобляя связь причин структуре человеческого действия. Но стоик сводит все причины не к материи и форме, но к материи и деятелю, материальной и действующей причинам. При этом он специально говорит о ненужности остальных аристотелевских при-

чин, да еще и платоновской «идеи» как «образца». Здесь «названо либо слишком много, либо слишком мало причин. Если считать причинами все, без чего нельзя сделать того-то, — названо их слишком мало. Пусть тогда причислят к причинам и время ... и место ... и движение. Но мы то ищем первую и общую причину... Что это за причина? Конечно, деятельный разум, то есть бог, а перечисленные вами — это не отдельные причины, они все зависят от одной, той, которая и действует» (Письма. 65. 11 — 12). Отсюда заключение, что в мире господствует одушевленное и разумное существо. «Угодно тебе назвать его судьбою? Ты не ошибешься. Он тот, от кого все зависит, в нем причина всех причин. Угодно тебе наименовать его провидением? И тут ты будешь прав: он тот, чьим решением обеспечивается этот мир, дабы ничто не препятствовало его ходу и все действия его выполнялись. Угодно тебе назвать его природой? И это не ошибка, ибо из лона его все рождено, дыханием его мы живем. Угодно тебе назвать его миром? И это тоже не ошибка: он все, что ты видишь» (Сенека. Естественно-научные вопросы. II. 45).

Это несомненный пантеизм. Однако Сенека непоследователен; противопоставление «материи» и «причины» необходимо ведет его к теистическому миропониманию, подразумевающему бога, отличного от природы. И в то же время несотворенность материи, ее внутренний динамизм, вносимый, правда, движущей причиной, превращают натурфилософию Сенеки в некоторое подобие раннегреческой физиологии. «Все возникает из всего. Из воды воздух, из воздуха вода, огонь из воздуха, из огня воздух... Все элементы подвержены взаимным возвращениям. Что погибает из одного, возвращается в другое» (там же. III. 10). Но тут налицо определенная упорядоченность: Сенека считает, что первоначалом является влага, а концом — огонь, который «завладевает миром и все превращает в себя» (там же. III. 13).

Но какое место принадлежит тут богу? Ведь Сенека отвергает традиционную религию, считая чтимые «толпою» божества лишь символами и аллегориями. К теологической трактовке мира его побуждают моральные соображения. Подобно тому, как он «объясняет» искусство, подражающее природе, через наличие разумного (активного) и материального начал, он пытается объяснить нравственное поведение человека: нравственный разум в нас аналогичен разуму (душе) природы, т. е. богу. Тем самым, однако, не человек трактуется по аналогии с миром, как считает Сенека, но наоборот — мир по аналогии с человеком. Отсюда крайне нелогичное, но вполне объяснимое теми же моральными соображениями заимствование платоновского учения о душе. В многочисленных местах своих трудов — в «Нравственных письмах к Луцилию», в «Утешении к Марции», даже в «Естест-

веннонаучных вопросах» — Сенека утверждает бессмертие души. Она — лучшая, божественная часть человека; она не знает границ в пространстве и времени. «Мне принадлежат, — говорит она, — все годы, ни один век не заперт для великого ума, и все времена доступны мысли. Когда придет последний день и разделит божественное и человеческое, перемешанные ныне, я оставлю это тело там, где нашла его, а сама вернусь к богам. Я и теперь не чужда им, хоть и держит меня тяжкая земная темница». Этот медлительный смертный век — только пролог к лучшей и долгой жизни... Нас ждет новое появление на свет и новый порядок вещей» — таковы «монолог» души и заключение Сенеки (Письма. 102. 22—23).

Однако и здесь его одолевают сомнения. В духе эпикурейцев Сенека склонен допустить, что смерть — «изгнание всех страданий и конец, за которым наши беды не существуют» (Утешение к Марции. 19). В конце 65-го письма к Луцилию сомнение еще определеннее: «Что такое смерть? Либо конец, либо переселение. Я не боюсь перестать быть — ведь это все равно, что не быть совсем; я не боюсь переселиться — ведь нигде я не буду в такой тесноте (как в теле. — А.Б.)». И в том, и в другом случае не затрагивается одно — свобода духа. Правда, Сенека не задает вопроса, не будет ли он в большей «тесноте» в теле того щенка, в визге которого слышался Пифагору голос его покойного друга... Не обсуждает он и подробностей загробного существования, адских мук и т. д.

Итак, главное для Сенеки — свобода духа. Ни одно из положений его учения не может сравниться по важности с ее утверждением. Но что такое свобода? Конечно, это не свобода действия. Ведь если мир скован цепями железной необходимости или судьбы, то и свобода может состоять только в осознании этой необходимости и подчинении ей. Но сама эта необходимость должна быть тогда не бессмысленной и мертвой закономерностью пассивной материи, чуждой всего человеческого, а выражением разумной, благой, мудрой, вездесущей космической силы, частично присущей и каждому человеку. Иными словами, свобода может состоять только в подчинении *разумной* необходимости: во всех иных случаях она — рабство. И вот перед нами весьма успокоительная теория: рабствуй судьбе, и поскольку она разумна — ты свободен. А если она на деле неразумна? Все равно — рабствуй телом, душа же твоя всегда свободна ... хотя бы ценой жизни. У человека, считает Сенека, можно отнять только жизнь, но не смерть. Не прославляя самоубийства (акт не только весьма распространенный среди современников Сенеки, но и социально опасный), он все же подчеркивал, что «жалкая жизнь куда страшней скорой смерти» (Письма. 58. 34).

Итак, этика Сенеки основана на повиновении судьбе — божественной необходимости. Поэтому условием нравственного поведения является невозмутимость духа. Это чисто стоическое положение дополняется, однако, анализом совести. Она — награда за добродетельный поступок и наказание за порочный. Снимая кинические моменты в стоической этике, Сенека утверждает «природный» характер справедливости. Здесь он несогласен и с эпикуреизмом. С Эпикуром «следует согласиться в том, что злые дела бичует совесть, что величайшая пытка для злодея — вечно терзающее и мучающее его беспокойство... Ведь если никто и в безопасности не может не бояться — это и есть, Эпикур, доказательство того, что именно природа заставляет нас отшатываться от преступлений» (там же. 97. 15). Соответственно, этика Сенеки, в отличие от традиционной этики стоиков, наполняется нормативным нравственным содержанием. Здесь сказывается именно римский характер стоицизма этого мыслителя.

Убеждение в существовании нравственной нормы всегда было важной чертой римской республиканской традиции. Оно было связано с признанием гражданского общества и государства средоточием нравственных ценностей. В эпоху принципата, когда самовластие и деспотизм разрушили это единство гражданственности и морали, Сенека обращается к более широкому кругу «общечеловеческих» ценностей. Не государство как таковое — «общительность обеспечила ему (человеку. — А.Б.) господство над животными. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Устрани общительность, и ты разрушишь единство человеческого рода, на котором покоится вся жизнь человека» (Сенека. О благодеяниях. IV. 18. 1). Отсюда утверждение, что человеческое общество — единое целое; родины души не могут быть «ничтожный Эфес или тесная Александрия». Социальное целое поддерживается взаимной любовью, состраданием, заботой друг о друге, откуда вытекает обязанность даже к рабам относиться как к людям. «Они рабы? Нет, люди. Они рабы? Нет, твои соседи по дому. Они рабы? Нет, твои смиренные друзья. Они рабы? Нет, твои товарищи по рабству, если ты вспомнишь, что и над тобой, и над ними одинакова власть фортуны» (Письма. 47. 1). И хотя мы не можем изменить существующий порядок общественных отношений, лучшее средство для их упорядочения — «золотое правило» морали. В формулировке Сенеки оно звучит так: «обходишь со стоящими ниже так, как ты хотел бы, чтобы с тобою обходились стоящие выше» (там же. 47. 11).

Таким образом, Сенека снимает угнетение человека человеком «в духе» — за счет того, что люди, с одной стороны, одинаково рабы

судьбы, а с другой — одинаково свободны. «Тот, кто думает, что рабство распространяется на всю личность, заблуждается: ее лучшая часть изъята отсюда. Только тело и принадлежит господину, дух же — сам себе господин. Он располагает такой самостоятельностью и свободой движений, что и тюрьма, в которой он заключен, не может помешать ему следовать своему стремлению, совершать великое и в качестве спутника небесного — устремляться к вечности... Все, что происходит от него — свободно» (Сенека. О благодеяниях. III. 20. 1). Но очевидно, что человеку мало такой свободы: действительная свобода есть свобода *действия*, подразумевающая, конечно, свободный дух, но не сводящаяся к нему. Более того, Сенека не видит того, что видел Хрисипп, — отличия рабского сознания и образа мысли от сознания и образа мысли свободного. Оно вытекает — добавлю — из того, что раб неспособен, в принципе, проявлять самодеятельность или, точнее, способен проявлять ее вопреки тому, что он раб. Отсюда утопичность установки Сенеки на воспитание сознания свободы в обществе, основанном на рабстве.

Читая Сенеку, не можешь отделаться от впечатления, что философ смотрит на общество и человека с позиций имущего, которому нравственное поведение не только не помешало иметь в изобилии внешние блага, богатство, а затем потерять их вместе с жизнью, — именно то, что он потерял их, придает его учению личностный смысл. Иначе обстоит дело у Эпиктета.

3. Эпиктет (ок. 50—138 г. н. э.). Сенека мог бы сказать, вместе с Аристиппом, что он владеет богатствами, а не богатства им — то, что он потерял их вместе с жизнью, оправдывает противоречие его жизни с его же теорией. И все же Сенека при жизни, своим жизненным примером утешал других. Отсюда печать тонкого лицемерия, лежащая на его учении и жизни. Эпиктет, утешая других, утешал самого себя. Отсюда гораздо большая теплота и человечность, интимность увещаний философа. Но отсюда и его абсолютная покорность судьбе и другим людям. Эпиктет был рабом привезен в Рим и еще рабом же слушал философию у стоика Мусония Руфа. Неизвестно, как получил он свободу от своего жестокого господина, который сам был вольноотпущенником и телохранителем Нерона, но освободившись, он посвятил себя философии. В 89 г., когда философские школы в Риме были закрыты указом императора Домициана, Эпиктет переехал в Никополь в Эпире и вел устное преподавание в своей школе. Его беседы были записаны Флавием Аррианом и сохранились в виде «Руководства» (*Encheiridion*), четырех из восьми книг «Рассуждений» и отрывков «Дружеских бесед». Мы располагаем также некоторым доксографическим материалом.

У Эпиктета нашла завершение римско-стоическая тенденция сведения философии к этике. Разделение философии на этику, логику и физику, сохранившееся у него, оказывается уже совершенно формальным. «Первой и необходимейшей частью философии, — говорит он, — является та, которая имеет дело с применением ее учений, например, что не следует лгать. Вторая относится к доказательствам, например, почему не следует лгать. Третья подтверждает их и расчленяет: например, почему это есть доказательство, что вообще есть доказательство, что такое следствие, что такое противоречие, что такое истина и что — ложь. Таким образом, третья часть необходима для второй, вторая для первой. Однако необходимейшей остается первая, требующая постоянной заботы. Мы же обычно делаем обратное и заботимся о третьей части, отдаем ей весь наш пыл и совсем упускаем из виду первую. Поэтому и получается, что мы продолжаем лгать, хотя всегда можем доказать, что лгать не следует» (Энхиридион. 52).

Итак, вторая и третья части существуют только ради первой. Применительно к логике это ясно, — тем более что Эпиктет признает главными познавательными способностями веру (*pistis*) и благоговение (*aidōs*); они же являются главными добродетелями. А вот физика, понимаемая как изучение причин, по существу сводится к утверждению существования высшей причины, т. е. бога. Главная ее проблема — теологическая, и, решая ее, Эпиктет присоединяется к старому стоическому тезису о том, что мир разумен, что он представляет собой единое космическое государство и состоит из одной субстанции. В нем всегда что-то возникает, а что-то уничтожается, распадаясь на составные элементы. Однако важнее для него креационизм: «Бог сотворил все в мире, и весь мир существует беспрепятственно, совершенный сам по себе, а отдельный человек существует только ради целого» (Рассуждения. IV. 7. 6). А это целое опять-таки не просто космос, а божество — творец, промыслитель и провидение.

Бог Эпиктета не антропоморфен; его трудно представить личностью, хотя философ иногда говорит о «богах». Но нравственное поведение определяется религией: «главнейшее в почитании богов — это иметь о них правильные представления: что они существуют и прекрасно и справедливо управляют миром и что твое назначение — повиноваться им, покорствоваться всему, что происходит, и без ропота перед ним смиряться, ибо все это устроено высшей мудростью» (Энхиридион. 31). Бог обладает и высшим знанием, так что «от него не скрыты ни один поступок, ни побуждение, ни мысль» (Рассуждения. II. 14. 11). Философия же приводит человека к покорности воле богов. Средство — усвоив, что нельзя изменить ход событий, следует изменить свое к ним отношение.

Эпиктет прибегает здесь к известной стоической (да и у киников еще наблюдавшейся) идее, согласно которой следует различать вещи, находящиеся в нашей власти, и те, которые не в нашей власти. «В нашей власти находятся наши мнения, желания и стремления, влечение и уклонение, словом — все наши действия. Не в нашей власти наше тело, наше имущество, слава, чины, словом — все, что не является нашим действием. Все, что в нашей власти, от природы свободно, не знает никаких препятствий и стеснений; то, что не в нашей власти, — является слабым, подчиненным, подверженным препятствиям и может быть у нас отнято» (Энхиридион. 1). Поэтому следует считать своим только то, что неотчуждаемо тебе принадлежит, и на него только рассчитывать. И тогда «никто тебя ни к чему не принудит, никто не сможет тебе ни в чем воспрепятствовать, ты не будешь никого ни порицать, ни обвинять, ничего не будешь делать против своего желания, никто не будет тебя оскорблять, не будешь иметь врагов, ибо никто не сможет принести тебе вреда» (там же). Условием поведения, основанного на этом принципе, является, по Эпиккету, способность совершать произвольный или свободный поступок, осуществлять свободный выбор (*to proairetikon*). Выбор поступка — в нашей власти, и способность выбора дана нам богом для того, чтобы мы могли быть счастливы независимо от внешних обстоятельств.

Как видим, Эпиктет вводит здесь идею свободной воли уже в сложившемся виде — не как проблему, но как решение. Причем теологическое решение. Факт свободного выбора «объясняется» с помощью бога, стремящегося обеспечить человеческое счастье. Но насколько узко это понимание! Это «свобода» терпеть и воздерживаться (*apexhoу kai apexhoу* — таков был лозунг Эпиктета). И никогда — свобода действия, и тем более действия, основанного на познании природной и социальной необходимости. Действительная свобода прямо исключается учением Эпиктета, «игровая» теория поведения которого основана на том, что драма, в которой мы играем свою роль, написана не нами, не мы распределяем роли и не нам судить, как мы исполнили свою роль... Трудно представить себе более отчужденное и отчуждающее понимание места человека в обществе. Тем более что Эпиктет лишает верующего, — а только верующий может принять его учение — последней надежды, веры в бессмертие души, позволяющей все же надеяться на загробное воздаяние. Отразив бессилие индивида перед лицом социального зла, учение Эпиктета в то же время увековечивает и освящает это бессилие. Непротивление злу — вот последнее его слово, опять-таки сближающее идеал римского стоицизма с христианством.

4. Марк Аврелий Антонин. Марк Аврелий (121 — 180 гг. н. э.) с юности воспитывался в духе стоической философии, восприняв от своего учителя, Юлия Рустика, основные положения этики Эпиктета. Философский труд императора, написанный им во время похода, носит название «К самому себе» (ta eis heayton — иногда переводится как «Наедине с собой»). Это сборник афоризмов в 12-ти книгах, написанный по-гречески и содержащий размышления уставшего от жизни человека о тщете всего сущего. В сочинении ничего не говорится о диалектике (логике), зато перед физикой ставится целый ряд задач, подчиненных, впрочем, этической проблематике.

Целью обоснования нравственного поведения обусловлена следующая постановка задач учения о природе. Во-первых, оно должно помочь человеку сбросить с окружающих его вещей тот пышный ценностный ореол, которым окружает их толпа. Ведь «фалернское вино — выжатый сок винограда, пурпур — шерсть овцы, окрашенная кровью улитки, половой акт — трение известных органов и выбрасывание семени, соединенное с особого рода спазмами. Такого рода представления, доходя до самих вещей и проникая в них, дают возможность увидеть, каковы они на самом деле» (VI. 13). Увидев же, каковы вещи, ты не будешь придавать им того значения, какого они сами по себе не имеют, а следовательно, не будешь обманываться. Во-вторых, физика констатирует всеобщую подвижность и текучесть вещей, связанных, однако, в единое целое бытия. «Все тела несутся в мировой материи, как в стремительном потоке; они тесно связаны с целым, действуя заодно с ним, подобно нашим членам в их отношении друг к другу» (VII. 19). Все это — Гераклитов поток. Но как к нему относиться — вот основная проблема.

Отвечая на этот вопрос, Марк Аврелий утверждает, что изменение необходимо: ничто не может возникнуть без изменения, без него нет и ничего полезного. «Мог бы ты питаться, если бы пища не была способна к изменению?..». Но все же его влечет к себе не столько вечная жизнь вселенной, вечное порождение ею все новых и новых вещей, а скорее зрелище вечного уничтожения. «Время человеческой жизни — миг; ее сущность — вечное течение, ощущение — смутно, строение всего тела — бrenно, душа — неустойчива, судьба — загадочна, слава — недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу подобно потоку, относящееся к душе — сновиденью и дыму. Жизнь — борьба и странствие по чужбине, посмертная слава — забвение...» (II. 17). Лишь философия может принести утешение и успокоение. Натурфилософия должна дать основу для утешения и успокоения, показав, что мир разумен и целеустремлен. В нем налицо, говорит император-философ, материя, причина и цель. Человек —

часть мирового целого; лучше даже сказать, не часть (meros), а член (melos) его. Целенаправленность, органическая связность, упорядоченность мирового процесса, его разумность не дискредитируются наличием в мире несовершенства — оно необходимо, как щепки и стружки в мастерской плотника. О мире в целом надо судить, следовательно, как о божественном и разумном.

Впрочем, Марк Аврелий обращает внимание на то, что различные картины мира не столь уж различны в отношении практических выводов из них. «Властвуют, — говорит он, — или неминуемая судьба и непреодолимый порядок, или милостивое провидение, или безличный слепой случай. Если властвует неминуемая судьба, то зачем ты противишься ей? Если провидение, милость которого можно заслужить, то будь достоин помощи богов. Если же властвует беспорядочный случай, то радуйся, что среди этого водоворота ты имеешь в себе самом руководящий дух» (XII. 14). Конечно, сам философ приемлет господство божественного провидения и неминуемой судьбы, первое требует нравственного совершенства, вторая — покорности.

Учение Марка Аврелия о человеке и его этика не отличаются оригинальностью, восходя к стоицизму Эпиктета. Исходный пункт здесь — тот же дуализм души и тела, уточняемый за счет деления человека на три «части»: тело, душу (пневму) и руководящее начало (hēgemonikon), или дух. Телу принадлежат ощущения, душе — стремления, а духу — основоположения (dogmata — см.: III. 16). Дух представляет божественное начало в человеке, так что бог созерцает его безотносительно к телу. Впрочем, и дух рассеивается после смерти, вновь соединяясь с божеством. В этике мы видим то же упование на разум, позволяющее видеть добро в гармоничной, согласной с божественным разумом природой и с самим собой жизни. Только один момент выделяет Марка Аврелия в вопросе о смысле жизни. Философ на троне, он считает, что как ни жалок человек и как ни тщетна вся его жизнь, перед ним стоят великие нравственные задачи, сводящиеся в конечном счете к выполнению своего долга: ведь «цель разумных существ — следовать разумному закону их государства и его старинной конституции» (II. 16). В то же время мы всегда можем отдохнуть от мира, удалившись в себя и преисполнившись сознанием выполненного долга.

Стоицизм в Римской империи не только отражал общее умонастроение, но и формировал ту достаточно необычную для древнего мира идейную установку, согласно которой ни благородное происхождение, ни высокое положение и богатство не обеспечивают земного и загробного блаженства, а даже наоборот, исключают последнее. Условия блаженства в потустороннем мире — это скорее доброта и невинность, бескорыстие и бедность, кротость и простодушие — жить

надо «не мудрствуя лукаво». Носителями такого рода добродетелей оказываются преимущественно бедняки: ремесленники и крестьяне, рабы и вольноотпущенники, отвоёвавшие свое солдаты. Исследование специфических черт духовной жизни социальных низов Римской империи свидетельствует о чрезвычайной распространенности таких воззрений, а вместе с тем о том, что на них воздействует и философия — не через высокоинтеллектуальные, утонченные рассуждения в ученых трактатах, а через проповедь бродячих философов, переходивших из города в город, из провинции в провинцию. Моральные учения поздних стоиков и киников, иной раз сходные до неразличимости, проповедуются философами-странниками, избобличающими общественные пороки, пропагандирующими нравственные принципы, а заодно творящими «чудеса» в подтверждение своей правоты и покровительства богов. Упрощенные и вульгаризированные, сниженные до уровня понимания неграмотных или полуграмотных обывателей, они быстро вырождались в религиозные учения, сливаясь с религиозными движениями, развертывающимися в Империи. Этот процесс затронул и эллинистическую философию в целом. Но прежде она должна была пройти еще через один иску — скептицизм.

