

А.Н. Чанышев

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО МИРА



Рекомендовано
Министерством общего
и профессионального образования
Российской Федерации
в качестве учебника
для студентов вузов



Москва
«Высшая школа»
1999

УДК 1
ББК 87.3
Ч18

Федеральная целевая программа книгоиздания России

Рецензенты:

сектор истории антропологических учений Института философии РАН
(зав. сектором д-р филос. наук, проф. П. С. Гуревич);
д-р филос. наук, проф. В. В. Соколов
(Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова)

Чаньшев А. Н.

Ч 18 **Философия Древнего мира: Учеб. для вузов.** — М.: Высш. шк.,
1999. — 703 с.

ISBN 5-06-003414-3

В книге представлена полная и подробная картина формирования мировоззрения юного мира с его трогательной наивностью и юношеской неуклюжестью. Автор уходит от свойственного большинству исследователей этой тематики европоцентризма, предлагая увидеть процесс возникновения философии в ранних национальных образованиях Азии, Африки, Европы.

Для студентов, изучающих историю философии в вузах, колледжах, для широкого круга читателей.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 5-06-003414-3

© Издательство «Высшая школа», 1999

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая благосклонному вниманию читателя книга «Философия древнего мира» охватывает период генезиса философии и начальный период объективного исторического процесса философствования (протофилософия) в ранних государствах в Европе, Азии и Африке. Это то, что принято называть «Древним миром», «Историей Древнего мира» и соответственно «Философией Древнего мира», «Историей Философии Древнего мира».

Однако уже давно у меня появилась мысль, что применительно к ранним государствам и к их материальной и духовной культуре и цивилизации (на мой взгляд, культура и цивилизация — две стороны одной медали, и они во всяком обществе сосуществуют: культура — сфера отношения человека к природе, человеческая деятельность по ее окультуриванию, приспособлению ее к себе, а цивилизация — сфера отношения человека как гражданина государства к гражданину же) эпитет «древний» неудачен. Ныне мне кажется, что в прошлом надо скорее видеть именно юный мир. И тогда все становится на свои места. Становятся понятными юношеская неуклюжесть и трогательная наивность этого, в то же время по-юношески жестокого, мира.

Применительно к философии это означает, что перестаешь требовать от нее слишком многого, как если бы она была действительно «древней». Этот последний эпитет располагает нас искать там какую-то нормативную и окончательную мудрость, предполагать наличие какого-то высшего сверхчеловеческого источника мудрости, который затем оскудел и испортился, короче говоря, видеть в далеком и столь близком прошлом некий «золотой век».

Однако я решил оставить все по-старому, иначе может возникнуть много недоразумений. Надо лишь помнить, что, когда у меня сказано: «древние китайцы», «древние индийцы», «древние греки», «Древний Восток» и т.д., следует читать: «юные китайцы», «юные индийцы», «юные греки», «Юный Восток» и т.д., и т.п.

Не претендую на исчерпывающее изложение доступного нам исто-

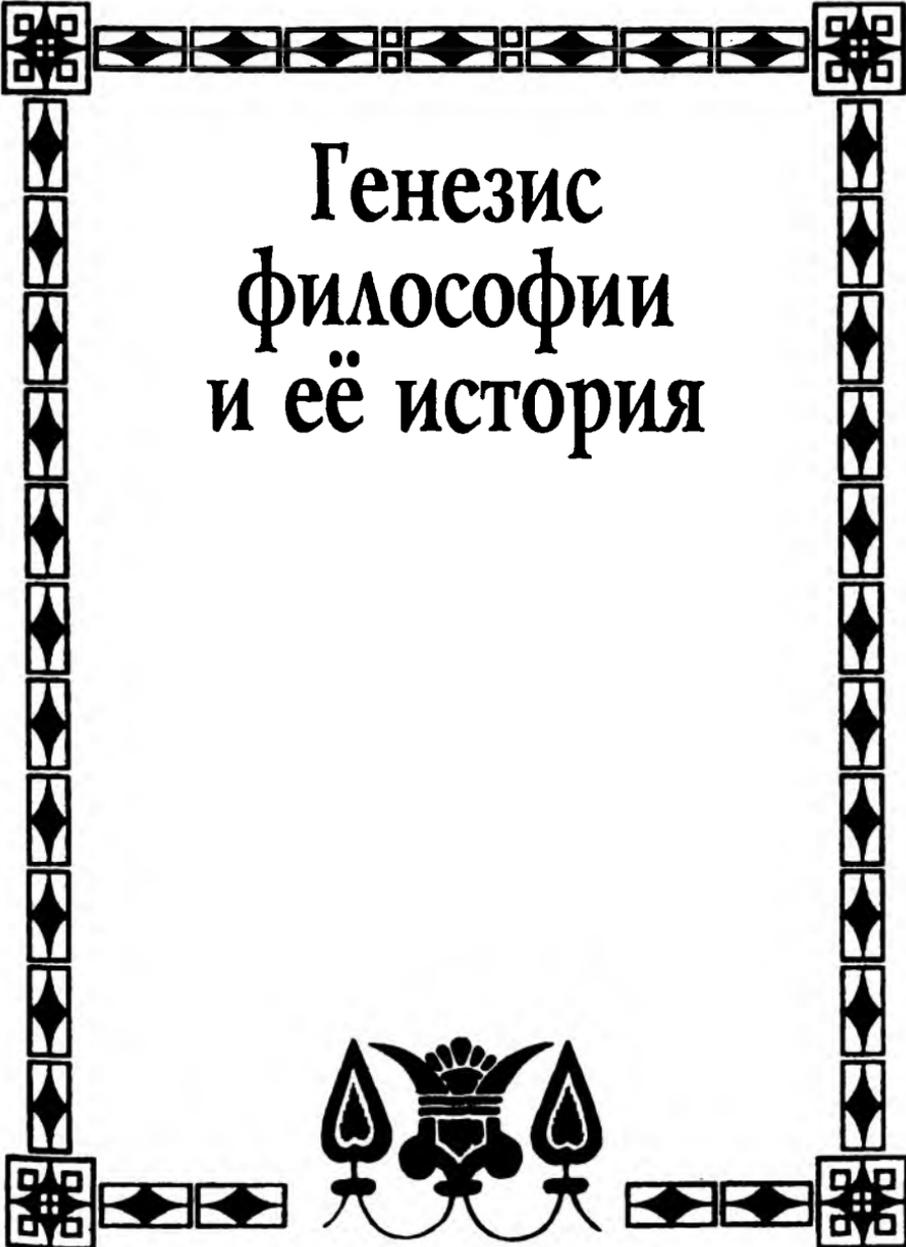
рико-философского материала, я все же стремился дать целостную картину возникновения философии и ее первых шагов как на Востоке, так и на Западе.

Теоретической основой этого сопоставления является общая концепция генезиса философии из профилософии и последующего взаимоотношения философии с парафилософией (ее культурной средой).

В своем изложении там, где это возможно, я стремился говорить языком первоисточника. Поэтому в тексте много цитат. Ввиду ограниченности объема работы некоторые темы изложены кратко, концептивно. В ряде случаев (например, при рассмотрении профилософии и самого раннего периода философии в Древней Греции) читатели могут быть отосланы к другим публикациям.

Выражаю глубокую благодарность доктору философских наук Юрию Александровичу Ротенфельду (г. Луганск) и кандидату технических наук Александру Александровичу Курушину (г. Москва) за техническую помощь.

Автор



Генезис
философии
и её история



Философия как вид мировоззрения

Проблема генезиса философии распадается на семь вопросов: Что такое философия? Из чего она возникла? Как она возникла? Когда? Где? Почему? Зачем?

Мы утверждаем, что философия — вид мировоззрения, один из его видов. Мировоззрение по своему логическому объему шире, чем философия, поэтому противопоставлять философию и мировоззрение, как это часто делается, так же нелепо, как противопоставлять груши и фрукты. Это искажает понятие мировоззрения.

Другое искажение состоит в слишком узком понимании мировоззрения, когда говорят об астрономическом, физическом, биологическом, экономическом, юридическом, политическом мировоззрении, стремясь придать универсальное значение сравнительно узкому предмету.

Третье искажение состоит в одностороннем понимании мировоззрения. Конечно, всякое мировоззрение несколько односторонне в силу самого строения этого сложного русского слова. Мировоззрение — воззрение на мир. Но все же нельзя игнорировать и взвешивающего.

Четвертое искажение понятия мировоззрения состоит в том, что под мировоззрением иногда понимается простая совокупность философских, общественно-политических, этических, эстетических, естественнонаучных и т.п. представлений и понятий об окружающем человека мире и о самом человеке как его части.

Основной вопрос мировоззрения. Ключом к правильному пониманию мировоззрения является, на наш взгляд, основной вопрос мировоззрения — вопрос о взаимоотношении равноправных МЫ (Я) и ОНО (мироздание). Мировоззрение есть там, где так или иначе фигурирует основной вопрос мировоззрения, а там, где этот вопрос отсутствует, где он не просматривается хотя бы в неявной форме, мировоззрения нет.

Это означает, что под мировоззрением мы понимаем результат духовного осознания мироздания с определенной точки зрения — с точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и люди. Объект мировоззрения — мир в целом. Но предмет мировоззрения, то есть то, что мировоззрение выделяет в объекте, — это именно взаимоотношение мира природы и мира человека, макрокосма и микрокосма.

Разумеется, мировоззрение невозможно без природо-общество-человековедения, без той или иной совокупности взглядов на мир в целом, в том числе и на человека, и на человеческое общество как части такого мира. Но мировоззрение — не простая совокупность знаний о мире в целом и не простая сумма наук. Мировоззрение может состоять и из совокупности заблуждений. Обычно же мировоззрение

состоит из смеси знаний и заблуждений, выдаваемых, разумеется (не обязательно сознательно), за знания.

Но от той или другой совокупности как истинных, так и ложных представлений о мире в целом, в том числе и от суммы наук, мировоззрение отличается тем, что в центр своего внимания оно ставит вопрос о соотношении внечеловеческого мироздания и такой активной, целеполагающей, разумной силы, как люди, вопрос о соотношении ОНО (мироздание) и МЫ (люди). Этот вопрос о соотношении ОНО и МЫ и есть то, что мы называем основным вопросом мировоззрения.

Итак, мировоззрение — не просто большая, а то и кажущаяся исчерпывающей совокупность взглядов человека на окружающий его естественный и искусственный мир и на самого себя как творца искусственного мира, а такая совокупность образов и представлений или понятий и категорий, которая подчинена основному вопросу мировоззрения, вопросу о взаимоотношении МЫ (человечество) и ОНО (мироздание и как непосредственная среда обитания человека, и как весь необозримый космос).

При этом разные виды мировоззрения в собственном смысле слова (о них далее) борются между собой за эту совокупность, стремясь организовать ее по-своему в соответствии со своим решением основного вопроса мировоззрения.

Виды мировоззрения. По существу, об основном вопросе мировоззрения говорили многие.

На наш взгляд, можно вычленишь по меньшей мере девять видов мировоззрения, а именно: 1) обыденное, 2) субъективно-художественное, 3) мифологическое, 4) религиозное, 5) объективно-художественное, 6) философско-идеалистическое, 7) философско-материалистическое, 8) мировоззрение на уровне науки первого типа и 9) мировоззрение на уровне наук второго типа. Это и есть мировоззрения в собственном смысле слова.

Обыденное мировоззрение. Конечно, у большинства людей нет и не может быть осознанного систематического мировоззрения. Самое большее, что можно сделать, выясняя их мировоззрение, — это понять, что для них самое главное в жизни. И не только на словах, но и на деле, что обычно не совпадает, так как все мы склонны к самообольщению.

Остальные, более или менее элитарные, виды мировоззрения отличаются друг от друга или по уровню, или по типу, или по тому и другому вместе.

Три уровня мировоззрения. По степени отстояния от обыденного мировоззрения, которое мы принимаем за нулевой уровень, можно выделить три уровня мировоззрения.

Первый уровень мировоззрения — уровень образно-эмоциональный. Он наиболее близок к обыденному сознанию. Мировоззрение

первого уровня вмещает в себя такие формы духовности, как искусство, мифология и религия. В мировоззрении первого уровня следует различать мировоззрение, выраженное в несловесных образах музыки, живописи, скульптуры и архитектуры (если, разумеется, эти образы имеют глубокое мировоззренческое значение), и мировоззрение, выраженное в слове. Мировоззрение первого уровня — «плод души».

Третий уровень — уровень понятийно-бесстрастный. Мировоззрение этого уровня строится из естественных и общественных наук. Но ни науки, взятые в отдельности, ни вся их совокупность сами по себе не являются мировоззрением. Мировоззрение третьего уровня — «плод ума». Это мировоззрение компьютера. Оно выражается и в словах обыденной речи, и в формулах и схемах.

Второй уровень — средний между образно-эмоциональным и понятийно-бесстрастным. Мировоззрение этого уровня выражается в смеси слов обыденной речи и философской терминологии.

Два типа мировоззрения. В зависимости от решения (как сознательного, так и стихийного) основного вопроса мировоззрения возможны два его типа. В одном случае мироздание осваивается людьми через перенесение на него качеств и форм человеческого общества, психических и мыслительных особенностей человека, его нравственных норм. В другом случае люди осознают себя и общество, перенося на себя и на общество законы природы, мироздания как такового.

Оба приема неверны. Природа не антропоморфна и не социоморфна. С другой стороны, человек и общество — не только части природы. Но неверны эти два приема по-разному. Первый прием неверен абсолютно. Это тупик. Второй прием неверен относительно. Человек и человеческое общество могут существовать лишь на основе существования природы. Открытие собственных законов общественного развития возможно лишь при фундаментальном допущении, что человек как естественное существо есть часть и продукт природы, что человек телесен и что его естественные потребности могут быть удовлетворены лишь путем материального производства, физического труда.

Сочетание трех уровней и двух типов дает нам шесть основных и два производных вида мировоззрения.

Виды мировоззрения первого уровня делятся на основные и производные. Основные — виды художественного мировоззрения. Художественное мировоззрение — совокупность или даже система образов, отражающих мироздание в аспекте основного вопроса мировоззрения. Художественное мировоззрение всегда относится к первому уровню, но по своему типу оно двояко. Мы различаем два вида художественного мировоззрения: субъективно-художественный и объективно-художественный.

Субъективно-художественное мировоззрение — это мировоззрение первого уровня и первого типа, при котором изображаемое в значительной степени подменяется производимым им субъективным

впечатлением и служит воспроизведению состояния человека. В живописи это импрессионизм. На уровне языка это лирическое мировоззрение. Лирика невозможна без перенесения на внешний предмет жизненной ситуации и связанных с этой ситуацией эмоций лирического героя.

Субъективно-художественное мировоззрение условно. И мало-мальски образованный человек не принимает его буквально.

К производным видам мировоззрения первого уровня относятся мифологическое и религиозное мировоззрения. Если условные метафорические образы принять буквально и безусловно, то получится мифологическое мировоззрение. Эти образы превращаются в персонафицированные существа, разумеется, существующие лишь в воображаемом мире. Поскольку тем или иным явлениям природы приписывались черты человека и человеческого родового общества (антропо-социо-морфизм), этим явлениям несвойственные, то стихийно возникает воображаемый сверхприродный, сверхъестественный мир мифологии.

Из мифологического мировоззрения вырастает языческое религиозное мировоззрение. Как известно, религия состоит из религиозного мировоззрения, из веры в реальность персонажей этого мировоззрения, из системы мнимого общения с этими персонажами и из соответствующего коллектива единоверцев. Взятое изолированно, религиозное мировоззрение ничем не отличается от мифологического. Различие не в содержании, а в функции. Если мифологическое мировоззрение обслуживает религиозный культ, то оно религиозное. Если же нет (например, обслуживало, но со временем перестало обслуживать, как в случае античной мифологии, которая сохранилась, в то время как связанный с нею культ давно исчез вместе с верой в реальное существование античных богов), то оно мифологическое. Миф становится частью религии лишь тогда, когда он приурочен к религиозному действию, к обряду и культу.

Объективно-художественное мировоззрение, будучи, как и субъективно-художественное, мировоззрением первого уровня, то есть в основном образно-эмоциональным, показывает человека не столько изнутри, сколько извне: через окружающие и формирующие его условия естественной и особенно общественной жизни, при этом фактически игнорируя наследственность и автономность внутреннего мира человека. Этот вид мировоззрения можно назвать натуралистически-реалистическим.

От художественного мировоззрения любого вида следует отличать мировоззрение художника в том виде, как оно может быть выражено в его нехудожественных сочинениях.

Виды отношения человека и природы. Отношение человека к природе, Я (МЫ) к ОНО, многообразно. Это и любование природой, и пейзажная живопись, и собирательство, и возделывание природы. Это

отношение может быть мнимым, магическим, и реальным, производственным. Человеческая культура (слово «культ» от латинского слова, означающего «возделывание») — сфера взаимоотношения природы и людей. Человеческая цивилизация — сфера взаимоотношения людей. Культурный человек не плюет на землю. Цивилизованный человек не плюет другому в лицо. Со своей стороны природа может быть как благоприятной, так и неблагоприятной к человеку.

Третий уровень мировоззрения. Перейдем к третьему уровню мировоззрения. Это уровень наук. А настоящая наука системна (даже в описании), понятийна и бесстрастна. Как компьютер. Роль субъекта выполняют здесь науки о человеке и человеческом обществе. Назовем их условно этикой. Впрочем, здесь есть свой смысл. Все отношения между людьми: родственные, свойственные, семейные, политические, экономические, производственные и т.д. должны быть подчинены нравственности. Роль объекта выполняют здесь науки о природе. Назовем их физикой. Тогда отношение **МЫ** и **ОНО** выступит как отношение этики и физики и притом двойко: в первом типе приоритет будет у этики, а во втором типе — у физики.

Это означает, что мировоззрение первого типа и третьего уровня этизирует физику, а через нее и предмет физики — природу. Существовало и даже теперь существует много нелепых учений о том, что состояние космоса зависит от нашей нравственности. Это своего рода мания величия ничтожного внутри пространственно-временной бесконечности человечества. Но, увы, пятна на Солнце не от нас. Мы можем влиять на космос лишь в пределах наших скромных физических возможностей, засоряя околоземное пространство и Луну обломками своих искусственных космических поделок. Хороший человек не будет мусорить в лесу. Плохой будет. Но повлиять на туманность Андромеды плохой человек пока что не может. Поэтому первый тип мировоззрения третьего уровня мы называем мнимо научным. Этизация физики так же ненаучна, как и утверждение, что состояние космоса зависит от нашей нравственности.

Больше оснований считать научным второй тип мировоззрения третьего уровня. Этика как наука должна считаться с физикой, прежде всего с биологической природой человека. Человек должен жить в согласии с природой. В том числе и со своей биологической природой. Наилучший образ жизни человека не в самоистязании во имя бредовых идей, а в жизни в согласии с законами жизни.

Второй уровень мировоззрения. Что касается второго уровня мировоззрения, то этот уровень средний между эмоциональным и бесстрастным, но это не означает что мировоззрения этого уровня и не эмоциональны, и не бесстрастны. Если первый уровень мировоззрения — плод души, а третий уровень мировоззрения — плод холодного ума, то второй уровень мировоззрения — плод ума души. Это уровень философии.

Основной вопрос философии. В философии ОНО принимает тощую абстрактную форму бытия, а МЫ — тощую абстрактную форму сознания, а то еще более тощую форму мышления как части сознания. Поэтому основной вопрос мировоззрения принимает в философии тощую форму отношения мышления и бытия. Но всегда надо помнить, что за этими абстракциями стоит все конкретное великолепие реальной жизни людей в мироздании.

Субъект и объект. Отношение людей и мироздания можно представить так же, как взаимоотношение субъекта и объекта.

Вся объективная история философии, то есть ушедший уже в невозвратимое прошлое реальный процесс жизни и творчества философов, состоит из попыток размежевания субъекта и объекта. И все эти размежевания по большей части ошибочны. Они — плод оторванности философов от реальной жизни, и «кабинетности», а в своих истоках эти патологические размежевания — плод отделения умственного труда от физического и интеллигенции, то есть того общественного слоя людей, который специализировался на новоявленных знаковых системах. Иначе одни мыслители не стали бы превращать каждого из нас в своего рода кочан капусты и последовательно слой за слоем снимать с него листья вплоть до кочерыжки, то есть внушать нам, что и наше тело, и наше физическое самочувствие, и наше сознание, и наше психическое самочувствие, и наше самосознание — это не субъект, это не-я, и выносить все это в объект, так что от субъекта ничего не остается, даже кочерыжки, ибо субъект якобы ничто, так как он всегда вне нечего, а другие не превратили бы наше «я» и вообще субъект в прожорливое чудовище, пожирающее, мысленно, конечно, окружающие субъект предметы, превращая их в совокупность ощущений, ставя объективное бытие в зависимость от субъективного его восприятия (*esse — percipi*, то есть «быть — значит быть в восприятии»).

Более того, оказывается, что сами законы природы, которая всего лишь явленное, — законы сознания, субъекта. Правда, процесс субъективации объекта, который тоже можно уподобить снятию листьев с кочана капусты, но на этот раз в роли кочана выступает объект, может иметь свой предел в виде несъедобной вещи-в-себе. Так было в мышлении Канта. Зато у его последователя Фихте и кочерыжки не остается: все есть «я». Субъект полностью заглатывает объект.

Однако никакой субъект не может «переварить» объект. Поэтому субъект начинает делиться на «я» и «не-я», изрыгать из себя объект, чтобы затем ограничиться единством равноправных сторон: субъекта и объекта, я и не-я.

Соотношение ума и души в мировоззрениях второго уровня различно. Увеличение доли души приводит к поэтизации и мифологизации философии вплоть до растворения философии в искусстве и мифологии.

Мифологизация философии — нынче главная опасность для нее. О философии говорят как о форме мифологического сознания. В борьбе против мифологизации философии возрастает роль логики.

Но есть и другая крайность. Она состоит в растворении философии в науках. Онаучивание философии столь же смертельно для нее, как и мифологизация. При возрастании научности философии ум получает приоритет над душой.

Вся объективная история философии есть не только история в большинстве случаев ложного размежевания субъекта и объекта, но и колебание философии между душой и умом. Одни философы более «душевные», это «философы сердца» (например Паскаль). Другие более рациональны, почти «бездушны» (например Аристотель). Если для Декарта человек существует лишь в той мере, в какой он мыслит (*cogito, ergo sum* — мыслю, следовательно, существую), то для Руссо человек существует в той мере, в какой он чувствует (чувствую, следовательно, существую).

Специфика философии. Однако классическая, зрелая философия — философия по преимуществу ума. Философия — систематическая попытка разгадать тайну бытия и небытия интеллектуальными средствами. Философия пользуется понятиями, в том числе и наивысшими понятиями-категориями. Рациональность и системность — таковы главные качества классической философии. Философия — системно-рационализированное мировоззрение. Системность определяет содержание философии, поиск ею единства и субстанции мироздания, а рациональность — ее форму, ее уровень.

Афористические и иррационалистические формы философии — отклонения от нормы.

Философский материализм тяготеет к третьему уровню мировоззрения. Философский идеализм — к первому.

Философский идеализм отличается от социоантропоморфического мировоззрения по форме. Философский материализм — и по форме, и по содержанию.

Уровень	Тип	
	I	II
3	Псевдонаучное мировоззрение	Научное мировоззрение
2	Философский идеализм	Философский материализм
1	Субъективно-художественное мировоззрение (СХМ), мифологическое мировоззрение (ММ), религиозное мировоззрение (РМ)	Объективно-художественное мировоззрение (ОХМ)

Парафилософия и ее структура. Философия существовала и существует не в духовном вакууме, а в контексте всех форм духовности и на основе всех форм материальности. Назовем этот контекст парафи-

лософией. В парафилософии различимы две части: мировоззренческая и научная. Одна часть окружающей философию духовности создана в основном воображением (анатомически этому соответствует правое полушарие головного мозга). Мы подчеркиваем, что в основном, потому что и в искусстве в той или иной мере присутствуют моменты рациональности.

А другая часть — в основном рассудком (анатомически этому соответствует левое полушарие головного мозга).

Поэтому в нашей схеме справа от философии расположатся искусство, мифология и религия, или, если взять эти формы духовности в их мировоззренческой сути, художественно-мифолого-религиозный мировоззренческий комплекс, а слева — науки. Между философией и названными формами духовности есть как бы пограничная зона, в которой справа, со стороны философии находятся философия искусства, философия мифологии и философия религии, то есть понимание и истолкование искусства, мифологии и религии с позиций философии, а со стороны религии — теоретическая теология, то есть система защиты религии от философского свободомыслия якобы средствами самой философии: рассуждениями и обоснованиями, однако при сохранении и ради сохранения религиозной догматики, которую следует принимать на веру.

Слева же в пограничной зоне расположатся со стороны философии философия науки, а со стороны наук — самостоятельные философствования ученых-специалистов. В числе же наук мы найдем там искусствоведение, мифологоведение, религиоведение, науковедение и даже философствование. Философия и философствование не одно и то же. Философами, как и поэтами, рождаются, а философоведами становятся.

Эти две части парафилософии антагонистичны друг другу.

Науки поддерживают философию как мировоззрение второго уровня. И как только философия утрачивает связь с науками, она скатывается на первый уровень, фактически переставая быть философией, т. е. системно рационализированным мировоззрением.

Однако роль науки, ее влияние на философию не только благоприятны. Полная победа науки над мировоззренческой парафилософией лишает философию ее мировоззренческого характера. Философия сводится к методологии науки, становится своего рода служанкой науки.

Мировоззренческая парафилософия поддерживает в философии ее мировоззренческий статус, питает философию соками жизни, прежде всего социальной. Но она же влечет философию со второго уровня на первый, лишает ее системности и рационализированности, превращает в лучшем случае в философский иррационализм, а в худшем вообще растворяет в искусстве, мифологии, религии.

В обоих случаях философия становится однобокой, искривленной в ту или иную сторону.



В объективной истории философии немало примеров такой односторонней, хотя по-своему весьма интересной и впечатляющей философии. Но объективная история философии дает нам примеры цельной и гармоничной философии — такой философии, в которой системно-рационализированная форма и содержание находятся в состоянии равновесия и соразмерности.

Теперь уместно поставить вопрос, что из духовного окружения философии существовало до философии и какую роль оно сыграло при ее возникновении.

Из чего возникла философия

На этот счет существуют две крайние концепции и три средние.

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

Обе эти крайние концепции, на наш взгляд, неверны. Не случайно у философов преобладают средние концепции. Философия была не всегда. Она возникла. Было время, когда философии не было, но было нечто аналогичное ей, так что она возникла не из ничего, а из «нечто».

Но это «нечто» разные философоведы понимают по-разному. И здесь тоже есть свои уже умеренные крайности. Одни утверждают, что философия возникла из мифологии и только из мифологии или даже религии, другие же думают, что философия возникла из знания и только из знания, из начатков наук. Между этими двумя умеренными крайностями помещаются те концепции генезиса философии, которые говорят о двух началах философии: мифологическом и научном.

Но и здесь есть свое разномыслие. Одни принципиально разделяют философию на философский идеализм и философский материализм настолько, что у них и сам генезис философии раздваивается: философия возникла не как таковая, а отдельно как материализм и идеализм. Философский идеализм был продолжением линии веры. Философский материализм был продолжением линии знания. Первую концепцию из числа умеренных мы называем мифогенной. Вторую из числа умеренных — гносеогенной. Третью — дуалистической гносеогенно-мифогенной концепцией генезиса философии.

Наше понимание. Всем этим концепциям генезиса философии мы противопоставляем свою монистическую гносеогенно-мифогенную концепцию генезиса философии.

В основном почти все согласны с тем, что философии предшествовали искусство, мифология, религия. Также существовала и совокупность норм поведения как разумных, так и неразумных, то есть стихийная нравственность. Но поскольку сама по себе нравственность замкнута на отношениях между людьми, то есть не является мировоззрением, то выше мы исключили ее из рассмотрения видов мировоззрения, поскольку мировоззрения нет там, где нет основного вопроса мировоззрения — вопроса о взаимоотношении человека (людей) и мироздания. Однако нравственность может выводиться из того или иного решения основного вопроса мировоззрения. Тогда она приобретает мировоззренческий аспект.

Проблема профилософской науки. Что касается науки, то многие отрицают возможность существования науки до философии, профилософской науки. Согласно мнению одних, наука возникла вместе с философией, согласно другим — после философии, но все же в древности, согласно мнению третьих — уже только в Новое время, так что у них получается, что Архимед и Евклид не ученые, не представители античной науки.

Те же, кто допускает существование науки в древности, иногда сводят науку к философии, ограничиваясь анализом мнений философов о науке, игнорируя саму эту науку.

Мы не будем вдаваться в сложный вопрос о том, что следует понимать под наукой. Не будем спорить о словах. Чтобы не увязнуть в спорах, ограничимся тем, что поставим вопрос — существовал и действовал ли до философии рассудок, ум, интеллект, индийский манас, греческий логос? Тем, кто в этом сомневается, мы предложим элементарную задачку из древнеегипетского математического папируса II тысячелетия до н.э. на разделение семи хлебов на восемь разных частей при минимальном числе разрезов. И мы утверждаем, что никакие мифы не помогут решить эту и аналогичные ей простейшие математические задачи. Ибо для этого требуется сообразительность.

И все жизнеобеспечение — плод сообразительности. Вся техническая мудрость, все то искусственное, все то, что создано человеком, все «технэнос» — результат деятельности соображения.

Рождение человека. Оставив в стороне проблему анатомического формирования человека, еще раз остановимся лишь на проблеме выделения человека из природы, из животного мира. И здесь необходимо одно уточнение. На наш взгляд, сугубо человеческое — не столько изменение человеком среды его обитания, сколько достраивание им самого себя ради этого изменения. Бобры подгрызают деревья своими естественными зубами. Человек же вооружается созданными им же искусственными орудиями труда и войны.

Дуализм первобытного сознания. Часто говорят о синкретизме, то есть о нерасчлененности первобытного сознания вообще. Это глубокая ошибка. Если и была нерасчлененность, то внутри художественно-мифолого-религиозного мировоззренческого комплекса (ХМРМК). Но в целом же нерасчлененность первобытного сознания кажущаяся. Мы утверждаем, что первобытное сознание дуалистично: в нем издавна существовал глубокий раскол между реальными знаниями — плодом деятельности практического рассудка (соображения) и ХМРМК — плодом мировоззренческого воображения.

Происхождение мировоззрения. Генезису философии предшествовал генезис мифологического мировоззрения. Причина этого генезиса для нас понятна: начав достраивать себя и через эту достройку изменять окружающую среду, человек начал выделяться из природы, что и было, если изъясняться теологическим языком, подлинным «первородным грехом» человека, его самоизгнанием из «безвещного» рая животного самодостаточного существования в ад «вещизма» и «лишнейдействия» (животные лишнего не делают, отчего они скорее «sapiens», чем человек), в ад изничтожения природы и самопротезирования вплоть до своей роботизации. Так или иначе, когда человек стал достраивать себя и выделяться из животного мира, в мироздании зародилось новое отношение — практический раскол между ОНО (мирозданием) и МЫ (людьми). Этот практический раскол имел свой духовный аспект в виде стихийно зародившегося основного вопроса мировоззрения, вопроса

о взаимоотношении ОНО и МЫ. На этот вопрос человек мог ответить тогда только в меру своих слабых возможностей.

Выделяясь из природы, человек компенсировал это выделение, этот уход из животного рая тем, что в своем воображении очеловечивал природу, т. е. антропоморфизировал и социоморфизировал ее. Антропоморфизм — наделение явлений природы и общественных явлений качествами и даже внешним обликом человека (чему предшествует зооморфизм). Антропоморфизм может быть полным и явным и неполным, неявным. Но такое качество человека, как сознательная целенаправленность, непременно.

«Происхождение» сверхъестественного мира. Поскольку безразличному к нам мирозданию глубоко чуждо все человеческое, перенос (метафора) на нее черт человека и родового общества неизбежно породил в сознании человека сверхприродный, сверхъестественный мир мифологического псевдобытия. В мифологиях всех народов существовали разнообразные мировоззренческие мифы о происхождении мироздания и человека, т. е. космогонические и антропогонические мифы.

Реальное знание. Никакие мифы не могут заменить реального знания, без которого никакое племя, никакой народ не выжил бы. Реальные знания часто существовали в оболочке мифов, магических действий и заклинаний. Например, посевная всегда сопровождалась магическими действиями. Конечно, эти действия не подменяли реальные.

Знания, конечно, могут обслуживать религию. Хронология вычисляет даты религиозных праздников. Математика помогает строить храмы, перестраивать алтари (например, в Индии изменение геометрической формы алтаря было возможно лишь при условии сохранения его площади). Оттого, что одна из довольно сложных математических задач называлась в Древнем Египте задачей бога Ра, она не превращалась в частицу мифологии. Некоторые числа отождествлялись со сверхъестественными существами. Хорошо известно апокалиптическое число 666.

Магия и религия. Мы говорили, что мифологическая часть религии, по существу, ничем не отличается от чистой мифологии. Разница функциональная: мифологическое мировоззрение религиозно, когда оно обслуживает религиозный культ. Однако этот культ может приобрести самостоятельную силу, независимую от воли богов. Тогда религиозный ритуал превращается в магический.

Ведь в религии результат религиозного действия (обычно это жертвоприношение) и просьба (молитва) опосредован свободной волей того или иного бога, который может как принять, так и не принять жертву, тогда как в магии заклинание и деяние принудительны.

Магия и наука. На первый взгляд магия подобна науке. В самом деле, магия предполагает наличие в мире необходимых связей, при-

чинно-следственных отношений. Магия имеет свою технику. Шаман пользуется специальными приспособлениями. Однако подобие магии науке мнимо. Магия исходит из представления, что имитация процесса и сам искомый процесс связаны, так что, имитируя процесс, можно вызвать сам этот процесс (например, разбрызгивание воды может вызвать дождь), что, далее, воздействие на отторженную часть предмета может воздействовать на предмет (сжигая отрезанные волосы, причинить вред бывшему их хозяину), воздействуя на изображение человека, причинить вред самому человеку (поэтому не следует фотографироваться, дарить свои фотографии, а тем более допускать печатание своих фотографий в газетах и журналах). Мы говорим здесь о черной (вредоносной) магии. Но есть и белая (благотворная) магия, в том числе лечебная, которой сейчас пытаются дополнить, а то и заменить научную медицину.

Профилософия. Итак, художественно-мифолого-религиозный мировоззренческий комплекс, с одной стороны, и реальные знания и умения, с другой, и составили профилософию. В самом широком смысле слова профилософия — совокупность развитой мифологии (плод воображения) и зачатков, необходимых для жизнеобеспечения знаний (плод деятельности рассудка).

Такая профилософия — в своей сущности дофилософская парафилософия — парафилософия без философии. Конечно, о парафилософии можно говорить лишь тогда, когда образовалась философия. Тогда философия — ядро. А парафилософия — скорлупа. Тогда философия — Солнце. А парафилософия — солнечная корона.

Но если ядра нет, то парафилософия — лишь туманность, в которой еще предстоит зародиться звезде.

В более узком смысле слова профилософия — то, что и в мифологии, и в начатках наук непосредственно послужило генезису философии. В мифологии это стихийная постановка мировоззренческих, больших вопросов. По меньшей мере установка на большие вопросы. В начатках наук — это не столько сами знания, сколько развитие мышления, самого научного духа и научного метода, интеллект.

Далее в комплексе профилософии начинается взаимодействие ее мировоззренческой и протонаучной частей. Плод этого взаимодействия — переходные формы между мифологией и философией. Так что в еще более узком смысле слова профилософия — именно эти переходные формы между мифологическим и философским мировоззрением.

В самом же узком смысле слова профилософия — противоречие между основанным на эмоциональном и нерациональном воображении мировоззрением и начатками научного трезвого мышления, между фантазирующим мифотворчеством и зарождающимся научным методом и критическим мышлением. Таковы духовные предпосылки философии.

Как возникла философия

Философия возникла как разрешение противоречия между ХМРМК и интеллектуальной деятельностью человека, связанной с решением реальных задач жизнеобеспечения рода и племени.

Разрешение этого противоречия состояло в том, что до сих пор ограниченный узкими рамками практических задач интеллект вторгается в область мировоззрения и интеллектуализирует его. Так возникает философия как интеллектуальное мировоззрение. Философия наследует от мифологии как мировоззрения установку на большие вопросы, а от интеллекта — установку на их решение логическими средствами.

Эта интеллектуализация не сводилась, как думают некоторые исследователи философии, к одному лишь изменению формы мировоззрения путем замены образов на понятия, концептуализацией мифологических образов, переводом мировоззрения с языка мифологии на язык философии, притом даже таким, что всегда возможен обратный перевод.

Нет, возникновение философии было не только формальным, но и содержательным переворотом в духовной культуре. Выше мы отмечали, что мысль о генетическом первоначале была дополнена мыслью о начале субстанциальном. И это произошло как раз в связи с генезисом философии. Появляется новая проблематика, например проблема познания мироздания. Появляется идея неумолимой безликой объективной необходимости.

Почему возникла и зачем нужна философия

Философия возникает потому, что новый уровень общественной жизни, новый уровень знания, новые общественные движения породили потребность в новом виде мировоззрения, который больше соответствовал бы новому этапу в развитии общества, чем мифология. Новые слои населения должны были подорвать престиж мифологии.

Для Аристотеля философия — игра. Философия — достояние свободного человека, который существует сам для себя, а не для другого, как раб. Философия возникает для наилучшего времяпрепровождения. Однако влияние философии бывало и трагическим. Известно, что некий Клеомбрат, прочитав сочинение Платона «Федон» и приняв его всерьез, бросился в море (См. Платон. Сочинения в 4-х томах. Т.2. С.498-499). После лекций александрийского философа Гегесия многие слушатели кончали самоубийством. Мы же скажем, что философия возникает для удовлетворения общественной потребности в новом мировоззрении.

Когда возникает философия

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

Раньше приходилось читать, что философия возникла вместе с возникновением классового общества и отделением умственного труда от физического. Эти два великих исторических события действительно способствовали генезису философии. Но история показывает, что эти события имели место задолго до возникновения философии. Поэтому экономические, социальные и политические условия генезиса философии следует конкретизировать.

В раннеклассовых обществах «века бронзы» философии еще не было, а была только профилософия. Мифологическое мировоззрение, став частью государственной религии, начало «теоретически» обслуживать крайнее социальное неравенство, характерное для обществ и государств «бронзового века». Доступ интеллекту туда был закрыт самим государством.

На самом деле философия возникает не с возникновением классового общества, а на определенной ступени его развития, в начале «века железа».

Этот «век» начинается не с того времени, когда человек узнал железо и стал им пользоваться. Метеорное железо как пластичный при нагревании «камень» было известно издавна. Затем научились выплавлять железо из руды, придавать ему твердость обуглероживанием. Обуглероживание было открыто в XV в. до н.э. хеттами. Однако железные орудия получили широкое распространение в Средиземноморье лишь к концу VI в. до н. э. То же самое можно сказать и о Древнем Китае, и о Древней Индии. Появление в Китае сохи с железным сошником революционизировало местное сельское хозяйство. Появление железного оружия и средств защиты демократизировало армию, потому что железо намного дешевле бронзы и было доступно и небогатым слоям населения.

Таким образом, «железный век» начинается лишь с вытеснения железными орудиями труда и войны бронзовых орудий.

Большое значение для генезиса философии имело возникновение монеты как законченной формы денег. До этого существовали предметные деньги, где потребительная стоимость не была отделена от меновой. Монета же — воплощение меновой стоимости, абстрактного труда.

Монета — единственная абстракция, которую можно потрогать.

Распространение монетного обращения, проникающего во все уголки общества, служило развитию способности к счету, а счет — первоначальная деятельность интеллекта. Распространение монеты — предметной абстракции — способствовало развитию абстрактного мышления даже на уровне обыденного и массового сознания.

Важную роль играет борьба классов. Философия возникает как мировоззрение новых слоев городского населения, борющихся с теми, кто обосновывал свое право на власть и привилегии, исходя из мифологического мировоззрения. Например, в Греции евпатриды (благородные) ссылались на то, что их род шел от того или иного «героя», один из родителей которого — бог или богиня. Ясно, что у новых слоев появилась социальная потребность в новом мировоззрении, которое отодвигало бы мифологическое мировоззрение на задний план и соответствовало бы уровню знаний этих слоев.

Таким образом, философия возникает тогда, когда начинается «железный» век, увеличивающий силу человека; когда деньги достигают монетной формы, что способствовало развитию абстрактного сознания, и когда появляется социальная потребность в новом мировоззрении, которое больше соответствовало бы новым формам жизни, чем мифологическое мировоззрение.

Где возникает философия

По этому вопросу также имеются расхождения. Некоторые из философов и философоведов начисто отрицают восточную философию в качестве философии. Существует якобы лишь европейская философия. С этой точки зрения, древневосточная философия — фикция. Так думали Гегель, Хайдеггер и др. Со своей стороны многие представители восточной философии, особенно индийской, считают подлинной лишь свою философию.

Мы же думаем, что философия возникла в пределах меднобронзовой полосы древней цивилизации (40° — 20° сев. широты) и в Китае, и в Индии, и в Греции. Что же касается стран Ближнего Востока, то там (Вавилония, Сирия, Финикия, Иудея, Египет) была возможность возникновения философии в форме профилософии (особенно в Вавилонии и Египте, где высокого уровня достигли протонауки), но эта возможность не реализовалась из-за персидского нашествия, в результате которого Персидская сверхдержава поглотила все эти древнейшие цивилизации и культуры.

Возникновение философии в Китае, Индии и Греции происходило в своей сущности одинаково: в начале «века железа», с появлением предметной абстракции — монеты, в условиях больших социальных потрясений, разрушения традиции и поиска нового мировоззрения. Большое значение имели политические перемены, демократизация

общества, появление возможности свободного мышления. В полной мере это проявилось в передовых полисах-государствах Древней Греции. Но элементы если не политической, то духовной свободы были и на Востоке, иначе философия там не могла бы возникнуть, не могла бы сложиться плюрализм философских школ, против которого сознательно боролись сторонники единомыслия.

Поэтому, будучи в основном одинаковыми, процессы генезиса философии на уровне особенного происходили по-разному.

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

В Индии этот общественный процесс был менее четким. Там именно благородные, кшатрии, эти, так сказать, индийские евпатриды, боролись против засилья жрецов-брахманов, а поскольку это засилье опиралось не на физическую силу, а на мифологическое мировоззрение, эта борьба приняла мировоззренческую форму. Антибрахманистами были, в частности, джайны и буддисты.

Элементы «борьбы кшатриев против брахманов» были и в Греции. Гераклит — по индийским понятиям «кшатрий»: он царского рода, и его мировоззрение откровенно противостояло мифологическому — выступал против мифологии, хотя, надо заметить, в Греции не было централизованного сословия жрецов, как в Индии. Жречество в Греции было раздроблено и локализовалось в храмах. Но в основном в Древней Греции философия как вид мировоззрения была связана с городским демосом. В Древней Индии же роль вайшьев в построении нового мировоззрения была невелика.

Это не могло не отразиться на степени зрелости индийской философии. Она так и не смогла разорвать свою мифологическую пуповину, и шесть «классических» даршан (учений) принадлежали астике, то есть тем, кто не отрицал авторитета Вед, что не мешало даршанам превосходить уровень Вед принципиально в качестве понятийно организованного мировоззрения.

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

Однако и в Индии, и Китае связь философии с наукой была слабой. Поэтому в Китае в философии преобладал скорее практический, чем

теоретический разум, а в Индии — неумное и болезненное воображение. Греческая же философия с самого начала стояла на плечах ближневосточной преднауки.

Особенности генезиса философии на Востоке и на Западе. Во всех трех частях полосы древней цивилизации в первой половине первого тысячелетия до н. э. сложилась, в общем, одинаковая мировоззренческая ситуация. Но уровень предфилософской науки был не везде одинаков. В Древнем Китае и Древней Индии этот уровень был ниже, чем в Вавилонии и Древнем Египте. Расхождение, возможно, определялось тем, что, как говорилось, античный способ производства проявился на Востоке слабее, чем на Западе. На Востоке сама граница между «веком бронзы» и «веком железа» была стертой. Длительное господство древнеазиатского способа производства в Азии и в Северной Африке (Египет) увековечило связанные с бронзовым веком духовные мировоззренческие формы. Сила традиции в Афразии была сильнее, чем в Европе, где в те времена так и не сложилось сословие жрецов — в Древней Греции жрецы существовали при храмах, посвященных разным богам и находившихся в разных местах, и не были объединены, как это имело место в Индии, а также и в других государствах Афразии, например в Египте, где жрецы как первостепенная идеологически-политическая сила иногда противостояли царям-фараонам.

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

Обратное влияние философии на профилософию, ставшую парафилософией. Возникновение философии не означало исчезновения той среды, из которой она выделилась. Она продолжала существовать в искусстве как 1а) субъективно-художественное мировоззрение, как 1в) мифологическая аллегория и как 2) мировоззренческая часть религии.

С возникновением философии профилософия, разумеется, не ис-

чезает. По отношению к философии она становится парафилософией. Мифология продолжает существовать в искусстве, в религии, в обычном сознании. В своем мировоззренческом значении она уже ограничена философским мировоззрением. Однако взаимодействие между философией и мировоззренческой профилософией (здесь «про» уже в логическом, а не в историческом аспекте, т. е. мировоззренческой парафилософией) продолжается. Что касается науки, то благодаря философии она получает некоторый простор для дальнейшего развития до ступени теоретического знания. Но это главным образом в Европе.

Современная социальная мифология. Наш век принес новую форму мифологии — светскую мирскую мифологию с культом вождя, которая ставит, казалось бы, земные, но фактически надуманные и практически неисполнимые и в этом смысле потусторонние цели и ради этого «заводит» человека не через его рассудок, а через эмоции и таким образом через волю, т. е. не через убеждение, а через внушение. Так мифология стала пропагандой и рекламой.