Глава III

СКЕПТИЦИЗМ

§ 1. Понятие и история античного скептицизма

Скептицизм — течение в эллинистически-римской философии, отвергающее возможность объективного знания о природных и социальных процессах в их сущности и закономерностях. Отсюда классическое требование «воздержания от суждений» (*epochē*) в теории и невозмутимости и безмятежности (*ataraxia*) в практической деятельности. Название школы произошло от древнегреческого слова *skeptikos* или *zētētikos* — ищущий, исследующий, рассматривающий. Так что источником скептицизма было все же стремление к познанию и разочарование в его результатах. Приобретая в философии особое значение, термин «скептик» противопоставляется слову «догматик» (*dogma* — учение) как выражению некритического, «поучительного» философствования¹. Начиная с Цицерона, первым, насколько мы

¹ Диоген Лаэртций (III. 49) различает у Платона два вида диалогов: «наставительный» (поучительный — *hupēgetikos*) и «исследовательный». Естественно, это не делает его «скептиком», ибо он воздерживается от суждения только о «вещах, ему неясных» (там же. III. 52).

часть мирового целого; лучше даже сказать, не часть (meros), а член (melos) его. Целенаправленность, органическая связность, упорядоченность мирового процесса, его разумность не дискредитируются наличием в мире несовершенства — оно необходимо, как щепки и стружки в мастерской плотника. О мире в целом надо судить, следовательно, как о божественном и разумном.

Впрочем, Марк Аврелий обращает внимание на то, что различные картины мира не столь уж различны в отношении практических выводов из них. «Властвуют, — говорит он, — или неминуемая судьба и непреодолимый порядок, или милостивое провидение, или безличный слепой случай. Если властвует неминуемая судьба, то зачем ты противишься ей? Если провидение, милость которого можно заслужить, то будь достоин помощи богов. Если же властвует беспорядочный случай, то радуйся, что среди этого водоворота ты имеешь в себе самом руководящий дух» (XII. 14). Конечно, сам философ приемлет господство божественного провидения и неминуемой судьбы, первое требует нравственного совершенства, вторая — покорности.

Учение Марка Аврелия о человеке и его этика не отличаются оригинальностью, восходя к стоицизму Эпиктета. Исходный пункт здесь — тот же дуализм души и тела, уточняемый за счет деления человека на три «части»: тело, душу (пневму) и руководящее начало (hēgemonikon), или дух. Телу принадлежат ощущения, душе — стремления, а духу — основоположения (dogmata — см.: III. 16). Дух представляет божественное начало в человеке, так что бог созерцает его безотносительно к телу. Впрочем, и дух рассеивается после смерти, вновь соединяясь с божеством. В этике мы видим то же упование на разум, позволяющее видеть добро в гармоничной, согласной с божественным разумом природой и с самим собой жизни. Только один момент выделяет Марка Аврелия в вопросе о смысле жизни. Философ на троне, он считает, что как ни жалок человек и как ни тщетна вся его жизнь, перед ним стоят великие нравственные задачи, сводящиеся в конечном счете к выполнению своего долга: ведь «цель разумных существ — следовать разумному закону их государства и его старинной конституции» (II. 16). В то же время мы всегда можем отдохнуть от мира, удалившись в себя и преисполнившись сознанием выполненного долга.

Стоицизм в Римской империи не только отражал общее умонастроение, но и формировал ту достаточно необычную для древнего мира идейную установку, согласно которой ни благородное происхождение, ни высокое положение и богатство не обеспечивают земного и загробного блаженства, а даже наоборот, исключают последнее. Условия блаженства в потустороннем мире — это скорее доброта и невинность, бескорыстие и бедность, кротость и простодушие — жить

надо «не мудрствуя лукаво». Носителями такого рода добродетелей оказываются преимущественно бедняки: ремесленники и крестьяне, рабы и вольноотпущенники, отвоёвавшие свое солдаты. Исследование специфических черт духовной жизни социальных низов Римской империи свидетельствует о чрезвычайной распространенности таких воззрений, а вместе с тем о том, что на них воздействует и философия — не через высокоинтеллектуальные, утонченные рассуждения в ученых трактатах, а через проповедь бродячих философов, переходивших из города в город, из провинции в провинцию. Моральные учения поздних стоиков и киников, иной раз сходные до неразличимости, проповедаются философами-странниками, изобличающими общественные пороки, пропагандирующими нравственные принципы, а заодно творящими «чудеса» в подтверждение своей правоты и покровительства богов. Упрощенные и вульгаризированные, сниженные до уровня понимания неграмотных или полуграмотных обывателей, они быстро вырождались в религиозные учения, сливаясь с религиозными движениями, развертывающимися в Империи. Этот процесс затронул и эллинистическую философию в целом. Но прежде она должна была пройти еще через один искуc — скептицизм.

Г л а в а III

СКЕПТИЦИЗМ

§ 1. Понятие и история античного скептицизма

Скептицизм — течение в эллинистически-римской философии, отвергающее возможность объективного знания о природных и социальных процессах в их сущности и закономерностях. Отсюда классическое требование «воздержания от суждений» (*epochē*) в теории и невозмутимости и безмятежности (*ataraxia*) в практической деятельности. Название школы произошло от древнегреческого слова *skeptikos* или *zētētikos* — ищущий, исследующий, рассматривающий. Так что источником скептицизма было все же стремление к познанию и разочарование в его результатах. Приобретая в философии особое значение, термин «скептик» противопоставляется слову «догматик» (*dogma* — учение) как выражению некритического, «поучительного» философствования¹. Начиная с Цицерона, первым, насколько мы

¹ Диоген Лаэртций (III. 49) различает у Платона два вида диалогов: «наставительный» (поучительный — *hyphēgetikos*) и «исследовательный». Естественно, это не делает его «скептиком», ибо он воздерживается от суждения только о «вещах, ему неясных» (там же. III. 52).

знаем, давшего общую оценку скептицизма, исследователи этого течения обнаруживают черты и следы скептицизма чуть ли не во всей античной мысли — начиная с Гомера. И все же, думается, нет оснований идти так далеко в поисках источника этого учения.

Источник скептического философствования станет яснее, если внимательнее присмотреться к этимологии. Если слово «скептик» означает, в соответствии с его первоначальным значением, исследователя, человека, ищущего в философии, то вся философия по существу своему должна быть признана «скептической». Ибо она «ищет» истину, расследует ее. Она раскрывает трудности познания, распутывает запутанные вопросы, решает загадки и отыскивает тайны бытия. Исследователь (*zētētes* — юридически говоря — следователь) превращается в скептика тогда, когда он обнаруживает неразрешимость исследуемого вопроса или, как минимум, его неразрешенность в учении, претендующем на окончательный ответ. Поэтому не будем говорить о Гераклите — он не скептик, а диалектик; Кратил же, пришедший к выводу, что меняющийся мир не может быть ни познан, ни выражен словами, так что на него можно лишь показывать пальцем и молчать, несомненно был одним из предшественников скептицизма. Не являются скептиками ни Парменид, ни Зенон, раскрывавшие противоречивость, а следовательно, иллюзорность понятий множества и движения, — ведь они утверждали, напротив, реальность единства и покоя. Провозвестником скептицизма можно счесть Ксенофана с его убеждением, что мы не знаем истины, а если бы и знали, то не знали бы, что мы ее знаем. Но ведь мы видели, что это лишь одна, причем не решающая, тенденция в его творчестве. Не скептик Демокрит, хотя он много писал о слабости и недостаточности «темного» чувственного познания, — тяготеет к скептицизму его ученик Метродор.

Иначе говоря, всякая философия, исследующая и ищущая, подразумевает момент критики и сомнения, а тем самым и скептицизма. Этим она отличается от мифа и теологии, некритически принимающих «слово». Поэтому Гегель с полным основанием говорит о «мыслящем скептицизме» и о том, что «положительная философия может сознавать, что она в самом деле содержит в самой себе отрицательную сторону скептицизма, и, следовательно, последний не противоположен ей и не находится вне нее, а является неким ее моментом, но этот момент содержится в ней так, что она заключает в себе отрицание в его истинности, каким его не имеет скептицизм»¹. Иначе говоря, философия, которая претендует на познание бытия в его сущности, подразу-

¹ Гегель. Соч. Т. X. С. 408.

мевает и включает скептицизм как момент критики и самокритики, отрицания и противоречия. Но он включен в систему аргументации и знания, а потому ею отрицается. Другое дело — скептицизм как философия.

Непосредственным источником скептицизма в Греции стала софистика. Когда Ксениад Коринфский утверждает, что все ложно, а потому и непостижимо, он открывает путь скептицизму. Но только открывает путь, потому что не выводит (во всяком случае, мы не знаем, выводит ли) отсюда следствий для познания и практики. Когда Протагор утверждает, что о каждой вещи может быть два противоположных мнения, он открывает путь скептицизму. Но мы не назовем его скептиком, поскольку у него есть «мерило» — человек как мера всех вещей. Горгий по существу разработал ту скептическую аргументацию, которая ведет к убеждению в непостижимости бытия, — но и он вряд ли может быть назван первым скептиком, хотя к скептицизму близок. Он именно софист — человек, превосходно понимающий, что применяемая им аргументация есть скорее упражнение в риторике, чем теоретическое убеждение.

Итак, софистика подготовила скептицизм. Но не только она одна. Гносеологическим источником скептицизма является релятивизм — признание относительности всякого знания. А это — одна из важных идей *диалектики*. В.И. Ленин писал по этому поводу: «... отличие субъективизма (скептицизма и софистики etc.) от диалектики, между прочим, то, что в (объективной) диалектике относительно (релятивно) и различие между релятивным и абсолютным. Для объективной диалектики в релятивном есть абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное»¹. Но это означает, что скептицизм связан с диалектикой, как позитивной (главным образом Гераклита), так и негативной. Эта связь, однако, иная, чем между софистикой и скептицизмом. Последний может взять софистическое рассуждение как таковое, завершив его скептическим утверждением. Однако он не может воспринять диалектику, не исказив, огрубив, ограничив ее релятивизмом, не сведя ее к субъективизму. Между тем античная диалектика в основе своей *объективна*.

И последнее соображение. Мы говорили уже, что этимология самого термина «скептицизм» двойственна: это и «исследование», и собственно «скепсис». Поэтому с течением времени скептицизм обнаружил довольно близкое родство с эмпиризмом, особенно эмпирической школой в медицине, противопоставив себя, вместе с ним, умо-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 317.

зрительному философствованию. А значит, речь идет здесь уже не просто о противостоянии «догмы» (учения) и «сомнения», но именно умозрения и опыта. Здесь, следовательно, и зачатки того учения, которое в XIX в. провозгласит конкретно-научное, эмпирическое знание единственным знанием, заслуживающим этого имени, и получит название «позитивизм». Неразвитость в эпоху эллинизма экспериментальной и даже просто эмпирической науки не позволила сколько-нибудь четко сформулировать противоположность «науки» и «метафизики», но зародыш этой мысли в позднем скепсисе есть.

История античного скептицизма как такового начинается в конце IV в. до н. э., т. е. в те же времена, что и история других главных философских школ эпохи. Пиррон из Элиды создает в это время школу, члены которой по его имени получили название пирроновцев, а по характеру своего мировоззрения были названы «апоретиками, скептиками, эффектиками и зететиками. Зететиками, то есть искателями, — потому что они всегда ищут истину; скептиками, то есть высматривателями, — потому что всегда высматривают и никогда не находят; эффектиками, то есть сомневающимися, — по их настроению в поиске, то есть по их воздержанию от суждения; апоретиками, то есть затрудняющимися, — потому что в затруднении находятся даже догматические философы» (*Диоген Лаэртский*. IX. 69—70). Деятельность школы Пиррона вскоре прервалась по меньшей мере на два столетия.

Однако линию скептического философствования незамедлительно подхватила, как это ни удивительно, Академия. Источник ее скептицизма — признание лишь вероятности, но не аподиктичности всякого знания. Главными представителями «академического» скепсиса были Аркесилай и Карнеад. Со временем Академия возвратилась на покинутые было тропы платонизма, но скептицизм не угас. В I в. до н. э. возрождается пирронизм. Энесидем и Агриппа разрабатывают систему скептической аргументации — так называемых «тропов» (*tropē* — поворот, перемена, в риторике — оборот речи). Наконец, Менедем, Секст Эмпирик и Сатурнин соединяют скептицизм с эмпиризмом врачей опытного направления, уклонявшихся от изучения «скрытых причин» болезней и сосредоточивавших внимание на симптоматике.

Оценивая место скептицизма в отношении к предшествующей греческой философии, К. Маркс отметил, что общий прототип метода эллинистической философии «дан в элейской, софистической и доакадемической диалектике». Специфика скептиков в том, что они «являются учеными среди философов; их работа заключается в противопоставлении, а следовательно, — и в собирании различных ранее высказанных утверждений. Они бросили выравняющий, сглаживающий ученый взгляд на прежние системы и обнаружили, таким об-

разом, противоречие и противоположность». Сказанное относится в особенности к Сексту Эмпирику, труды которого неопределимы с точки зрения богатства и точности изложения содержащегося в них материала по всей античной философии.

Скептицизм представлял собой средоточие полемики эпохи эллинизма — он спорил против всех существующих школ, направляя свои аргументы против всех и всяческих «догм», т. е. позитивных утверждений как раннегреческой и классической, так и эллинистической философии. В этой полемике проглядывает жизнь и борьба античного философа, его стремление к достоверности знания — и в то же время глубокое разочарование в его возможности вообще. Обширный материал по истории скептицизма содержится в книге Диогена Лаэртца, а также в сочинениях Цицерона и ряда доксографов-христиан, для которых скепсис представлял не только противника, но и союзника, аргументы которого всегда можно было обратить против древних философов, соперничавших с христианской религией в борьбе за умы.

§ 2. Ранний пирронизм и «академический» скепсис

Пиррон из Элиды (ок. 360—270 гг. до н. э.) был сначала посредственным живописцем, а затем, прослушав философские курсы мегарика Брисона, сына Стильпона, и демокритовца Анаксарха, увлекся философией. По преданию, вместе с последним он участвовал в азиатских походах Александра Македонского и встречался с «гимнософистами» — «нагими мудрецами», как именовали греки индийских аскетов. «Отсюда, по-видимому, он и вывел свою достойнейшую философию, утвердив непостижимость [сущего] и воздержание особого рода... Он ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничто не существует, а людские поступки руководятся лишь законом и обычаем, — ибо ничто не есть в большей степени одно, чем другое» (*Диоген Лаэртций*. IX. 61). Диоген рассказывает дальше, что Пиррон вел жизнь, соответствующую этому учению, ничего не сторонясь, подвергаясь любой опасности, ни в чем не поддаваясь ощущению. От опасностей его оберегали друзья... Впрочем, есть сведения, что он лишь в философии применял свое учение, а в жизни вовсе не был неосмотрителен.

Судя по этому изложению, учение Пиррона не имеет отношения к «гимнософистам», или «магам» — чтобы узнать все это, нечего было «ума искать и ездить так далеко». Перед нами элементы, имевшиеся уже в греческой мысли, и Пиррон только синтезировал их в особое учение. Он ничего не писал, и о его воззрениях мы знаем из сочинений

его ученика Тимона из Флиунта, бывших источником большинства сведений о Пирроне, повторяемых последующими философами. Тимон писал, что, согласно его учителю, «для достижения знания нужно постигнуть тройкое: во-первых, как произошли вещи, во-вторых, каким образом следует нам к ним относиться, и наконец — что мы будем иметь от такого к ним отношения. Относительно вещей он говорил, что они невыразимы, а равно неразличимы, неустойчивы и порождают разногласия, почему нельзя [различить] истинное и ложное мнение о них. Поэтому следует не доверять им, воздерживаться от всяких мнений и быть непоколебимым и неуклонным, говоря обо всякой вещи, что она столь же мало существует, как не существует, или что она столь же существует, как не существует, или что она или существует, или не существует. Тот, кто таким образом относится к миру, говорит Тимон, обретает во-первых, отказ от высказывания (*aphasia* — собственно «афасию», потерю речи), а затем невозмутимость» (*Vodel C. de. Greek Philosophy. III. 1087a*).

Отсюда можно заключить, что Пиррон строит здесь ответ на вопрос относительно счастливой жизни. Вещи не могут быть постигнуты ни чувством, ни разумом, а потому мы не можем предпочесть какое бы то ни было мнение о них. Отсюда «афасия» и «атараксия»; но не первая, а вторая составляет цель жизни и условие нравственного поведения. А значит, воздержание от суждения, которое выступает специфической чертой скептицизма как такового, оказывается у Пиррона средством достижения атараксии, а не целью, как может сперва показаться. Вместе с тем Пиррон не создал какой бы то ни было положительной нравственной доктрины, удовлетворяясь этой чисто отрицательной характеристикой.

Два тезиса приписывает ранним скептикам Диоген Лаэртций: «ничуть не более» и «на всякое слово есть и обратное» (см.: IX. 74). В них важна четкая зависимость пирроновцев, во-первых, от Демокрита с его принципом исономии или равновероятности («не более одно, чем другое») и, во-вторых, от Протагора, утверждавшего, что о всякой вещи возможны два противоположных мнения. Однако Демокрит делал из исономии окончательные выводы, например о бесконечности числа атомов или их форм он заключал из того, что оно не более одно, чем другое. Протагор же приходил к человеку как мере всех вещей. Установка скептиков — иная, т. е. воздержание от суждения.

Мы не знаем, уточнял ли Пиррон взаимоотношение ощущения и мышления и, в частности, верил ли он в непреложную истинность ощущений, показания которых извращаются разумом. Слова Секста Эмпирика (Против ученых. I. 305) о том, что «Пиррон принуждает отнести в область неясного даже и то, что раньше было воспринято нами

вполне ясно», говорят о том, что и ощущениям не следует верить. Во всяком случае, итогом оказывается полный паралич познавательных способностей, ведущий и к параличу всего человеческого в человеке. Так, по преданию, «на корабле во время бури, когда его (Пиррона. — А.Б.) спутники впали в уныние, он оставался спокоен и ободрял их, показывая на корабельного поросенка, который ел себе и ел, и говоря, что такой бестревожности и должен держаться мудрец» (*Диоген Лаэртций*. IX. 68). Если только Посидоний, которому Диоген приписывает этот рассказ, не погрешил против истины, стремясь дискредитировать противника, то последовательный скептицизм трудно назвать моральным учением и учением о нравственности, — он просто ниже всего человеческого. Ибо, хотя уныние и животный страх перед лицом опасности и недостойн человека, испуганный хотя бы понимает, что с ним происходит и что ему грозит. Подлинно же человеческим поведением будет тут *борьба* против стихии, концентрация всех духовных и физических сил, знаний и умений¹.

Непопулярность пирронизма в течение двух следующих столетий в немалой степени объяснялась этим обесчеловечением философии. Другую линию скептической аргументации, более жизненную, представляет Вторая Академия. Аркесилай (ок. 315—240 гг. до н. э.), ее первый представитель, пришел к скептицизму на основе своей полемики со стоиками, пытаясь опровергнуть которых, он прибег к сократической диалектике. Ученик Крантора, он сочетал платонизм с мегарской «диалектикой» и скептицизмом, так что о нем было сказано:

Ликом Платон и задом Пиррон, Диодор серединой.

Воззрения Аркесилая знаменовали перелом в деятельности Академии, ибо узко понимаемый «сократизм» означал отказ от положительного учения Платона и абсолютизацию негативных результатов диалектики Сократа. Но это было и немаловажное изменение в скептицизме, а именно если Пиррон рассматривал атараксию как цель, а в воздержании от суждения видел средство, то, по Аркесилаю, «целью ... является воздержание от суждения, сопровождаемое, как мы сказали, невозмутимостью. Он говорит также, что воздержание от суждения в частных случаях — добро, а утверждение в частных случа-

¹ Впрочем, у Диогена Лаэртция мы встречаем как свидетельства о бесчеловечности поведения Пиррона (когда он прошел мимо своего учителя Анаксарха, тонувшего в болоте, не подав ему руки — IX. 63), так и обратные. «За сестру свою, ... он однажды пришел в гнев, а когда его попрекнули, ответил, что не за счет женщины подобает щеголять безразличием» (IX. 66).

ях — зло» (*Секст. Пирроновы положения. I. 233*). Как видим, отношение, противоположное пирроновскому.

Смена ориентации была связана с гносеологическими и полемическими установками Аркесилая. Он направлял свои удары в первую очередь против стоического учения о каталептических представлениях и о «согласии». Каталептические представления, утверждал он, невозможны, а стоическое учение о них противоречиво. В самом деле, стоики утверждают, что существуют три начала знания: наука, мнение и опосредующее их постижение. Наука — это непогрешимое постижение с помощью разума, мнение — бессильное и ложное согласие, постижение же есть согласие, рождаемое каталептическим представлением. Наука существует у мудрых, мнение — у глупцов, а постижение обще тем и другим. Но в таком случае налицо противоречие. Ибо, во-первых; согласие возникает по отношению к смыслу, а не к представлению, а во-вторых, нельзя найти такого представления, которое не могло бы оказаться ложным. Наконец, будучи общим мудрым и глупцам, согласие оказывается одновременно основой как мнения, так и науки.

Но если разницы между истиной и заблуждением нет и если «согласие» не гарантирует истины, то мудрец должен воздерживаться от суждений. На чем же будет он тогда основывать свое поведение? Аркесилай заменяет двойственный критерий стоиков — допустимость «надлежащего» действия и моральную оправданность — одним критерием «благоразумия» (*eulogon*). Тот, кто в своих поступках основывается на благоразумии, тот преуспевает в них. Поэтому благоразумный поступок является и надлежащим, и морально оправданным. Причем следует добавить, что благоразумный поступок достигается вследствие разумного действия, а его разумность проявляется в успешности. Так философ выходит за пределы чисто логического понимания разумности, угадывая необходимость внешнего критерия, и находит его в успехе.

Представитель Третьей Академии Карнеад из Кирены (ок. 214—129 гг. до н. э.) отличался, по преданию, таким трудолюбием, что занятия не оставляли ему времени для того, чтобы остричь волосы и ногти. По преданию, он теоретически презирал смерть, говоря: «Природа создала — природа и разрушит». Не то на практике. «Узнав, что Антипатр (философ, защищавший стоическое учение от нападков Карнеада. — *А.Б.*) умер, приняв яд, он был взволнован его мужеством перед концом и сказал: “Дайте и мне!” — “Чего?” — переспросили его; а он ответил: “Вина с медом!”» (*Диоген Лаэртский. IV. 64*). Впрочем, не шутил ли попросту заядлый скептик?