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

История философии

Объективная история философии. История философии — это прежде всего объективный исторический процесс философского творчества, часть истории мировой культуры и цивилизации. История философии как объективный процесс имеет две стороны: внешнюю и внутреннюю, т. е. историю взаимоотношения философии с парафилософией и через нее с обществом и историю сугубо логического развития философских проблем в той мере, в какой они оказались внутри философии.

Объективную историю философии можно описать как исторически временную последовательность попыток построить внутренне и внешне (по отношению к науке) непротиворечивую, а по отношению к мирозданию также и истинную картину системно-рационального мировоззрения.

Эти попытки всегда содержали в себе в силу ограниченности реальных знаний о мироздании элемент домысливания («философско-

го фантазирования») его целостной картины. Такое домысливание совершалось по формуле «особенное есть всеобщее» (О есть В), где под особенным выступало как материальное, так и духовное в разных степенях общности (вода, пища, дыхание, число, идея, дух, субстанция и т. п.).

Как одно из проявлений человеческого творчества объективная история философии отличается от истории других человеческих деяний тем, что до нас дошли не только память о произведениях философов, но и сами эти произведения (правда, в случае древней философии далеко не всегда). Внешне объективная история философии может быть представлена как книжная полка, на которой в хронологической последовательности расположены дошедшие до нас философские сочинения.

Субъективная история философии. Субъективная история философии — попытка осмыслить и описать объективную историю философии. Субъективная история философии как историческое самосознание философии зарождается позднее философии. Сами попытки описания объективной истории философии в хронологической последовательности составляют объективную историю субъективной истории философии.

Объективная история субъективной истории философии может быть тоже представлена как книжная полка, на которой в хронологическом порядке расставлены «истории философии».

Эта полка в свою очередь может быть описана и проанализирована. При этом устанавливаются и классифицируются применяемые в разных «историях философии» методы описания и изучения объективной истории философии, их историко-философские концепции, представления об историко-философском процессе. Так появляются «теоретические историографии философии». Их также можно расположить в хронологической последовательности на третьей книжной полке. Она будет представлять объективную историю исследования субъективных историй объективной истории философии. В свою очередь и эта полка может быть описана и проанализирована.

Методы субъективной истории философии. Таких методов много. Пока что нам достаточно знать два наиболее общих. Это эмпирико-исторический и теоретико-логический методы описания объективной истории философии.

Применяя эмпирико-исторический метод, автор стремится представить объективную историю философии как она есть, ничего не прибавляя от себя. Но сделать это в высшей степени трудно, ибо всякое описание уже есть истолкование. И если это еще можно сделать при описании отдельных философских учений, то это почти невозможно при выявлении связи между этими учениями.

В случае теоретико-логического метода историк философии стремится найти в историко-философском процессе какой-то смысл,

закон. Но при этом часто в угоду своей концепции он приносит в жертву объективную историю философии, нарушает даже самую историческую последовательность философских систем, искажает факты, подменяет действительное учение философа его истолкованием в духе собственных философских взглядов.

Правильное решение проблемы субъективной истории философии состоит в установлении гармонии обоих методов историко-философского исследования. Теоретико-логическая субъективная история философии возможна лишь на твердом фундаменте добротного, кропотливого и добросовестного эмпирико-исторического исследования объективной истории философии. В частности, не следует приписывать древним философам такого развития их идей, которое нам понятно. Соотношение этих двух методов должно быть понято как частный случай соотношения двух ступеней познания: эмпирической и рациональной.

История субъективной истории философии. Субъективная история философии возникает еще в древности, но, разумеется, после возникновения самой философии, когда уже накопился материал, достаточный для историко-философского описания и осмысления. В Древней Греции первыми историками философии можно считать Аристотеля и его ученика и преемника Теофраста (IV—III вв. до н.э.). Рассматривая ту ли иную философскую проблему, Аристотель интересовался, что думали об этом до него. При этом Аристотель стихийно придерживался теоретико-логического метода. Всю предшествующую ему древнегреческую философию (а она имела уже двухвековую историю) Аристотель представил как предысторию его собственной философии. Отсюда историко-философская предвзятость Аристотеля, пробелы в его субъективной истории философии, неизбежные искажения им объективной истории философии.

В конце античности на древнегреческом языке было создано несколько историко-философских компиляций, не стремящихся к осмыслению объективной истории философии. Не случайно, что их авторов называли «доксографами», т. е. «описывателями мнений» философов. Примером такой доксографии может служить почти целиком дошедшая до нашего времени работа Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (II—III вв.).

Писали работы по истории философии и первые христианские идеологи, например Климент Александрийский (II—III вв.), Ориген (III в.), Августин (IV—V вв.) и др. Но их отношение к античной философии было весьма субъективным, односторонним. Если они ее и не третировали, то видели в ней лишь несовершенное человеческое приближение к некоторым «истинам» Библии, божественного откровения.

В Средние века история философии в Европе, как и сама философия, пришла в упадок. Субъективная история философии все же

существовала в мусульманском, арабоязычном мире. В XII в. аш-Шахрастанани написал книгу «Религиозные секты и философские школы», в которой излагал (с известным стремлением к анализу) философские и религиозные учения античности и Средневековья на Ближнем Востоке.

В дальнейшем субъективная история философии развивалась в основном в Европе. Уже в XIV в., на закате Средневековья, англичанин Уолтер Берли написал (на латинском языке) «Книгу о жизни и учениях древних философов и поэтов». Однако все более и более систематические изложения истории философии публикуются лишь в Новое время в Западной Европе в XVII—XVIII вв. на латинском, а также на французском, английском и немецком языках. Таковы книги И. Фосса «О философии и школах философов», Т. Стэнли «История философии», Г. Хорна «История философии в семи книгах», пятитомник Я. Бруккера «Критическая история философии от сотворения мира до нашего времени», трехтомник Деланда «Критическая история философии», труд И. Эберхарда «Всеобщая история философии» и др.

В XIX и тем более в XX в. число таких трудов многократно возрастает, ибо история философии, кроме всего прочего, становится обязательным предметом высшего (иногда и среднего) образования.

Большое значение для развития субъективной истории философии имели труды таких представителей немецкой классической философии, как Фихте, Шеллинг, особенно Гегель и Фейербах, у которых история философии стала необходимым элементом их собственных доктрин.

В особенности это относится к Гегелю, который стремился показать в своих «Лекциях по истории философии», что история философии — не простая последовательность мнений философов, часто во всем несогласных друг с другом, а единый логический процесс движения мировоззренческой мысли. Конечно, Гегель превратно изобразил объективную историю философии, представив ее как составную часть своей собственной идеалистической системы. У него объективная история философии — процесс осознания некоей абсолютной идеей своего вневременного логического развития, завершение которого достигнуто в его философской доктрине. Субъективная история философии Гегеля — пример злоупотребления теоретико-логическим методом. Вместе с тем она содержит ряд глубоких анализов и положений и отличается стройной концептуальностью.

Философия существует в контексте духовной культуры и на основе культуры материальной. Но это не означает, что философия не имеет своей собственной объективной истории, простирающейся за пределы даже конкретного исторического времени. Исторические условия влияют на философию, но философия остается верной своей традиции, своей проблематике, своей форме, своим «вечным вопросам». Через всю объективную историю философии проходят проблемы, группиру-

ющиеся вокруг основного вопроса философии, но к нему не сводящиеся. Это вопросы о субстанции как всеединой и вечной основе мироздания, вопросы о человеке, его месте и назначении в мироздании, вопросы о смысле человеческой жизни, вопросы о сущности человеческого общества и о будущем человечества, вопросы о лучшем политическом устройстве и о правильном, ведущем к счастью, образе жизни, вопросы о познаваемости мироздания, о путях и методах такого познания. Это, наконец, и сам основной вопрос философии — вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе.

Эти и другие вопросы особенно четко выявляются при изложении философии как истории проблем. При изложении философии как истории систем эти «вечные вопросы» несколько скрадываются. Проблемы постоянны, а системы преходящи. История философии как история систем представляется более статичной, чем изложение ее как истории проблем. Но история философии как история проблем возможна лишь на основе знания систем.

Гегель говорил, что философия — лицо своей эпохи. И мы не будем забывать об истории и даже о географии, о национальном характере народа, у которого существовала своя философия, о социальном положении того или иного философа и о его психологическом портрете. Мы помним, что развитие философии определялось не только развитием философских идей, но и мощным и все более быстрым развитием промышленности и естествознания. История философии — это не только внутренняя борьба философских идей, но и борьба между мировоззренческой и научной частями парафилософии за философию, в результате чего философия одновременно и питается знаниями и жизненными соками парафилософии, и нередко вырождается в ту или иную парафилософию, склоняясь то к мировоззренческому иррационализму, то к лишенной мировоззренческого смысла методологии науки. Однако история философии знает блестящие примеры гармонии мировоззренческой и системно-рационализированной сторон философии.

Всемирная философия и национальные философии. Всякая философия национальна уже по языку ее произведений (хотя далеко не по одному только этому признаку). Мы говорим о древнегреческой, итальянской, французской, английской, немецкой, русской, американской, индийской и других философиях. Правда, не все народы имели свою философию, не у всех мировоззрение поднялось на второй уровень — на ступень системно-рационализированного мировоззрения. Например, древние шумеры так и не дожили до своей философии. Но и «философские народы» не все сразу шли в авангарде общечеловеческого философского прогресса. Они сменяли друг друга. Например, в эпоху Возрождения вперед вышли североитальянцы, но в Новое время их сменили англичане и французы, затем немцы и т. д. Поэтому национальные истории философии не всегда и не во всех своих частях

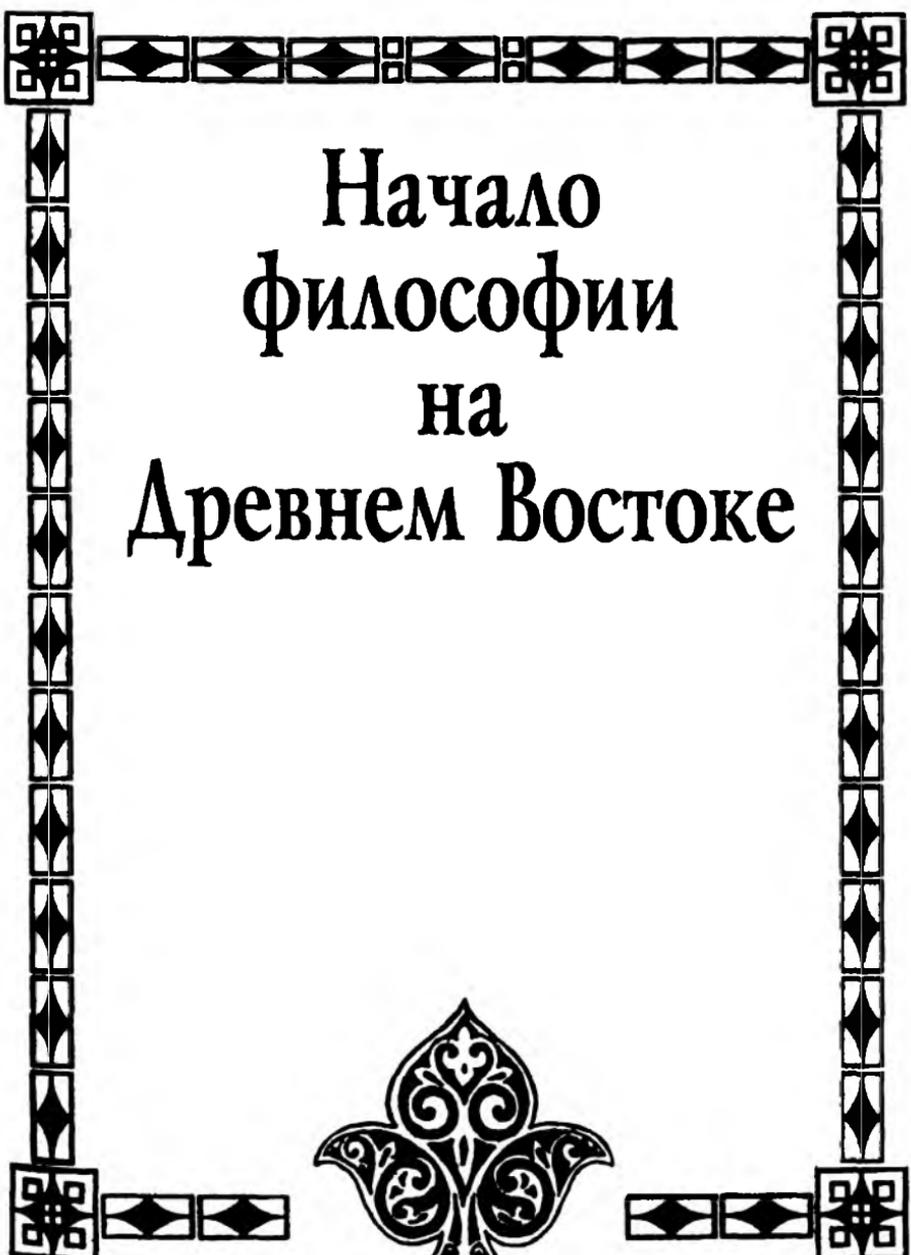
совпадают со всемирной историей философии. Но это не значит, что национальные истории философии не имеют научного значения. Подобно тому как философия — вид мировоззрения, история философии — вид истории мировоззрения. Это относится и ко всемирной истории философии, но особенно важно в случае истории философии национальной. Рассмотренная в контексте мировоззрения, в ее взаимоотношении с парафилософией любая национальная история философии, как бы ни была она бедна сама по себе, имеет значение. Но при этом не следует все же подменять философию парафилософией, выдавать за философию, например, художественное мировоззрение или различные общественно-политические взгляды.

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

История философии отличается от истории других наук тем, что она составляет органическую часть философии, ибо философские проблемы вечны. Изучение истории философии помогает развитию способности к теоретическому мышлению, диалектическому анализу, умению научно осмысливать факты, замечать проблемы и решать их. Теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии.

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

* См. также Чанышев А.Н. Философия как «филология», как мудрость и как мировоззрение // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1995. № 5—6; 1996. № 6; 1998. № 1; 1999. № 1.



Начало
философии
на
Древнем Востоке



НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ В ИНДИИ*

Историки выделяют в реальной истории Древней Индии следующие восемь периодов: 1) первобытнообщинный строй аборигенов (дравиды и кушиты) Индустана; 2) протоиндийская цивилизация Хараппы и Мохенджо-Даро (второе тысячелетие до н.э.), найдены надписи — протоиндийское письмо; 3) вторжение первобытнообщинных племен ариев (от санскр. *ārya* — «благородный») с северо-запада в долины Инда и Ганга во второй половине второго тысячелетия до н.э. и порабощение ими аборигенов; 4) арийские раннеклассовые государства «века бронзы» первой половины первого тысячелетия до н.э., то и дело воюющие друг с другом; 5) период возвышения государства Магадха (середина первого тысячелетия до н.э.); 6) период возвышения государства Маурья (322—185 гг. до н.э.); 7) период Кушан (1 в. до н.э.—IV в.); 8) период Гуптов (IV—VI вв.).

Варны. Характернейшая черта древнеиндийского общества — распадение его на четыре варны (длительное время ошибочно называвшиеся в Европе кастами). Это брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Санскритское слово варна (м.р.) означает «покров», «оболочка», «цвет», «окраска». Все варны имели свои цветовые символы: брахманы — белый, кшатрии — красный, вайшьи — желтый, шудры — черный. Варна — замкнутая группа людей, она занимает строго определенное место в обществе. Варны эндогамны: браки заключаются лишь внутри варны. Принадлежность к варне определяется рождением и наследуется. Члены варны имеют свою традиционную профессию. Умственный труд стал монополией высшей варны — варны жрецов-брахманов, воинское поприще — варны кшатриев, земледельческий, ремесленный и торговый труд — варны вайшьев (вайшья — «преданность», «зависимость»), самый низменный труд стал «монополией» варны

* См. также Чанышев А.Н. Начало философии. М., 1982.

шудр. Происхождение термина шудра неясно. Слово кшатрий, или кшатрия производят от глагола кши — владеть, обладать, иметь власть, править, уничтожать, истреблять, убивать. Брахман означает благоговение, благочестивая жизнь.

Первые три варны были арийскими, они резко отмежевывались от низшей варны шудр, состоявшей, по-видимому, из основного населения Индии. Мужчины первых трех варн проходили обряд посвящения и приобщались к знанию, а потому назывались дважды рожденными. Шудрам и женщинам всех варн это приобщение было запрещено, поэтому, согласно законам, те и другие ничем не отличались от животных. Шудра — «слуга другого, он может быть по произволу изгнан, по произволу убит» (Айтарей-брахмана, VII, 29). Шудры выполняли самые грязные работы. Актерами могли быть только шудры.

Физическая власть находилась в руках кшатриев, моральная — у брахманов. Только брахманы могли учить священным текстам, совершать искусственно усложненные религиозные обряды. Вайшьи — основная масса населения — земледельцы, скотоводы, торговцы. Вайшьи — податное сословие, содержащее своим трудом брахманов и кшатриев.

Это социальное неравенство получало мифологическое обоснование. Например, реку Вайтарани в царстве бога смерти Ямы вайшьи может преодолеть, лишь держась за хвост коровы, которую он подарил брахману уже в прежней своей жизни.

Вайши — общинники. Сельские общины — незыблемый фундамент индийского общества. Эти трудолюбивые, патриархальные, мирные социальные организации, маленькие полуварварские, полувцилизированные общины с клеймом кастовых различий и рабства были прочной основой восточного деспотизма, ограничивали человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, налагая на него рабские цепи традиционных правил.

Ашрама (асрама m). Жизнь правоверного индуса (следует различать индийца и индуса: индиец — житель Индии, индус — человек, исповедующий брахманизм-индуизм) распадалась на ашрамы — ступени религиозной жизни:

1) *брахмачарья* — ступень ученичества, 2) *грихастхата* — ступень домохозяина, 3) *ванастхата* — ступень лесного отшельничества, 4) *санньяса* — ступень отречения от мира, когда странствующий отшельник — *санньясин* живет как нищий (*бхикшу*)-бродяга, носящий в правой руке тройной посох в виде соединенных вместе трех длинных посохов (*триданда*, что означает тройной контроль: над мыслью, словом и делом).

Ведийская литература. Веды — древнейший литературный памятник (начал складываться в третьем тысячелетии до н.э.), много позднее записанный на языке ариев — ведийском санскрите. Веда (ед.ч., м.р.) — знание (ср. наше «ведать» — знать). Собственно Веды — самхиты

(самхита — собрание) — т.е. сборники (гимнов в честь богов). Второй слой — «Брахманы», содержащие мифологические, ритуальные и иные разъяснения к самхитам. Третий слой — «Араньяки»; четвертый — «Упанишады». При этом «Араньяки» примыкали к тем или иным «Брахманам», а «Упанишады» — к «Араньякам» (или непосредственно к «Брахманам», а то и к самхитам). Все это священные тексты — *шрути*, (*śrūti*) — «слушание». Их дополнение — *смирити* (*smṛti*) — «воспоминание» — ритуальные, законодательные, научные трактаты — плод творчества человека.

Самхит четыре. Первая — «Ригведа» (м.р.), «Веда гимнов» (рич — хвалебный стих, песнь, гимн), содержит 1028 гимнов разным богам, состоит из десяти разделов (мандал; мандала — цикл). Гимны состоят из двустихий (*шлок*). Древнеиндийская традиция связывает возникновение «Ригведы» с мудрыми поэтами — *риши* — посредниками между богами и людьми. Риши — не творцы «Вед». Они лишь слушатели богов. Поэтому «веды» и называются «услышанным» (*шрути*).

Более поздние самхиты — плод обработки «Ригведы». Вторая самхита — «Самаведа», «Веда мелодий» (*саман* — стих) — в большей части своих гимнов повторяет тексты к «Ригведе», порядок которых в «Самаведе» имеет ритуальный смысл. Третья самхита — «Яджурведа», «Веда жертвенных изречений» (*яджус* — жертвенная формула изречений, приношений) — состоит из «Черной Яджурведы» и «Белой Яджурведы».

Эти три Веды считались главными. Их символом было священное слово «ом», которое употреблялось в начале и в конце молитв и других религиозных церемоний. По индийской фонетике слово «ом» состоит из трех звуков: «а», «и» и «т», каждый из которых символизирует одну из самхит.

Четвертый самхита — «Атхарваведа» (ее автор Атхарван — легендарный жрец), «Веда заклинаний», содержит более семисот заговоров и заклинаний на все случаи жизни.

Завершение работы над самхитами и их кодификация пришлось на первую половину первого тысячелетия до н.э. Читать и изучать Веды могли только мужчины из первых трех варн. Женщины всех арийских варн и шудры к Ведам не допускались.

В Ведах выражено первобытное социоантропоморфическое мировоззрение ариев, художественно-мифолого-религиозный мировоззренческий комплекс, а также древнеиндийская магия.

Первобытное арийское мировоззрение. Это мировоззрение мифологично и многобожно. В «Ригведе» названы имена более трех тысяч богов. Эти боги как зооморфны, так и антропоморфны, однако с многими фантастическими добавками, когда у бога и у богини могло быть более двух рук и одного лица, и т.п. Их жизнь — образ жизни арийской знати. Сначала они считались смертными, но потом обрели бессмертие, добыв напиток бессмертия — амриту (в древнегреческой

мифологии — амброзия). Ведийские боги олицетворяли явления и процессы природы (например, зарю), человеческие качества (красноречие) и общественные процессы (мир, война).

Ведийские боги представлялись ариям не столько творцами, сколько организаторами мира. В этом отношении богам и богиням (бог — дева́, богиня — девí) противопоставлялись их двоюродные братья — áсуры (не-боги, демоны), обладающие колдовской силой. В отличие от богов и богинь, они представлялись дезорганизующей силой, олицетворением стихийных бедствий.

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

Притхиви (pṛthivī — от pṛthu — «широкий») — земля. Притхиви всегда выступала в паре со столь же слабо персонифицированным богом Дьяусом. Дьяус (Dyaus) — «сияющее дневное небо», «день». Если Притхиви — Земля-мать, то Дьяус — Небо-отец, Dyaus pitar. Отсюда древнегреческое Ζεύς πατήρ, латинское Juppiter. Образую парное божество Дьяуспритхиви (в «Ригведе» все шесть обращенных к Притхиви и Дьяусу гимнов, общие для них), эти боги олицетворяли единство мужского и женского начала. От них произошли другие боги. Вообще, Притхиви — мать всех существ. Происхождение мироздания представлялось как разъединение Дьяусом и Притхиви младшими богами, отчего образовалось мировое пространство.

Адити (aditi — «свободный», «безграничный», «несвязанный», «неисчерпаемый»; «свобода», «безопасность», «безграничность», «бесконечность») — богиня, мать богов, общее прозвище которых было «Адитьи» (Aditua). Это Варуна, Митра, Бхага, Арьяман, Дакша, Анша («Ригведа» II, 27, 1), а также Индра («Ригведа» IX, 114, 3), Марганда Вивасват («Ригведа» X, 72, 8).

Варуна (Varuna, в древнегреческой мифологии ему соответствовал Уран) олицетворял ночное звездное небо и почитался правителем ночи. Митра (Mitra) олицетворял различные состояния Солнца, которое в Древней Индии весьма чтилось. Митра — олицетворение и правитель дня. Варуна и Митра (первый ночью, второй днем) неустанно следят за нами и нас наказывают, если мы совершаем плохие поступки. Нам никуда от них не скрыться. Среди Адитьев фигурировал и Арьяман — властелин душ умерших предков. От имени бога Бхага (Bhaga — «счастье», «благополучие», «красота», «любовь») произошло наше слово «бог». Со временем 12 Адитьев начали представлять 12 месяцев года — и их значение стало постепенно сходиться на нет.

Позднее к главному пантеону были добавлены Индра и Вишну. В числе других богов почитались Сома — бог Луны и опьяняющего священного напитка, секрет коего утрачен. Ваю — бог ветра. Яма —

бог смерти и правосудия, Агни (сравни лат. ignis — огонь) — бог огня, домашнего очага, жертвенного костра, посредник между богами и людьми (ведь жертвенный огонь возносит языками пламени жертву на небо), близнецы Ашвины (всадники) — дети Дьяуса и некоей кобылицы — божества утренней и вечерней зари, Ушас — (рассвет, утренняя заря), Парджанья — бог дождя и грозы, Рудра — бог бури, и др.

Все эти боги ориентировали человека в мире, давали некое подобие объяснения природных и человеческих явлений. Например, солнечное и лунное затмения объяснялись тем, что асур-демон Раху проглатывает то Солнце, то Луну, но, состоя из одной отрубленной головы, быстро их утрачивает. Последовательность утренней зари и восхода Солнца объяснялась тем, что бог Солнца Сурья преследует богиню зари Ушас.

Придя в Индию с северо-запада (при этом прародину ариев находят то в Средней Азии, то в Скандинавии, а в последнее время на Кольском полуострове) и расселившись в северной индийской равнине от моря до моря и от Гималайских гор до Деканского плоскогорья, трудолюбивые арии из скотоводов стали земледельцами (по одной версии арий — «благородный», по другой — «земледелец»). Они выжигали леса и обрабатывали землю. Земледелие же в Индии зависит от чередования периодов дождей и засухи. Отсюда новый пласт ведийской мифологии. На первый план выходят бог огня Агни (выжигание лесов), он уже в «Ригведе» занимал второе место после Индры по числу посвященных ему гимнов, бог Солнца Сурья-Савитар, бог бури, молнии и грома (грозы) Индра. Именно Индра отделил небо от земли. И он ежегодно борется с демоном (асуром) засухи Вритрой. К Индре обращен гимн, в котором дано описание характерной формы грозового облака с наклоненной вперед перистой вершиной: «Ревя, греми, оплодотворяй, облетай нас на своей нагруженной водой колеснице! Сильнее натяни наклоненные вперед плотно укрепленные мехи с водой» (т. е. дождевые облака). В другом гимне об Индре сказано: «Ты разверз облака... дал богатство и пищу... открыл хранилище вод... когда поверг Вритру-разрушителя».

Структура мира богов подобна структуре арийской монархии. Индра — царь (раджа) богов и военный вождь, Маруты — дружинники, Агни — жрец, Варуна — судья, Брихаспати — наставник, Рудра — охотник, Пушан — пастух, Вишвакарман — мастеровой. Верховного божества не было. Главным всякий раз считался тот бог, к которому обращались с молитвой (генотеизм). Тогда он получал эпитет Праджapati — «Владыка творений». Вместе с тем Праджapati — слабо персонифицированное самостоятельное божество.

Мироздание. Мироздание (джагат) — конструкция богов. Его составляли три мира (лока): 1) небо, 2) земля, 3) подземелье. Поэтому мироздание называлось трилока (троемирие).

Человек. Человек — творение богов. Прародителем человеческого рода считался Ману.

Ману приписывались «Законы Ману» — сборник предписаний, составленный жрецами-брахманами в разное время. Дошедшая до нас редакция относится, по-видимому, ко II в. до н.э. Эти предписания определяли как личное, так и общественное поведение древних индийцев. При этом «Законы Ману» придавали брахманам исключительное положение в обществе.

Человек — часть живой природы. Различия между растениями, животными и людьми не принципиальны, ибо животные и даже растения имеют, подобно людям, и тело, и душу. Тело смертно. Душа бессмертна и вечна. Она невидимый двойник тела. С гибелью тела душа не погибает. Она поселяется в другом теле и становится его двойником. Таким телом может быть не только человеческое тело, но и тело животного или даже растения. Странствие души по различным телам, в принципе не имеющее конца, называлось сансарой (сансара — поток жизни, круговорот бытия, перевоплощение). Сначала такое странствие представлялось беспорядочным. Потом этот процесс был поставлен в зависимость от поведения человека, от его благочестия, от его жертвоприношений богам, от его следования дхарме своей варны.

Дхарма — первоначально бог закона и правосудия, затем сам закон. Каждая варна имела свою дхарму (дхарма — обычай, порядок, закон образа жизни). Нерадивое исполнение дхармы влекло за собой рождение в более низкой варне, а то и в теле животного или растения. Это было своего рода адом. Старательное же исполнение дхармы служило рождению в более высокой варне. Так действовал закон возмездия, или карма. Точное исполнение дхармы представителем высшей варны, брахманом, освобождало его душу от дальнейших рождений и тем самым от страданий, связанных с пребыванием в телах. Наступала мокша — освобождение. Позднее развились представления о рае и аде. Яма судил души умерших и отправлял их или в ад, или в рай. Но не навсегда, а временно. Отбыв свой срок, душа возвращалась на землю и возрождалась согласно закону кармы.

Если антагонистами богов были асуры, то антагонистами людей были ракшасы — злые духи, обитающие в лесах, людоеды. Они источник зла в людях. Таким образом все дурное в человеке принимало отчужденную от него форму в образах ракшасов. Именно эти оборотни толкают людей на дурные поступки и приносят им горе и несчастье. Так люди оправдывали себя (сравни наше: «черт попутал!»).

В учении о сансаре, карме и мокше содержалась мысль, согласно которой рождение в низшей варне — наказание за прошлые злодеяния, а служение высшей варне — залог посмертного рождения в более высоком положении, переход же из одной варны в другую в течение жизни человека невозможен и преступен.

ПРОФИЛОСОФИЯ

Ведийская профилософия. Древнеиндийское мировоззрение характеризуется мощным развитием в нем профилософии, переходных форм от мифологического мировоззрения к мировоззрению философскому. Такая профилософия зарождается уже в «Ригведе», разумеется, в ее позднейших частях, и достигает своей вершины в «Упанишадах».

В «Ригведе» в одном восхваляющем Индру гимне проскальзывает полемика с теми неизвестными нам и неназванными вольнодумцами, кто отрицал существование Индры, спрашивая, «кто видел его?» и «где он находится?» (Ригведа. Избр. гимны. М., 1972. С. 116). В другом гимне содержится мысль об единстве богов: Агни, Индра, Яма, Варуна и многие другие имена богов — разные названия, данными мудрецами единому бытию. Оно же лежит в основании единого огня, единой зари, единого Солнца (а ведь в ведийской мифологии само Солнце, будучи олицетворенным разными богами, не представлялось единым).

Антропоморфическим основанием мифологического мировоззрения был «Гимн Пуруше». Пуруша (мужчина) — человек-вселенная, вселенский человек, позднее обитающий в теле дух. «Ведь Пуруша — это Вселенная, которая была и которая будет» (X, 90, 2). Ведийское мировоззрение религиозно-мифологическое. Поэтому само возникновение мира из Пуруши представлено как религиозный обряд, как принесение богами Пуруши в жертву. «Когда боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы, весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвой» (Ригведа. С. 259). От Пуруши возникли лошади и гимны, коровы и напевы, Солнце и жертвенные формулы, пространство и ветер, небо и земля и даже боги Индра и Агни.

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

В ведийской мифологии зарождается представление о безличном законе. Это *рита́* (П.р.). В более раннем гимне о рите говорилось как о личном существе. «Рита создал разнообразную пищу, дающую силу. Мысль о Рите спасает от греха... Прочны опоры Риты, совершенен и прекрасен его образ. Благодаря Рите доставляется нам долгожданная пища, благодаря Рите есть у нас почитаемые коровы» (Антология мировой философии. Далее — АМФ. Т.1. Ч.1. С. 74). В последней, десятой, мандале, «Ригведы» рита представлен отвлеченно как космический и нравственный закон.

В гимне «Космический жар» о рите (законе) сказано: «Закон (рита. — А. Ч.) и истина родились из воспламенившегося жара. Отсюда родилась ночь. Отсюда — волнующийся океан. Из волнующегося оке-

ана родился год, распределяющий дни и ночи, владыка всего, что моргает (т. е. живет. — А. Ч.). Солнце и Луну сотворил последовательно создатель, и день, и землю, и воздушное пространство, затем свет» (Ригведа. С. 264). Мы видим, как внутри мятущейся первобытной мировоззренческой стихии зарождается представление об объективной необходимости, о законе.

В последней части «Ригведы», наряду с «Гимном Пуруше» и гимном «Космический жар», имеется и «Гимн о сотворении мира», где содержатся отвлеченные представления о сущем и не-сущем (сат и асат), где поднимается вопрос о начале мира. «Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит? Откуда родилось, откуда это творение?» (X, 129, 6). «Откуда это творение появилось: может, само создало себя, может нет» (X, 129, 7). На этот вопрос, подчеркивается в гимне, не могут ответить даже боги, ведь и они появились посредством сотворения этого мира. Если об этом кто и знает, то это тот, кто надзирает над этим миром на высшем небе, но и он может не знать. Однако в гимне все же есть ответ на поставленный вопрос. Из этого ответа можно понять, что вначале многого не было: «Не было не-сущего и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним». Не было ни смерти, ни бессмертия, ни дня, ни ночи, мрак был сокрыт мраком. Но был некий жар, породивший жизнедеятельное единое (одно), первым состоянием которого было желание, ставшее семенем мысли. «Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в [своем] сердце».

Брахманизм. Третий слой арийского мифологического мировоззрения отражен в «Брахманах».

Одна из наиболее значительных Брахман — «Шатапатха-брахмана» («Сто путей»). И в ней есть элементы профилософии. Но в основном «Брахманы» — описание религиозного ритуала, который стал вытеснять поклонение богам.

Это уже время арийских раннеклассовых государств «века бронзы», мировоззренческого господства брахманов и начало борьбы образованных кшатриев против жреческой мировоззренческой гегемонии.

Брахманы главенствуют. Они максимально усложнили ритуал и тем самым монополизировали его исполнение. Жертвенный обряд совершали четыре жреца. Один взывал к богам, произнося гимны «Ригведы», другой (удгартри) сопровождал совершение жертвы песнопением (удгитха) из «Самаведы», третий (адхварью) исполнял необходимые для обряда действия и произносил формулы «Яджурведы», четвертый (хотри) наблюдал за всей церемонией и исправлял ошибки первых трех брахманов. Жертвоприношения были обильные и кровавые. От человеческих жертвоприношений к этому времени отказались, но убивали множество животных. Особое значение имел ритуал принесения в жертву коня — ашвамедха.

Брахманы создали новую религию — брахманизм с верховным

богом по имени Брахма. Брахманизм не имел корней ни в ведийской мифологии, ни в народном сознании. Впервые Брахма назван в самой поздней самхите — в «Атхарваведе». Эпитеты Брахмы — самосуший, владыка, дающий счастье и др. Культ Брахмы так и не получил широкого распространения в Индии. Но Брахма — лишь первое лицо в брахманистской триаде (тримурти). Два других лица триады — Вишну и Шива. Брахма — бог-творец, Вишну — бог-хранитель, проникающий во все (виш — проникать, входить). Шива — бог-разрушитель. Эта триада потеснила старую индийскую триаду из Индры, Агни и Сурьи, сведенных к роли статистов в пантеоне брахманизма. Многие боги представлялись теперь как разные воплощения Брахмы, Вишны или Шивы. Далее Вишну и Шива заслонили Брахму, и брахманизм распался на вишнуизм и шиваизм.

Главное божество вишнуитов — даже не Вишну, а Кришна (कृष्ण — «черный, темный») — восьмое нисхождение (аватара) Кришны на землю и его воплощение в смертное существо ради спасения мира.

Однако современные кришнаиты учат, что Кришна — единственный бог, тогда как Брахма, Вишну, Шива — всего лишь полубоги.

Ныне брахманизм в форме индуизма — господствующая религия в Индии.

С именем Брахмы связаны космологические, космогонические и социальные мифы.

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

Веданги и упанишады

Веданги. Веданги — дополнительные части Вед, смрити, способствующие их пониманию. Кроме шести веданг в смрити входят две сутры, «Законы Ману», пураны, итихасы («Махабхарата» и «Рамаяна»), «Дхармашастра» и др. Именно там аккумулировалось реальное знание, плод ума и практической деятельности человека.

Ум — одно из самых ценимых Ведами качеств как в людях, так и в богах. Боги «Ригведы» премудры (вибудха). Среди них наставник богов Брихаспати, врач Дханвантари (ему приписывалось авторство древнейшего индийского трактата по медицине «Аюрведа»), зодчий, ваятель, плотник, кузнец Вишвакарман, бог закона и справедливости Дхарма, богиня красноречия, покровительница наук и искусств, речи и мышления Сарасвати, вездесущая богиня речи Вач, слогоголовый бог мудрости Ганеша со своими женами Радостью и Успехом, Тваштар — самый искусный ремесленник (в греч. мифологии — Гефест).

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

В «Брахманах» имеются астрономические сведения: время религиозных ритуалов определялось фазами Луны и ее положением на эклиптике. Были известны созвездия и планеты. Календарь состоял из двенадцати тридцатидневных месяцев и временами дополнительного месяца. Развитие геометрии стимулировалось тем, что все алтари должны были иметь независимо от формы одинаковую площадь. В связи с этим возникли математические трактаты — «Шульба-сутра» («Правила веревки») и др. Развивалось искусство исчисления. Основанием большинства индийских цифровых систем служило число 10. Был введен знак для ничего — ноль.

Таким образом элементы научного знания (видья) зарождаются во времена ранних «Упанишад», еще до появления философии, что позволяет говорить о древнеиндийском профилософском знании как о втором после художественно-мифолого-религиозного мировоззренческого комплекса духовном источнике философии в Индии. Об этом роде знания в «Упанишадах» говорится неоднократно. В четвертой главе второго раздела «Брихадараньяки-упанишады» (эта ее часть датируется девятым веком до н.э.) называются различные науки. В «Чхандогье-упанишаде» о ведангах говорится дважды. Один образованный индус говорит о себе там так: «... я знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану — четвертую веду, итихасу и пураны — пятую, Веду Вед, правила почитания предков, науку чисел, искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию, науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астрономию, науку о змеях и низших божествах» (VII, 1). Здесь Атхарвана — «Атхарваведа», пятой Ведой названы как итихаса (итихасаведа, «Веда сказаний») — легендарные эпические поэмы (например, «Махабхарата») так и пураны (предания, веды низших варн). Веда Вед — грамматика. В «Мундака-упанишаде» сказано: «Два знания должны быть познаны... высшее и низшее. Низшее... — это Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа, [знание] произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах» (I, 1). Здесь перечислены шесть традиционных веданг: учение о произношении — фонетика, обрядовый ритуал, грамматика, этимология, метрика, астрономия —

которые и составили профилософскую науку, оказавшую влияние прежде всего на формирование переходных от мифологии к философии мировоззренческих форм. Однако в «Упанишадах» все эти науки оцениваются как низшее знание. Но «Упанишады» смотрят свысока и на самхиты. Уровень «Упанишад» — уровень более абстрактного сознания. Это стало возможным благодаря профилософской преднауке и ее творцу — практическому рассудку. Однако сам этот рассудок третируется.

«Упанишады». «Упанишада» — отглагольное существительное: *upa-ni-sad* («сидеть около») т. е. сидеть у ног учителя, получая от него наставления и поучения. Действительно, в «Упанишадах» немало поучений и наставлений. Но там присутствуют и диспуты брахманов при царских дворах, и диалоги. Всего «Упанишад» более двухсот (больших и малых — от одной страницы до сотни страниц и более). Одни из них написаны стихами, другие — прозой; третьи смешанным стилем. «Упанишады» создавались в течение более двух тысячелетий, начиная с конца второго тысячелетия до н.э. и кончая серединой второго тысячелетия н.э.

Главные, старейшие, предфилософские «Упанишады»: «Брихадараньяка-упанишада» (XIII—VII вв. до н.э.), «Чхандогья-упанишада» (тот же период), «Айтарея», «Каушитаки», «Кена», «Катха», «Тайттирия», «Шветашватара», «Майтри», «Иша», «Мундака». «Упанишады» — последние части или «Араньяк» или непосредственно «Брахман». Так, «Чхандогья-упанишада» — третья — десятая части «Чхандогьи-брахманы». Как шрути, «Упанишады» анонимны, но внутри них действуют живые лица, главным образом брахманы и образованные кшатрии.

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

подготавливался генезис индийской протофилософии. Ведь ее создателями были мудрые кшатрии.

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

«Упанишады» и философия. Многие ученые считают «Упанишады» философскими произведениями. Так, П. Дейсен, автор «Философии Упанишад», сравнивает учение «Упанишад» с мировоззрением Платона. Более того, в «Упанишадах» якобы предвосхищена доктрина Канта. С другой стороны, индийский философ С. Чакраверти видит в «Упанишадах» не что иное, как «венец индийской философии». В пользу последнего мнения как будто бы говорит значительная рационализированность основных понятий «Упанишад». Но «Упанишады» страдают бессистемностью. Не хватает им и доказательности. Стиль «Упанишад» афористичен и догматичен. Состав «Упанишад» сложен. По своей форме это совокупность рассказов, поучений, заклинаний, молитв, обрядов, гимнов, сравнений, аллегорий, загадок и т. п. Правда, ритуализма в «Упанишадах» значительно меньше, чем в «Брахманах», и сам он носит скорее внутренний, чем внешний характер. Созерцательное почитание ставится выше традиционных обрядов. Там даже есть элемент насмешки над традиционным ритуалом, когда удхитху — вышеназванное жертвенное песнопение — исполняют голодные собаки, подражающие жрецам, — так собаки добывают себе пропитание (Чх. I, 12). Но все же религиозно-мифологический комплекс в «Упанишадах» весьма велик.

Мифология «Упанишад». В «Упанишадах» присутствует множество богов. Чаще других появляется там Праджapati. Неоднократно выступает и бог-творец Брахма. Выше приводился социальный миф о творении Брахмой варн. Далее он же творит дхарму — правду (Бр. I, 4). О Брахме говорится как о творце всего и хранителе мира. Брахма «возник первым из богов» (Му. I, 1). В одном космогоническом мифе рассказывается о том, как из первоначальной тьмы возник бог Праджapati, а из его частей — Рудра (Шива), Брахма и Вишну (Мт. V, 2).

Мифология «Упанишад» — мифология не только самхит, но и «Брахман», религиозная мифология, т. е. мифология, слитая с ритуалом. Поэтому все происходящее в мире рассматривается как жертвоприношение. Даже дыхание — обряд (Бр. I, 5). Что касается жизни, то она сплошное жертвоприношение (Чх. III, 16). Выше говорилось о «Гимне Пуруше» в «Ригведе», где творение мира представлено как принесение богами в жертву вселенского человека-пуруши, о котором говорится и в «Упанишадах». Но поскольку ко времени «Упанишад» человеческие жертвоприношения были изжиты, то сотворение мира представлено там аллегорией принесения в жертву коня. Теперь уже конь отождествляется со Вселенной, а части его тела с явлениями

природы: его голова — утренняя заря, глаз — Солнце и т. д. (Бр. I, 1). Согласно другому космогоническому мифу, бог-творец, названный голодом или смертью, создает речь, гимны, жертвоприношения, людей, скот, а затем превращает свое тело в коня и сам себя приносит себе в жертву. В «Упанишадах» широко представлены и другие, более частные мифологические сюжеты, например, миф о сотворении женщины (Бр. IV, 4). Творение богом мира — сознательный волевой акт: «Он подумал: "Теперь я создам миры". Он создал эти миры» (Ай. I, 1).

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

Брахман и брахман. Переход от мифологии к философии в «Упанишадах» весьма нагляден. Там присутствует и живой мифологический бог Брахма (Брахман) — слово мужского рода с долгим «а» на конце, и отвлеченное философское начало брахман (слово среднего рода с коротким «а» на конце, «брахмо»).

Поскольку, однако, мифологическая пуповина брахмана в «Упанишадах» еще не перерезана, иногда трудно сказать, кто перед нами: Брахма или брахман, ибо брахман среднего рода и Брахман мужского рода не всегда могут быть четко разделены по смыслу. В «Упанишадах» высшая реальность — и божественная личность (мифология), и безличный принцип (философия), который по своей сути приближается к философскому понятию субстанции. Такой брахман — и генетическое и субстанциальное начало всего сущего. Он же — завершение всего сущего (эсхатология). «Поистине от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят, умирая, то и стремись распознать, то и есть Брахман», — сказано в «Упанишадах» (Та. III, 1). Правда, это новое содержание трудно выразимо для авторов «Упанишад», ибо философской терминологии почти нет. Поэтому анонимным авторам приходится говорить иносказательно, аллегорически: например, желая показать субстанциальность брахмана и иерархию основных явлений природы, «Упанишады» говорят о том, что все сущее выткано вдоль и поперек на воде, вода же выткана на ветре, ветер — на воздушном пространстве. Последняя же основа мироздания — миры Брахмана, об основе которых нельзя спрашивать. Здесь даже трудно сказать, о каком брахмане идет речь — о личном или о безличном.

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

Атман. Но «все это» — не только брахман. Нет, «все это есть и атман». Если корень безличного брахмана в личном мифическом Брахме, то корень атмана — в пуруше, с которым атман часто в «Упанишадах» отождествляется. Например, «вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши» (Бр. I, 4).

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

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

что ветер, четвертый, что пространство, пятый, что вода, шестой, что земля. Кшатрий доказывает брахманам, что атман — не то и не другое, что он целое, являемое в частях как тождественное самому себе (V. 11-18).

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

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

Брахман, атман, пуруша. Уже из вышеприведенных характеристик брахмана и атмана видна их тождественность. Как о том, так и о другом часто говорится в одних и тех же словах. Брахман и атман как генетическо-субстанциальное начало всего сущего и как последнее его завершение, как единое, вечное и непреходящее, как неизменная сущность явлений, находящаяся как в них, так и вне их, отождествляются каждый порознь со всем сущим. К тому же оба они отождествляются с пурушей. Например, в «Айтаре-упанишаде» пуруша назван «всепроникающим Брахманом» (Ай. I, 3). Атман и брахман отождествляются друг с другом. О тождестве атмана и брахмана в «Упанишадах» говорится неоднократно и на все лады. Например, «это Брахман, это Атман» (Та. I, 5), или: «Поистине, этот Атман — Брахман», — сказано в «Брихадараньяке-упанишаде» (IV, 4). Пафос отождествления атмана с брахманом и со всеми формами сущего хорошо виден в следующих словах «Упанишад»: «Он [атман] — Брахман, он — Индра, он Праджapati и все эти боги и пять великих элементов: земля, ветер, воздушное пространство, вода, свет; и эти маленькие разнообразные существа...; и лошади, коровы, люди, слоны; и все, что дышит, и движущееся [по земле], и летающее, и неподвижное» (Ай. III, 3).