В 155 г. до н. э. Карнеад, вместе с двумя другими философами, стоиком Диогеном и перипатетиком Критолаем, прибыл в Рим в качестве члена афинского посольства. По преданию, он выступил перед Катонам Старшим с яркой речью в защиту добродетели, снискав тем самым его благоволение. На следующий день он снова произнес речь и на примере той же добродетели — справедливости — обосновывал недостоверность всякого знания... После этого прямодушный римлянин потребовал изгнать из Рима греческих философов, ибо такая игра с истиною грозит римскому юношеству и всему отечеству.

Подобно Аркесилаю, Карнеад резко критиковал стоиков, и сам говорил, пародируя известную фразу: «Не было бы Хрисиппа, не было бы и меня». Он начинает с учения стоиков о каталептической фантазии, говоря, что нет такого представления, которому нельзя было бы противопоставить другое — противоположное, но столь же убедительное. Чувства вводят нас в заблуждение — и он приводит многочисленные примеры обмана чувств. Мы можем воспринимать несуществующее — в этом убеждают галлюцинации, сны и различные иллюзии. Нас обманывает и разум, ибо мышление постоянно наталкивается на различные апории, не в силах их разрешить. В доказательстве последнего тезиса ему помогает обширный опыт софистов и мегариков. Отсюда признание необходимости воздерживаться от суждения.

Однако скептицизм Карнеада более умерен, чем скептицизм пирронистов и Аркесилая. Надо воздерживаться, считает он, не от всякого суждения, но лишь от безусловного утверждения «абсолютной истины». Такого рода утверждения действительно невозможны. Но, продолжая линию Аркесилая, он признает возможность высказываться о вещах и явлениях, поскольку это кажется ему благоразумным и вероятным. Оба эти слова русского языка в древнегреческом имеют эквивалентом одно — *eulogon*. Мы видели, что Аркесилай склонялся к использованию этого слова в его значении «благоразумие», т. е. с этическим оттенком, и в значении критерия поведения. Карнеаду, видимо, ближе значение «вероятность», «хорошо обоснованная вероятность». Причем если у Аркесилая речь идет главным образом о разумном обосновании, то Карнеад вводит в свое учение о критериях выбора и избегания эмпирию. Он рассуждает так: каталептических представлений, о которых учат стоики, вовсе не существует, есть только представления акаталептические, т. е. не постигающие ничего, кроме наших ощущений. Иначе говоря, Карнеад примыкает к известному взгляду киренаиков относительно того, что наше знание ограничено ощущениями и мы не знаем, лежит ли за ними реальный объект, а если и лежит, то каков он на самом деле. И все же Карнеад учит о том,

что представления могут иметь различную степень вероятности. Одни из них — вероятны, другие — невероятны. «Но и среди вероятных, — излагает мнения академиков Секст Эмпирик, — они видят различия: одни они считают только вероятными (*pithanos* — правдоподобными, убедительными), другие — вероятными и проверенными, третьи — вероятными, со всех сторон проверенными и несомненными» (Секст. Пирроновы положения. I. 227). Так, увидевший в комнате веревку, может воспринять ее как змею; исследовав и проверив свое представление, увидев, что воспринимаемый предмет не движется, не издает звуков и прочее, он получит вероятное и проверенное представление. Несомненным его представление станет, когда он убедится, что не спит, что находится в здравых чувствах и уме, что предмет рассматривается на соразмерном расстоянии, и т. д. Карнеад предпочитает вероятное и проверенное просто вероятному, а выше всего ставит вероятное, проверенное и несомненное.

Отсюда вытекает главное различие между скептиками-пирронистами и «академиками» — если первые требуют в жизни следовать сложившимся обычаям, то вторые — вероятности, причем возможно большей вероятности. Правда, понятие вероятности (*pithanotēs*) у них еще совершенно качественное и выражает только степень нашей субъективной убежденности в истинности доступной нам информации. Количественное выражение вероятности Античности еще неизвестно, а ведь только оно могло бы доставить вероятностной концепции объективную основу. Но ведь Карнеад ее и не ищет... И все же нельзя не отметить, что введенная им градация вероятностей существенно смягчает, если не вовсе стирает, отличия карнеадова «вероятного, проверенного и несомненного» восприятия от стоической «каталептической фантазии». Однако в силе остается феноменалистическая тенденция скептицизма, резко отделяющая его от объективизма стоиков. Иначе говоря, скепсис Карнеада по-прежнему полностью распространяется на *сущность* вещей, исключая ее постижение.

Карнеад критикует и теологию стоиков. Видимо, он не отрицал существования богов, считая его, однако, только вероятным. Но, даже считая необходимым почитание богов, он опровергал «догматическую» аргументацию своих противников — стоиков, а тем самым по существу подрывал основы всякой религии. Как пишет Секст Эмпирик, «признающие существование богов пытаются обосновать это положение четырьмя способами. Первый состоит в согласии всех людей; второй — в мировом порядке; третий — в бессмыслице, вытекающей из отрицания божественного; четвертый и последний — в устранении противоположных аргументов» (Против ученых. IX. 60). Ни один из этих аргументов не убеждает Карнеада. Далеко не все со-

гласны, что боги существуют, — есть и атеисты, и целые племена, не знающие богов. Да и вообще, из того, что кто-то во что-то верит, не вытекает реальность того, во что он верит. Из признания устроенности и упорядоченности космоса нельзя вывести его разумности и божественности: ведь если «божественны» регулярно повторяющиеся процессы, то почему бы не провозгласить божественной малярию с ее периодически повторяющимися приступами? Что же касается двух последних «доказательств», то они как раз на руку скептику: бессмысленны как отрицание, так и утверждение божественного, а устранение противоположных аргументов столь же основательно, как и уничтожение аргументов в пользу божества.

Карнеадова критика стоической философии религии, как и религиозных представлений вообще, основывается на логическом анализе аргументов в защиту существования бога (богов). Вот пример критики стоического понимания бога как живого существа: «Если бог существует, то он живое существо. Если он живое существо, то он чувствует, поскольку живое отличается от неживого только тем, что оно чувствует. Если же он чувствует, то он слышит, видит, обоняет и осязает. В таком случае существуют соответственно чувствам некоторые предметы, привлекающие и отталкивающие его... Если же так, то и для бога есть некоторые беспокоящие его вещи. А если для него существуют беспокоящие его вещи, то бог подвержен изменению к худшему, а стало быть, и уничтожению... Следовательно, божественного не существует» (*Секст. Против ученых. IX. 142—143*). Аналогичные противоречия находит Карнеад в стоическом учении о телесности божества, в представлении, что оно ведет блаженную (счастливую) жизнь, и т. д. Несомненно, что он использует аргументы эпикурейцев против традиционной религии, не доводя, однако, дела до категорических утверждений о богах, свойственных эпикурейцам, — ведь и они «догматики»... Карнеад отвергает стоические (как, впрочем, и обыденные) представления об оракулах и прорицаниях, чудесах и «вещих» сновидениях. Все это может быть объяснено естественными причинами, совпадением, и т. д.

В понимании общества и нравственности Карнеад стоял на позиции условности законов и норм, считая, что понятия справедливости и несправедливости, добра и зла устанавливаются людьми соответственно их интересам. По сообщению Лактанция, Карнеад считал, что «люди, установили право ради своей пользы, что видно из различия нравов и того, что они со временем меняются, — естественного же права не существует... И он выводит это посредством такого аргумента: всем могущественным народам, в том числе самим римлянам, захватившим власть над миром, если бы они захотели быть справедли-

выми, то есть вернуть чужое, пришлось бы вернуться в хижины и жить в нужде и нищете» (*Vogel C. de. Greek Philosophy. III. 1126*).

Трудно судить о содержании этического учения Карнеада. Можно только сказать, что он, видимо, признавал свободу воли как независимый причинный фактор поведения, направляя это представление против фатализма стоиков.

Учеником Карнеада был Клитомах (ок. 175—110 гг. до н. э.), карфагенянин, собственное имя которого было Гасдрубал. Он подробно излагал учение своего предшественника, написав о нем свыше 400 книг. Но они дошли до нас лишь в ничтожном числе отрывков, которые можно с большим трудом извлечь из сочинений доксографов.

§ 3. Позднейший пирронизм

По словам Диогена Лаэртция, ссылающегося на свидетельства Менодота, Гиппобота и Сотиона, Тимон «преемника не оставил, и учение его пресеклось, пока не возродил его Птолемей Киренский... Учениками его были Диоскурид Кипрский, Николох Родосский. Евфранор Селевкийский и Праилл Троадский... У Евфранора был учеником Евбул Александрийский, у того Птолемей, у того — Сарпедон и Гераклид, у Гераклида — Энесидем Кносский, написавший восемь книг “Пирроновых речей”» (Диоген Лаэртций. IX. 115—116). Из этого сообщения можно заключить о существовании в I в. до н. э. многолюдной и разветвленной скептической школы, базировавшейся в Александрии и привлекавшей учеников со всех концов тогдашнего культурного Средиземноморья. Правда, лишь об Энесидеме мы имеем более или менее отчетливое представление. «Пирроновы речи» его известны нам по переложению патриарха Фотия (IX в.), а его взгляды в целом — по Диогену Лаэртцию и Сексту Эмпирику. О жизни его мы практически ничего не знаем.

Главное в учении Энесидема — выделение и систематизация им способов обоснования скептицизма, основанных на относительности знания. Видимо, изложение Диогена ближе к историческому Энесидему, тогда как Секст излагает их более четко и систематизированно. Он приписывает «более древним скептикам», имея прежде всего в виду Энесидема, десять «тропов». «Они следующие: первый [основывается] на разнообразии живых существ, второй — на разнице между людьми, третий — на различном устройстве органов чувств, четвертый — на окружающих условиях, пятый — на положениях, промежуточных и местностях, шестой — на примесях, седьмой — на соотношениях величин и устройствах подлежащих предметов, восьмой — на том, относительно чего [существуют вещи], девятый — на постоян-

ной или редкой встречаемости, десятый — на различных способах суждения, обычаях, законах, баснословных верованиях и догматических предположениях» (Пирроновы положения. I. 36—37).

Это краткое освещение, скорее, даже наименование «тропов» далее подробно разъясняется Секстом. Так, разнообразие живых существ ведет к различию их представлений: «... морская вода при питье неприятна для людей и напоминает им яд, рыбам же она весьма приятна и пригодна для питья. Свины охотнее купаются в самой вонючей грязи, чем в прозрачной и чистой воде...» (там же. 55)¹. Очевидны также различия между отдельными людьми в их восприятиях и способах суждения. О первых говорят несомненные факты, о вторых — разногласия в учениях «догматиков». Третий аргумент направлен против тех, кто склонен в суждении о вещах отдавать предпочтение собственному мнению, и сводится к констатации того, что различные органы чувств по-разному представляют нам одни и те же предметы: картина имеет на глаз углубления и возвышения, а на ощупь гладка; мед представляется сладким (приятным) на вкус, но неприятен на вид, и т. д. «Троп об обстоятельствах» подразумевает различие восприятия и мышления в зависимости от изменения окружающих условий и состояний нашего тела: бодрствования и сна, движения и покоя, голода или сытости, опьянения или трезвости и т. д. В зависимости от состояния и положения одни и те же предметы кажутся различными: один и тот же корабль кажется издали маленьким и неподвижным, вблизи же — большим и движущимся; коралл мягок в воде, но тверд на воздухе, и проч. Поскольку ни один предмет не воспринимается нами обособленно, но вместе с чем-нибудь другим, эти «примеси» влияют на восприятие, как, например, тело, окруженное водой, легче, чем окруженное воздухом. Величина и структура тел также рождает различие в восприятии: серебро бело, но его опилки кажутся черными; вино, выпитое в умеренном количестве укрепляет, а в излишке — расслабляет и губит.

Восьмой троп сводится к тому, что поскольку вещи существуют только в отношении к чему-нибудь, т. е. по отношению к субъекту, с одной стороны, к созерцаемому вместе с ним — с другой, ни от того, ни от другого нельзя отвлечься. Скептик выходит отсюда на проблему родов и видов, обозначающего и обозначаемого и заключает, что их взаимная связь не позволяет отличить род от вида и обозначающее от обозначаемого. Девятый — апелляция к тому, что редко встречаемый

¹ Обратим внимание на зависимость этих примеров от Гераклита, делавшего из них, однако, иные выводы.

предмет (например, комета) поражает нас гораздо больше, чем привычный, хотя явно заслуживающий большего внимания и удивления (например, Солнце). Наконец, десятый троп связан с вопросами нравственности, права, общественного устройства и состоит в констатации того, что все наши оценки социальных явлений относительны и искусственны. «Если и этот троп указывает на такой огромный разницей в вещах, мы не сможем сказать, каково по природе подлежащее суждению, но только можем сказать, каковым является оно по отношению к данному поведению, жизни, к данному закону, к данному обычаю...» (там же. 163).

Секст производит дальнейшую систематизацию тропов, подводя их под три категории: «от судящего», «от подлежащего суждению» и «от того и другого». «От судящего» объемлет тропы 1—4 по классификации Энесидема, «от подлежащего суждению» — 7 и 10, «от того и другого» — тропы 5, 6, 8 и 10. «Эти три тропа опять-таки восходят к одному — «относительно чего», так что троп «относительно чего» есть самый общий, видовые — три, подчиненные им — десять» (там же. 38—39).

Таким образом, аргументы против возможности познания вещей как они существуют на самом деле, а не в представлении, основываются на относительности (релятивности) всякого познания, и скептицизм Энесидема можно в этой связи назвать *релятивистским*. В его «Пирроновых речах» поднимались, однако, и другие вопросы. Так, в первой книге Энесидем раскрывал рассмотренное нами выше основное различие между пирронистами и скептиками «академического» направления — вероятность как критерий разумного поведения у вторых против «следования жизни» у первых. Во второй книге обнаруживаются внутренние противоречия понятий «движение» и «изменение», «возникновение» и «уничтожение». В третьей — апории мышления и чувственного восприятия, учения о знаках и умозаключениях. В четвертой — доказываемая непостижимость природы и богов. В пятой — дан логический анализ причинности. В трех остальных книгах исследуются противоречия основных логических понятий.

Из изложения Секстом Эмпириком аргументации Энесидема как будто явствует, что последний по ряду вопросов примыкал к учению Гераклита. Секст находит общее в их учениях о душе, о понимании истины как того, что является всем одинаково; в понимании части и целого, и т. д. Отрывочность приводимых Секстом сведений и неразличимость аргументов Энесидема и самого Секста привели в конце XIX — начале XX в. к спору о характере и пределах согласия Энесидема с Гераклитом. Вопрос остался нерешенным, но думается, что и здесь следует держаться того взгляда, что у Гераклита Энесидем заим-

ствует главным образом элементы аргументации, ведущей к признанию равноценности противоположных убеждений. Выводы же отсюда делаются скептические. В самом деле, возьмем, например, анализ проблемы части и целого. Следуя Гераклиту, говорит Секст, Энесидем утверждает, что «часть и отлична от целого, и тождественна с ним. Ведь сущность есть и целое, и часть: целое — соответственно миру и часть — соответственно природе этого вот живого существа» (Секст. Против ученых. IX. 337). Но если Гераклит констатировал в этом противоречие, объективно присущее миру, и восходил отсюда к логосу как закону всего сущего («все едино...» — Фр. В 50), то Энесидем — а вряд ли можно сомневаться, что Секст воспроизводит далее его собственное рассуждение, — приходит к скептическому выводу. А именно «нет ничего целого, откуда следует, что не существует и часть. Ведь каждое из этих понятий относительно, и с уничтожением одного относительно уничтожаются и другие» (там же. IX. 357).

Агриппа — скептик, известный только по упоминанию Диогена Лаэртция (Секст говорит о «новейших скептиках», не называя имен), ввел еще пять тропов: «от разногласия, от продолжения в бесконечность, от связи, от предположения, от взаимности» (Диоген Лаэртций. IX. 88). Первый троп состоит в выявлении неустранимых разногласий между философами. Второй — в признании бесконечности, а следовательно, невозможности обоснования и доказательства: обоснование и доказательство сами требуют обоснования и доказательства, и т. д. до бесконечности. Третий основан на мысли, что всякая вещь воспринимается в связи с другими, а потому сама по себе непознаваема. Троп «от предположения» направлен против тех, кто, стремясь избежать регресса в бесконечность, склонен остановиться на каком-либо произвольном предположении. «Но это пустое дело, потому что кто-нибудь другой всегда может допустить противоположное» (там же. IX. 89). Наконец, троп «от взаимности» констатирует круг в обосновании, когда, например, существование каналов в органах чувств обосновывают существованием истечений от предметов, а существование истечений — наличием каналов... Уже из этого краткого изложения видно, что тропы Агриппы частично пересекаются с тропами Энесидема. Но они отличаются своей логической природой: речь идет тут не столько о вещах и их восприятиях, сколько о суждениях о них и отношениях между суждениями. Однако в основе лежит тот же релятивизм, что у Энесидема, только иначе обосновываемый.

Отметим к тому же, что скептики, при всей критичности своего подхода к «догмам», оказываются весьма и весьма легковерными, как только дело доходит до общепринятых воззрений древности, вроде того, что муравьи происходят из прокисшего вина, комары — из ис-

порченной, протухшей воды, черви — из грязи и т. д. Фантастичны их физиологические и психологические описания, имеющие назначением обосновать непостижимость вещей.

Завершают античный скептицизм учения позднейших скептиков — Менодота, Секста Эмпирика и Сатурнина. В них наблюдается тенденция к объединению скептического философствования с методологией врачей-эмпириков. Мы говорили в свое время о специфике эмпирической медицины — требовании объяснять болезни и лечение их не спекулятивными натурфилософскими положениями, но тем, «что проявляется очевидным образом в человеке». Если раннегреческая медицинская наука противостояла в этом отношении натурфилософии, то в более позднее время историки говорят о противоположности двух *медицинских* школ — «эмпириков» и «логиков». Гален возводит эмпирическую школу к Филину Косскому (середина III в. н. э.) и Серапиону из Александрии. Их продолжателями он считает Менодота и Секста Эмпирика. До нас дошли лишь произведения Секста Эмпирика, многократно упоминавшиеся и цитированные выше: «Против ученых» в 11-ти книгах и «Три книги пирроновых положений».

В этих сочинениях подробнейшим образом изложены взгляды предшествующих философов, подвергаемые детальной критике и опровержению со скептической точки зрения. Трудно судить, насколько Секст оригинален. Скорее всего он лишь обобщает и систематизирует скептическое учение, воспринимая и излагая аргументацию более ранних его сторонников. Он всегда говорит от лица скептиков-пирронистов, но в то же время мы встречаем у него интереснейшие описания эмпирических установок в науке, четко отличаемых от спекулятивных доктрин «догматиков». Общее описание эмпирического метода Секст дает в VIII книге «Против ученых»: «Если в теоретическом знании прочих предметов нет ровно никакого основания (*theōreōma*), то ... в науке, имеющей дело с явлениями, существует свое собственное основоположение. Ведь путем многократных наблюдений или исследований она устанавливает свои правила, а то, что было многократно наблюждено или исследовано, становится частной особенностью наблюдающих это неоднократно, но не является общим для всех» (VIII. 291). Секст с симпатией относится к этому методу, но в то же время подчеркивает, что таким образом строят науку не о вещах «самих по себе», а только о том, как они нам представляются. Ибо «я буду иметь возможность сказать, каковым кажется мне каждый предмет, но буду принужден ... воздержаться от суждения, каков он по природе своей» (*Секст. Пирроновы положения. I. 78*).

Таким образом, Секст хочет сказать, что скептик не должен отрицать явления, воздерживаясь от суждения о нем: «придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения потому, что не можем быть всецело бездеятельными. Это жизненное наблюдение распадается, по-видимому, на четыре части: первая показывает, как вести себя при побуждениях природы; вторая — под принуждением претерпеваний, третья — при воздействии законов и обычаев, четвертая — при обучении мастерству» (там же. I. 23). Мы, продолжает Секст, по природе чувствуем и понимаем, голод и жажда указывают нам путь к еде и питью, законы и обычаи побуждают в общежитии принимать благочестие за добро, а нечестие за зло, тогда как при обучении мастерству мы осуществляем то или иное искусство. А следовательно, Секст возвращается к Пиррону, призывая делать все соответственно тому, как поступают люди в общежитии, не задаваясь догматическими соображениями. Но он добавляет к этому ясную мысль о необходимости опоры на здравый смысл и эмпирическое знание явлений. Поэтому можно считать, что он сближается с Карнеадом, подчеркивая практическую значимость наших знаний, базирующихся на опыте.

Скептицизм — одна из трех великих систем философии, возникших в эпоху эллинизма, т. е. социальной системы, родившейся на развалинах классического рабовладельческого полиса. Воздержание от суждений о теории, следование обычаю и здравому смыслу или же вероятности и благоразумию на практике превосходно выражают ту черту социального содержания эллинизма, которая определяет разложение прежде столь гармоничной — во всяком случае в идеале — личности классического грека. «Знаю и соответствующим образом поступаю» — так можно выразить этот идеал. «Знаю и уклоняюсь» — провозгласил эллинизм устами эпикурейца. «Знаю и подчиняюсь» — сказал стоицизм. Скептицизм сформулировал логическое завершение этого ряда: «не знаю, а потому живу, как живет: воздерживаясь от суждений и следуя обычаю или здравому смыслу, благоразумию или жизненному опыту». Но ни одна из этих установок не могла ответить интересам Римской империи, кроме, может быть, стоицизма. Государственный универсализм Рима в сочетании с необычайно широким — не скажу глубоким — развитием индивидуальности требовал соединения, нового синтеза знания и действия. Но знание это, долженствовавшее заменить дискредитированное знание философских школ эллинизма, пришедшее к концу в скептицизме, могло быть только *мифом* — новой, реформированной и философски осмысленной мифологией. Им и завершается античная философия.