Этот атман-брахман — «начало, причина, вызывающая соединение; даже лишенный частей, он видим за пределами трех времен, когда

его почтят сначала как многообразного, основу бытия, досточтимого бога, пребывающего в наших мыслях» (Шв. VI, 5).

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

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

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

Диалектика. Учение об атмане и брахмане как основе бытия в «Упанишадах» включает в себе значительные элементы диалектики, учения о единстве противоположностей. Например, «поистине этот Атман есть Брахман, состоящий... из света и не-света, из желания и не-желания, из гнева и не-гнева, из дхармы и не-дхармы...» (Бр. IV, 4), или: «Вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса,... больший,

чем земля» (Чх. III, 14). Это то, «меньше или больше которого ничего нет» (Шв. III, 9). «Я — меньше малого, я — больше большего» (Кай-валья, 20), — говорит о себе Шива.

Метод. Знание ценится в «Упанишадах» высоко. Например, в сфере ритуала знание о жертве, т. е. аллегорическое ее осмысление, часто заслоняет саму жертву. Возникает ритуал сосредоточенного размышления, указываются поза размышляющего, способ его дыхания, местоположение и т. п. (Шв. II, 8).

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

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

Этика. Высшая цель жизни человека — слияние с атманом-брахманом еще при жизни, освобождение от сансары и достижение «мира Брахмана» (брахмалока) после смерти. Это путь отречения от богатства и даже от сыновей: «Непостоянно богатство, ибо не достигают вечного невечным». Это путь отречения от мира и от учености (Бр. III, 5). «Упанишады» проповедуют «подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость» (Чх. III, 17). Три заповеди Праджapati своим детям: подавление страстей, подаяние бедным, сострадание к ближнему (Бр. V, 2). Истинный брахман тот, кто постиг атман, кто освободился

от привязанностей, печали, зависти, надежды, наделен спокойствием, пребывает в мыслях, не затронутых обманом и самосознанием (поздняя «Ваджрасучика-упанишада», 2). Это «путь богов». Путь традиционной обрядности — «путь предков», путь сансары и кармы, путь вечного пребывания в мире страдания.

Элементы материализма. Мировоззрение Упанишад в целом предидеалистично. Но там имеются и предматериалистические воззрения: первоначало — пища; вода; время; пространство; ветер, свет, вода, земля вместе; материя (пракрити); сущее. Но это мировоззрение асуров (демонов). Боги (дева) их опровергают. Этот вопрос будет рассмотрен ниже.

ДАРШАНЫ

В середине I тысячелетия до н.э. в Индии на незыблемом фундаменте сельских общин начал складываться второй экономический уклад, связанный с отделением ремесла от сельского хозяйства, с образованием городов как торгово-ремесленных центров, населенных городскими вайшьями — ремесленниками, разделенными по специальностям (касты) и занимающими каждая группа особый квартал. Далее происходит специализация не только внутри этих центров, но и между ними. Появляются центры ткацкого хлопчатобумажного производства, центры черной металлургии: железо вытесняет бронзу. Благодаря железным орудиям производительность труда возрастает. Становится возможной борьба с таким бичом Индии как опустошительные наводнения.

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

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

Новое, имущественное, неравенство пришло в противоречие с герметической замкнутостью варн и с вопиющим социальным неравенством варнового строя в индийском обществе, прежде всего с засильем жрецов-брахманов. В борьбе против этого засилья ведущую роль играли кшатрии, их поддерживали и некоторые вайшьи. О борьбе кшатриев с брахманами свидетельствуют многие источники Древней Индии, а также ее устная традиция. Мировоззрение кшатриев значи-

тельно отличалось от мировоззрения брахманов: оно было светским. В период возвышения царства Магадха можно говорить об антибрахманских и даже антиведийских духовных движениях. Эта борьба была более успешной в республиках Восточной Индии, в долине Ганга, где влияние кшатриев было сильнее, чем на западе Индии, в долине Инда.

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

В своей истории индийской философии С. Радхакришнан пишет о даршанах: «Обращаясь к даршанам, или философским системам, мы видим здесь мощные и непрерывные усилия систематического мышления» (*Радхакришнан С. Древнеиндийская философия. М., 1956. Т.1. С.16*).

Однако древнеиндийская философия была незрелой. Отметим главные ее особенности. Она характеризуется неполной отчлененностью от профилософии и неполной вычлененностью из парафилософии. В древнеиндийской профилософии и парафилософии преобладало религиозно-мифологическое мировоззрение, задававшее древним индийцам свои высшие ценности. Главная из них — освобождение в том специфическом смысле, которое придавал этому понятию индийский художественно-мифолого-религиозный мировоззренческий комплекс, освобождение от страдания, а тем самым и от жизни, ибо жизнь в понимании большинства даршан есть страдание.

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

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

В индийском мировоззрении нет места индивидуальности и лич-

ности. Само спасение понимается как растворение личного в безличном.

Остановимся на отличии даршан друг от друга, иногда весьма резко.

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

Даршаны в узком смысле слова — это те протофилософские учения, которые признавали авторитет Вед. Они назывались *астика*. Это шесть так называемых классических систем индийской философии: *веданта, миманса, ньяя, вайшешика, йога, санкхья*.

Даршаны в широком смысле слова — это вообще все протофилософские учения Индии как ортодоксальные, так и неортодоксальные, то есть не признающие Веды. Последние назывались *настика*. *Nastika* = на (нет) + *astika*. Это *бхагаватизм, буддизм и джайнизм*, основатели которых были кшатриями. Буддизм и джайнизм не признавали авторитета Вед. Они же отвергали деление общества на варны во имя социального равенства.

К настике примыкало материалистическое учение чарваков-локаятиков, которые не только не признавали авторитета Вед, но и прямо высмеивали их. Чарваки-локаятики не верили в загробную жизнь.

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

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

Кроме того, разделим даршаны на философские и парафилософские. К последним отойдут буддизм и джайнизм (что же касается бхагаватизма, то его философская суть состоит в теистической санкхье, о которой ниже).

Таким образом, от настики в качестве собственно философской остается лишь школа чарваков-локаятиков, или локаята. Это наиболее последовательный материализм в древнеиндийской философии. Как наиболее последовательный идеализм ему противостоит веданта. Остальные же пять даршан в узком смысле слова занимают промежуточное положение между материализмом и идеализмом, между чарвакой и ведантой. В целях наглядности изобразим эти семь даршан в виде спектра:

Красный	оранжевый	желтый	зеленый	голубой	синий	фиолетовый
чарвака	санкхья	йога	вайшешика	ньяя	миманса	веданта

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

Веданта (vedanta m.) полностью признает верховный авторитет Вед и ведийской традиционной литературы, особенно Упанишад, взгляды которых она достраивает до целостной идеалистической системы. В соответствии с этим веданта утверждает, что источником высшей истины является полученное избранными людьми, поэтами-риши, сверхъестественное откровение о боге, сущности мира и смысле жизни; веданта принимает бога как творца мира; считает первичным духовное в лице Атмана-Брахмана; верит в посмертное существование души и отвергает окружающий нас мир как иллюзию.

Миманса (mīmāṃsā f.), в отличие от веданты, не признает бога в качестве творца мира. Она во многом близка к веданте, но в онтологии ближе к вайшешике.

Йога (yoga m.), санкхья (sāṅkhya n.), ньяя (nyāya m.) и вайшешика (vaiśeṣika n.) так же, как и миманса, не признают бога в качестве творца мира, но в отличие от мимансы и веданты, прямо исходящих из Вед, эти четыре даршаны строят свои мировоззренческие системы на собственных основаниях.

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

В этом, как и в других отношениях, всем названным даршанам противостоит трезвое материалистическое учение чарваков (cārvāka m.), к которому примыкает материалистическая санкхья.

Возникновение даршан связано с появлением сутр. Сутра — буквально «нить». Сутры — краткие трактаты, в которых в тезисной форме изложены те или иные зарождающиеся собственно философские учения. Датировать сутры трудно. Они не анонимны. Их связывают с определенными лицами.

«Веданта-сутра» (V в. до н.э. — V в. н.э.) приписывается мудрецу по имени Бадараяна.

«Миманса-сутра» (IV в. до н.э. — II в. н.э.) связывается с мудрецом по имени Джаймини.

«Йога-сутра» (I в. до н.э. — I в. н.э.) принадлежит мудрецу, чье имя Патанджали.

«Ньяя-сутра» (середина I-тысячелетия до н.э. — IV в. н.э.) создана мыслителем по имени то ли Готама (Гаутама), то ли Акшапада.

«Вайшешика-сутра» (не позднее I в. н.э.) имеет своим автором мудреца по имени Улука, а по прозвищу Канада.

«Санкхья-сутра» (автор Капила) не сохранилась. Древнейший из дошедших до нас текстов — «Санкхья-карика» (III—IV вв. н.э.). Автор — Ишвара Кришна.

Учение чарваков связывают с именем мудреца по имени Брихаспати. Труды этих материалистов погибли не без помощи идеалистов.

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

АСТИКА

Санкхья

Санкхья — одно из самых ранних философских учений (даршан) Древней Индии.

Санскритское слово санкхья (ср. р.) — означало, как прилагательное «исчисляющий, перечисляющий», а как существительное (м.р.) «тот, кто хорошо считает», а также «приверженец философской системы санкхья». Видоизменение этого слова с долгим ударным «а» на конце (ж.р.) означало «цифра, числительное». При этом одни думают, что это учение получило такое название потому, что оно стремится к познанию мироздания путем перечисления основных объектов и средств познания, которых санкхья насчитывает двадцать пять. Другие же производят это слово от «самьяг-джняна» (ср.р.) — «подлинное знание». Третьи истолковывают слово «санкхья» как «рассуждение».

Основателем санкхьи считается мудрец по имени Капила. Но его «Санкхья-сутра» не сохранилась. Древнейший из дошедших до нас текстов — «Санкхья-карика». Ее автор — Ишвара Кришна.

Санкхья — одно из кшатрийских учений.

Ее зачатки усматривают в «Чхандогье-упадишаде».

Классическая санкхья. Дуализм. В отличие от монистических видов санкхьи: теистической (в «Бхагавадгите») и материалистической (в «Мокшадхарме»), классическая санкхья дуалистична. Мироздание имеет два изначальных источника. Это пракрити (prakṛti) и пуруша (puruṣa). Что касается бога, то классическая санкхья атеистична: «Мир не создавался, следовательно не было его создателя. Причиной мира был мир...» (Санкхья-карика, IV).

Пуруша нам уже известен по «Гимну о Пуруше» (Ригведа, X), где, напомним, Пуруша — вселенский человек, которого боги, дабы возникло мироздание, приносят в жертву, и где Пуруша, по Упанишадям, растворяется в Атмане-Брахмане.

В санкхье пуруша — мировой дух, неизменный и самодостаточный. Если он чем и занят, то самосозерцанием. Он не имеет никакой иной причины для своего существования, кроме самого себя. Пуруша не подвергается воздействию и не действует.

Пракрити (природа, натура, «материя») также существует сама по себе, но, существуя сама по себе, она есть непроявленное (авьякта).

Космогония как выявление. Чтобы выявиться, пракрити должна подвергнуться влиянию пуруши, который, сам будучи бездеятельным, влияет на пракрити, побуждая ее к действию (близкое к пракрити санскритское слово «пракрийя» означает «действие, процесс», отсюда общеевропейское слово «практика»).

Союз пуруши и пракрити уподобляется сотрудничеству хромого и слепого: слепой (пракрити) несет на себе хромого (пурушу), а тот указывает ему дорогу.

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

Гуны. Прежде всего выявляются гуны. Гуна (м.р.) — качество, свойство.

Когда пракрити была непроявлена, то гуны находились в равновесии, в состоянии *пралайя* (пралайя, м.р. — растворение, исчезновение). Влияние пуруши на пракрити нарушает это равновесие.

Гуны тройки. *Гуна саттва* — нечто легкое и светлое, здоровое и ясное, гармоничное. *Гуна раджас* (ср. р.) — страстное качество, причина движения, стремления. *Гуна тамас* (ср.р.) — мрак, тьма, темнота, заблуждение, ошибка, бездействие.

Нетрудно заметить, что все эти гуны — перенесенные вовне человеческие качества. В зависимости от того, какой гуна преобладает в человеке, люди делятся на три вида. При преобладании саттвы человек бесстрастен, ясен, знающ, гармоничен. Плод саттвы — счастье. Люди раджаса предприимчивы и страстны. Плод раджаса — страдание. Люди тамаса — темны, апатичны, ленивы и безразличны. Это пример антропоморфизации мироздания, что говорит о незрелости учения санкхья.

Параллельность. Дальнейшее выявление происходит как бы в двух направлениях: физическом и психическом. На первой ступени выявляются в физическом аспекте *махас* (ср.р.) — величие, мощь, изобилие, зародыш огромного мира, а в психическом — *буддхи* (ж.р.) — ум, разум. Но при этом самостоятельность махаса скрадывается, в классической санкхье эта линия не находит развития. В трактате Харибхадры «Шад-даршана-самуччая» махас оказывается даже эпитетом буддхи. Дуализм санкхьи непоследователен.

Из буддхи выявляется *ахамкара* (от «aham» — «я»), в котором также могут преобладать как саттва, так и тамас.

Из ахамкары, в котором преобладает гуна тамас, выявляются пять *танматр* (ср.р.), т. е. тонких, невоспринимаемых чувствами сущностей пяти первоэлементов (*бхут*), из которых далее выявляются пять грубых вещественных сущностей. Это земля, вода, воздух, огонь и эфир. Из ахамкары же, в котором преобладает саттва, выявляются пять индрий

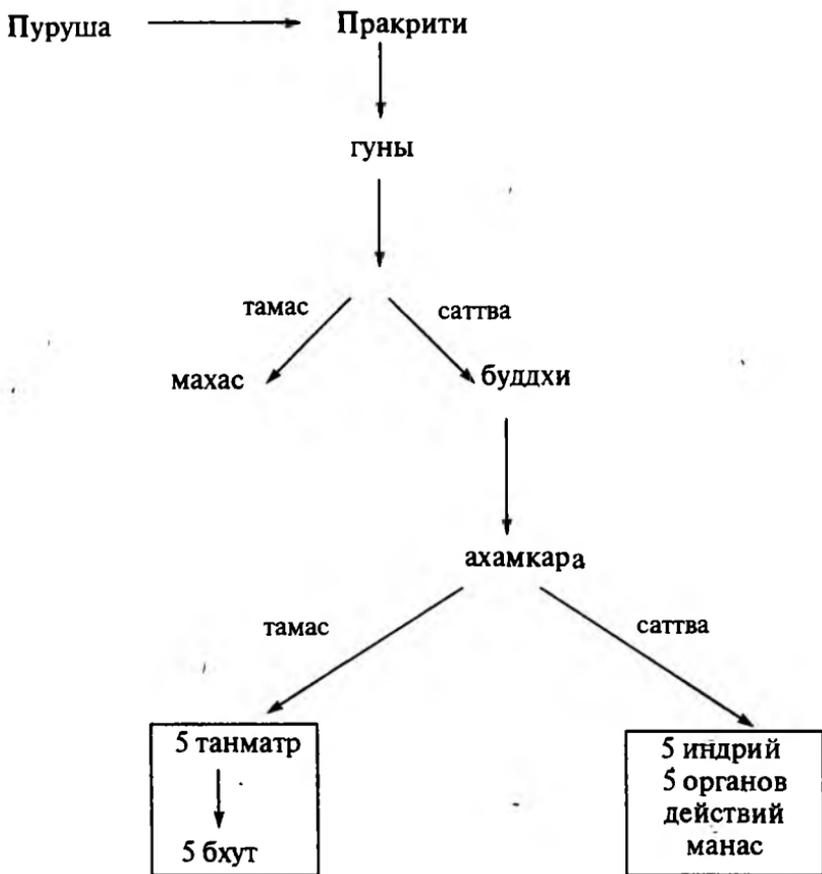


Схема связи основных понятий санкхьи

(индрия ср.р.— орган чувств), т.е. пять органов восприятия (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание), и еще пять органов действий (рот, руки, ноги, орган выделения и орган деторождения), а также ум — манас (ср. р.).

В результате получается двадцать пять сущностей: пуруша, пракрити, буддхи, ахамкара, манас, пять танматр и пять соответствующих им бхут, а также пять органов действий и пять органов восприятия. Итак, в санкхье двадцать пять категорий.

Освобождение. Но среди этих категорий пуруша занимает особое место. Он выше всего. Он и есть наше подлинное «я». Только невежественный человек отождествляет свое «я» с телом, с чувствами и даже с умом. Все это формы «не-я». В непонимании этого — причина страдания. Достаточно понять, что наше подлинное «я» вне времени

и пространства, вне тела и даже ума, как страдание утрачивает свою причину, и в нас торжествует свободный, вечный и бессмертный пуруша, блаженный владыка, который не совершает действий и сам не подвергается воздействию. Он не страдает. И такое освобождение от страдания возможно уже при жизни. Но полное освобождение достигается после смерти тела, когда пуруша освобождается абсолютно. Этому и учит санкхья. На этом примере хорошо видна этическая направленность древнеиндийской философии, ее нацеленность на освобождение именно в том специфическом смысле, который преобладал в индийском мировоззрении на протяжении многих веков.

Дуализм классической санкхьи мнимый. Это не дуализм материи и духа. Дух как пуруша остается в стороне. Но под его влиянием в первоначально непроявленной пракрити проявляется своего рода отражение пуруши в буддхи, аханкаре и манасе — это как бы ступени материализации сознания, которым надо противопоставить снятие самосознания и отречение от мира. В этом и состоит, согласно санкхье, *мокша*.

Йога

К санкхье примыкает йога (yoga m.) Как и классическая санкхья, йога дуалистична. Она принимает за первоначала пракрити и пурушу.

В обыденном словоупотреблении слово «йога» означало упряжку лошадей и сбрую, применение, средство, прием и уловку, волшебство, дело и предприятие, связь и взаимообусловленность, приобретение и выигрыш, работу, усердие и прилежание. В специальном философском значении термин «йога» обозначает такие состояния нашего сознания, как сосредоточенность, глубокое размышление, созерцание.

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

Вообще говоря, йог много.

Джняна-йога утверждает, что душа освобождается благодаря знанию.

Бхакти-йога связывает освобождение с любовью к богу.

Карма-йога говорит об освобождении через отрешенную бескорыстную деятельность.

Мы же говорим здесь о *раджа-йоге*. *Раджа-йога* — «царственная йога». Это йога самоуглубления через последовательность во времени нравственных, физических и психических упражнений, цель которых — освобождение нас от нас самих, доведение себя до своего рода самоубийства, если под самоубийством понимать также и отказ от своей неповторимой личности.

Вообще вся индийская философия, за малым исключением, — философия самоуничтожения.

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

Именно Патанджали разработал восьмеричный путь освобождения нас от самих себя. Путь раджа-йоги напоминает также восьмеричный путь буддизма. У них одна цель: растворение индивидуального сознания во всеобщем, которое в силу своей всеобщности пустотно.

Итак, надо преодолеть в нас наше индивидуальное сознание. В йоге оно именуется термином «читта» (citta n.) — «ум и разум», «мышление и сознание», «чувство и ощущение», «воля и желание», «сердце».

Читта находится под влиянием гун.

Причина всех наших страданий — господство над нами низменных гун: тамаса и раджаса.

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

Чтобы преодолеть все эти виды страдания, надо пройти тяжелый путь восхождения от «я» к «Я».

Этот путь состоит из двух половин:

Хатха-йога (hatha m. — «сила»; «насилие», «принуждение»; «необходимость»):

1) *яма* (yama m. — «узда и повод», «препятствие и затруднение», «самопринуждение, самоограничение и обуздание»): а) воздержание от причинения вреда живому (*ахимса*); б) воздержание от лжи и неискренности; в) воздержание от воровства; д) воздержание от чувственных наслаждений и страстей; е) воздержание от принятия даров;

2) *нияма* (niyama m. — «сдерживание и ограничение», «установление и твердое правило», «необходимость и принуждение», «обет и пост», «приказ и требование»): приобретение хороших привычек, система очищения тела омовением водой, а души (ума) размышлениями о боге и положительными эмоциями, среди которых главные — доброжелательство по отношению к людям, дружелюбие. Это также привыкание к телесным страданиям. В целом нияма — состояние телесной и духовной бодрости;

3) *асана* (asana n.) — улучшение состояния тела, а тем самым и души определенными статичными позами (их было 80), в которых надо уметь находиться как можно дольше и из которых надо уметь вернуться в нормальное состояние, что не всем удается, поэтому асанами надо заниматься под руководством специалистов;

4) *пранаяма* (pranayama m.) — регулирование дыхания, точнее говоря сдерживание дыхания, ибо для того, чтобы ум мог сосредоточиться, надо меньше и поверхностней дышать.

Такова хатха-йога. Обычно к ней и сводят всю йогу, не подозревая о ее истинном смысле. Более того, под йогой часто понимают лишь йогические телесные позы и йогическое дыхание, не зная того, что и то, и другое бесполезно, если предварительно не отучиться лгать, брать взятки и не стать искренним и доброжелательным человеком.

Но йога не сводится к этому. Ее цель — растворение нашей личности в пуруше, а точнее говоря, в боге, потому что йога, в отличие от санкхьи, теистична. Поэтому вторая часть восьмеричного пути такова:

5) *пратьяхара* (pratyahara m.) — отключение наших чувств от внешних предметов, мы должны ничего не видеть и не слышать.

Эти пять ступеней — внешние условия йоги как пути к освобождению себя от себя же.

Затем следуют три внутренних ступени:

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

7) *дхьяна* (dhyana — размышление) — равномерное течение мысли вокруг того предмета, на котором мы сосредоточили свое внимание;

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

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

Если это так, то тогда и Пифагор был йогой: его видели одновременно в разных городах, а дикий белый орел дал ему себя погладить и т.д.

Как мы заметили выше, йога теистична. Бог — верховное, наиндивидуальное, совершенное, вечное, вездесущее, всемогущее и всезна-

ющее существо. Он поддерживает бытие мира одной лишь своей мыслью и желанием. Бог — верховный правитель мироздания.

Йога пытается доказать существование Бога, исходя из шрути, из понятия наибольшей величины, из собственной несоединимости пракрити и пуруши, тогда как мироздание создается благодаря соединению этих двух самих по себе несоединимых начал, что может сделать только бог. Соединение и разъединение на уровне индивидов зависит от их моральных достоинств — *адришта* (*adr̥ṣṭa* n. — провидение, судьба). В целом же недостаток моральных достоинств разных «я» приводит к разрушению мироздания.