ЗАКАТ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 1. От философского эклектизма
к религиозно-философскому синкретизму

Последний век до н. э. дал философии уже упоминавшийся феномен — «эклектизм», философию, стремящуюся сочетать в себе «наилучшие» из решений, предлагаемых философами, а также, по возможности, то, в чем они между собой согласны. Или иначе — отбирать и закреплять то, что представляется истинным в различных системах, отбрасывая ложное. Эклектизм, как правило, достаточно беспринципен: разнородные системы не могут быть механически объединены, и включение их противоречащих принципов в одну систему невозможно. Но этот факт рождает и нечто иное — в каждой конкретной системе, характеризуемой как «эклектическая», все же можно выделить то основное учение, которое служит идейным стержнем данной формы эклектизма и опираясь на которое философ ведет «отбор».

Эклектизм — несомненное явление упадка философского мышления. Он возникает тогда, когда ведущие школы и течения настолько запутались в своих решениях и спорах, что очевидными становятся их внутренние и внешние противоречия, а истина ускользает. Именно такое положение сложилось к I в. до н. э. Оно напоминало период кризиса античной натурфилософии, когда множество «физических» систем, вступивших в конфликт между собой, совершенно друг друга дискредитировали, посеяв сомнение в возможности философии вообще. Выход был тогда найден в обращении к человеку, к нравственности, а затем к анализу оснований научного знания. В эпоху эллинизма единственным последовательным выходом оказался (или показался?) скептицизм. Но он не мог утолить того «мировоззренческого голода», который обнаруживается, когда происходит существенное социальное преобразование, каковым было в Риме возникновение принципата, а затем империи. Предварительное решение мировоззренческой проблемы и дал эклектизм.

Системы эклектизма опираются на различные системы классической и эллинистической философии — платонизм, аристотелизм, стоицизм, пифагореизм, «академический» скепсис. Лишь последовательный материализм эпикурейцев, их верность основоположениям учителя, да безнадежный скепсис пирронистов неспособны были дать эклектизму прочную основу. Но особую роль сыграли в развитии эк-

лектизма платоновские и пифагорейские мотивы, способствовавшие в конце концов перерождению философских учений в религиозно-философский синкретизм.

В той или иной степени эклектична Средняя Стоя, об этом уже шла речь. Эклектизм стоиков можно связать с критикой их учений академиками, особенно Карнеадом, и попытками ответить на эту критику с помощью заимствований платонизма. Однако и поздние академики начинают пересматривать свои взгляды, ориентируясь на положительные учения Платона и сдобривая их заимствуемыми у других школ положениями. Возврат Академии к платоновской традиции выглядел вполне оправданным актом, означая в то же время постепенный отказ от скептических мотивов Второй и Третьей Академий. Глава Четвертой Академии Филон из Лариссы (ок. 150—79 гг. до н. э.), по словам Секста Эмпирика, развивал в позитивном плане учение ранних скептиков-академиков, так что его последователи «говорят, что поскольку дело касается стоического критерия, то есть каталептической фантазии, то вещи, непостижимы; поскольку же дело касается природы вещей, то они постигаемы (*kataleptēta*)» (Пирроновы положения. I. 235). А это уже гораздо более сильный тезис, чем утверждение Карнеадом «вероятности». Абсолютному отрицанию познаваемости вещей противоречит, по Филону, существование очевидных знаний. Еще настойчивее проводит ту же мысль Антиох из Аскалона (умер ок. 68 г. до н. э.), который «ввел Стою в Академию, так что о нем говорили, что он философствует, как стоик: в самом деле, он доказывал, что у Платона имеются стоические догматы» (там же).

От академического скепсиса Антиох отличался тем, что, по его мнению, вероятность логически подразумевает истину: существование ее есть обязательное условие вероятности, а тем более очевидности. Практически же скептицизм опровергается тем фактом, что без истинных представлений невозможна успешная деятельность, а следовательно, и устройство жизни, согласное с разумом. В то же время, учение Антиоха о восприятии сохраняет определенные скептические мотивы. «Подобно тому, как свет показывает и себя самого, и все, что в нем, — аргументирует он, — так же и представление, будучи водителем знания для живого существа, приспособлено для выявления и себя самого наподобие света и становится показательным для создавшего его очевидного [предмета]. Однако, поскольку оно дает показания не всегда согласно с истиной и часто вводит в обман и разногласит с вещами, которые его посылают, наподобие негодных вестников, то по необходимости получается вывод о том, что не всякое представление может оставаться критерием истины, но только одно — если такое вообще есть, — которое является истинным представлением»

(Секст. Против ученых. VII. 163). А значит, создается логический круг: критерием истинности представления является ... истинное представление.

Стоические положения у Антиоха — это утверждение о наличии в мире двух начал, активного и пассивного. К активному относятся огонь и воздух, а к пассивному — вода и земля. Совершенно по-стоически понимает он мировой ум. Аристотелевские мотивы легко усмотреть в учении Антиоха о материи как потенциальном начале и субстрате, из которого образованы вещи.

Эклектичен псевдоаристотелевский трактат «О мире» (I в. до н. э.). Основная установка в нем — аристотелева идея перводвигателя, который находится вне мира и превышает его, упорядочивая в то же время космос в качестве действующего и целевого начала. Но здесь и стоический пантеизм, навеянный специфическим толкованием гераклитовской гармонии противоположностей, и стоическое же отождествление необходимости, судьбы и божества. Здесь и платонов бог-демиург, который держит в своей руке «начало, середину и конец» всего сущего.

Крупнейшим представителем эклектизма — во всяком случае, он лучше всех нам известен, поскольку сохранились основные его произведения, — был римский оратор и философ Марк Туллий Цицерон (106—43 гг. до н. э.). Для философии он важен прежде всего как человек, излагавший учения греческих философов, о которых без него мы знали бы гораздо меньше. Его сочинения «О природе богов», «О судьбе», «Тускуланские беседы», «О законах» и другие содержат пересказ и анализ самых различных философских учений — сознательная цель Цицерона и состояла в том, чтобы извлечь из них «лучшее», т. е. «истину». Даже те учения, которые служат объектом его нападок (а таков, в первую очередь, эпикуреизм), Цицерон перелагает, сохраняя не только идеи, но и аргументы. В то же время он переводит греческую философию на язык римлянина — не просто на латинский язык, но именно подвергая ее переработке в духе римского мирозерцания. Достаточно, например, указать, что такое не столь уж важное понятие стоической философии, как «надлежащее», он переводит как *officium* — «обязанность» и превращает его анализ во всесторонне обоснованное учение об обязанностях и нормах поведения «достойного гражданина».

Цицерон видел в философии учительницу жизни, целительницу душ и утешительницу в скорби. А эти задачи, считает он, могут быть выполнены по-разному, поэтому следует знать, как судят по этому вопросу разные мыслители и школы. «Есть такие, кто считает, что обязанность утешителя одна — показать, что зла вовсе нет, как пред-

ставляется Клеанфу; есть такие, кто считает, что зло тут невелико, как перипатетики; есть такие, кто отвлекает внимание ото зла к добру, как Эпикур; некоторые считают достаточным показать, что не случилось ничего неожиданного, как киренаики. Хрисипп думает, что главное при утешении — удалить от скорбящего мнение, будто скорбя он выполняет справедливую и надлежащую обязанность. Есть и такие, кто сочетает все роды утешения — ведь один побуждается к утешению одним способом, другой — другим. Примерно так и мы соединили в нашем Утешении (речь идет о «Тускуланских беседах», написанных в жанре «утешения». — А.Б.) все его виды в одно» (*Цицерон. Тускуланские беседы. III. 31*).

Цицерон потому и эклектик, что он стремится применять этот метод и при решении других философских вопросов. Он примыкает здесь к перипатетическому и академическому методам, требующим, как он говорит, «обсуждать все вещи с противоположных сторон, ибо иначе нельзя составить правдоподобного мнения о той или иной вещи» (там же. II. 3). Естественно, что наиболее приемлемым взглядом оказывается для него вероятностный подход скептиков академического направления, сочетаемый со стоическим воззрением на природу и близкой к стоицизму этикой. Цицерон считает, что природа представляет собой великое гармоничное и целесообразно устроенное тело, пронизанное разлитым в нем разумным началом. У Платона заимствует он учение о бессмертии души, защищая его на том основании, что самодвижущее начало нельзя представить смертным: «...так как дух всегда находится в движении, и движение его не имеет начала, потому что он сам себя движет, то движение это не будет иметь и конца» (*Цицерон. О старости. XXI. 78*). И дальше следует краткий пересказ платоновых аргументов в пользу бессмертия души.

Цицерон понимал, что стоические мотивы в его мировоззрении, как и апелляции к платонизму, аристотелизму и другим течениям мысли, противоречат взглядам академиков, к которым он был ближе всего. Поэтому и скепсис академиков он сильно смягчает. В одном месте он полушутливо умоляет Новую Академию молчать о его сочинениях, ибо «если она нападет на эти положения, представляющиеся нам установленными и разработанными достаточно ясно, то она причинит очень сильные разрушения. Ее я желаю умиловить, но не смею отстранять» (*Цицерон. О законах. I. XIII. 38*). В сочинении же «Об обязанностях» (II. 7—8) он не относит себя к людям, «чей ум блуждает в неопределенности и никогда не знает, чему следовать. Каково бы было наше мышление, вернее, какова была бы наша жизнь после утраты нами мерила, не только что бы рассуждать, но даже чтобы жить?», — чтобы избежать этих неопределенности и колебаний, он,

вслед за академиками, советует «следовать тому, что кажется вероятным».

Что же «кажется вероятным» в качестве принципа поведения? Цицерон сопоставляет нравственно прекрасное (греческое *kalos*, латинское *honestum*) с обязанностью, считая добродетелями познание, «двуединую добродетель» справедливости и благотворительности, величие духа и благопристойную умеренность (*decorum*). Каждая из этих добродетелей влечет соответствующие практические обязанности. Так, требование справедливости состоит в том, «чтобы никому не наносить вреда, если только тебя на это не вызвали противозаконием; затем в том, чтобы пользоваться общим как общим, а частным как своим» (Цицерон. Об обязанностях. I. 20). А отсюда вытекает представление, что частная собственность существует не по природе, — согласно природе все общее, — но в силу завоевания, соглашения, условия, жребия, закона. В более общем плане рассматривает Цицерон этот вопрос в работе «О законах». Там он постулирует, что «закон есть высочайший, заложенный в природе разум, который повелевает, что должно быть, и запрещает противоположное» (О законах. I. VI. 18). Этот естественный, он же и божественный, закон проявляется в человеке и в праве. Поэтому нельзя право производить от человеческих законов, ибо тогда не было бы критерия отличия хорошего закона от дурного — таким критерием может являться только природа, она же разум и божество.

Идея «естественного закона», из которого производится и естественное право, стала важным средством апологии существующего общественного строя, поскольку именно соответствующее интересам господствующего класса, выдаваемое за общий интерес, и объявляется «естественным». Тот факт, что Цицерон видит нарушение естественного закона в человеческих законах, направленных на удовлетворение интересов народных масс, таких, как прощение долгов, экспроприация крупных земельных владений, передел государственных земель и общественного имущества среди нуждающихся и т. д. явно свидетельствует об этом. Впрочем, и недовольные обращают против неприемлемой для них социальной структуры аргумент относительно ее «неестественности».

Вслед за Дикеархом и Полибием, Цицерон принимает за наиболее совершенную форму государственного устройства «смешанную», т. е. объединяющую достоинства монархии, аристократии и демократии, но лишенную их недостатков. При этом он переосмысливает слово «народ», у греков выступавшее синонимом бедного большинства. Цицерон воспользовался игрой слов, провозгласив традиционное название римского государства, *res publica* («общее дело») — «народ-

ным делом» (res populi). Но народ, уточняет он, «не есть всякое соединение людей, собранных каким угодно способом, но соединение массы, объединенной общностью согласия, права и пользы» (Цицерон. О государстве. I. 25. 39). Таким образом, в понятие общества (государства) включается, кроме аристотелевской «цели» — наилучшей жизни, также и право как неотъемлемый признак государства.

Цицерона мало интересуют «физические» вопросы. Космология играет сугубо служебную роль в учении Цицерона и представлена главным образом в «Сновидении Сципиона» из диалога «О государстве», где рассказывается о путешествии в загробный мир через девять мировых сфер — от Земли, через сферы Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна к сфере чистого огня. Перед нами причудливое слияние, своего рода сплав платоновско-пифагорейских, перипатетических и стоических космологических мотивов, оригинальность которого состоит именно в отборе и синтезировании этих мотивов. Завершением цицероновской «физики» является теология. Главным аргументом в пользу божественной природы мира выступает телеологический: образование прекрасного и целесообразно устроенного мира так же невысказимо без участия божественного разума, как построение корабля и его движение в нужном направлении без искусства разумного строителя и кормчего... (см.: Цицерон. О природе богов. II. 34. 87).

Не будем далее рассматривать цицеронову философию. Она представляется, в кратком изложении, малооригинальной, пространное же изложение здесь невозможно. Отметим только, что его пример свидетельствует о невозможности однозначно негативной оценки эклектизма как чего-то путаного и противоречивого. За эклектизмом, по крайней мере субъективно, скрывается потребность в целостном, синтетическом воззрении. Основу для этого синтеза дает заимствование какой-то одной направляющей философской тенденции. И все же объективно эклектизм далеко не всегда может достичь такого синтеза.

В I в. до н. э. — II в. н. э. центром притяжения в эклектических системах становится пифагореизм. Результатом развития на этой основе неопифагорейских течений мысли стали синкретические, сливающие в себе философию и религию учения, вплотную подводившие к неоплатонизму. Неопифагореизм в течение двух с лишним столетий, от Аристоксена и по меньшей мере до начала I в. до н. э., не прослеживается в философской литературе. Однако это последнее столетие характеризуется появлением ряда псевдопифагорейских произведений, выдававшихся за подлинный, древний пифагореизм. Древнейшее свидетельство возрождения пифагореизма — сохраненное Диогеном Лаэртцем повествование Александра Полигистора о содержании

«Пифагорейских записок» (*Диоген Лаэртций*. VIII. 25—35). Изложение начинается с архэ: начало всего есть единица (монада); в качестве материи ей отвечает неопределенная двоица. «Из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел — точки; из точек — линии; из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно воспринимаемые тела, в которых четыре стихии — огонь, вода, земля и воздух, перемещаясь и превращаясь целиком [друг в друга], они порождают мир — одушевленный, разумный, шаровидный, в середине которого — земля; и земля тоже шаровидна и населена со всех сторон. Существуют даже антиподы, и наш низ для них верх» (там же. 25). В мире равно существуют светлое и темное, холодное и теплое, сухое и влажное. Преимущество одной из них определяет время года: теплое — лето, холодное — зима, сухое — весна, влажное — осень. Весна — здоровье, осень — болезнь; утро — расцвет, а вечер — увядание.

Неопифагорейцы, как показывает уже начало изложения, отличаются от древнего пифагореизма с его таблицей противоположностей сильной монистической тенденцией. Начало — монада, или Единое. Это явное влияние позднего Платона. Видимо, через Платона пришла к ним идея равновесия противоположностей, восходящая к Алкмеону. И, конечно, воздействовал на них стоический «гераклитизм». Жизнь определялась неопифагорейцами «Пифагорейских записок» как причастность теплу. Но не все живое имеет душу — «душа — не то же, что жизнь: она бессмертна, ибо то, от чего она оторвалась (эфир. — А.Б.) бессмертно» (там же. 28). Душа делится на ум, рассудок (*phrēn*) и страсть; ум и страсть принадлежат всем живым существам, а рассудок — только человеку. Душа — «дуновение», питающееся в теле кровью; «сброшенная на землю, душа скитается в воздухе, подобная телу» (опять стоический мотив!). «Попечитель над душами Гермес... это он вводит туда души из тел и с земли, и с моря. Чистые души возводит он ввысь, а нечистые ввергаются эринниями в несокрушимые окопы, и нет им доступа ни к чистым, ни друг к другу. Душами полон весь воздух, называются они демонами и героями, и от них посылаются людям сны и знаменья... и к ним же обращены и наши очищения, умиловствления, гадания, вещания и все подобное» (там же. 31—32).

Внимательный читатель увидит здесь заимствования из самых различных философских учений — как древних, так и современных неопифагореизму. Это настоящая эклектика, но религиозная идея придает ей некоторое единство. Пифагорейцы связывают божество и божественное с теплом и «высшим воздухом» (эфиром). «Все, что в нем есть, бессмертно и потому божественно. Солнце, Луна и прочие светила суть боги, ибо в них преобладает тепло... Боги родственны

людям, ибо человек причастен к теплу, — поэтому над нами есть божий промысел» (там же. 26—27). Причина упорядочения мира в целом — судьба (рок). Таким образом, и здесь заимствование — стоический пантеизм. Нет бога, потустороннего миру, а люди разумны в силу причастности к божественной субстанции — эфиру. В то же время сопоставление божественного провидения и рока заставляет предположить, что неопифагорейцы уже задумываются над соотношением этих понятий, представляющих собой вещи разнородные, — рок неумолим, а провидение разумно. Этот вопрос будет частенько дебатироваться в неоплатонизме и в христианской философии.

Нам известны, главным образом по названиям, около 90 различных пифагорейских трактатов. Их содержание в основном подтверждает сведения, сообщаемые Александром Полигистором. Естественно, что в разных трактатах по-разному варьируются темы, заимствованные из одних и тех же источников. Так, в трактате Окелла (или Оккела) Луканского «О природе вселенной» преобладают элементы перипатетизма. Вслед за Аристотелем, подчеркивается неуничтожимость и несотворенность мира; описание происходящих в нем частных процессов возникновения и уничтожения не только строится по Стагириту, но и завершается цитатой из его сочинения «О возникновении и уничтожении». От Ксенократа и стоиков (видимо, Посидония) заимствуется учение о трех частях космоса — это небо, земля и надземное пространство (*metarsion*). На три категории делит Окелл и соответствующие этим частям существа (см.: *Муллах*. Фрагменты греческих философов. I. 386—406).

В трактате Псевдо-Архита «О началах» исходным пунктом также является аристотелизм. Начал всего три: неопределенный субстрат (материя), форма и действующее начало (причина *aitia*). От стоиков Псевдо-Архит заимствует отождествление субстрата и субстанции (сущности — *ousia*). Но еще важнее выделение им божества как «причины причин» в ее противопоставлении форме и материи. «Поэтому есть три начала: божественное, [начало] существования вещей и форма. Божественное — творец и движущее, [начало] существования — материя и движимое, форма же — [начало] творения и то, откуда движение движимого» (*Муллах*. Фрагменты греческих философов. I. 568).

Понимание божественного начала как творца и движущего, развитое Псевдо-Архитом, представляет как бы переходную ступень между демиургом платоновского «Тимея» и аристотелевским перводвигателем, с одной стороны, и неоплатоновским Единым — с другой. Идея демиурга подробно развита в трактате «О душе мира и о природе», приписываемом Тимею из Локр, идея Единого — предвосхище-

на у Модерата из Гадары, современника Нерона. Оба представляют определенный интерес, но особенно важен Модерат. О его взглядах мы знаем по отдельным фрагментам у Стобея и Симпликия, а также по изложению Порфирия в «Жизни Пифагора». Порфирий говорит, что Модерат следующим образом изложил учения пифагорейцев. Первообразы и первоначала не поддаются изображению словами, поэтому пифагорейцы избрали для этой цели числа. Понятия единства, тождества, равенства, причину единодушия и все то, что способствует тому, что вещи остаются самими собой, они назвали «единством» (*henotēs*), или «единицей». «Единица эта присутствует во всем, что состоит из частей, она соединяет эти части и сообщает им единодушие, ибо причастна к первопричине» (*Порфирий. Жизнь Пифагора. 49*). Различие, неравенство, делимость и т. д. порождаются «двоицей». Итак, единица — символ единства, двоица — различия; единство же следует понимать как первооснову всего.

Ряд исследователей выражают сомнения относительно адекватности изложения Порфирием соображений Модерата. Еще больше сомнений вызывает сообщение Симпликия, согласно которому Модерат так излагал учение Платона: Первоединое — начало, стоящее выше всякого бытия; затем идут идеи; третья ступень — душа, а четвертая — чувственно воспринимаемая природа (см.: *Vogel C. de. Greek Philosophy. III. 1285b*). Это уже совершенно неоплатоническая доктрина, — но не есть ли это в то же время систематизированное и подогнанное под неоплатонизм неоплатоником Симпликием изложение несистематической предвосхищающей концепции Модерата?

Завершение неопифагореизма в этическом плане — «Золотые стихи», где развернуто излагается учение, вкратце описанное Александром Полигистором (по Диогену Лаэртцию. VIII. 32—35): главное для людей — наставление их к добру, ибо счастье состоит в добродетели. Добродетель — это гармония, здоровье, божество. Заповедуеться чтить богов, героев, родителей и близких, воздерживаться от запретной пищи, очищаться омовением и окроплением и проч. Выполнение предписаний имеет следствием бессмертие, т. е. божественность, которой добродетельный человек достигает после телесной смерти.

Завершение неопифагореизма в религиозном плане может быть проиллюстрировано учением Аполлония Тианского (I в. н. э.). Житие этого «святого» было описано в романе Филострата «Жизнь Аполлония Тианского». Аполлоний — полупоэтический персонаж, совершавший чудеса не посредством магических приемов, но благодаря близости к богам и высшей мудрости; главным делом своей жизни он считал богопочитание и богопознание. Филосо-

фия оказывается у него истинной религией, а философ — пророком и служителем божества, посредником между ним и человеком. Наиболее верной из всех традиционных религий Аполлоний считал ту, которая учит о едином боге.

Бурная политическая, религиозная, философская жизнь первых веков Империи характеризуется причудливым переплетением идеологических течений. Продолжается, как мы видели, развитие стоических и скептических учений; в то же время возрождаются кинические веяния, находящие подходящую почву в обстановке социальных потрясений и всеобщей неустойчивости. Появляются «Письма киников» — произведение, где в литературном жанре особого рода выразились кинические идеи; деятельность Диона Хрисостома из Прусы носит следы как кинизма, так и стоицизма; известны кинические симпатии Эпиктета. И все же религиозное перерождение философии является несомненным фактом. Решающий шаг к привнесению в эллинистическую философию идеи монотеизма сделал Филон Иудей из Александрии.

§ 2. Иудаизм и греческая философия. Филон Александрийский

Важнейший центр экономики, культуры, общественной жизни Ближнего Востока, Александрия стала местом встречи таких разнородных культурных традиций, как эллинизм и иудаизм. С философской и религиозной точек зрения это была встреча иудаизма как религиозного течения с эллинистически-римскими стоицизмом, платонизмом и пифагореизмом. Встреча эта не случайна: объективная потребность общения иудеев диаспоры с иноплеменниками обусловлена была экономическими, политическими и культурными связями, не позволявшими более оставаться в кругу прежнего, традиционного и замкнутого мировоззрения. Неизбежные языковые изменения, и прежде всего распространение в иудейской общине греческого языка, вытеснявшего в обиходе древнееврейский, потребовало перевода на него сначала Пятикнижия, а затем и остальных книг библейского канона и апокрифов. Завершением этой работы был греческий перевод Библии, известный под названием «перевод семидесяти» — Септуагинты. Время его создания III—II вв. до н. э. Сам перевод окружен легендами. Так, Филон писал, что «охваченные пророческим духом, они (семьдесят два переводчика, по шесть от каждого из колен Израиля. — А.Б.) перевели [Библию] не так, чтобы один так, а другой иначе, но все одними и теми же словами и выражениями, как будто каждому

из них внушал один и тот же невидимый советник» (Филон. О жизни Моисея. II. 37—38).

Но ведь известно, что «переводчик — предатель» — *traduttore — traditore*, как говорят итальянцы. Уже переводчик «Книги премудрости Иисуса сына Сирахова» отмечал в своем предисловии: «неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски, когда будет переведено на другой язык, — и... даже закон, пророчества и остальные книги имеют немалую разницу в смысле, если читать их в подлиннике». И действительно, хотя «перевод семидесяти» и был провозглашен аутентичным, разница в смысле тут большая. Так, в переводе нет уже имени бога — Яхве. Оно передается нарицательным «господь», что ведет к резкому усилению монотеистической тенденции, характерной для иудейской религии той эпохи, но еще не восторжествовавшей в ней. В поздних, сохранившихся только в греческой редакции книгах, явственно видны следы влияния греческой философии. Так, в Книге премудрости Соломона (I в. до н. э.) мы встречаем утверждение о руке божией, «создавшей мир из необразного вещества» (11: 18), учение о бессмертии души и ее отягощении телом (8: 13; 9: 14—15). У Сократа или киников мог бы автор взять слова: «Мы едва можем постигать и то, что на земле, и с трудом постигаем то, что под руками, а что на небесах — кто исследовал» (9: 16; ср.: Диоген Лаэртский. VI. 28. 39). И не из пифагорейского ли трактата заимствованы обращенные к богу слова: «Ты все расположил мерою, числом и весом» (11:21)?

Все это свидетельствует о влиянии эллинской культуры на культуру евреев диаспоры, о том же говорит факт появления в середине II в. до н. э. комментария к Пятикнижию, написанного Аристубулом и посвященного Птолемею Филометеру. Отрывки из этого произведения, сохраненные Климентом Александрийским и Евсебием, показывают, что Аристубул утверждал связь древнегреческой философии с иудейским Законом и приводил в доказательство соответствующим образом истолкованные учения Пифагора и Платона, стихи, приписываемые Орфею и Лину, а также ряд идей Гомера и Гесиода. В то же время он заменяет антропоморфные представления Библии аллегорическими толкованиями в духе стоического «естественного объяснения». Так, «свет», которым бог начинает творение, трактуется как божественная мудрость, семь дней творения связываются с пифагорейским обожествлением семерки, и т. д.

Видимо, воздействие греческой этики, особенно пифагорейской, испытали иудейские секты. Одну из них, секту «терапевтов» (название образовано использованием двусмысленности греческого слова *therapeiō*, означающего и врачевание, и ревностное служение божеству), мы знаем по приписываемому Филону сочинению «О созерца-

тельной жизни». Вторая, эссеи или эссены, ведет свое название, видимо, от древнееврейского *hasidim* — благочестивые. Ее мы знаем по письменным сообщениям того же Филона, Иосифа Флавия и Плиния, а также по исследованиям рукописей Мертвого моря и раскопкам Кумрана в Палестине, где со II в. до н. э. и по I в. н. э. существовало поселение «сынов света» общины эссенского типа. Этика этих сект действительно напоминает этические установки пифагорейских общин, подчеркивая аскетизм, строгое подчинение богам и учителям, воздержание от брака и т. д. Однако вряд ли есть смысл искать в их учениях родство с орфико-пифагорейскими мистериями и неопифагореизмом как таковым. Особенно трудно предположить такое заимствование иноземного мирозерцания у эсенов — секты, сформировавшейся в Палестине в период между насильственной эллинизацией Иудеи сирийскими царями (первая половина II в. до н. э.) и восстаниями против римлян I в. н. э. Видимо, сходства вызваны здесь скорее типологическим родством религиозно-мифологических построений. В случае с терапевтами есть смысл говорить об отражении общей духовной атмосферы Египта Александрийской эпохи. Но особенно явно повлиял этот климат на становление религиозно-философской системы Филона.

Филон Иудей (ок. 20 г. до н. э. — ок. 40 г. н. э.) был богатым и образованным человеком. В своих многочисленных дошедших до нас произведениях, написанных на превосходном классическом греческом языке, он пытается совместить Ветхий завет, это «священное писание» древних иудеев, с идеями греческой философии — платонизма и стоицизма в особенности. Отсюда роковое для системы Филона внутреннее противоречие: абсолютную вне мировую личность божества Библии (а точнее, Септуагинты), «господа», помимо которого ничто не может существовать, он попытался уяснить и интерпретировать с помощью понятийного аппарата эллинской философии. Однако последняя, даже в самых идеалистических своих вариантах, настолько пронизана телесными, природными интуициями, настолько «вещественна», что *личность* внеприродного божества в ее терминах просто невыразима.

Исходный пункт учения Филона — бог. Определяемый, соответственно Библии, как «Сущий» (Исх. 3:14), он есть единственное подлинное бытие (*to on he on*). Поэтому философам «подобает стремиться к тому, чтобы созерцать Сущее, а если они не в состоянии — то созерцать, по меньшей мере, его образ — священное Слово, и уже потом — совершеннейшее из всего, что воспринимается, этот мир» (Филон. О смешении языков. 97). Философствовать — и значит все названное созерцать. Однако Библия заставляет Филона признать не-

постижимость божества: у человека нет никакого специального органа для его познания. Бог бескачествен (ароіос), и потому он сверхчувствен, он может постигаться только через его Слово — откровение.

Таким образом, Филон сразу же ввел в философию откровение — фактор, достаточно непонятный и неприемлемый для греческого духа. Ведь даже наиболее мистические философские течения Греции полагались на разум при постижении божества, видя в нем прежде всего высшую разумность — Истину, Красоту и Благо. Да и греческая религия не знала того единого и непреложного авторитета, каким в глазах иудеев был Ветхий завет. Казалось бы, невозможно совместить откровение и философию, «Иерусалим и Афины». Но здесь-то Филон и прибегает к уловке (иначе это не назовешь), сыграв на двусмысленности греческого термина «логос». Мы знаем, что логос греческой философии — это прежде всего внутренняя связь, закон, смысловая структура мира. Но в терминологии Филона он-то и оказывается прежде всего «Словом» в смысле откровения, даваемого через словесное выражение. Совпадение этих двух значений термина (а дальше, уже вторично, используется и все многообразие значений этого слова) позволяет Филону соединить несоединимое.

Логос получает у Филона набор значений, связанных с библейской традицией. Бог сотворил мир своим словом: «да будет...». Это означает, что слово и премудрость бога, его разум трактуются как причина и образец творения, или, согласно Книге Премудрости Соломона, «отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» (7:26). Именно «премудростью» своей создал бог все вещи; поэтому божественный логос подобен богу и сам является творческим началом. В то же время он — «первородный сын божий», верховный архангел, «первосвященник божий» и т. д. А это придает филоновскому логосу характер личности, сотворенной и творящей и таким образом опосредующей бога с миром и человеком¹. Но логос Филона связан и с греческой традицией. Вслед за стоиками, он описывает его как внутренний закон и «душу» мира, как мировой разум, направляющий движение космоса так же, как человеческий разум направляет движение тела. Мир и человек — это макрокосмос и микрокосмос. Своей разумной душой человек подобен божественному логосу, а телом, состоящим из четырех стихий, — космосу как его жилищу или телу. Поэтому — опять-таки в согласии со стоицизмом — в каж-

¹ Впрочем, здесь нет однозначного определения. Логос то отождествляется с «премудростью», то она выступает как его «мать», — бог, естественно, тогда «отец». Логос божествен (theos), но он не бог (ho theos). Эти несообразности вытекают из того, что монотеистическая догма еще не окончательно сложилась.

дом человеку обитает частица божественного разума (см.: Филон. О странствии Авраама. 40—41). Не чужд Филон и стоическому циклизму: «божественный логос движется по кругу, что и называют судьбою (tychē) большинство людей» (О неизменности бога. 176). И даже «семенной и творческий логос» стоиков находит у него отражение как одна из характеристик «божественного логоса».

Однако Филон никогда не отождествляет, как отождествляли стоики, мир с богом. Мир сотворен, и здесь александрийский философ неизбежно обращается к платонизму. Бог знает, что нельзя сотворить прекрасный мир без прообраза, и потому, «намереваясь сотворить этот видимый мир, он сотворил сперва духовный мир, чтобы использовать бестелесный и богоподобный мир в качестве прообраза при творении этого телесного мира... Подобно тому как город, который витает перед духом строителя, не занимает внешнего пространства, но запечатлен только в душе художника, мир идей также не занимает иного пространства, кроме божественного духа, который все упорядочил» (О сотворении мира. 16. 20). Итак, бог творит мир по образцу мира идей, — это по-платоновски. Однако сам мир идей, уже по-филоновски (впрочем, зародыш этой идеи мы видели уже у Платона — см.: Государство. IX. 597b), порождается богом.

И еще одно несоответствие. Филон хотел бы последовательно провести мысль о творении мира из ничего. Но чем трансцендентнее становится бог, тем труднее представить его устройтелем телесного, т. е. приписать ему функции платоновского демиурга, устройства бесформенной материи. Филон же упорно приписывает Моисею, в явном противоречии с Библией, стоический взгляд, согласно которому «в мире необходимо есть, с одной стороны, деятельная причина, а с другой — нечто испытывающее воздействие; и далее, что эта деятельная сила есть яснейший и чистейший разум вселенной... Испытывающее воздействие бездушно и само по себе неподвижно, но оно приводится в движение, оформляется и одушевляется разумом и таким образом превращается в совершеннейшее творение, в этот мир» (О сотворении мира. 8—9).

Устранить это противоречие в понимании божества — как творца «из ничего», и как устройства бесформенной материи — Филон не может. Но в общем, устранять противоречия между библейскими мифами, с одной стороны, и философией и здравым смыслом — с другой, он пытается при помощи аллегорического толкования. Впрочем, не только философский интерес здесь причиной. С точки зрения иудейских толкователей Закона, в том числе, конечно, и Филона, Писание исполнено божественного духа и потому в нем не может быть заблуждений. Задолго до Филона сложилась практика толкования Библии,

основанная на различии ее буквального смысла, с одной стороны, и смысла скрытого и духовного — с другой. Ко времени Филона ограничение буквальным смыслом, «буквой», вне «духа» Писания стало невозможным, а поиски «духовного смысла» необходимыми. Буквальный смысл исключается во всех тех случаях, когда (1) он включает в себе нечто недостойное божества — ограничения, чувственные свойства, страсти и т. д.; (2) очевидна аллегория, как в случае с «деревом познания», или лестницы, приснившейся Иакову (Быт. 28:12); и (3) перед нами явное противоречие или неразрешимая трудность. Во всех этих случаях буквальный смысл — символ смысла духовного.

Поэтому можно сказать, что аллегоризм Филона имеет двоякий источник: иудейское толкование Писания и стоическую аллегорезу, направленную на греческий миф. Сочетание это дает весьма любопытную и иной раз курьезную картину. Прежде всего бросается в глаза произвол Филоновых толкований. За каждым словом, именем, образом, противоречием, даже ошибкой еврейского текста и греческого перевода Библии Филон видит глубокий скрытый смысл. Собственные имена библейских персонажей служат, с его точки зрения, образами и символами душевных состояний и означают некоторые нравственные свойства и состояния. Пользуясь этимологией, употреблявшейся в иудейской традиции, дополняя и расширяя ее, Филон видит в Адаме — ум, Еве — жизнь и чувство, Каине — корысть и неразумие. Равноценность еврейского текста и греческого перевода Библии побуждает его пользоваться двойной этимологией. Так, он выводит название реки Евфрат из греческого *ευρηγαῖος* — радовать(ся), доставлять удовольствие, а пасху (евр. *песах* — исхождение, прохождение — в память «исхода» евреев из Египта) производит от греческого *πάσχω* — терпеть, страдать, нести наказание. Часто значение символов объясняется случайными признаками: тигр это страсть, верблюд, сохраняющий в своем желудке воду, — память, а коза — стремление к правде, когда ее греческое название (*αἴξ*) производится от *αἰσῶ* — стремиться, и ощущение, когда оно выводится из *αἴσθησις*.

Филоновская аллегореза имеет определенную формальную структуру. Ступени ее таковы: (1) берется цитата из Библии; (2) дается ее толкование таким образом, чтобы ключевое понятие стало символом другого, часто философского понятия; (3) производится обоснование, содержащее дефиниции обеих понятий и выявляющее их тождество. Например, толкуя текст (Лев. 2:13) о том, что жертву следует солить, а также приносить в жертву соль, Филон связывает соль с сохранением жертвенного мяса. Но причина сохранения тела — душа; «следовательно», соль в данном тексте символизирует душу. Однако отсутствие содержательных принципов «перевода» библейских текстов на

иной, нравственный или философский язык, приводит к тому, что всякое слово или буква текста, даже явная грамматическая ошибка или разночтение становятся предметом толкования. Благоговейное преклонение перед буквой текста переходит тогда в произвол интерпретации, ограничиваемый лишь установленной догмой.

Аллегоризм Филона послужил одним из главных источников средневековых процедур интерпретации «священных» текстов, проходящей последовательные ступени этимологии, аналогии и символизма.

Важным элементом филоновского толкования текстов Библии было использование пифагорейских математизированных рассуждений. Мир, с этой точки зрения, устроен и упорядочен соответственно числам. Числовой ряд строится согласно платоновско-пифагорейской модели: единое (монада) — принцип числового ряда; двоица (диада) — принцип множественности и движения; основные числа (1, 2, 3 и 4) ставятся в соответствие с геометрическими фигурами (точка, линия, треугольник и квадрат), а те, в свою очередь, с объемными (стереометрическими). Четверка (тетрада) соотносится с четырьмя стихиями, четырьмя временами года и четырьмя основными пространственными фигурами. Десятка и семерка занимают особое место: декада соответствует мудрости и божественному логосу, а семерка сближается с монадой. Что же до монады, то она, будучи образом Первоединого, сопоставляется с богом. «Бог определен через единство и единицу, или, лучше сказать, единица определена согласно единому богу. Ибо всякое число моложе мира, так же как и время. Бог же старше, чем мир и его творец (*demiourgos*)» (Аллегии законов. II. 3. 4).

Таким образом, стоически-платоновско-пифагорейская картина мира, дополненная библейским образом трансцендентного бога — творца и провидения, приводит к трехчленной структуре бытия. Подлинно сущее — это простое непознаваемое божество, первичное и первоединое по своему существу. Затем идет производный, упорядоченный в божественном логосе «умный мир» (*kosmos noētos*) идей-чисел. И наконец, чувственный мир. Все эти члены мира находятся друг к другу в отношении образца и образа, причины и следствия. И если учение о трансцендентном боге-творце и его сыне-логосе представило собой путь от иудаизма к христианству, «отцом» которого, по замечанию Ф. Энгельса, был Филон¹, то структурно-числовая линия — путь к неоплатонизму. Это тем более так, что триадическую структуру бытия Филон дополняет учением об энтузиазме — некотором виде «трезвого опьянения», возводящем познание к богу. «Види-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 307.

мое призывает и притягивает к себе глаз, слышимое — слух, запах — обоняние... Но все это прекращается, как только дух покидает град души и устремляет свои мысли к богу» (там же. III. 44). К такому созерцанию способны лишь пророки — «чистейшие и пронизательнейшие люди, которых Отец Всего наделил величайшими из всех даров, поскольку он открывает им свои собственные деяния» (О странствии Авраама. 46). Лишь через два века эллинистическая философия в лице неоплатоников отважилась на эту капитуляцию перед мистицизмом...

§ 3. Неоплатонизм: Александрийско-римская школа

Два века, прошедшие от Филона до неоплатоников, характеризовались постепенным нарастанием влияния платонизма как ведущего элемента эклектических учений, где он смешивался со стоическими, неопифагорейскими и перипатетическими мотивами и решениями. Типичный представитель такой философии Плутарх из Херонеи (ок. 46—127 гг.). Решительно полемизируя с эпикуреизмом, а в меньшей мере и со стоицизмом, он писал в своем толковании мировой души по Платону, что бог не придал телу его непроницаемости и твердости, а душе — способности восприятия и мышления. Оба этих начала существовали вечно, но находились во тьме, хаосе и безначалии, лишённые совершенства и меры. Бог придал им порядок, согласованность и гармонию на основе числовых соотношений, а тем самым создал из них совершеннейшее и прекраснейшее творение — живой и подвижный космос (см.: О происхождении мировой души по «Тимею». 5. 1014a—d).

Как видим, точка зрения примерно отвечает платоновской. Но она играет особую роль. Проблема Плутарха здесь — происхождение зла и теодицея. Источником зла не может быть материя — совершенно бескачественная, она не может породить зло как «позитивную» ценностную характеристику¹. Остается допустить (поскольку источником зла не может быть и бог), что оно происходит из той части души, которая при превращении в мировую душу не воспринимает от бога разум и мудрую гармонию. Но даже не этот теоретический момент играет тут решающую роль. Хотя Плутарх и излагает самым подробным образом платоновско-пифагорейскую математизированную структуру миро-

¹ В христианской философии закрепилось иное, «негативное», понимание зла — как недостатка, отсутствия добра (блага), хотя этот тезис и приходит в противоречие с признанием дьявола.

вой души, его больше интересует религиозно-мифологическая трактовка этих начал. Божество получает у него имена Зевса, Осириса или Оромазда (Ормузда) в зависимости от того, какую национальную форму имеет соответствующий культ, выражающий «истинную» религию. Материя получает имена Исиды египетской мифологии, Пении платоновского мифа (Пир. 203 b—e) и вообще богини-матери. Злая мировая душа — Тифон египтян, Ариман персов, Гадес и Арей греческой мифологии и т. д. Иначе говоря, на место стоической аллегорезы, исходный смысл которой — трактовка божеств и божественных имен *physika ratio*, т. е. «в физическом смысле», — приходит обратное мифологизирование философии, «перевод» ее понятий на язык религии.

Такое мифологизирование сказывается и в том, что свое божество, противопоставленное миру, Плутарх связывает с ним через «посредников» — добрых и злых демонов, которые населяют «подлунный мир» (явное заимствование у Ксенократа). Плутарх строит целую демонологию, приписывая демонам те качества и действия, которые он не смел приписать непосредственно богам. В частности, боги лишь через демонов могут вмешиваться в жизнь людей с целью наказания их за провинности и преступления. Тем самым делается попытка парировать эпикурейскую критику традиционной религии и одновременно «объяснить» и оправдать всевозможные суеверия, включая гадания, пророчества и «чудеса».

В том же духе эклектического сочетания платонизма с пифагоризмом, стоицизмом и перипатетизмом строят свои учения Максим Тирский, Апулей — автор не только знаменитого «Золотого осла», завершающегося, кстати, апофеозом Исиды и Осириса, но и философских сочинений: «Об учении Платона», «О мире», «Об истолковании»; отметим и таких философов, как Альбин, автор «Введения» к диалогам Платона, Аттик. Авл Корнелий Цельс (Кельс, *Celsus*) использовал учение о демонах в целях критики христианства, силу которого он связывал со знанием имен демонов и умением применять их с колдовскими целями. Нумений из Апамеи (вторая половина II в.), видимо, под влиянием Филона, сближает платонизм с иудаизмом, провозглашая Платона «Моисеем, говорящим по-аттически», а также заимствуя некоторые моменты персидских, египетских и индийских (брахманистских) представлений. В III в. эти моменты, с соответствующими видоизменениями — прежде всего следует отметить преобладание философского элемента над чисто религиозным — будут развиты неоплатониками.

Основоположником неоплатонизма считается Аммоний (умер ок. 242 г.). Он происходит из христианского семейства, но вернулся к

язычеству. Занимался поденной работой, получив отсюда прозвище Саккас (мешочник, носитель мешков). Аммоний не оставил письменных трудов, но Гиерокл и Немесий (V в.) приписывают ему те учения, которые легли в основу неоплатонизма. В частности, это требование согласовать платонизм с аристотелизмом, критика стоического учения о телесности души, учение о единстве духовного начала, которое делится только внедряясь в смертные тела, не убывая в то же время от этого деления. Но первая зрелая система неоплатонизма принадлежит Плотину.