Итак, освобождение достигается благодаря тому, что мы осознаем отличие своего подлинного «я» от физического мира, а этот физический мир состоит не только из внешней природы как непосредственной среды нашего обитания, но и из нашего тела, ума и личного эмпирического «я» и не только осознаем, но и активно подавляем наше тело, наши чувства, наш ум, наше *едо*, дабы возвыситься до трансцендентного духа, до пуруши. Подлинное «Я» стоит выше физической реальности с ее пространством и временем, с ее причинами и следствиями. Наше подлинное «Я» есть свободный бессмертный дух. Он по ту сторону зла и страдания, смерти и разрушения.

Вайшешика

Санскритское слово «вайшешика» (*vaiṣeṣika*) означает как прилагательное «своеобразный, особенный», а как существительное (ср.р.) «особенность».

Родоначалником вайшешики был мудрец по имени Улука по прозвищу Канада. Он автор соответствующей сутры. В данном случае это «Вайшешика-сутра». Эта сутра со временем обросла многими комментариями.

Как и всякая классическая даршана, вайшешика направлена на освобождение нас от нас самих через «правильное» познание реальности. Но каждая даршана делает это особым способом.

Вайшешика пытается поймать мироздание в сеть из семи категорий, т.е. самых общих понятий, которые не поддаются дальнейшему обобщению. По-санскритски категория — *падартха*: *padārtha* (m.) = *pada*+ + *artha*. Эти категории распадаются на две части: шесть из них категории бытия, а одна категория небытия.

Начнем (хотя категорию небытия ввели позднейшие вайшешики) с категории небытия. Небытие — *абхава* (*abhava* m). Вайшешика утверждает, что небытие так же реально, как и бытие. Когда мы смотрим на ясное ночное звездное небо, а это надо делать почаще, ибо, как сказал поэт,

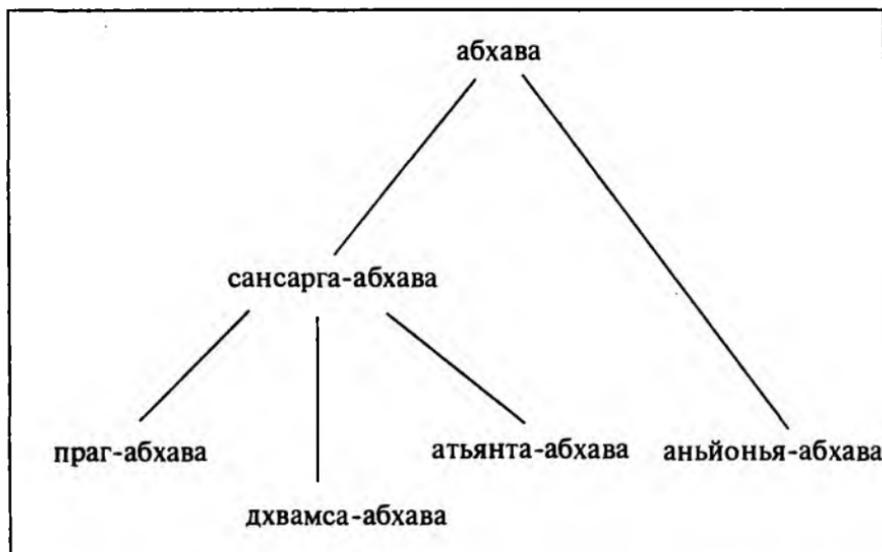
Чаще на Небо гляди темной безоблачной ночью!
 Звездною пылью тогда густо покрыт небосвод.
 В каждой пылинке громадный мир заключен...Бесконечность
 Стала наглядной... Как жалок день, что прошел в суете!

— когда мы смотрим на ночное небо, мы столь же уверены в небытии на нем Солнца, как и в бытии Луны и звезд.

Вайшешика анализирует небытие и проводит там тонкие различия.

В абхаве позднейшие вайшешики различали *сансарга-абхаву* (относительное небытие), отсутствие чего-либо в другом (*S* не есть в *P*) и *аньйонью-абхаву* (*S* не есть *P*), отличие одной вещи от другой (абсолютное небытие). Сансарга-абхава как относительное небытие возможна тройка: *праг-абхава* — несуществование до возникновения, *тхвамса-абхава* — несуществование после уничтожения и *атьянта-абхава* — отсутствие связи между двумя вещами, например, отсутствие цвета у воздуха.

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



Перейдем к категориям бытия. Бытие — *бхава* (bhava m.). Как было уже сказано, категорий бытия шесть: *дравья*, *гуна*, *карма*, *саманья*, *вишеша*, *самавая*.

Дравья (dravya n.). Санскритское слово «дравья» означает предмет и вещь, вещество и материю, имущество и собственность, золото, индивидуальность и лицо.

Дравья — то, что имеет то или иное качество, производит или претерпевает то или иное действие. Дравья распадается на девять видов, как телесных, так и духовных.

1) Телесное. В свою очередь телесное распадается на две группы: 1А) телесные *элементы* и 1В) *то*, в чем телесные элементы находятся.

В свою очередь группа телесных элементов (*панча-бхута* — *panca-bhuta n.*) состоит из двух подгрупп: 1Аа) прерывные телесные элементы; 1Ав) один непрерывный телесный элемент.

Первую подгруппу (1Аа) прерывных телесных элементов составляют *притхиви, джала, теджас и ваю*, т.е. земля, вода, огонь и воздух.

Ану (anu m.). Земля, вода, воздух и свет (огонь) прерывны потому, что состоят из ану, мельчайших сверхчувственных неделимых, а потому вечных частиц. Каждый из этих четырех телесных элементов состоит из ану своего рода. Ану похожи на древнегреческие атомы, но тождества здесь нет, так как ану имеют качества, атомы же Левкиппа и Демокрита, Эпикура и Лукреция бескачественны. Ану подчиняются мировому закону — *дхарме*. Ану вследствие своей малости сверхчувственны. Их существование доказывается на основе умозаключения.

Вторую «подгруппу» (1Ав) телесных элементов составляет эфир — *акаша* (акаша m., n.) — единая, вечная, непрерывная всепроникающая реальность.

Телесные элементы и органы чувств. В вайшешике проводится наивная связь между пятью телесными элементами, как прерывными, так и непрерывным, и пятью внешними чувствами, которые якобы порождены этими элементами. Земля — запах — обоняние. Вода — вкус — чувство вкуса. Воздух — осязание — чувство осязания. Свет — цвет — зрение. Эфир — слух — орган слуха.

1В) То, в чем проявляются телесные элементы, пространство (*дик*) и время (*кала* — *kala m.*). Как и эфир, пространство и время — единые, вечные, всепроникающие, неосязаемые субстанции.

2) Духовное состоит из двух частей: 2А) *атман* и 2В) *манас*.

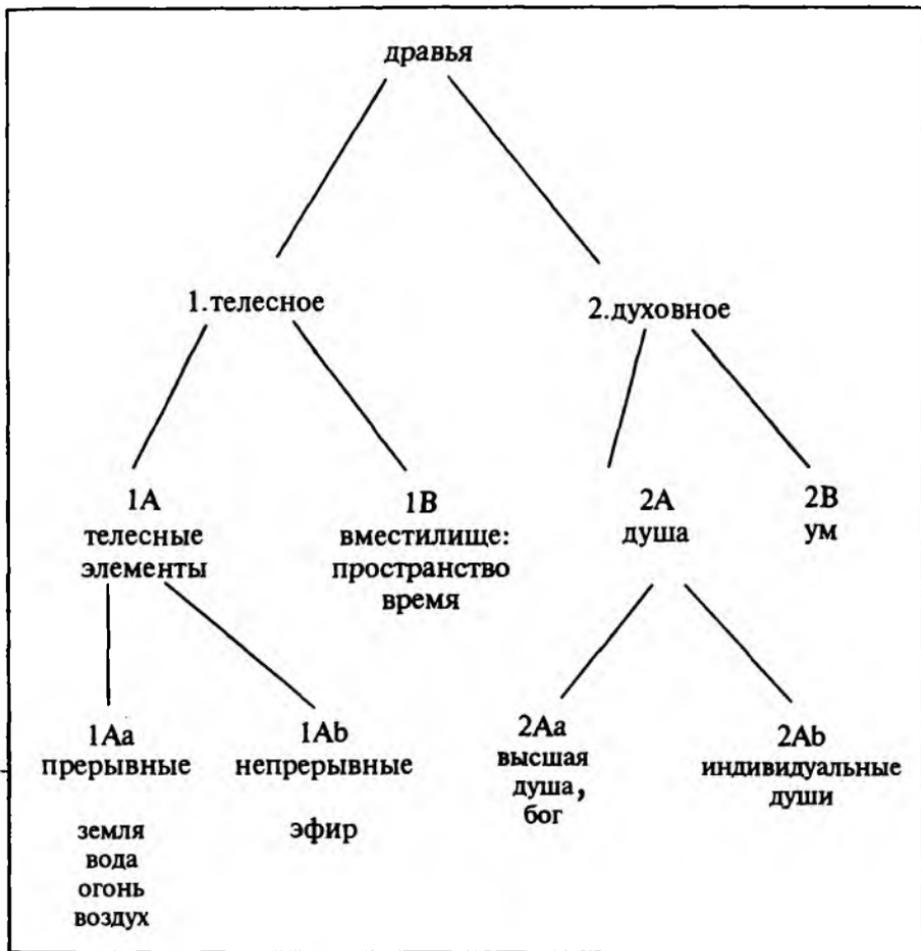
Атман (душа) — вечная и всепроникающая субстанция. Она — основа и носитель всех явлений сознания. Атман существует в двух видах: 2Аа) *параматма*, или *ишвара* и 2Ав) *дживатма*.

2Аа) **Параматман** (*paramatman m.* = *parama* + *atman*) — высший дух, или *ишвара* (*isvara m.*) — бог, всевышний — в ранней вайшешике устроитель, а в позднейшей — творец мироздания. Параматман — причина движения в мире.

2Ав) **Дживатман** — индивидуальная душа. Таких душ множество.

2В) **Манас** как последняя из девяти видов субстанции — внутреннее чувство, воспринимающее душу, познание, чувства и волю.

Гуна. Вторая бытийная категория — гуна, или качество. Качество —



это неподвижное, находящееся в состоянии покоя, свойство вещи. Вайшешика насчитывает 24 вида качеств: *рупа* — цвет, *раса* — вкус, *гандха* — запах, *спарша* — осязание, *шabda* — звук, *санкхья* — число, *паримана* — величина, *притхактва* — определенность, *саньйога* — соединение, *вибхага* — разъединение, *паратва* — отдаленность, *апаратва* — близость, *буддхи* — познавательная способность, *сукха* — удовольствие, *духкха* — страдание, *иччха* — желание, *двеша* — антипатия, *праятна* — усилие, *гурутва* — тяжесть, *драватва* — текучесть, *снеха* — вязкость, *насскара* — стремление, *дхарма* — добродетель, *адхарма* — порок.

Карма. Карма, в отличие от гуна, показывает субстанцию в динамике. Не все из девяти видов субстанции динамичны, а только телесные и прерывные: земля, вода, свет, воздух, а также и ум-манас. Эфир,

пространство, время и душа как бестелесные всепроникающие субстанции неспособны изменять свое положение, нединамичны.

Существует пять видов действий: подъем, опускание, сжатие, расширение и передвижение. Действия земли, воды, воздуха и света воспринимаются чувствами, действия ума — манаса не могут быть восприняты чувствами.

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

Вишеша (viśesa m.). Вишеша — особенность, то, что свойственно только данной субстанции, которая не имеет частей, а потому вечна. Пространство, время, умы, души, ану не имеют частей. Чем же тогда они отличаются друг от друга? Категория вишеша и обозначает этот особенный характер субстанций, которые иначе были бы неразличимы.

Самавая (samavaya m.). Самавая — присущность. В отличие от гуна саньйога — соединение, самавая — постоянная и вечная связь двух сущностей, одна из которых пребывает в другой.

Таковы все семь категорий вайшешики.

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

Ньяя

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

Основателем ньяи считается мудрец Готама (Гаутама, Акшапада). В истоках ньяи лежит особая сутра — «Ньяя-сутра». Она состоит из пяти книг по две главы в каждой. Со временем «Ньяя-сутра» обросла комментариями.

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

Ранний ньяя в своем учении о мире примыкает к вайшешике. Ньяя принимает все семь категорий и все девять видов субстанции вайшешики. Физический мир состоит из вечных: 1) прерывных, атомарных земли, воды, воздуха, огня; а также 2) непрерывных эфира, пространства и времени.

Ньяя полностью признает существование бога. Бог — устроитель мироздания. Цель бога — благо всех существ. Бог — вечное и бесконечное «Я», которое создает, сохраняет и разрушает миры. Бог создает

мир не из ничего, а из тех же вечных атомов земли, воды, воздуха и огня, а также из эфира, пространства и времени. Создание мира есть его упорядочение. Бог не творец, а демиург. Он поддерживает бытие мира своей волей. Но бог и разрушает мироздание. И совершает он это по моральным причинам. Мироздание носит не только физический, но и этический характер, ибо в нем есть также и умы-манасы и души. Бог — моральный руководитель всех живых существ. Искажение морального порядка ведет к разрушению мироздания богом.

Доказательства бытия бога: ньяя пытается доказать бытие бога на следующих основаниях: 1) одной материальной причины недостаточно для объяснения мироздания в целом и всего того, что там происходит, — должна быть и разумная причина; 2) бог распоряжается адриштой. Напомним, что *адришта* — совокупность достоинств и недостатков, накопленных нашими хорошими или дурными деяниями как в этой жизни, так и в прошлых наших существованиях. Добродетель способствует чувству уверенности, безмятежности и спокойствия, т. е. счастью, порок же ввергает нас в состояния подозрительности, отчаяния и тревоги. Будучи неразумным принципом, адришта нуждается в руководстве со стороны бога. Именно он контролирует нашу адришту и дает нам радости и печали в строгом соответствии с нашей адриштой. Он наказывает порок несчастьем, а добродетель — счастьем. 3) В пользу существования бога говорит и авторитет Вед.

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

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

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

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

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

Вывод (анумана) — умозаключение, силлогизм. Он совершается

через признак (*линга*), неизменно связанный с объектом. Это средний термин, который связывает больший термин (*садхья*) с меньшим термином (*пакша*).

Ньяя различает три вида умозаключения: 1) от причины к следствию, 2) от следствия к причине, 3) от неизменно сопутствующего к сопутствуемому.

Ньяя применял пятичленный силлогизм.

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

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

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

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

Миманса (пурва-миманса)

Санскритское слово «миманса» (ж.р.) означает «исследование, изучение».

Следует различать то, что называется «пурва-миманса» (*purva-mimansa*) — «первая миманса», и то, что называется «уттара-миманса» (*uttara-mimansa*) — «более высокая миманса», или веданта.

В истоках пурва-мимансы лежит «Миманса-сутра» (ср.р.) Джаймини. Со временем эта сутра обросла комментариями. Основной комментарий создал Шабарасвами.

Как и предыдущие даршаны, обе мимансы относятся к астике, но если санхья и йога, вайшешика и ньяя, признавая, а точнее не отвергая, авторитет «Вед», исходили из своих оснований (пуруша и пракрити в санхье и в йоге, бхава и абхава в вайшешике и в ньяе), то пурва-миманса и уттара-миманса прямо исходят из авторитета «Вед», которые, по их мнению, так же вечны, как мир, и истинность которых самоочевидна.

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

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

Не отвергая существования традиционных богов индийского пантеона, миманса отрицает бога-творца и все доказательства в пользу его бытия.

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

Кроме тел, в мироздании существуют души. Отрицая бога-творца, пурва-миманса не признает и единую верховную душу, как это было в вайшешике, признавая, однако, существование множества индивидуальных душ. Каждая из этих душ вечна, она оживотворяет и одушевляет тело, но не умирает вместе с его смертью, потому что она должна пожать плоды своих прежних деяний. Душа продолжает свое существование в другом теле по закону кармы, а следовательно, страдая. Представление о жизни как о страдании, общее для подавляющего большинства индийских учений, характерно и для мимансы.

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

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

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

Пурва-миманса постулировала, т.е. допускала наличие невоспри-

нимаемой причины как единственно возможного объяснения воспринимаемого явления (например, если студент не занимался в течение семестра, но хорошо отвечает по экзаменационному билету, то мы можем постулировать, что он во время подготовки к ответу списал).

Пурва-миманса видела источники достоверного знания также и в логическом выводе (анумана) и в сравнении (упамана).

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

Веданта (Утгара-Миманса)

Слово «веданта» означает «завершение вед». Веданта рассматривает Упанишады как вершину всего и вся. Принадлежала к астике, веданта превзошла все астические ортодоксальные учения в обожествлении Вед как продукта сверхъестественного откровения (*шрути*). С ее точки зрения, Веды существовали еще до сотворения мира, возникнув из дыхания Брахмана.

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

Начало же своей истории веданта находит в Упанишадах. При этом веданта игнорирует демоническую, асурную, материалистическую тенденцию Упанишад, и, завершая «божественную» интуитивно-художественную линию, опираясь также на мистический опыт своих адептов, выдвигает законченную систему взглядов на человека и окружающий его мир, в центре которой учение об иллюзорности этого мира и всей обычной человеческой жизни и знания, как обыденного, так и специального, научного, которое есть незнание — *авидья*.

Подлинная и высшая реальность — брахман-атман. Но эта реальность доступна лишь соблюдающим определенный образ жизни: отказ от мнимых радостей этого презренного мира, за которыми следует долгая скорбь. Ведантист должен выработать в себе шесть нравственных качеств: спокойствие духа, умеренность, отрешенность, терпение, сосредоточенность и веру.

Реальная история веданты начинается поздно — во II—III вв. В истоках веданты лежит «Веданта-сутра». Ее автор — Бадараяна. «Веданта-сутра» коротка. В ней 555 сутр (нитей, строк). Каждая строка состоит из двух-трех слов. В первой части рассматривается сущность брахмана, его отношение к миру и к своей *дживе*. Во второй части критикуются учения, отвергающие авторитет Вед, т. е. настики: чар-

ваки, джайны и буддисты. Санкхья, Вайшешика и миманса начисто не отклоняются. Им противопоставляется веданта. Третья часть — учение о сокровенной мудрости. Четвертая часть говорит о результатах сокровенной мудрости.

Краткость «Веданты-сутры» приводит к темноте смысла. Отсюда различные истолкования. Однако в главном все ведантисты сходятся — в учении об иллюзорности относительного мира и реальности абсолютного Брахмана. Спасение в освобождении нашего атмана из этого мира и его слиянии с Брахманом в высшем единстве.

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

Шанкара. Шанкара жил в конце VIII — в начале IX вв. Это был не только философ-мистик, но и вдохновенный поэт. Он настаивал на своем новаторстве. Он видел в себе лишь комментатора Упанишад, «Бхагавад-гиты», «Веданты-сутры». Его самостоятельные труды: «Атмабодха», «Вивекачудамани», «Упадешасахкри» и др.

Критикуя другие мировоззрения, Шанкара выступает против представления о единственности мира. Мир не один. Есть эмпирический множественный изменчивый мир, подвижный и поверхностный, относительно него возможно лишь мнимое знание, а фактически — незнание (*авидья*). И есть единая, неделимая неизменная, неподвижная реальность — Брахман.

Эти два мира связаны, ибо первый мир — продукт магической силы Брахмана. Сила эта — майя (*мауа*), ее не следует путать с древнегреческой нимфой по имени Майя и древнеиндийским асуром-зодчим с тем же именем, что и у нимфы. Однако сама майя иллюзорна. Иллюзорно и творение. Окружающая нас действительность вовсе не действительность, а грёза божества. Мир — божественная игра (*лила*).

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

Иллюзорность для всех людей одинакова. Она от Брахмана.

На высшей ступени познания мы видим, что есть только Брахман. Реален лишь безличный абсолютный дух. Он носитель трех атрибутов: *сат* (бытие), *чит* (сознание) и *ананда* (блаженство). Поэтому Брахман — самчитананда.

Эмпирический человек также иллюзорен. Он продукт своего незнания. Иллюзорна и связанная с телом чувственность. Иллюзорно и исходящее из наших чувственных восприятий чувственное знание.

Иллюзорны даже ум и связанное с ним логическое видение мира. И эмпирическое, и логическое знание — авидья (незнание). Заблуждающийся человек живет в своем незнании. Он принимает незнание за знание так же, как веревку за змею.

Такому незнанию Шанкара противопоставляет *паравидью*. Паравидья — сверхзнание. Осознав, что мое тело и мой ум — не я, я погружаюсь в свое подлинное Я и из его глубины извлекаю высшую радость — радость освобождения от всех мирских забот и желаний, от обыденных радостей и скорбей, радость слияния с Брахманом, радость осознания себя этим Брахманом. Мой джива поднимается на уровень Атмана и растворяется в нем. И я *дживанамукта*, т. е. освобожденный еще при жизни. Я монах. Я отшельник. Я отказник. Но все же моя душа, душа как дживанамукти не может существовать без тела, не обрела бестелесность, а оттого не может освободиться от своего прошлого, от карм.

Окончательное восхождение моего дживы до Атмана и слияние Атмана с Брахманом — сон без сновидений.

Рамануджа. Рамануджа родился около 1017 г. В своем варианте веданты, (этот вариант называется вишишта-веданта) Рамануджа различал «Я» и Бога как часть и целое. Рамануджа признал реальность материального мира и эмпирической души. Причина страдания — в зависимости от материального мира, а причина зависимости — не столько в незнании, сколько в недостаточности *бхакти* — любви и преданности Богу. Освобождение состоит в посвящении себя Богу, Брахману. Таким образом у Рамануджи веданта стала религией.

Мадхва. Мадхва (1199—1270) учил о полном различии между «Я» и Богом.

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

И сейчас в Индии собирают юношей и девушек из деревень на летние курсы и внушают им, что жизнь — сон: «То, что вы видите днем, — дневной сон. То, что вы видите ночью, — ночной сон. Ни один из них не реален» (*Шри Сатья Сам Баба. Летние ливни в Бридаване. СПб., 1997. С.73*).

* * *

Таковы шесть «классических» систем древнеиндийской философии, астики. К ним примыкает сложное по своему содержанию учение такой части древнеиндийского эпоса как «Бхагавад-гита» — священная книга современного кришнаизма. Мы же назовем это учение бхагаватизмом.

«Бхагавад-гита»

«Бхагавад-гита» — «Божественная песнь» — сравнительно небольшая часть «Махабхараты» — эпического сказания о битве бхаратов и о том, что ей предшествовало и что за ней последовало.

«Махабхарата». «Махабхарата» — один из двух главных литературных памятников древнеиндийского эпоса. Другой — «Рамаяна». Но если «Рамаяна» — чисто литературное произведение, то «Махабхарата» содержит в таких своих разделах, как «Бхагавад-гита» (часть шестой книги), «Мокшадхарма» (часть двенадцатой книги) и «Анугита» (часть четырнадцатой книги «Махабхараты») глубокие размышления.

«Махабхарата» — самое крупное в мире литературное произведение. В этом эпосе 18 книг. По своему объему эта эпическая поэма равна восьми «Илиадам» и «Одиссеям», вместе взятым. В ней сто десять тысяч шлок и соответственно двести двадцать тысяч строк (шлока — двустипшие). Этот грандиозный эпос складывался в течение всего первого тысячелетия до н. э.