Плотин родился ок. 204 г. в Ликополе, в Египте, и в течение одиннадцати лет учился у Аммония. Принял участие в походе императора Гордиана в Персию, где надеялся познакомиться с учениями «магов». В 244 г. он переселился в Рим, основав философскую школу. Вначале он преподавал свои учения устно, затем стал их записывать. Он не давал своим трактатам названий, но в традиции закрепились такие их названия, как «О прекрасном», «О бессмертии души», «Об уме, идеях и бытии», «О благе и о едином» и т. д. Уже это позволяет оценить их общую установку. Ученик и редактор сочинений Плотина, Порфирий, разделил все сочинения учителя на шесть «девяток», откуда и пошло название его труда — «Эннеады». Умер Плотин в 270 г.

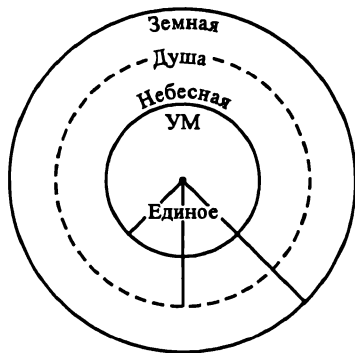
Система Плотина крайне сложна, и детальное ее изложение наталкивается на ряд трудностей, связанных, не в последнюю очередь, со сложностью и неясностью текстов, вызванной тем, что философ никогда не перечитывал своих трудов и не правил их. Однако общие очертания системы вырисовываются следующим образом. Структура бытия представляется Плотину как иерархическое устройство, включающее три субстанции (*hypostaseis*): Единое, Ум и Душу. Высшее место в иерархии принадлежит Единому: это первосущее (*to prōtōn*), лишенное границ, формы, каких-либо определений и стоящее выше всякого существования и мышления. «Поскольку природа Единого творит все вещи, оно само не есть что-либо из них. Следовательно, оно не есть ни качество, ни количество, ни душа, ни дух. Оно не движется и не покоится, не находится в пространстве или времени; оно совершенно однородно, более того, существует вне рода и до всякого рода, до движения и покоя. Ибо такие свойства присущи только сущему и делают его многим» (Эннеады. VI. 9. 3). Поэтому Единое выше всякого знания, оно непознаваемо и невыразимо. Говоря о нем, мы не выражаем его и скорее отрицаем то, чем оно не является, чем утверждаем то, что оно есть. «Мы можем иногда приобщаться к нему, хотя неспособны выразить его, подобно тому, как люди в состоянии энтузиазма чувствуют в себе присутствие чего-то высшего, но неспособны дать себе в этом отчет» (V. 3. 14). Единое — это все и в то же время

ничто, ибо в нем все сущее «не есть, а только еще будет». Поэтому Единое как бы переполнено самим собой, «и это-то переполнение произвело нечто другое. Произведенное им обращается к нему, наполняется им и его созерцает: таким образом возникает Ум» (V. 2. 1).

Ум в системе Плотина тождествен платоновскому миру идей. Он — истинно сущее, и, мысля сущее, он имеет его в себе самом. Подобно тому, как наука есть совокупность понятий, каждое из которых не существует в каком-то отдельном месте, но составляет часть целого и стоит в связи с целостностью знания, так и Ум устроен таким образом, что «идея есть одновременно и мысль Ума, или даже сам Ум, и мыслимая сущность, ибо каждая идея не отлична от Ума, но есть Ум. Ум же в своей целостности есть совокупность всех идей» (V. 9. 8). Плотин впервые в истории философии (правда, ссылаясь на Парменида и Платона как своих предшественников) выдвигает здесь принцип *тождества бытия и мышления*. А это — идеалистически решаемая вторая сторона основного вопроса философии:¹ провозглашающая всеисилие мышления, Плотин относит его лишь к объективному и божественному Уму, но никак не к уму человеческому, во всяком случае, не к рациональному мышлению.

Третья субстанция — Душа. Ум творит ее в силу своего совершенства: «поскольку он совершенен, он должен рождать, ибо такая полнота силы не может оставаться бесплодной» (V. 1. 7). В свою очередь, Душа «произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь, — тех, которых питает земля и море, и тех, что в воздухе, и божественные звезды в небе, и она же произвела Солнце и великое небо, которое она устроила и украсила. Но сама она иной природы, чем то, что она устроила, привела в движение и призвала к жизни. Она должна, следовательно, быть более ценным, чем все то, что возникает и уничтожается согласно тому, дает ли она жизнь или отнимает. Сама же она существует вечно, ничуть не умаляясь» (V. 1. 3). Низойдя в громадную массу материи, Душа пронизывает и освещает ее, как Солнце пронизывает своими лучами и освещает темное облако. Тем самым Душа сообщает материи смысл, ценность и красоту, без которых мир — «не более как мертвый труп, земля и вода, или даже нечто худшее — темная бездна вещества и небытие, — нечто такое, чего, по словам поэта, ужасаются даже боги» (V. 1. 2; ср.: Гомер. Илиада. XX. 65).

¹ «Вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру?.. На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве бытия и мышления» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 283).



Можно изобразить структуру платонова бытия следующей схемой: в центре всего находится Единое; первый круг представляет Ум, второй — Душу. Последняя сама делится на две части: высшую, небесную и земную. Первая обращена к созерцанию Ума и им просвещается; вторая — вовлечена в материю и действует в качестве инстинкта животных, растительного и питательного начал и механических сил природы. Названные ипостаси бытия уподобляются богам древнегреческого пантеона: Единое — Урану, Ум — Кроносу, Душа — Зевсу. Однако в аспекте любви и красоты Душа — это уже Афродита, причем высшая часть ее именуется Небесной Афродитой, а низшая — Земной. Да и все идеи, содержащиеся в Уме, — это боги; богами являются и звезды. В то же время Ум есть, как уже говорилось, организованная и целостная совокупность идей; Душа — совокупность сначала невоплотившихся душ, а затем, в виде Земной Афродиты, — душ, заключенных в тела. Соответственно радиусы круга изображают отдельные существа: высшей частью своей души каждое из них соприкасается с божественным миром Единого, а низшей — с тем, в который она низошла (см.: V. 1. 11). Поэтому возможно и обратное восхождение души из низшего мира в высший за счет освобождения от тела и перехода сначала в бестелесную душу, затем в идею Ума и, наконец, слияния с Единым.

Взаимоотношение ипостасей рассматривается Плотинем двояким образом. В первую очередь, это логическая последовательность. Ум, проистекающий от неструктурированного Единого, включает число и идеи. Важнейшее место среди идей занимают платоновские категории: сущее, движение, покой, тождество и различие. Это «первые роды», из которых следуют все остальные. Красота, знание, добродетель — идеи, выступающие в качестве «энергий» или движений сущего. Так, добро определяется как деятельность, направленная к Единому. Плотин критикует Аристотеля, который в своем учении о кате-

горяих не различил категорий чувственного, с одной стороны, умопостигаемого — с другой. Такое различие Плотин осуществляет, отнеся платоновские категории к умопостигаемому миру, а аристотелевские — к чувственному. Поскольку чувственный мир выступает образом, отражением умопостигаемого, пяти «первым родам» отвечают пять родов чувственного: это аристотелевские категории сущности (под нею Плотин понимает материю, форму и их единство в вещи), отношения (например, причина или элемент), акциденции (количество и качество), «того, в чем» находится сущность (пространство и время) и движения сущности — под это понятие подводится действие и страдание (претерпевание). Особенность учения Плотина о категориях состоит в том, что аристотелевскому в целом формально-логическому и статическому воззрению он противопоставил диалектическое выведение категорий друг из друга, их логическое движение. Однако производится это выведение на идеалистической основе, вне связи с коренными определениями реального, чувственного бытия.

Наряду с логической, взаимоотношение ипостасей и их определений имеет и «физическую» сторону. Постоянно встречающееся в текстах Плотина выражение «переполнение», относимое как к Единому, так и к Уму, и производные от него «приистечение», «истечение» (*arroggia*) побуждали исследователей понимать учение Плотина как доктрину «истечения» (эманации, *proodos*) из Единого. На ту же мысль наталкивает уподобление Единого источнику света, который, подобно Солнцу — бытовало тогда такое наивное мнение — испуская свет, сам не умаляется. Исследования последних десятилетий потребовали уточнения, показав, что нельзя понимать эманацию как собственно материальное, вещественное истечение¹. Однако мысль об истечении необходимо присуща неоплатонизму, представляя «механизм» взаимоотношения ипостасей. Это тем более так, что крайний идеализм Плотина, возводящего все существующее к Единому, не имеющему никаких положительных определений, а потому представляющему собой «чистую мысль», оказывается сопряженным со своей противоположностью — материализмом. Всякое различие, всякое множество, а следовательно, все, кроме самого Единого, связано у Плотина с «материей». Идеи обладают особой, умопостигаемой материей, тогда как чувственные вещи — материей чувственной (см.: П. 4. 2—8). Но отсюда и «физический» смысл эманации — нисхождение идеального в «материю», деградация его в ходе овеществления, оп-

¹ См. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 372—386.

редмечивания. Отсюда и обратное восхождение в ходе распредемечивания, — применим термин, получивший права в классической немецкой философии, но выражающий суть и платиновой концепции. Но отсюда и роковой порок идеалистической философии вообще — признание того, что всякий реальный — природный или социальный — процесс есть лишь несамостоятельная бледная копия процесса идеального. То же, что мы называем прогрессом — повторение, в обратном направлении, предшествующей деградации.

Иными словами, идеализм дает лишь *мнимое* объяснение реальных процессов: исходное, идея, идеальное, в конечном счете бог заведомо «выше» всего от него производного. Логическое заключение отсюда — уничтожение человека, все творческие достижения которого оказываются в таком случае лишь жалким подражанием «творениям» божества, их неполным и несовершенным воспроизведением. «Творение не может превзойти своего творца» — этот тезис идеализма кладет предел творческим способностям человека и общества, а в переводе на язык общественной жизни означает неспособность ученика превзойти учителя... Если же к этому добавить, что платиново Единое само есть отражение всесильного монархического государства, воплощенного в «божественном» императоре Августе, то идеологический круг замыкается. Ничтожность человека перед непостижимым Единым — это его ничтожество перед обожествленным государством, перед Империей и императором.

После этого не представляет труда проследить все дальнейшее построение неоплатонизма. «Физический» аспект взаимоотношения ипостасей интересует Плотина меньше всего, а «физикой» как учением о природе он и вовсе пренебрегает. Видимый телесный мир понимается как царство множества и разделенности, представляющее собой искаженный образ «умного» мира. Плотин переходит отсюда к нравственной оценке чувственного мира. Последний есть с этой точки зрения смешение Ума и необходимости, в котором добро (благо) проистекает от Ума, а зло — от еще неоформленной материи. Поэтому зло имеет своим источником не бога и не человека, но предшествует человеку. «А если это так, то можно с полным правом сказать, что зло никогда не может исчезнуть» (I. 8. 7). Зло — не сущее (*τὸ ὄν*), т. е. нечто иное, чем существующее; оно никак не связано с благом. «Зло овладевает человеком против его воли; и все же человек может избежать зла... Однако зло одолевается тем нематериальным, что налично в нем (человеке. — А.Б.)» (I. 8. 5). Такова теодицея Плотина.

С двойственностью человека, состоящего из «животного» тела и «божественной» души, связывается теория познания Плотина. Поскольку душа противоположна телу, она не могла бы воспринимать

вещи, если бы между ними и душой не было бы посредующего начала. Это некий одушевленный орган чувственных восприятий: будучи телесным, он подвергается воздействию вещей, будучи одушевленным, он их воспринимает. При восприятии происходит не запечатление формы «в душе», как думал Аристотель, а уподобление органа чувства самой вещи: глаз не видел бы Солнца, если бы сам не становился солнцеподобным и не любовался бы светом, если бы не мог стать световидным. В то же время душа не испытывает непосредственного воздействия вещи и не может ее запечатлеть.

От пяти внешних чувств Плотин — здесь уже следуя Аристотелю — отличает внутреннее чувство, подобное центру, в котором сходятся радиусы чувств (см.: IV. 7. 6). Среднее положение между чувствами и умом занимает память — свойство души, связанное со временем. Она выражает постоянство души, противостоящее движению, изменению, текучести тела — той Леты, реки забвения, о которой говорят поэты (см.: IV. 3. 26). Память, подразделяемая на чувственную и интеллектуальную, есть возбуждение, напряжение души, ослабевающее со временем, но интенсифицируемое усилием воли. При этом интеллектуальная память основывается на том, что душа в потенции содержит в себе все умопостигаемое, и припоминание выступает как переход умопостигаемого содержания души из возможного в действительное. Так Платон соединяется здесь с Аристотелем.

Интеллектуальное познание обусловлено, по Плотину, тем, что человек не только состоит из души и тела, но всегда причастен Уму и Единому. Иными словами, высшая часть души всегда пребывает в умопостигаемом мире. Одной своей частью пребывая в теле, а другой в умопостигаемом мире, она подобна человеку, ноги которого в воде, а тело в воздухе (см.: VI. 9. 8). Ум просвещает душу, изливая в нее свои идеи; высшая часть души передает их в низшую, которая, в свою очередь, реализует их в материи. И наоборот, поскольку человек как бы тройствен и может жить преимущественно чувственной, рациональной или умственной жизнью, он может, последовательно отказываясь от первой (чувственной) и второй (рассудочной) жизни, подняться к жизни умственной. Когда же «радиус души» возвратится в центральную точку и отождествится с нею, душа достигнет абсолютной простоты и единства, слившись с Единым в акте экстаза.

Отсюда видно, во-первых, что рациональное познание есть познание идей, а не вещей. Дискурсивное мышление осуществляется таким образом, что соответствующая способность (*dianoētikon*) черпает свое содержание и свою силу из ума (*para nou*) и проявляет себя при посредстве ума (*dia nou* — обратим внимание на эту игру слов!). Поэтому человеческий разум является «только толкователем этого выс-

шего... всматриваясь... как бы в следы Ума и сообразуясь с ними. Но, становясь таким путем образом Ума, он всегда должен взирать на Ум как на свой первообраз» (V. 3. 6). Во-вторых, рациональное познание, пассивное в отношении воспринимаемых им идей, активно и практично в отношении внешних предметов, почему Плотин и называет его «практическим разумом». Воспринимая через чувства образы тел, он соединяет и различает их; сопоставляя их с идеями, он выявляет общее в индивидуальном. Подобно тому как в «развитии» мирового целого Единое раскрывается сначала в идеях Ума, которые затем индивидуализируются в понятиях или логосах Души, так и человеческое мышление развертывает идею в ряд индивидуальных понятий — логосов. В этом и состоит диалектика — «способность давать в логосе (т. е. мысленно и словесно. — А.Б.) определение каждой вещи, что она есть и чем отличается от других вещей, и что у нее общее с ними» (I. 3. 4). Но тем самым отдельное раскрывается как общее, что и обеспечивает возможность обратного логического восхождения от частного, различного, отдельного к единому и общему.

Это очень важная и глубокая мысль: первичное созерцание общего нуждается в том, чтобы было осуществлено его логическое расчленение, выявление «логоса эйдоса» — внутренней структуры образа, для того чтобы путем обратного синтеза подняться к конкретному всеобщему. Но Плотин не мог, в силу своего идеализма, пойти до конца. Обратный путь, движение от единичного и отдельного к общему, есть у него путь не «снятия», т. е. одновременно отрицания и сохранения единичного во всеобщем, подобно тому как координаты точки кривой «сняты» в ее математической формуле, а отбрасывания единичного¹. От платоновской диалектики Плотин пошел к мистике — к иррациональному (ему самому оно представлялось сверхрациональным) погружению в Единое. Осуществляясь в состоянии экстаза (Порфирий в своей «Жизни Плотина» сообщает, что философ четырежды достигал такого состояния слияния с божеством), это погружение исключает мышление. Мистика в этом смысле требует «отказаться от мышления, или, как часто выражаются, нужно взять в плен разум для того,

¹ Система Гегеля, часто толкуемая по аналогии с неоплатонизмом, на деле от него весьма отлична. Достаточно сказать, что восхождение от абстрактного к конкретному, как метод развертывания категорий гегелевской логики, дает — теологически говоря — *«изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»* (Гегель. Соч. Т. V. С. 28). Иными словами, это дифференцированная и развернутая структура платиновского Единого. Сферы Ума и Души представлены, соответственно, в философии духа и философии природы Гегеля.

чтобы достигнуть истины»¹. Но отказ от разума — смерть философии.

Продолжателем Плотина стал его ученик Порфирий (ок. 232—304 гг.). Из написанных им 77 философских трактатов до нас дошло 18. Их философское значение достаточно велико. Прежде всего Порфирий — автор сочинения, известного под названием «Отправные пункты для восхождения к умопостигаемому». В нем дается краткое описание доктрины Плотина, однако опускается учение о Едином, а основной упор делается на моральных выводах из учения. Видя цель нравственной деятельности в исцелении души, Порфирий разделил добродетели на 4 группы: политические (гражданские) имеют целью обуздывать аффекты; катартические (очистительные) — освобождение от всего земного и достижение бесстрастия; душевные дополняют очищение позитивным аспектом, обращая душу к первопричине; наконец, духовные, или умственные, образуют первообраз (парадигму) всех добродетелей. Таким образом, добродетели располагаются у него иерархически, соответствуя ступеням восхождения к умопостигаемому.

Наибольший исторический резонанс получили логические произведения Порфирия — его «Введение» к «Категориям» Аристотеля и комментарий к ним. Во «Введении» неоплатоник ставит (оставляя его, впрочем, без ответа) вопрос о статусе родов и видов, выражаемых общими понятиями: «Существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или существуют в чувственных предметах и опираясь на них?» (*Порфирий. Введение. I. Ia*). Такая постановка проблемы послужила источником средневековых споров об универсалиях (общих понятиях), — споров между номиналистами, признававшими общие понятия только словами, именами (*nomina*), и реалистами, утверждавшими объективное существование общего как такового. Непосредственным инициатором полемики был Боэций, который в числе других представителей западного неоплатонизма (Макробий, Августин, Марий Викторин) испытал значительное влияние Порфирия. Комментарий Боэция к «Введению» был вместе с самим этим трактатом главным логическим компендием в Средние века и сыграл большую роль в формировании средневековой логики. Восстанавливая значимость аристотелевского учения о категориях, подвергнутого критике Платином, Порфирий требует, в качестве предварительного о них исследования, осуществить

¹ Гегель. Соч. Т. 1. С. 142.

анализ «пяти звучаний» — понятий рода, вида, видового отличия, собственного признака и признака, привходящего, или случайного.

Порфирий учит, что род — это то, что относится ко многому и различному и высказывается о них как их сущность. Род высказывается о видах (живое существо — род по отношению к быкам, лошадям и проч.) и об индивидах (каждый бык и каждая лошадь тоже живое существо). Вид высказывается об индивидах. В свою очередь, видовое отличие и признаки характеризуют как виды, так и индивиды. Результат этих рассуждений — знаменитое «древо Порфирия» — пирамида понятий различной общности. Она может быть представлена следующей схемой:

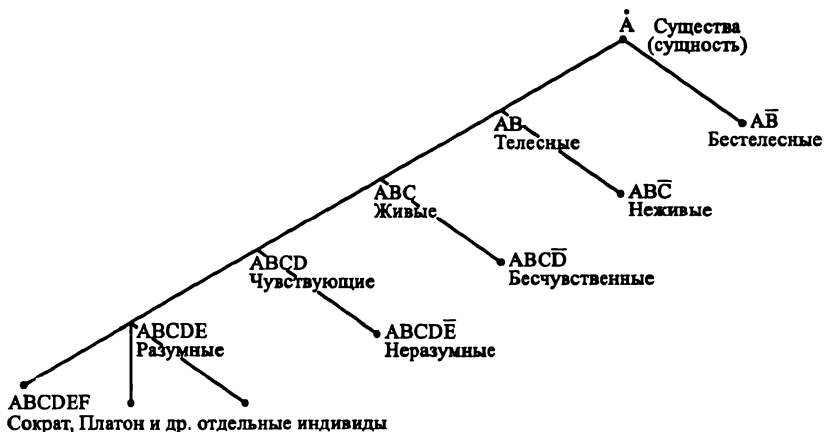


Схема Порфирия — графическое изображение подчинения и соподчинения понятий, а также иллюстрация классической процедуры их логического деления (дихотомии). В обратном направлении — схема обобщения понятий за счет отбрасывания частных признаков. В то же время по ней видно, каким образом неоплатонизм формирует свое высшее понятие — Единое. Оно охватывает все сущее, и в то же время оказывается самым бедным и бессодержательным, хотя и претендует на то, чтобы быть самым богатым и полным. Неудивительно с этой точки зрения, что Единое может быть определено только отрицательным способом: все определения его исключены по мере восхождения от единичного к всеобщему.

В произведении «Против христиан», сожженном в 488 г. церковниками, но частично допускающем восстановление по отрывкам, приводимым его христианскими критиками, Порфирий отстаивает многобожие. Единый бог монотеистической религии выступает монархом, рассуждает он. Но монарх не тот, кто существует один, но тот, кто правит себе подобными. Поэтому бог не может быть уподоблен монарху,

если он не правит другими богами, — если он правит людьми, т. е. качественно иными существами, то он не монарх, а пастух...

Порфирий подверг критическому анализу Новый завет христиан, показав его внутренние противоречия и несообразности. Однако логический итог его политеизма — учение о бесчисленных «посредниках» между богом и человеком — злых и добрых демонов и богах. Отсюда его защита жертвоприношений, молитв, прорицаний, гаданий, а также признание различного рода «чудес». Впрочем, есть основания думать, что Порфирий был не чужд взгляду, что эти представления понимались им как символическое выражение «истинной религии», подлежащее аллегорическому толкованию. Пример такого толкования — сочинение Порфирия «О пещере нимф», где разыскивается скрытый смысл описания Гомером грота на Итаке, носившего такое название (см.: Одиссея. XIII. 102—112).

§ 4. Сирийская и Афинская школы. Завершение неоплатонизма

Центральное место в философии основателя Сирийской школы Ямвлиха из Халкиды (умер ок. 330 г.) занимает учение о богах. Характерно, что Ямвлих именовал себя пифагорейцем, а в «Жизни Пифагора», «Сводке пифагорейских учений» и «Увещании» («Протрептик») описывает пифагореизм как «божественные учения». Тем не менее собственное учение Ямвлиха — типичный неоплатонизм. Он исходит из учения Плотина о трех субстанциях, или ипостасях, — Едином, Уме и Душе. Подготовительным этапом к пониманию этого учения должна быть математика, которая как раз и исследует соотношение единого и многого. Приняв тот общий принцип неоплатонизма, что между каждым единством и производным от него множеством должно обязательно иметься нечто опосредующее, Ямвлих строит различные иерархии опосредований. Так, между Единым («невыразимым началом всего») и Умом он помещает еще одно начало — «благое бытие». Его эпитеты — «самородный отец самого себя», «самодостаточный (*autarkēs*) бог», который «излучил самого себя», и т. д. (см.: *Vogel C. de. Greek Philosophy. III. 1449c*).

Соответственно Ямвлих преобразует понятие Ума, разделяя Ум на «вечно сущий», как парадигму всего сущего, и совокупность «родов сущего», или совокупность идей. В свою очередь, «вечно сущий» Ум представляет триаду, члены которой — отец, потенция и собственно ум, или, что то же самое, бытие, возможность бытия и мышление возможности как действительность бытия. Каждый из членов триады объявляется особым божеством и самостоятельной сущно-

стью. Ту же операцию проделывает Ямвлих со вторым Умом, далее с Душой и ее частями. В результате образуется пантеон сверхмировых божеств, за которыми идут внутримировые боги трех классов: 12 небесных богов, которые, в свою очередь, распадаются на 36, а те на 360 божеств; 72 порядка поднебесных богов и, далее, 42 порядка творящих богов (*theoi genesiourgoi*), соответствующих 21 богу-правителю. За ними идут ангелы, демоны и герои.

Эти «числовые соотношения» — явная игра с астрологическими исчислениями, смысл которых восстановить вряд ли возможно. Видимо, в основе их лежат какие-то традиционные религиозные представления и магические операции. Не случайно Ямвлих в сочинении «О мистериях» отстаивает значимость последних на том основании, что они представляют собой воздействие на низшие и материальные образования в мире с целью достичь высших и духовных. В то же время он возвышает религию над философией, утверждая, что теургия (священнодействие) выше «теории» — богосозерцания. Поскольку же только божественное откровение дает нам реальную возможность общения с божеством, священники выше философов.

Этой религиозно-мифологической переработке неоплатонизма Ямвлих обязан своим прозвищем «Божественный». Его школа была довольно многочисленной, хотя ученики Ямвлиха известны нам практически только по именам. Отметим среди них Юлиана Отступника, который под влиянием неоплатоников увлекся философией и после своего восшествия на престол (361 г.) предпринял восстановление эллинской религии в качестве государственной. Впрочем, его иногда причисляют к Пергамской школе неоплатонизма — она отличается от Сирийской лишь местом расположения. Видимо, воззрения Ямвлиха разделяла Гипатия — женщина-философ из Александрии, растерзанная в 415 г. фанатиками-христианами.

Если Сирийская школа характеризовалась переходом от философии к религии и теологии, то в Афинской школе, продолжавшей, в целом, ту же тенденцию, теоретический интерес стоит все же гораздо выше. Основателем Афинской школы был Прокл (410—485 гг.), который сумел повернуть к неоплатонизму платоновскую школу в этом городе. Учителями Прокла были афинянин Плутарх и Сириан из Александрии, сменивший Плутарха на посту главы школы. Сохранились произведения Прокла, посвященные комментированию диалогов Платона «Государство», «Парменид», «Тимей» и «Алквиад I», а также самостоятельные его труды — «Первоосновы теологии» и «Основания физики». Последняя работа по существу воспроизводит «Физику» Аристотеля, тогда как в первой дается изложение основ неоплатоновской философии и теологии, — впрочем, они здесь не раз-

личаются. Огромный труд Прокла «Платоновская теология» сохранился полностью, но издан только в 1618 г. На латынь его перевел М. Фичино, а в 1816 г. он вышел в английском переводе Т. Тэйлора. Далее идет группа произведений различного содержания — от комментария к I книге Евклида и до сохранившихся только в латинском переводе трактатов «О десяти сомнениях относительно провидения», «О провидении, судьбе и о том, что в нас» и «О субстанции зла». Это колоссальное наследие, превосходящее по объему все сохранившееся от классической античной философии, до сих пор малоизучено.

Причин такого относительного невнимания к столь плодovитому писателю немало. Но в первую очередь, думается, здесь «виноват» сам характер произведений Прокла — их неоригинальность и след, наложенный на их форму и содержание склонностью автора к схоластическим рассудочным расчленениям, классификациям, систематизациям и т. п. «предметов», само существование которых по меньшей мере сомнительно. «На всем этом лежит печать бессилия античного философского декаданса, печать отрыва от реальных общественных и научных задач», — пишет известный знаток и переводчик Прокла на русский язык А.Ф. Лосев¹. И все же следует отметить некоторые нововведения Прокла в неоплатонизм.

Прокл сохранил общую формулу неоплатоников: Единое — Ум — Душа по-прежнему составляют основу и структуру его учения. Однако исходный пункт его рассуждений уже не просто нерасчлененное Единое, но диалектика единого и многого. Всякое множество причастно Единому; оно вторично по отношению к нему и производно от него. Это по существу то же, что у Плотина, но далее добавляется, что они диалектически связаны. А именно: единство может быть причастно множеству, но «единое само по себе», единое как таковое абсолютно первично и никакому множеству не причастно. При этом «производящее превосходит природу производимого» (*Прокл. Первоосновы теологии. 7*), а значит, множество хотя и причастно единству, но никак не равноценно ему. Единое — это благо, и все ему причастное составляет благо, хотя и более скудное. Уже здесь Прокл реализует свою идеалистическую установку, состоящую в признании первичным единого, т. е. блага и общего. Во-вторых, он подробно изображает «механизм» происхождения многого из единства — то «истечение» (эманация — *proodos*), которое присутствовало неявно в системе Плотина. Движение, обратное истечению, — «возвращение» (*epistrophē*) от множества к единству. А следовательно, общая структура цикла

¹ *Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси. 1972. С. 122.*

«изменений» сущего, по Проклу, такова: пребывание (μονῆ — остановка, покой), эманация и возвращение.

Я не случайно поставил «изменения» в кавычки. Дело в том, что и Прокл не понимает процесс, который он описывает, в грубо-физическом смысле. Конечно, этот момент присутствует здесь, но цикл оказывается не материальным «переливанием» одного в другое, а затем обратным переливанием. Эманация описывается прежде всего как процесс уподобления вторичного и производного первичному, т. е. причине. Здесь-то и выясняется смысл «причастности» низшего высшему — понятия, еще у Платона представлявшего поэтическую метафору (Аристотель). Можно сказать, что здесь это логическое отношение конкретного к абстрактному в его диалектическом понимании. Абстрактное и общее здесь не общий признак, присущий всем и каждой из конкретных вещей, переданный им первопричиной, но смысл и сущность, внутренняя целостность всего множества отдельных вещей. Однако эта глубокая и привлекательная мысль тут же обесценивается прокловским идеализмом. Приоритет всеобщего и целого перед единичным и частью, понятный и приемлемый в качестве логического отношения, превращен у него в приоритет онтологический. А это разрушает диалектику единичного, особенного и всеобщего, суть которой состоит в признании их онтологической *равноправности*: ведь общее реально существует только в отдельном и через отдельное, единичное, и наоборот. Результат — обесценивание единичного и особенного за счет общего. В переводе на язык общественной жизни — подчинение личности обществу, социальному целому, растворение личности в обществе. Естественно, Прокл не хотел этого сказать, но уж так сказалось...

Прокл пытается в деталях изобразить процесс эманации. Единое своей диалектикой рождает многое, в первую очередь предел и беспредельное. Как мы знаем из учений пифагорейцев, таков исходный пункт числового ряда, образующегося в результате «смешения» предела и беспредельного. Следуя этой мысли, Прокл помещает между Единым и Умом «божественные числа», чистые формы мысли, отвлеченные от всякого сущего и превышающие его. Ум оказывается поэтому уже единством многообразного. Прокл различает три аспекта или сферы Ума: мыслимый, мыслимый и мыслящий одновременно (νοῆτος ἡμα καὶ ποιητος) и мыслящий (обладающий мышлением). Преобладающее свойство первого — бытие, второго — мышление, третьего — жизнь. В свою очередь, первая и вторая сферы делятся на три триады каждая, а третья — на семь гебдомад (семерок); отдельные члены каждого ряда приравниваются божествам традиционной греческой религии.

Аналогично и Душа делится на три рода душ: божественные, демонические и человеческие. Среди божественных душ выделяются четыре триады богов-правителей, столько же «отрешенных от мира» богов, а также внутримировые боги — звезды и стихии. Демонические души — это души ангелов, демонов и героев. Человеческие души — те, которые вступают в материальные тела и обитают в них.

Как видим, концепция Прокла не отличается в принципе от той, которую мы встретили у Ямвлиха. Числовые различия только подчеркивают произвол фантазии философов. Но есть и определенные расхождения. Во-первых, Прокл трактует материю как эманацию триады, образованной пределом, беспредельным и их смешением. Поэтому материя не представляет зла или его источника, она «безразлична». Зло же — Прокл принимает стоическую идею, разделявшуюся и некоторыми представителями позднего платонизма, — проистекает из конфликтов и противоречий, в которые вступают между собой благие сущности, произведенные высшей силой. Зло — побочный продукт их взаимоотношений, необходимых для существования самих сущностей, поскольку они различны. Поэтому и зло в мире необходимо (см.: *Прокл. Комментарий к «Государству» Платона.* 358 сл.; О десяти сомнениях. 123 сл.).

Вторая особенность учения Прокла — последовательное проведение принципа эманации как «развития», «развертывания» многообразия из единства и последующего «свертывания» первого во второе. Причем здесь довольно четко проведена мысль о строгой триадичности этого процесса. В прокловом описании триад вырисовывается следующая картина. Произведенное сходно с производящим, будучи ему причастно; но оно и отлично от него как произведенное. Произведенное, следовательно, остается в своей причине, а причина содержится в нем, хотя и неполно; в то же время произведенное и выходит за пределы производящего. Несмотря на это отделение, произведенное обращается к производящему (*epistrophē* — скорее «обращение», чем возвращение!), стремится воспроизвести его и с ним сочетаться в новом синтезе. «Пребывание — эманация — возвращение» образует тогда триадический ритм не только целостного мирового процесса (Единое — Ум — Душа и обратно), но и всякого частного его этапа.

Мысль эта — а ее, естественно, нелегко вычленишь из огромного и расплывчатого материала прокловой философии — знаменует важный этап в развитии идеалистической диалектики. Здесь выявляется закон отрицания отрицания как одна из структур диалектического процесса. Но имела ли она существенную значимость для самого мыслителя? В этом позволительно усомниться. Прокл занят не анализом

диалектики мышления, раскрывающим закономерное движение философских категорий, и тем более не закономерностями самого бытия, но тем, как в триадическую структуру «развития» вписываются боги традиционной языческой религии. Подобно Ямвлиху, он отдает религии предпочтение перед философией, а «теургии» — перед «теорией». «Первые и самые превосходные имена богов, — пишет Прокл, — ...имеют свое основание в самих богах. Божественное мышление делает из своих мыслей имена и рождает, наконец, образы богов. Каждое имя рождает как бы образ некоего бога. Подобно тому как теургия посредством известных символов вызывает независтливую благодать бога, чтобы она светила нам в статуях, творимых художниками, так и наука мысли посредством соединения и разъединения звуков заставляет проявиться сокровенную сущность бога»¹. Иначе говоря, философия тоже своего рода богооткровение, уступающее, однако, в ценности собственно религиозным процедурам, вроде теургии. Даже в этике проводится та же мысль: вслед за Ямвлихом, Прокл добавляет к четырем добродетелям, указанным Порфирием, еще и «иератические» (жреческие) или «добродетели единства», через посредство которых мы только и можем возвыситься до божества как такового.

Прокл — последний крупный представитель античной философии. Из его последователей отметим Дамаския и Симпликия. Дамаский (конец V — первая половина VI в.) написал обширный труд под названием «Трудности относительно первых начал и их разрешение в «Пармениде» Платона». Собственно, смысл этих трудностей — разрыв между непостижимым и несказуемым началом неоплатоников и его производными, доступными пониманию Умом и Душой. Первое начало, по Дамаскию, абсолютно непознаваемо, возвышаясь не только над Умом, но и над Единым; ему не свойственны никакие предикаты, и единственно достойным отношением к нему было бы молчание и признание полного незнания. Поэтому и переход от него к сущему не может быть адекватно описан. Ни цикл «пребывание — истечение — возвращение», ни триада «бытие — возможность — действительность», ни причинно-временное отношение этого перехода не выражают иначе, как аналогически.

¹ Гегель. Соч. Т. XI. С. 73. Цитируется «Теология Платона». III. 29. 69—70. Теургия — в строгом смысле слова, искусство посредством магических заклинаний подчинять себе богов и демонов. Как видим, Прокл понимает ее шире, включая и использование в тех же целях художественных символов.

Но о чем же тогда вообще может говорить философ? Дамаский пытается решить проблему за счет умножения промежуточных членов между Невыразимым, или абсолютным Единством, и Умом. Между ними Дамаский помещает «Единое-всё» (*hap-panta*), подчеркивая при этом единство во множестве, и «Всё-единое», как множество в единстве. Из третьего единства происходят монада и диада, или предел и беспредельное, образующие своим единением (смещением) «единённое» (*hēpōtēnon*), или сущность. В дальнейшем Дамаский следует Проклу. И как бы ни любопытны были отдельные детали учения Дамаския (например, различение видов эманации, понимание соотношений времени и вечности, целого и частей), следует признать, что в целом его учение выявило неразрешимость основного противоречия неоплатонизма — противоречия абсолютного единства Первоначала и множественности проистекающего из него мира.

Симпликий (умер в 549 г.) — известный комментатор Аристотеля, стремившийся соединить платонизм и аристотелизм. В философии он совершенно неоригинален, повторяя Прокла и Дамаския. Его труды незаменимы, однако, как бесценный источник сведений обо всей предшествующей античной философии.

В 529 г. император Юстиниан, известный своими преследованиями христианских «ересей», соизволил обратить внимание на философию и специальным указом запретил преподавание эллинской философии, закрыв последнюю философскую школу в Афинах. Семь последних ее преподавателей, в том числе Дамаский и Симпликий, по приглашению увлекавшегося греческой культурой царя Хосрова Нуширвана эмигрировали в Персию. Однако и там их ждало разочарование, поскольку персы не проявляли интереса к чуждым религиозно-философским установкам. В 533 г. Хосров заключил мирный договор с Юстинианом. В особом пункте оговаривалось право философов вернуться на родину — им гарантировалась свобода, но запрещалось распространение их воззрений. Так закончила свое существование античная философия. Идейное господство в Римской империи окончательно перешло к христианству.

* * *

«Первый фундаментальный факт социальной истории эпохи неоплатонизма, — пишет глубокий знаток этого периода философского развития, — факт наиболее бросающийся в глаза и бесспорный, это факт *мировой социальной катастрофы* когда... погибала огромная всемирно-историческая рабовладельческая общественная формация,

имевшая тысячелетнюю историю и давшая грандиозные результаты во всех областях социального и культурного развития»¹. Катастрофа эта не мгновенный акт; она развертывалась на протяжении столетий, социальным содержанием которых было неуклонное нарастание в недрах Римской империи элементов феодальных общественных отношений. Неоплатонизм как ведущая и наиболее типичная философия эпохи чутко уловил и выразил в абстрактных философских формулах социальный опыт человека и общества своего времени. Это глубоко противоречивый опыт личности — жалкой, ничтожной, бессильной в своей внутренней только свободе, но и способной, в лице императора, достичь «божественных» вершин власти. И опыт Империи — социальный опыт общества, где абсолютно отчужденное от человека, «божественное» по самой своей природе государство способно снизить, однако, до любого отдельного человека, озарить его своими лучами или опалить и сжечь его.

Отсюда поиск невыразимого Единства и его связей с множеством, с индивидуальным и отдельным; абсолютизация Единого — и убежденность в «причастности» к нему всех индивидов; поиск бесконечных промежуточных ступеней между Единым и материальным космосом, между богом и человеком. Отсюда, однако, и возврат к мифу, философская реконструкция мифологического мышления с его убежденностью, что сама основа бытия имеет личностный характер, что мир по существу божественно-демоничен, т. е. мифологичен. Эта попытка сохранить идейную связь и преемственность с классическим греческим сознанием была в то же время тупиком для философского мышления. И конец эллинистически-римской философии был таким же симптомом конца рабовладельческой формации, как и распад Римской империи.

Сказанное не означает, конечно, что результат античной философии может быть приравнен нулю. Учения древних философов — милетцев и пифагорейцев, Гераклита и элеатов, атомистов и Платона, Аристотеля и стоиков, скептиков и неоплатоников вошли в золотой фонд европейской и мировой культуры как памятники своего времени и как предвосхищения будущего. К. Маркс говорил, что нельзя судить об исторической эпохе исключительно по ее сознанию, по тому, что она о себе думала. Но нельзя судить о ней, и не зная, что она о себе думала. А сознание эпохи — это прежде всего ее философия. Более того, развиваясь и видоизменяясь соответственно времени, учения

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. С. 158.

древних философов воспринимаются в последующем философском движении, «переключаясь» на решение новых, еще неведомых самим древним задач. На каждом шагу освоения философии в ее историческом развитии мы обнаруживаем античные влияния, но ведь освоить и усвоить новую форму древних учений можно лишь изучив их собственное содержание и сущность. Об этом и шла речь в прочитанной вами книге.

ИСТОЧНИКИ¹

Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 1—3. М., 1975—1981; Aristotelis opera ed. Academia Regia Borussica. Vol. I—II, V. Berolini, 1831, 1870 (In: W. De Gruyter 1960; 2. A., 1970).

Аристотель. I аналитика. — Analytica priora.

Аристотель. Афинская полития. М.; Л., 1936; Aristotelis res publica Atheniensium, ed. Kenyon. Berolini, 1903.

Категории — Categoriae.

Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934; Metaphysica.

Никомахова этика — Этика Аристотеля. Спб., 1908; Ethica Nicomachea.

О возникновении и уничтожении — De generatione et corruptione.

О возникновении животных — De generatione animalium.

О душе — De anima.

О небе — De coelo.

Об истолковании — De interpretatione.

Политика Аристотеля. М., 1911; Politica.

Аристотель. Риторика//Античные риторики. М., 1978; — Rhetorica.

Топика — Topica.

Физика — Physica.

Fragmenta. ed Rose V., 1886.

Евдемова этика — Ethica Eudemia.

Wehrli F. Die Schuie des Aristoteles. Texte und Kommentar. Hf. I. Dikaiarchos. Basel, 1944; Hf. II. Aristoxenos. Basel, 1945; Hf. III. Straton von Lampsakos. Basel, 1950.

Авл. Геллий. Аттические ночи — A. Gellii noctium Atticorum. M. Hertz. Lipsiae, 1883.

Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972; Herodoti historiarum libri IX, vol. I—II. Lipsiae, 1891.

Гесиод. Теогония. Труды и дни//Эллиинские поэты. М., 1963; Hesiodi Theogonia, opera et dies, scutum. Ed. F. Solmsen. Oxonii, 1970.

Гиппократ. Соч. В 3 т. Т. 1—3. М.; Л., 1936—1941.

¹ Указываются: сокращенное обозначение там же — оно используется в тексте, русское название и латинское название источника, цитируемого в тексте. Если источник не включен в сочинения или предпочтителен иной перевод, указывается издание, использованное автором.

Гомер. Илиада. М.; Л. 1949; Гомер. Одиссея. М.; Л., 1953; Homeri carmina, edd. W. Dindorf et C. Hentze. Lipsiae, 1930—1935.

Диоген Лаэртский — *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979; Diogenis Laertii vitae philosophorum. Rec. H. S. Long. London, 1958.

ДД (Дильс. Греческие доксографы) — *Diels H. Doxographi Graeci*. Berolini et Lipsiae, 1879, 1929.

ДК (Дильс-Кранц) — *Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1—III. Hrsg. von W. Kranz. 11. Auflage. Zürich — Berlin, 1964. Рус. пер. с 3-го изд.

Маковельский А.О. Досократики. Ч. 1—3. Казань, 1914—1919; Софисты. Ч. 1—2. Баку, 1940—1941.

Воспоминания о Сократе. — *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения. М.; Л., 1935; Xenophontis commentarii. Ed. 9. Dindorfius. Lipsiae, 1824.

Лукреций. О природе вещей. Т. 1. М.; Л., 1947 (Текст и перевод);

Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.

Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. М., 1914; Marci Auretii ad se ipsum. Rec. J. H. Leopold. Охонии, 1948.

Маковельский А.О. Софисты. Вып. 1—2. Баку, 1940—1941.