Наиболее древняя часть эпоса — «основное сказание». Со временем «основное сказание» обросло большим побочным материалом. В полном тексте «Махабхараты» «основное сказание» занимает менее четверти его объема (24 тысячи шлок).

«Основное сказание». Это история вражды сыновей двух братьев, потомков легендарного царя Бхараты. Когда-то одно из древнеиндийских племен ариев называлось «бхарата». Оно вошло в союз племен куру. Куру объединились с панчалами и создали первое крупное государство в Индии (VII в. до н.э.).

Бхарата был сыном царя по имени Духшанта (Душьянта) и Шакунталы. История Шакунталы будет позднее изображена индийским поэтом Калидасой в одноименной пьесе. Царь Душьянта, у которого уже было несколько жен, случайно увидел Шакунталу — и они друг в друга влюбились. Царь вступил с Шакунталой в «свободный брак». Но когда беременная Шакунтала прибыла во дворец царя, то он в силу тяготевшего над ним проклятия не узнал ее и отверг. Шакунтала же объяснила то, что с ней произошло, с позиции сансары и кармы. В пьесе Калидасы она говорит: «Наверно в одном из своих прежних рождений я совершила грех, и пришло возмездие (карма), и мой супруг отвернулся от меня» (Калидаса. Избранное. Драмы и поэмы. Перевод с санскрита. М., 1973. С.291). Раскаиваясь, Душьянта просит Кашьяпу: «Пусть Шива, властный бог, увенчанный Луной, не даст мне на земле родиться снова!»

Действие «Махабхараты» начинается в Хастинапуре — столице царавов. Развалины города Хастинапура («Города слона») находятся в ста шести километрах к северо-востоку от современного Дели. Согласно легенде, Хастинапур был смыт водами Ганга. Но пока что там царствует дальний потомок (а на самом деле не потомок) Бхараты по

имени Дхритараштра. У него всего одна жена по имени Гандхари, но сто один сын и дочь. Так как Дхритараштра слеп от рождения, а по закону человек с физическими недостатками не имеет права управлять страной, то страной фактически управляет его младший брат Панду — тоже дальний потомок (и тоже на самом деле не потомок) Бхараты.

Дело в том, что их отец — действительно потомок Бхараты — вследствие развратного образа жизни не смог оплодотворить свою жену по имени Амбалика — и роду грозило угасание. Поэтому прибегли к помощи некоего отшельника по имени Вьяса — потомка царя Лунной династии Куру, так что на самом деле Дхритараштра и Панду и их дети — не бхараты, а кауравы («потомки Куру»), но в эпосе кауравами именуется только дети слепца.

Вьяса был настолько безобразен, что когда он подошел к ложу Амбалики, то она в первый раз закрыла глаза, отчего Дхритараштра и родился слепым, а во второй раз всего лишь побледнела, от чего второй ребенок родился бледным и был назван Панду (Бледный). У Вьясы был еще сын от рабыни-шудры по имени Видура, кшаттри.

У Панду было две жены. Их имена Кунти и Мадри. Но детей пока не было. Панду увлекался охотой. И как-то раз в лесу он убил оленя в момент его совокупления с оленихой. Но олень оказался не простым. То был зачарованный отшельник. И, умирая, он успел наложить на своего убийцу наказание. Отныне Панду должен был воздерживаться от секса и удалиться от мира. И Панду уходит в горы. У него нет сыновей. Дочерей тоже нет — но это не в счет. Должны быть сыновья, иначе Панду после смерти попадет в специальное отделение ада для тех, кто не оставил после себя сына.

Поэтому Панду помогают боги. Старшая жена родила ему трех сыновей от бога Ямы, от бога Ваю и от бога Индры. Яма — бог царства мертвых. Его сына звали Юдхистхира. Ваю — бог ветра. Его сына звали Бхимасена. Индра — бог грозы. Его сына звали Арджуна. Младшая жена родила двух близнецов от богов-близнецов по имени Ашвины. Ашвины — божества вечерней и утренней зари. Имена сыновей-близнецов Накула и Сахадева («Пребывающий с богом»). Итак Панду стал отцом пяти чужих сыновей. Но все они именовались пандавами — детьми Панду и считались его сыновьями. Отныне ад ему не грозил. Когда же он сам, забывшись, обнял свою младшую жену, то упал мертвым — и его сыновья осиротели. Что касается его жен, то младшая добилась чести быть сожженной на похоронах мужа.

Старшая же жена с пятью мальчиками вернулась в Хастинапур, где пандавы обучались и воспитывались вместе с кауравами и во всем их превосходили — ведь они были детьми богов. Сто один каурав завидовал пяти пандавам. Особенно невзлюбил пандавов старший сын слепца по имени Дурьодхана («Непобедимый, неодолимый»). Восхищенный успехами пандавов, Дхритараштра назначил своим наследником Юдхистхиру — старшего из пандавов. Дурьодхана пытается

уничтожить пандавов, но те спасаются и добывают себе общую жену по имени Драупади — дочь царя панчалов, что противоречило закону брахманов, согласно которому мужчинам дозволяется иметь несколько жен, но женщинам запрещается иметь несколько мужей. Дхритараштра делит свое царство между сыновьями и племянниками.

Во второй книге «Махабхараты», «Сабха-Парве», в главе об игорном доме, рассказывается, как зловерный Дурьйодхана подстрекает наивного Юдхишхиру сыграть в кости с дядей кауравов — плутом Шакуни — и старший из пандавов последовательно проигрывает чудную жемчужину, тысячу мешков с золотыми монетами, кусок чистейшего золота, свою царскую колесницу, украшенную золотыми колокольчиками и драгоценными камнями, тысячу боевых слонов в богатой сбруе, сто тысяч рабынь в роскошных одеждах, сто тысяч рабов в роскошных одеждах, тысячу колесниц с конями, все остальное имущество, свою половину государства, себя и своих братьев (отныне они рабы кауравов) и, наконец, общую жену Драупади. И вот один из братьев-кауравов подходит к Драупади, хватает ее за косу и тащит к своему старшему брату Дурьйодхане — и тот с насмешливой улыбкой велит ей сесть ему на колени.

Дальше происходит масса столь же захватывающих дух событий. И, наконец, должна разразиться битва между войском пандавов и войском кауравов с боевыми слонами и сотнями тысяч участников, битва на обширном поле под названием Курукшетра («поле Куру») — равнина между городами Амбала и Дели вблизи Панипата. В этой битве, которая будет продолжаться 18 дней, погибнут десятки тысяч людей, в том числе почти все кауравы и часть пандавов, которые все же победят.

Но пока что битва еще не началась. Но началась «Бхагавадгита». Войском пандавов командует кшатрий Арджуна — мнимый сын покойного Панду, а фактически Индры. Он проезжает на колеснице перед нескончаемым строем своего войска. Он готов дать сигнал к сражению. И вдруг на Арджуну наваливается сомнение.

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

Но здесь вмешивается возникший. А это не кто иной, как бог Кришна — восьмой аватар Вишну, о чем никто не знал. Кришна рассеивает сомнения Арджуны. Начинается долгая беседа между сыном Индры — богом-кшатрием и богом Кришной. Кришна убеждает Арджуну в необходимости сражения.

В речах Кришны можно выделить учение о должном действии, учение о йоге и о йогине, учение о Брахме и о брахме (брахмо).

Учение о должном действии. Кришна упрекает Арджуну в малодушии и напоминает ему о том, что сражение — долг (дхарма) кшатрия, каковым Арджуна и является. Кроме того, Арджуна связан своей кармой, которая все равно заставит сделать должное. Однако Арджуну заделали слова Кришны о том, что «дело значительно ниже, чем йога мудрости» (II, 49), и он спрашивает Кришну: «Если ты ставишь мудрость выше действия... то почему к ужасному делу ты меня побуждаешь...?» (III, 1), — что заставляет Кришну перейти к нетрадиционному обоснованию необходимости сражаться.

В связи с этим поднимается проблема о соотношении действия и активности, с одной стороны, и свободы — с другой. Можно, казалось бы, бездействовать, но быть связанным, можно действовать, но быть свободным. «Бхагавад-гита» провозглашает, что «лучше бездействия дело» (II, 8), тем более что никто не может бездействовать, а спасение и свобода не в бездействии, а в исполнении своего долга, но в особом состоянии: в состоянии отрешенности. Должное дело должно совершаться без привязанности.

До сих пор действие представлялось следствием желания. Кришна разрывает эту связь. Надо действовать, но не стремиться к плодам действий. «К плодам действий, покинув влечение, всегда довольный, Самоопорный, он хоть и занят делами, но ничего не свершает. Без надежд, мысли свои укротив, всякую собственность бросив, выполняя действия только телом, он в грех не впадает. Удовлетворенный нежданно полученным, двойственность преодолевший, незлобивый, в неуспехе, в удаче равный — не связан, даже дела совершая. Он не привязан, свободен...» (IV, 19—23). Таков этический идеал «Бхагавад-гиты». Идеал должного действия конкретизируется так: «Должное действие, лишённое привязанности, совершенное бесстрастно, без отвращения, без желания плодов» (XVIII, 23).

Идеал же человека выражен таким образом: «Делатель, свободный от связей, настойчивый, решительный, без себялюбья, неизменный при не-успехе, успехе...» (XVIII, 26). Ему противопоставляется человек, «возбудимый, вожделяющий плодов действий, завистливый, себялюбивый, нечистый, подверженный радости, горю...» (XVIII, 27): должному действию — «действие, выполняемое ради осуществления желаний, себялюбиво, с большим напряжением...» (XVIII, 24). Рациональное зерно здесь в том, что всякое дело надо выполнять серьезно, но относиться серьезно к своему же серьезнейшим образом исполняемому делу не надо, иначе станешь педантом или фанатиком. Но Кришна убеждает Арджуну в другом: он не совершит греха, если будет сражаться отрешенно, что, конечно, неверно.

Йога и йогин. Рассказ о должном действии перерастает в поэме в йогу, а идеал человека — в йогина. Напомним, что санскритское слово «йога» означает «соединение», «средство», «согласование», «управление», но в качестве технического термина это слово стало обозначать

систему освобождения от страдания — постоянная тема древнеиндийского мировоззрения.

Напомним, что в Индии возникло несколько видов йоги.

Джняна-йога, или йога познания, учила, что для освобождения достаточно постигнуть иллюзорность мира и реальность Атмана.

Раджа-йога, или «царственная йога», разрабатывала технику самоуглубления.

Бхакти-йога учила, что освобождение достигается силой благоговейной любви к Атману. Отсюда *бхакти* — поклонник, последователь бхакти-йоги, учащий об освобождении силой благоговейной любви.

Карма-йога учила о должном действии. Если джняна-йога утверждала, что всякое дело связывает, то бхакти-йога полагала, что бездеятельная любовь — пустой звук, а потому необходима карма-йога, т. е. умение совершать дела, но отрешенно, во имя Атмана-Брахмана. Таким образом, апология действия превращается в «Бхагавад-гите» в проповедь деятельной любви к богу, а это всего лишь постоянное размышление о нем. Вся прочая деятельность может совершаться отрешенно именно потому, что все настоящие интересы йогина сосредоточены на боге.

Кто же такой йогин? Йогин — человек, «победивший себя, умиротворенный», тот, кто на высшем Атмане сосредоточен в холод, в жар, в счастье-несчастье, в бесчестии-чести. Йогин — человек, «насытивший себя знанием и осуществлением знания, стоящий на вершине, победивший чувства...» (VI, 7—8).

В «Бхагавад-гите» говорится и о системе йогической тренировки, цель которой — освобождение от самого себя и сосредоточение на Боге, Атмане-Брахме.

Знание. Каким же знанием насыщает себя йогин? Если это знание — только лишь знание об Атмане-Брахмане, то это не столько знание, сколько образ жизни. В «Бхагавад-гите» знанием называется «смирение, честность, невреждение, терпение, искренность, почитание учителя, чистота, самообладание, стойкость, отвращение от предметов чувств, свобода от себялюбия, понимание бедственности рожденья, болезни, старости, смерти, отрешенность, непривязанность к сыну, жене, дому, в желанных и нежеланных событиях постоянная уравновешенность мысли...». Так говорит Арджуне Кришна и добавляет: знание и «безраздельное почитание Меня (т. е. Кришны, он же Бхагаван, Атман, Брахман, Вишну. — А. Ч.), отсутствие влечения к людскому обществу, пребывание в уединенном месте, стойкость в познание высшего Атмана, постижение цели истинного знания. Это называется знанием: неведение — все другое» (XIII, 7—11).

В «Бхагавад-гите» превозносится то «знание, которое видит во всех существах Единую сущность, непреходящую, неразделенную...», и принижается как «страстное» то «знание, которое вследствие разделенности признает во всех существах разные отдельные сущности...»

(XVIII, 20—21). Это означает, что единство ставится выше различия. Познание различия и сущностей, форм, без чего невозможно научное знание, не приветствуется. Не получает одобрения в «Гите» и ум-манас. Именно ум (манас) препятствует сведению многого к единому, потере себя и всего остального в пустой сверхъестественной тождественности. Когда Арджуна, требуя утверждения в единстве, говорит: «Манас подвижен, Кришна, беспокоен, силен, упорен, полагаю, его удержать так же трудно, как ветер», то Кришна отвечает, что «несомненно, строптив и шаток Манас, но упражнением и бесстрашием обуздать его можно» (VI, 34—35).

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

Теистическая санкхья. В «Бхагавад-гите» присутствует теистическомонистическая разновидность санкхьи.

Гуны. Там мы находим и уже известное нам по дуалистической санкхье учение о гунах.

Учение о должном действии, о йоге и о йогине в «Бхагавад-гите» подкрепляется учением о гунах. Напомним, что санскритское слово «гуна» (мужск. род) — в обыденном своем аспекте означает «качество, свойство, добродетель; волокно; веревка: шнур; нить; тетива», а в философском аспекте «гуна» — «свойство, атрибут». Напомним, что гуна троичен, ибо он и саттва, и раджас, и тамас. В учении о гунах хорошо видна та нерасчлененность объективного и субъективного, которая вообще характерна для незрелой прото-, а то и профилософской мировоззренческой мысли.

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

Эти три качества антагонистичны. При возрастании раджаса в человеке усиливаются «вожделье, похоть, деятельность, предприимчивость в делах, беспокойство...» (XIV, 12). Это тот анти-идеал, о котором говорилось выше, — человек, «возбудимый, вожделяющий плодов действий... действующий ради осуществления желаний, чье знание страстно». Тамас вызывает «затемнение, лень, беспечность и заблуждение...» (XIV, 13). Когда же возрастает саттва, то «из всех врат тела сияет свет знанья» (XIV, 11). Плод тамаса — незнанье, плод раджаса — страданье, от саттвы «чистый плод добрых дел» (XV, 16). И

посмертная судьба этих трех типов людей различна: «Когда при возрастании саттвы воплощенный приходит к кончине, чистых миров, присущих познавшим высшее, он достигает. Страстные, придя к кончине, рождаются в узах кармы. Когда же умирают темные, они в лонах заблудших существ рождаются» (XIV, 14—15).

Однако гуны не вкладываются в вещи людьми, а возникают из материи, из пракрити: «Саттва, раджас и тамас — вот качества, возникшие из Практики» (XIV, 4). «Гита» дуалистична. Второе начало — Пуруша. В «Гите» сказано: «Практики и Пуруша, знай, безначальны оба» (XIII, 19). При этом состоянии пракрити гуны полностью уравновешены. Процесс проявления пракрити связывается там с нарушением равновесия гун. Далее к полю отнесены буддхи, аханкара, манас, пять индрий (органы восприятия) и органы действия, а также то, что европеец только и связал бы с полем, т. е. с объектом: «великие сути», т. е. вещественные первоэлементы. Говорится также и о пяти пастбищах органов чувств. Это и звук и прочее, т. е. все то, что непосредственно воспринимается органами чувств. Но этого мало. К полю привязаны и уже явно субъективные состояния: «влеченье, отвращенье, приятное, неприятное, связи, сознание, крепость».

Что же тогда остается на долю познавшего поле? На долю знания? На этот вопрос мы уже ответили выше, когда говорили о «знании» в «Бхагавад-гите». Напомним, что это «смирение, искренность, честность, невредение, терпенье, почитание учителя, чистота, самообладание, стойкость, отвращение от предметов чувств, от себялюбья свобода, понимание бедственности рожденья...» и так далее (см. выше).

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

Высшее же знание «Гита» полагает в сведении дуализма пуруши и пракрити к Брахману (брахмо) и Атману. «Я тебе сообщу, что подлежит познанию, познавшие это достигают бессмертия. Безначально запредельное Брахмо, ни как Сущее, ни как Не-Сущее, его не определяют» (XIII, 12). Далее мы читаем: «У Него везде руки, ноги, везде глаза, уши, головы, лица. Все слыша, все объемя, Оно пребывает в мире, качествами всех чувств сверкая. Ото всех чувств свободно, бескачественное качествами наслаждается, все содержащее, лишённое связей, вне и внутри существ, недвижимое и все же в движении. Оно по своей тонкости непостижимо» (XIII, 12—15).

Весь мировоззренческий пафос «Бхагавад-гиты» состоит в сведении всего многообразия мира к Брахмо: «Брахмо есть Высшее Непреходящее, Самосущее есть Высший Атман» (VIII, 2). «Я этого мира Отец, Мать, творец, предок, Я предмет познания, слог АУМ, очиститель, Риг, Сама, Яджур; путь, супруг, владыка, свидетель, покров, друг, обитель, возникновенье, исчезновенье, опора, сокровище, вечное Семя... Я

бессмертно, смерть, Я бытие, небытие...» (IX, 17—19). «Я — Атман, пребывающий в сердцах все существ... Я — начало, середина, конец всего мира» (X, 20). Брахмо о себе говорит, что он даже «игра в кости» (X, 36). Когда Арджуна упросил Кришну (он же Брахмо) показаться ему в подлинном виде, тот явился ему «в бесчисленных видах, со многими устами, очами» (XI, 10). «Там в теле бога богов... весь многораздельный мир» (XI, 13). «Если бы светы тысячи солнц разом в небе возникли, эти светы были бы схожи со светом Брахмо-Атмана» (XI, 12).

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

Пребывая равно во всех существах, Брахмо-Атман вечен. Поэтому никто не убивает и не бывает убитым. Этот явный софизм успокаивает Арджуну, и он начинает битву.

НАСТИКА

Те учения, которые отрицали авторитет Вед, назывались «настика». К настике относились *чарвака-локаята*, *джайнизм* и *буддизм*.

Джайнизм

Термин «джайнизм» происходит от слова «джина» — победитель. Представители джайнизма — джайны — ведут свое учение с мифических времен, связывая фантастическую предысторию джайнизма с деятельностью 24 праведников — *тирханкаров* («ведущих через океан бытия»), из которых реально существовали лишь два последних. Это Паршва и Махавира.

Паршва основал в Бихаре (Восточная Индия) свою общину, куда принимались и мужчины и женщины. Члены общины делились на мирян и аскетов и соблюдали четыре обета: *ахимса* — не наносить вреда живому, *сатья* — быть правдивым, *астейя* — не воровать и *апариграха* — непривязанность, отрешенность.

Махавира из варны кшатриев, живший в VI в. до н. э., наложил на джайнов обет целомудрия (*брахмачарья*), требовавший от аскетов полного воздержания от секса, а от мирян — соблюдения супружеской верности и ограничения себя в наслаждениях. Монахи-аскеты жили в

десах нагими. Сам Махавира стал главой общины джайнов лишь после того, как в возрасте тридцати лет ушел от семьи и прожил в лесу без одежды и почти без пищи двенадцать лет, пока не достиг «прозрения».

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

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

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

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

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

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

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

Джива как душа вечна, непреходяща и едина. Но она распалась на множество облеченных в самые разные материальные оболочки душ,

которые переходят из одного тела в другое (сансара). Это зло. Отсюда следует обет ахимса, запрещающий причинять зло живому. Мокша понимается в джайнизме как полное и окончательное разведение дживы и адживы и восстановление единства дживы. Соединение же дживы и адживы и есть карма как таковая. Карма разнообразна. Одна карма определяет рождающую нас семью и природу нашего тела, другая — продолжительность нашей жизни, третья — отношение к наслаждению, страстность, которая и есть, согласно джайнизму, основа недолжного соединения дживы с адживой.

«Три жемчужины». Для освобождения еще при жизни необходимы правильное поведение, правильное познание и правильная вера. Правильная вера — вера в авторитет тиртханкаров. Правильное поведение — соблюдение пяти обетов, а также прощение, смирение, честность, правдивость, чистота, воздержание, строгость к себе, жертвенность, непривязанность к внешнему миру, невозмутимость и т. п. Третья жемчужина — правильное познание.

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

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

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

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

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

История. История, согласно джайнам, распадается на три эры —

прошлую, настоящую и будущую. В каждой из этих эр были свои 24 тиртханкара. В каждой эре люди проходят нелегкий путь от счастья к несчастью и снова к счастью.

Так происходит и в нашей эре. Когда-то все были равны и сыты, ибо обильны были источники пищи — какие-то необыкновенные деревья. С упадком их урожайности на людей надвинулась гибель. Однако первый тиртханкар по имени Ришабха, живший неизмеримо давно и неизмеримо долго, спас людей, одарив их законами, земледелием, торговлей, скотоводством, мечом и чернилами.

Дигамбары и шветамбары. Джайнизм распадается на две секты. Это умеренные — *шветамбары*, т. е. одетые в белое, и крайние — *дигамбары*, т. е. одетые пространством: принадлежащие к этой секте джайны иногда не носят никаких одежд. Дигамбары не признают джайнский канон. Они крайне ограничивают себя в питании. По их мнению, женщина неспособна достичь полного освобождения — мокши. Они противники каст. У них три ступени аскетизма. Чтобы стать аскетом-анувратом, надо оставить семью, остричь волосы и жить при храме на подаяние. Аскет-махаврата имеет только набедренную повязку и ест рис с ладони один раз в день. Аскет-нирвана всегда обнажен, ест рис через день. Шудры аскетами быть не могут. Аскетизм умеренных джайнов-шветамбаров менее строг. Но и они носят только белую одежду и завязывают рот белой повязкой, дабы невзначай не проглотить какую-нибудь мошку. Джайнские аскеты не должны долго находиться на одном месте, они вечные странники. Но идти они могут лишь при свете и разметая перед собой дорогу веником, дабы кого-нибудь не раздавить.

Джайны существуют в Индии и сейчас. Они составляют приблизительно полпроцента населения Индии. Джайны влиятельны, так как богаты.

Буддизм

Второй после джайнизма формой антибрахманского движения кшатриев в системе древнеиндийского мировоззрения стал буддизм.

Будда. На северной окраине долины Ганга, у предгорий Гималаев издавна обитало арийское племя шакьев. Их столицей был город Капилаваста, расположенный между городом Бенаресом и подножием Гималаев. В племени шакьев господствовал род Гаутама. У царя шакьев Суддходана обе жены были бездетны. Наконец, старшая жена Суддходаны по имени Магамая в возрасте сорока пяти лет родила сына, которого назвали Сиддхартха, Сиддхартха Гаутама. Его рождение стоило жизни его матери. Отцу же было предсказано, что его сын станет монахом-аскетом, если встретит больного, старого или мертвого человека, а также монаха. Отец не хотел этого и создал для своего

единственного сына искусственную обстановку — и Сиддхартха вырос и возмужал, так ничего и не зная о черной стороне жизни: о болезнях, о старости и о смерти. Девятнадцать лет его женили на двоюродной сестре по имени Язодгара. Через десять лет у нее родился сын.