Муллах. Фрагменты греческих философов — *Fragmenta philosophorum Graecorum. Collegiit... F. G. Mullachus. Vol. I—III. Parisiis, 1860—1871.*

Фрагменты орфиков — *Orphicorum Fragmenta collegit O. Kern. Berolini, 1922.*

Платон. Соч. В 3 т. Т. 1—3(2). М., 1968—1972; Platonis dialogi post C. F. Hermannus rec. M. Wohlrab. Vol. I—VI. Lipsiae, 1890—1927.

Плотин. Эннеады//Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969; журнал «Вера и разум». 1898—1900; *Plotin. Enneades ed. E. Bréhier. T. I—VI, 2. Paris, 1929—1938.*

Плутарх — *Plutarchi Naeroniensis Moralia. Recogn. G. H. Bernardakis. Vol. I—VI. Lipsiae, 1888—1896.*

Плутарх. О происхождении мировой души по «Тимею» Платона//*Браш М.* Классики философии. Т. 1. М., 1907; De anima procreatione in Timaeo.

Пир семи мудрецов — там же; *Septem sapientum convivium.*

Против Колота — *Adversus Colotem.*

Порфирий. Введение//*Аристотель*. Категории. М., 1939; *Porphirius. Isagoge et in Aristotelis categoriae commentarium. Ed. A. Busse. Berolini, 1887.*

Порфирий. Жизнь Пифагора//*Диоген Лаэртский*. О жизни... Приложение. С. 449—461; — *Vita Pythagorae.*

Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972; *Proclus. The Elements of Theology. Oxford, 1933.*

Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 1—2. М., 1975—1976; *Sexti Empirici opera rec. H. Mutschmann. I. Mau. vol. I—IV. Lipsiae, 1958—1966.*

Сенека. *Senecae opera quae supersunt. Vol. I—IV. Lipsiae, 1905—1914.*

Сенека. Естественнонаучные вопросы — *Quaestionum naturalium.*

О благодеяниях — *De beneficiis.*

Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977; Ad Lucilium epistulae morales.

Сенека. Утешение к Марции//*Браш М.* Классики философии. Т. I; De consolatione ad Martiam.

Теофраст. Метафизика — *Theophrastus*. Metaphysics. Ed. by W. D. Ross and F. H. Forbes. Oxford, 1929.

ФДС (Фрагменты древних стоиков) — Stoicorum veterum fragmenta. Coll. J. von Arnim. Vol. I—IV. Lipsiae, 1921—1923.

Филон — Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. I—V. Berolini, 1896—1906.

Vogel С. De. Greek Philosophy. A Collection of Texts. Leiden, 1950—1959.

Цицерон — Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Vol. I—XV. Lipsiae, 1914—1934.

Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975.

Эпиктет — Epicteti dissertationes ad Arriano digestae, rec. H. Schenkl. Lipsiae, 1916.

Эпиктет. Рассуждения//Вестник древней истории. 1975. № 2, 3, 4; 1976. № 1, 2.

Энхиридион//Настольные заметки стоической морали. Казань, 1883; Encheiridion.

Эпикур//*Лукреций*. О природе вещей. Т. II. М.—Л., 1947 (текст и перевод).

Epicurea. Ed. H. Usener. Lipsiae, 1887, 1966.

Ямвлих. О пифагорейской жизни — Iamblichus. De vita Pythagorica. Ed. Nauck. Petropolis, 1884.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Август 369
Августин 67, 171
Агриппа 330, 341
Акусилау 261
Александр Афродизийский 126, 171, 254
Александр Македонский 185
Александр Полигистор 349, 351, 352
Алкей 80
Алкидам 134
Алкмеон 86, 89, 102, 350
Альбин 361
Амикл 165
Аминий 100
Аминта III 221
Аммоний 361
Анаксагор 52, 53, 63, 67, 112, 119—128, 169, 182, 201, 221, 232, 242, 259, 284, 291
Анаксарх 184, 185, 331, 333
Анаксимандр 30, 52, 55, 56, 60—68, 73, 75, 88, 104
Анаксимен 52, 56, 65—69, 128, 259
Андроник Родосский 225
Анникерид 153, 188
Ансельм Кентерберийский 309
Антигон 297
Антиох Аскалонский 345, 346
Антипатр Киренский 153, 334
Антипатр Тарсийский 298, 314
Антисфен 81, 149, 151
Антифонт 131, 134—137, 178, 184
Апелликон 225
Аполлодор Кизикенский 104, 184
Аполлодор (эпикурец) 276
Аполлоний Пергский 268
Аполлоний Тианский 352
Апулей 361
Арета 153
Аригетти Дж. 276
Аристарх 268
Аристипп 131, 153, 154, 221, 322
Аристокбул 354
Аристоксен 84, 164, 261, 349
Аристон 298
Арстотель 23, 24, 31, 33, 53, 58—63, 75, 81, 83, 86—88, 90, 92, 95, 97, 99, 100, 102, 109, 110, 116, 121, 126, 130, 139, 147, 149, 150, 157, 161, 166, 168, 172, 177, 179, 181, 189, 195, 218, 220—264, 274, 298, 310, 315, 351, 364, 367, 378
Аристофан 130, 131, 133, 145, 190
Аркесилау 330, 333—335
Архелай 52, 67, 97, 112, 119, 128, 259
Архит 89, 90, 92, 261
Асмус В.Ф. 216
Аттик 361
Аэций 25, 67, 85, 96, 104, 170, 184, 302
Беккер И. 225
Бернет Дж. 30, 73
Биант 45
Библер В.С. 108
Бион из Абдер 184
Бион из Борисфена 150, 151
Бонитц Х. 216
Бозт 315
Бозций 369

- Брисон 331
 Бромий 288
 Бруккер И. 274
 Брут 267, 314
 Бэйли Дж. 276
 Бэкон Фр. 290
- Василид (эпикурец) 276**
 Васильева Т.В. 189
 Вергилий 288
 Верли Ф. 264
- Гален 58, 110, 177, 342
 Галилей 177, 281
 Гатри У. 26
 Гегель Г.В.Ф. 139, 216, 328, 368, 376
 Гегесий 153
 Гекатей из Абдер 184, 185
 Гекатей Милетский 42, 48
 Гелланик 43, 48
 Гераклид Понтийский 81, 221
 Гераклид (скептик) 338
 Гераклит 30, 36, 52, 64, 70—81, 85, 90, 97, 102, 109, 112, 187, 191, 192, 233, 259, 274, 305, 328, 329, 339—341, 378
 Герилл 298
 Гермарх 276
 Гермий 44, 222
 Гермоген 135
 Гермотим 126
 Геродот 31, 48, 57
 Геродот (эпикурец) 275
 Герон 172
 Герофил 264
 Гесиод 37, 39, 40, 44, 94, 134, 261, 354
 Гиерокл 362
 Гипатия 372
 Гиппархия 150—152
 Гиппас из Метапонта 85, 86, 89
 Гиппий 58, 60, 134, 137, 192, 193, 234, 257
 Гиппобот 338
- Гиппон из Регия 52
 Гиппон Самосский 68, 69
 Гомер 31, 37, 39, 41, 42, 54, 94, 119, 261, 328, 354, 371
 Горгий 97, 98, 102, 108, 133, 134, 142—144, 155, 214, 329
 Гордиан 362
 Гракхи, братья 266
- Дамаский 376, 377**
 Дамаст 257
 Декарт 309, 312
 Деметрий Лаконский 276, 288
 Деметрий Магнесийский 89
 Деметрий Полиоркет 269
 Демокрит 24, 26, 36, 56, 102, 158, 161—187, 204, 242, 251, 259, 263, 273, 274, 278—281, 286, 291, 292, 294, 328, 332
 Демосфен 161
 Дикеарх 261, 262, 348
 Дильс Г. 25, 26, 73, 257, 259
 Диоген Аполлонийский 52, 60, 69, 70
 Диоген Лаэртский 25, 44, 57, 58, 70, 71, 79, 81, 89, 105, 112, 119, 128, 131, 163, 164, 171, 179, 186, 187, 254, 259, 261, 272, 275, 277, 297, 302, 305, 331—333
 Диоген Селевкийский 298, 314, 335
 Диоген Синопский 150—152
 Диоген из Смирны 184
 Диоген из Тарса 275, 276
 Диоген из Эноанды 277, 286
 Диодор Крон 131, 155, 157, 300
 Диодор Сицилийский 178, 186
 Дион Хрисостом 150, 353
 Дионисий Галикарнасский 81, 247
 Дионисий (тиран) 188
 Диопиф 119
 Диоскурид 338
 Диотим Тирский 184, 186
 Доватур А.И. 32
 Домициан 322
 Дынник М.А. 102

- Еватл 139, 140
 Евбул 338
 Евбулид 131, 155, 156
 Евдем 254, 258—261
 Евдокс 221
 Евклид 106, 268
 Евклид (мегарик) 155
 Еврипид 119
 Евсебий 354
 Евфранор 338
- Зенон Китионский 297, 300, 302, 307,
 309, 311, 314
 Зенон Сидонский 276, 288
 Зенон Элейский 97, 100, 104—108,
 113, 123, 124, 143, 155, 163, 165,
 168, 187, 294, 318, 328
- И**дей 52, 69
 Идоменей 276
 Иосиф Флавий 355
 Ипполит 25, 55, 59, 63, 171
 Исократ 161, 213
- Й**егер В. 117, 118, 232
- К**ай Амафингий 287
 Кай Кассий Красс 287
 Кай Катий 287
 Кай Меммий 287
 Калликл 134, 137, 187
 Каллимах 293
 Кальпурний Пизон 288
 Кант И. 225, 312
 Карнеад 330, 334—337, 343, 345
 Кассий 267
 Катон Старший 266, 314, 335
 Катон Младший 266
 Клавдий 317, 318
 Клеанф 81, 297, 302, 308, 309, 311,
 313, 347
 Клеарх 160
 Клеобул 45
 Клеон 131
- Климент Александрийский 25, 95,
 354
 Клиний 165
 Клисфен 132
 Клитомах 338
 Колот 276
 Конфуций 29
 Коракс 133
 Корнут 309
 Крантор 220, 333
 Кранц В. 26
 Кратет (киник) 150—152, 297
 Кратет (комедиограф) 252
 Кратет (перипатетик) 217
 Кратил 80, 328
 Критий 132, 134, 138, 190
 Критолай 335
 Ксениад 142, 329
 Ксенократ 217—220, 297, 351, 361
 Ксенофан 52, 93—100, 103, 108,
 109, 117, 118, 126, 257, 328
 Ксенофонт 131, 133, 145, 146, 148,
 161
- Л**актанций 261, 337
 Лассон А. 232
 Левкипп 108, 163—165, 167, 168,
 170, 186
 Ленин В.И. 76, 162, 194, 238, 329
 Леонтий 276
 Ликон 253
 Ликофрон 134, 137
 Лисий 161
 Лосев А.Ф. 26, 27, 210, 216, 270, 290,
 299, 373
 Лукиан 288
 Лукреций Кар 24, 26, 109, 121, 274,
 277, 282, 287, 290—296
 Лурье С.Я. 26
- М**аковельский А.О. 26
 Макробий 96, 369
 Максим Тирский 361
 Манлий Торкват 267

- Марий Викторин 369
Марк Аврелий 24, 72, 299, 300, 315, 325, 326
Марк Помпилий Андроник 287
Маркович М. 71
Маркс К. 18, 21, 174, 212, 251, 272—274, 281, 330, 378
Мелисс 97—100, 108—110, 112, 168
Менандр 286
Менедем 150, 330
Менекей 275
Менодот 338, 342
Метродор Лампсакский 119
Метродор Лампсакский (эпикурец) 276
Метродор Хиосский 184, 185, 328
Милль Дж. Ст. 290
Модерат Гадарский 352
Мох 162
Муллах Ф. 26
Мусоний Руф 322
Муций Сцевола 266
- Навсифан 184, 186, 273, 274, 318
Нелей 225
Немесий 307, 362
Нерон 317
Несса 184
Николах Родосский 338
Нумений 361
- Окелл Луканский 351
- Павсаний 81
Памфил 373
Панэций 298, 314—317
Парменид 81, 99—105, 108—110, 112, 113, 125, 143, 187, 199, 215, 236, 257, 259, 328
Пердикка 273
Периандр 45
Перикл 119
Персей 298
- Пиндар 54
Пиррон 97, 184, 185, 330—334, 343
Питтак 45
Пифагор 44, 52, 54, 57, 83—89, 261, 354
Пифиада 222
Пифокл 275
Платон 23, 24, 50, 55, 56, 62, 63, 81, 86, 89, 92, 102, 104, 125, 127, 131, 134, 137, 139, 145, 147—149, 158, 161, 162, 165, 178, 186—189, 191—223, 226, 232—239, 244, 247, 249, 257—259, 261, 262, 273, 274, 298, 306, 310, 316, 327, 333, 345, 350, 354, 360, 367, 374, 378
Плиний 355
Плотин 24, 362—369, 371
Плутарх Афинский 372
Плутарх Херонейский 25, 57, 58, 63, 264, 276, 360, 361
Пол 134
Полемон 217, 220
Полибий 262, 348
Полигнот 297
Поликлет 93
Полистрат 276
Полиэн 276
Помпей 315
Порфирий 24, 118, 227, 352, 368—371
Посидоний 162, 298, 314—318, 333, 351
Праилл Троадский 338
Продик 134, 135, 138
Прокл 24, 372—377
Протагор 134—137, 139—142, 144, 145, 184, 192, 274, 318, 329, 332
Псевдо-Архит 351
Псевдо-Плутарх 25
Птолемей Киренский 338
Птолемей (скептик) 338
Птолемей Филометр 354
Птолемей Филопатер 269
Птолемен (эпикурейцы) 276

- Радхакришнан С. 29
 Рейнхардт К. 99
 Рожанский И.Д. 186
- Сарпедон 338
 Сартр Ж.-П. 312
 Сатурнин 330, 342
 Секст Эмпирик 24, 25, 96, 100, 116,
 141, 142, 153, 171, 182, 185, 219,
 264, 276, 301, 316, 330—332, 336,
 339—343
 Сенека 24, 58, 275, 299, 317—322
 Серапион 342
 Симпликий 26, 55, 61, 62, 66, 86, 98,
 100, 122, 125, 173, 260, 352, 376,
 377
 Сириан 372
 Сирон 287
 Скифин 81
 Соболевский С.И. 276
 Сократ 23, 24, 131—134, 142,
 144—149, 155, 158, 183, 187, 188,
 191—193, 201, 234, 261, 333, 354
 Солон 33, 45, 187
 Сострат 268
 Сотион 338
 Спевсипп 187, 189, 217, 218, 221,
 223
 Спенсер Г. 171
 Стилпон 131, 155, 157, 297, 300
 Стобей 26, 218, 352
 Страбон 268
 Стратон Лампсакский 253, 254,
 262—264
 Сфер из Боспора 81, 298
 Сципионы 314
- Таран Л. 103
 Теофраст 24, 25, 60—62, 64, 73, 86,
 98, 100, 121, 163, 171, 222, 225,
 253—259, 261—263
 Телес 150
 Тимей Локрский 189, 201, 351
 Тимон 97, 99, 332, 338
- Тимофей 297
 Тисий 133
 Тэйлор Т. 373
- Уайтхед А.Н. 217
 Узенер Г. 26, 276
 Уэст М. 30
- Фалес 45, 46, 52, 53, 56—62, 65, 67,
 68, 96
 Феаген 42
 Феней 132
 Феогнид 54, 80
 Феодор Атенст 153, 154
 Ферекид Самосский 44, 45
 Ферекид Сиросский 261
 Филодем 177, 186, 276, 278, 287—
 290, 308
 Филолай 83, 87, 89, 90
 Филин Косский 342
 Филон Александрийский 24, 353—
 359
 Филон из Лариссы 345
 Филон из Мегары 157, 300
 Филопон 128, 219
 Филострат 352
 Фичино М. 373
 Флавий Арриан 322
 Фразимах Халкедонский 134, 137,
 138
 Франклин Б. 251
 Фрасилл 164
 Фукидид 131
- Хайдеггер М. 245
 Харикл 132
 Харон Лампсакский 48
 Хилон 45
 Хосров Нуширван 377
 Хрисипп 298, 299, 302, 305,
 308—310, 313, 314, 322, 335, 347
- Цезарь 267
 Целлер Э. 26, 30, 117

- Цельс 361
Цицерон 67, 255, 261—263, 290,
291, 315, 331, 346—349
- Шуйский П.А.** 54
- Эвгемер 43
Эврит 91, 167
Эмпедокл 108, 111—118, 120, 125,
126, 133, 169, 232, 259
Энгельс Ф. 19, 174, 266, 359
Энесидем 330, 338—341
Эпиктет 150, 270, 299, 322—326,
353
- Эпикур 26, 170, 174, 179, 184, 263,
272—293, 295, 296, 313, 321, 347
Эпименид 261
Эпихарм 79
Эрасистрат 264
Эратосфен 268
Эфор 119
- Ювенал** 181
Юлиан Отступник 372
Юлий Рустик 325
Юстиниан 266, 377
- Якубанис Г.И.**
Ямвлих 88, 223, 371, 372, 375, 376

ОГЛАВЛЕНИЕ

Радость познания: к переизданию книги А.С. Богомолова «Античная философия» (А.Л. Доброхотов).	5
Введение	17
§ 1. Предмет и метод истории философии	17
§ 2. Древняя философия. Периодизация. Источники. Литература	22
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СТАНОВЛЕНИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	28
Глава I. Возникновение философии	28
§ 1. Проблема возникновения философии	28
§ 2. Дофилософские формы сознания. Проблема источников философии.	37
§ 3. Миф, наука и философия	46
Глава II. Ионийская философия	52
§ 1. Общие замечания	52
§ 2. Милетская школа	56
§ 3. Гераклит из Эфеса.	70
Глава III. Итальянская философия	81
§ 1. Пифагор и пифагорейцы: наука, религия, философия	81
§ 2. Ксенофан из Колофона	93
§ 3. Элейская школа от Парменида до Мелисса	100
Глава IV. Физиологи пятого века: плюрализм	111
§ 1. Космический цикл Эмпедокла	111
§ 2. Начало философии в Афинах. Анаксагор	119
Глава V. Философские споры второй половины V века. Софисты, Сократ и сократические школы	128
§ 1. От космоса к человеку и обществу	128
§ 2. Философия софистов.	134
§ 3. Сократ.	144
§ 4. Сократические школы	149
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	159
Вводные замечания	159
Глава I. Античный атомизм: от Левкиппа до Навсифана	162
§ 1. Истоки и смысл античного атомизма	162
§ 2. Учение об атомах и «Мирострой».	165
§ 3. Детерминизм, спонтанность и «случай».	169
	389

§ 4. Душа и познание	175
§ 5. Человек и общество, мораль и религия	178
§ 6. Школа Демокрита	184
Глава II. Платон	187
§ 1. Жизнь и творчество	187
§ 2. От критики чувственного знания к теории идей	191
§ 3. От теории идей к космологии	199
§ 4. Душа — нравственность — государство	205
§ 5. Критика «наивной» теории идей и учение о Едином	213
§ 6. Школа Платона: древняя Академия	217
Глава III. Аристотель	221
§ 1. Жизнь и творчество	221
§ 2. Логика и методология	225
§ 3. Первая философия. Учение о причинах и началах бытия и знания	231
§ 4. Физика: мир, жизнь и человек	238
§ 5. Общество, этика и политика	246
§ 6. Школа Аристотеля (Перипатетики)	253
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИ-РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	265
Эпоха и ее философия	265
Глава I. Эпикур и эпикуреизм	272
§ 1. Эпикур: жизнь, произведения, школа	272
§ 2. Каноника и физика Эпикура	277
§ 3. От физики к этике и «теологии»	282
§ 4. Эпикуреизм в Риме	287
Глава II. Стоицизм	297
§ 1. История и система стоицизма	297
§ 2. Логика и теория познания древних стоиков	300
§ 3. Натурфилософия (физика) стоиков	304
§ 4. Стоическая этика	310
§ 5. Римский стоицизм	314
Глава III. Скептицизм	327
§ 1. Понятие и история античного скептицизма	327
§ 2. Ранний пирронизм и «академический» скепсис	331
§ 3. Позднейший пирронизм	338
Глава IV. Закат античной философии	344
§ 1. От философского эклектизма к религиозно-философскому синкретизму	344
§ 2. Иудаизм и греческая философия. Филон Александрийский	353
§ 3. Неоплатонизм: Александрийско-римская школа	360
§ 4. Сирийская и Афинская школы. Завершение неоплатонизма	371
Источники	380
Указатель имен	383

Учебное издание

Богомолов Алексей Сергеевич

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор *Л.Б. Комиссарова*
Внешнее оформление *В.Н. Хомяков*
Технический редактор *М.М. Яровицкая*
Компьютерная верстка *Н.Н. Петрова*
Корректоры *Т.Д. Венедиктова, О.Н. Шебашова*

Лицензия ИД № 06236 от 09.11.01.

Изд. № РИФ-293. Подп. в печать 06.05.06. Формат 60 × 88¹/₁₆.

Бум. офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная.

Объем 24,01 усл. печ. л. 25,51 усл. кр.-отт.

Тираж 3000 экз. Заказ № 6334.

ФГУП «Издательство «Высшая школа»,
127994, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., 29/14.
Тел.: (495) 200-04-56. <http://www.vshkola.ru> E-mail: info_vshkola@mail.ru

Отдел реализации: (495) 200-07-69, 200-31-47, факс: (495) 200-34-86.
E-mail: sales_vshkola@mail.ru

Отпечатано в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В.И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.

Основные произведения А.С. Богомолова:

Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М.: Издательство Московского университета, 1962.

Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма. М.: Мысль, 1964.

Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М.: Издательство Московского университета, 1969.

Английская буржуазная философия XX века. М.: Мысль, 1973.

Буржуазная философия США XX века. М.: Мысль, 1974.

Диалектический логос: Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982.

Основы теории историко-философского процесса. М.: 1983 (совместно с Т.И. Ойзерманом).



62000038600SFU

ISBN 5-06-005370-9



9 785060 053708