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

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

Однажды сел он под смоковницу и решил, что не сдвинется с места, пока, путем самососредоточения, не проникнет в главную правду о жизни. И на четвертый день на бывшего царевича снизошло просветление, или пробуждение («бодхи») — и Сиддхартха стал «буддой», т. е. «просветленным», или «пробужденным». («Бодхи» стало называться и легендарное дерево, под которым Сиддхартха Гаутаму обрел искомую истину, это дерево видели якобы еще в прошлом веке). Так из Сиддхартхи получился Будда — основатель буддизма.

Когда Будда впервые выступил с проповедью своего учения, он подвергся насмешкам со стороны других отшельников. Но постепенно вокруг него сплотилось немало учеников и последователей. Так образовалась первая буддийская община. Будда вел подвижный образ жизни и в течение сорока пяти лет пропагандировал свое учение. Членами его общины стали и некогда брошенные им жена и сын. Скончался Будда в тесном кругу своих единомышленников в возрасте восьмидесяти лет. Его последними словами были: «Ничто не вечно». Буддизм сохранил лишь дату смерти Будды. Современная историческая наука датирует жизнь Будды 563—483 гг. до н.э.

Источники. Сам Будда ничего не писал. Его учение существовало в течение трехсот лет лишь в устной форме. Наконец, оно было записано на народном языке пали при царе Ашоке на острове Цейлон (современный Шри-Ланка), где царем-буддистом был созван третий буддистский съезд (что, впрочем, ставится многими теперешними учеными под сомнение). Но так или иначе получился громадный (современное издание занимает сорок томов среднего формата) Буддийский канон, который называется на языке пали «Типитака» (на санскрите — «Трипитака»), что означает «Три корзины». Это название объясняется тем, что эти тексты, будучи записаны на пальмовых

листьях, заняли три большие корзины. Другое название этих текстов — «Палийский канон».

Буддийский канон состоит из трех частей. Это: «Винайя-питака», «Сутта-питака» и «Абхидхамма-питака».

«Винайя-питака» излагает правила и нормы жизни буддийских монахов и устав буддийской монашеской общины.

«Сутта-питака» — сборник проповедей Будды и одобренных Буддой проповедей его главных учеников, а также афоризмы Будды.

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

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

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

Буддизм возник как антибрахманское («Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать» — сказано в 396 сутре «Дхаммапады». См.: Дхаммапада. М., 1960) и кшатрийское нравственное учение.

Будда выступал против деления общества на варны.

«Кудумбура и Пакара (названия деревьев) производят плоды, рождающиеся от ветвей, от ствола и от корней и тем не менее эти плоды не отличаются друг от друга и нельзя сказать: этот плод — браман, этот плод — кшатрия; вот этот — вайсия, а этот судра, потому то все они от одного дерева. Поэтому нет четырех каст, а только одна» (Будда — Бюрнуфер. // *А. Фулье*. Отрывки из сочинений великих философов. М., 1895 г. С.10).

Однако Поль Жане в книге «Мораль и политика на Востоке» (СПб., 1874) утверждает, что в ранних буддийских книгах «не встречается ни одного возражения против существования каст» (С. 32).

Будда сознательно избегал больших мировоззренческих вопросов о мироздании, о душе и об ее взаимоотношении с телом. Вопросы о том, вечен или не вечен мир, конечен он или бесконечен, тождественна душа телу или же отлична от тела, смертна душа или бессмертна, бессмертен ли познавший истину или нет, Будда осознавал, но считал их бесполезными. Все свое внимание основатель буддизма сосредоточил на пути освобождения человека от страдания, которым преисполнен мир.

Поль Жане: «У Будды не было другой цели, кроме нравственного улучшения человечества» (С.32).

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

Поль Жане: буддизм по отношению к брахманизму подобен протестантизму в его отношении к католицизму.

Главный закон жизни. Трудно сказать, что просветило Сиддхартху Гаутаму под легендарным деревом. По всей вероятности он обрел там то, что считал основным нравственным законом жизни. Смысл его в том, что добро и зло — абсолютные антиподы, ибо зло порождает только зло. Возможно, что отзвук этого закона можно прочесть в тех строках «Дхаммапады», где говорится, что «Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она» (5). Нравственные нормы буддизма: смирение, целомудрие, благочестие, любовь к ближнему, человеколюбие, братство, прощение обид.

Приблизительно в это же время на неизвестном индусам Западе другой философ, на этот раз грек, по имени Гераклит утверждал, что «справедливость в распре» и что «борьба — отец всего и царь над всеми» (ДК 22(12) В 52).

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

Четыре благородные истины. Первая из этих истин нам уже известна: жизнь есть страдание (*дуккха*). Это общее место для индийского мировоззрения, точнее миропереживания: «рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, разлука с приятным — страдание, неполучение чего-либо желаемого — страдание» (АМФ. Т 1. Ч. 1. С. 128). Буддизм видел лишь темную сторону

жизни, радость бытия была ему неведома. Антагонистами буддизма в этом отношении были, как мы видели, чарваки-локаятики.

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

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

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

Восьмеричный путь. Жажду жизни преодолеть нелегко. Для этого необходим правильный путь: 1) должное понимание четырех истин, 2) правильная решимость, т. е. воля преобразовать свою жизнь в соответствии с усвоенными истинами, 3) правильная речь, т. е. воздержание от лжи, клеветы, грубых слов, скабрёзных и фривольных разговоров, 4) правильное действие, т. е. непричинение зла живому (*ахимса*), воздержание от воровства, 5) правильный образ жизни, т. е. привычка жить честным трудом, 6) правильное усилие, т. е. борьба с соблазнами и дурными мыслями, 7) правильное направление мысли, т. е. понимание преходящего характера всего и отрешенность от того, что привлекает человека к жизни, отвращение к телу, чувствам, уму, 8) правильное сосредоточение.

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

Это искомое состояние нашего духа Будда назвал нирваной.

Нирвана. Слово нирвана происходит от глагола нирва — «задувать», «тушить (огонь)» — и означает в качестве прилагательного «исчезнувший», «умерший», «прекратившийся», а в качестве существительного — «исчезновение», «конец», «прекращение существования», «удовлетворение», «ублагодотворение», «блаженство», «вечный по-

кой» и, наконец, «спасение от перерождений». Нирвана — видоизменение понятия мокши. Но нирвана — мокша (избавление, освобождение от чего-либо, избежание опасности, окончательное спасение души), который достигается еще при жизни человека. Тем самым потусторонний мокша стал как бы посюсторонним.

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

О нирване в буддизме говорится много, но довольно неясно, иносказательно. Достижение нирваны выше достижения неба, это состояние сверхчеловеческого наслаждения. Нирвана беспричинна. Есть причина достижения нирваны (это вышеуказанный путь), но нет причины возникновения нирваны. Нирвана в буддизме постепенно онтологизируется. Это уже не состояние человека, а состояние мироздания. Нирвана так же беспричинна, как и пространство. Она от века. Она никем не сотворена и ничем не обусловлена. О нирване нельзя сказать ни того, что она возникла, ни того, что она не возникла, ни того, что она должна возникнуть. Ее нельзя воспринять ни зрением, ни слухом, ни обонянием, ни вкусом, ни осязанием. Нирвану видит лишь «праведный ученик, идущий по правильному пути с чистым разумом, с возвышенностью и прямоотой, не имеющий препятствий, свободный от чувственных наслаждений...» (АМФ. Т.1.Ч.1. С.128). Нирвана — пустота (*шунья*) и небытие.

Во второй проповеди «Анатма-лакшана-сутра» («Сутра о сущности анатмана») утверждается, что души как особой неизменной вечной сущности нет, а тем самым нет и «я». То, что принимают за «я», есть на самом деле непрерывный и причинно связанный (поэтому и возможна целостная личность) поток психических состояний. То, что называют душой, — преходящая, неустойчивая и, как бы мы сейчас сказали, механическая совокупность пяти *скандх* (панча-скандха). Скандхи: 1) тело (*рупа*), 2) чувства (*ведана*), 3) восприятия (*санджня, санья*), включая понимание и наименование, 4) действия (*самскара, санкхара*) и 5) самосознание (*виджняна*). Душа подобна колеснице, которая есть всего лишь совокупность колес, осей, оглоблей, что совершенно неверно.

Третья проповедь «Пратитья-самутпада» (санскрит, на пали — «Патичча-самупада», т. е. «Закон зависимого происхождения») говорит о «колесе бытия», или о сансаре. Здесь нет ничего необусловленного.

К страданию приводит цепь причин и следствий. «Колесо бытия» приводится в движение тем, что нам присуще от рождения неведение истины, ибо в своем предшествующем существовании мы не знали и не могли знать истину — ведь учения Будды тогда еще не было. Это врожденное неведение (*авидья*) и приводит в движение «колесо бытия», сансару.

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

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

Это «колесо бытия» и есть то, что называют «законом зависимого происхождения». Для буддизма важно не то, имеет ли мироздание начало и конец во времени и в пространстве или не имеет (мы видели, что Будда уклонялся от этих вопросов — «молчание Будды»). Важно то, что внутри мироздания все причинно связано, все друг от друга зависит, поэтому там ничто не происходит случайно. Если есть это, то будет и то. В буддизме мы находим одну из наиболее ранних в истории философии формулировок закона причинности. Этим объясняется и буддийское понимание кармы, кармы как закона причинности.

Для первоначального буддизма характерно также убеждение в универсальной изменчивости сущего. Буддизм учит: то, что кажется вечным, исчезнет; высокое снизится; где есть встреча, там будет и разлука; все, что рождено, умрет. Позднее эта черта мрачной диалектичности буддизма приняла крайнюю форму моментальности: никакая вещь не существует дольше одного весьма малого неделимого момента времени, ибо в следующий момент она уже другая. Ни одна вещь не

остается неизменной в течение любых двух моментов, так как не может дать одинакового результата за два разных момента своего существования. Отсюда релятивистское воззрение, согласно которому нет бытия, а есть только бывание, становление. В данном пункте буддизм схож с учением Гераклита о всеобщей непрерывной изменчивости всего сущего: нельзя дважды войти в одну и ту же реку, нельзя дважды прикоснуться к одной и той же вещи и к одной и той же сущности.

Буддизм отрицает существование души.

Да и сама душа в таком контексте получает соответствующую трактовку. Душа — не неизменная и вечная субстанция. Душа — поток, поток сознания, постоянное становление, ибо она меняется в каждый новый момент. Представление о душе как об устойчивой субстанции — иллюзия, привязывающая человека к миру страдания. Индивид подобен колеснице. Как колесница — совокупность осей, колес и т. п., так и человек — условное название совокупности различных состояний тела и сознания — *скамбха* (скамбха — опора, поддержка).

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

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

Победа буддизма. В III в. до н.э. буддизм был принят царем Ашокой в качестве официального мировоззрения Индии периода Маурья. К этому времени в буддизме образуется много школ. Главное же в распадении буддизма на два крыла — на *хинаяну* (на языке пали) и *махаяну* (на санскрите, переводы на тибетский и китайский языки). Хинаяна — Малая колесница, или *тхеравада* («учение старших») — ближе к первоначальному буддизму, чем махаяна — «Большая колесница». В махаяне место архата занял *бодхисаттва* — тот, кто находится на пути к достижению совершенного знания. Это не что иное, чем архат. Бодхисаттва скорее праведник, чем знающий, он своими подвигами спасает не только себя, но и других, не способных своими силами достичь нирваны. Его просветление не для собственного спасения, а для спасения других, более слабых. Бодхисаттва не удаляется от мира, а живет среди людей. Он как бы принимает на себя чужие грехи. Дело в том, что все живые существа со своими маленькими «я» едины в большом «Я» (*махатман*, *параматман*).

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

Но в таком случае естественно, что и сама нирвана истолковывается иначе, она подменяется раем, где обитают души спасенных, которые ещё не погрузились в нирвану. Постепенно этот мифологический рай совершенно вытесняет нирвану. Буддизм вульгаризируется. Теоретический уровень его понижается. Массы понимают его по-своему. В махаяне буддизм становится всеядным, он начинает приспособливаться к условиям, которые встречает на пути своего распространения. Только так буддизм смог проникнуть в Китай, в Корею, в Японию.

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

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

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

В Азии буддизм выродился в систему нелепых суеверий и жреческого деспотизма. «Северный буддизм является полнейшим извращением основного учения Сакиа-Муни» (*Карягин К.М. Сакиа-Муни. СПб, 1897. С.79*).

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

Философские школы. Будда избегал метафизических вопросов. Однако, как в махаяне, так и в хинаяне сложились свои философские

школы. Это *мадхьямики* и *йогачары* в махаяне, *саутрантики* и *вайбхашики* в хинаяне. Эти школы в разной степени нигилистичны. Их цель доказать, что окружающий нас мир в сущности ничто. При этом философские школы махаяны более нигилистичны, чем школы хинаяны.

Расположим эти четыре буддийские философские школы по степени убывания нигилизма.

Мадхьямики. Наиболее нигилистична школа мадхьямик (школа — *шунья-вада*, члены школы — *шунья-вадины*). Мадхьямики отрицают существование как духовной, так и материальной субстанции. Все есть в сущности пустота. Только кажется, что существует этот мир как телесный, так и духовный. На самом деле существует только пустота — *шуньята*, за которой скрывается высшая реальность, достижимая лишь в состоянии нирваны, но о ней ничего нельзя сказать. Она невысказима. Нельзя сказать ни то, что она существует, ни то, что она не существует. Она ничем не обусловлена. Зависимое происхождение относится лишь к миру явлений. Опыт в состоянии нирваны не может быть описан.

Сами мадхьямики не считали себя полными нигилистами: ведь они признают существование высшей реальности, которую нельзя описать. Поэтому они и называли ее пустотой. Но это лишь отрицательная сторона высшей реальности. Что касается феноменов, то отрицается как их абсолютная реальность, так и их абсолютная нереальность, ибо они обусловлены другими. Их собственная природа неясна. Поэтому эти буддисты-махаянисты называют себя средними, отсюда и название: мадхьяма — среднее.

Нагарджуна. Основателем школы мадхьямик был Нагарджуна, который жил во II в. Нагарджуна происходил из семьи брахмана, но стал буддистом. Нагарджуна учил, что истинная реальность не может быть описана по формуле «это есть» и «это не есть». Высшая реальность за пределами видимости. Истинная реальность неопишима. Не может быть теории реальности. Реальность не в системе категорий человеческого мышления. Истинная реальность постигается лишь мистическим сознанием. С точки зрения мистического сознания в материальном мире все есть ничто и природа — иллюзия. Но и абсолют с точки зрения обыденного сознания есть ничто, потому что он лишен развития и проявления, множественности и разнообразия.

Постижение истинной реальности мистическим сознанием означает освобождение от материального мира, а потому называется нирвана, или спасение.

Йогачары. (Виджняна-вада, *виджняна* — сознание). Более умеренные нигилисты — йогачары. Буквально йогачары — те, кто практикует йогу. У йогачар-буддистов йога как и вообще йога — медитация или транс, постепенное освобождение от оков материального, т. е. от вовлеченности в обманчивость материального мира. Чтобы лучше почувствовать иллюзорность этого мира, йогачары созерцали трупы.

Йогаচার্য думали, что только духовное реально. Без реальности ума все рассуждения мадхьямиков были бы ложными, мнимыми, кажущимися. Разум реален. И только он реален. Ум — поток идей. Материальный мир вне сознания не существует. Существуют лишь представления, но нет соответствующих им объектов. Нельзя доказать существование объектов вне ума. Синий цвет и представление синего цвета неразделимы. Показания органов чувств — подобная сновидениям галлюцинация. Йогаচারь характеризуют абсолюте не негативно, как мадхьямики, а позитивно.

Главные представители — Асанга, Васубандху, Дигнага. Основные идеи выражены в сочинении «Ланкаватара-сутра».

Йогаচারь подвергли критике скептические и нигилистические тенденции махьямиков. Они признавали реальное существование духа, ума. Если что и имеет значение, то это психическое бытие личности, чистое сознание — виджняна. Духовная субстанция существует. Это абсолютное сознание (Алая-виджняна — сокровищница сознания), это сознание индивидуального, а не универсального. Все вещи — состояния ума. Нельзя доказать, что вещи существуют вне нашего сознания. Не существует ничего кроме сознания того, что ничего не существует. Все нереально, но факт осознания нереальности всего реален. В этой сокровищнице сознания хранятся все впечатления. Они выявляются при нужных обстоятельствах.

Таковы две философские школы махаяны.

Перейдем теперь к школам хинаяны:

Саутрантики. Еще менее нигилистичны саутрантики: согласно их учению реальны и сознание, и телесный мир. Но объекты и сознание совпадают. Внешние объекты не воспринимаются, а познаются посредством умозаключения.

Еще менее нигилистичны **вайбхашики**. В основе вайбхашики трактат «Абхидхама» и комментарий на этот трактат «Вибхаша». Реальны и ум, и вещи. Вещи существуют вне сознания. Они воспринимаются нами непосредственно, а не с помощью вывода, как учили саутрантики.

Буддисты развивали логику, были и выдающиеся логики-буддисты, например, вышеупомянутый Дигнага. Но цель буддийской логики отрицательная: логика здесь — это не инструмент познания, а способ доказать, что высшая реальность лежит вне логического мышления.

В поздней махаяне и ваджраяне все бодхисаттвы и будды персонафицируются в Ади-Будде.

Из всех рассмотренных выше учений только один буддизм (точнее, одна его ветвь, махаяна, потоги современных кришнаитов не в счет) вышел за пределы Индии и стал мировой религией. Это произошло в Средние века. Буддизм получил распространение в Тибете, Китае, Бирме, Корее, Японии и в других регионах Северной, Восточной и Юго-Восточной Азии. В Индии же буддизм был поглощен брахманиз-

мом, а Будда включен в пантеон брахманизма-индуизма как одно из воплощений Вишну.

В первом тысячелетии н.э. махаянистский религиозный буддизм проник в Корею, а через нее в Японию.

Ныне буддизм — одна из широко распространенных (в основном за пределами Индии) мировых религий.

В Российской Федерации буддизм исповедуют калмыки и буряты.

Чарвака-локаята

В отличие от других даршан, чарвака-локаята категорически отвергает Веды, не верит в жизнь после смерти, опровергает существование Бога во всех смыслах, в том числе и как Атмана-Брахмана, и по существу строит свое мировоззрение на основе тезиса о первичности материи и вторичности сознания. Словно как бы единственно трезвые среди пьяных чарваки-локаятики говорили о реальности и единственности нашего мира, в котором мы живем как деятельные и разумные существа, обеспечивающие материальное существование представителям грезящего сознания. Поэтому чарвака-локаята и адвайта-веданта абсолютно противоположны.

Материализм чарвака-локаяты имеет свою предысторию.

Уже боги самхит, будучи по преимуществу олицетворением явлений природы, при демифологизации легко растворялись в своем исходном натуралистическом содержании. В Упанишадах при всем господстве в них протоидеалистической линии Атмана-Брахмана присутствует — пускай и в качестве сатанинской, асурической, гонимой — протоматериалистическая линия, которая за первоначало всего сущего принимает то или иное телесное начало — от пищи до материи (пракрити).

Материалистические учения были и в древнеиндийском эпосе, в «Махабхарате».

«Мокшадхарма» («Основа освобождения»). В этой обширной части «Махабхараты» (в «Мокшадхарме» семь с половиной тысяч шлок, или пятнадцать тысяч строк) мы находим целый спектр мировоззрений — от явно теистического монизма до решительного материализма. В ней, в частности, рассказывается о материалистических взглядах некоего Бхарадваджи — ученика идеалиста Бхригу.

Бхарадваджа разошелся со своим учителем по имени Бхригу — сторонником учения о посмертном существовании души — *дживы*. Идеалист Бхригу сравнивал мертвое тело со сгоревшими дровами, а душу — с потухшим огнем, который все же продолжает существовать и после своего потухания в пространстве, на что материалист Бхарадваджа возражал, говоря, что «гибнет без дров огонь». Аналогично без тела гибнет душа. Ведь живое тело состоит из пяти сутей: огня, воздуха, воды, земли и пространства; оно обладает чувствами и умом (манасом),

вполне достаточными для восприятия и осмысления мира. Джива не нужен. «Говорят, джива слышит, но разве не ушами слышат, даже когда ум (манас) отвлечен? Все подобное себе видит глаз, с манасом сочетается; а если ум отвлечен, то глаз, смотря, не видит». Итак, взаимодействия чувств и ума достаточно для объяснения явлений сознания и для познания мира.

Поэтому Бхарадваджа делает вывод о бесполезности допущения существования дживы-души. Бессмертия нет: «Все после смерти распадается на пять сутей...», и «[только] семя существовать продолжает, излившись раньше: мертвец мертвецом и гибнет, а из семени продолжает развиваться семя».

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

Материалистическая санкхья. Выше говорилось о дуалистической и о монистическо-теистической санкхье. Был, однако, и материалистический вариант санкхьи, в котором, в отличие от дуалистической, а тем более от теистической санкхьи, центр тяжести мировоззрения переносится на материю-пракрити. Вариант материалистической санкхьи мы находим в «Мокшадхарме», где некий Панчашикха высказывается против сверхъестественного откровения и отдает предпочтение очевидности и умозаключению: «Откровение — ничто, если оно нарушает очевидность и умозаключение». Он обращает внимание на то, что «закономерность Вселенной нарушилась бы, если бы дары и обряды плоды приносили». Душа — не что иное, как тело. Одинаково смертны и тело, и ум (манас). Никакой души, кроме манаса, нет. Панчашикха сводит буддхи и аханкару к манасу, который в совокупности с пятью чувствами достаточен для познания. Для восприятия необходимы манас, орган познания и предмет познания. Все сущее состоит из пяти сутей. Это уже известные нам вода, пространство, земля, огонь и воздух. Живое тело также состоит из этих сутей. Смерть — полное освобождение от кармы. Умерший так же не пятнается плодами своих действий, как лист лотоса не смачивается водой: «Исчезли его заслуги, грехи отпали».

Этика Панчашикхи реальна и пессимистична. Он ничего не может противопоставить всепоглощающей смерти: «Гибнущему человеку с его хрупкой жизнью что в домочадцах, что в рушащихся начинаниях? Ведь все покинув, люди мгновенно уходят и не вернутся больше».

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

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

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

Все многочисленные произведения чарваков погибли. Если что и сохранилось, так только фрагменты из этих сочинений в опусах других более поздних авторов. Кроме того, взгляды чарваков перелагались в разных древних книгах, но обычно критически и даже карикатурно.

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

Критика Вед и религии. Чарваки подвергли критике все мировоззрение Вед, все ведийские авторитеты и источники, саму ведийскую религию. Они провозгласили, что Веды «страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием», а «те, кто считает себя знатоками Вед, просто плуты и мошенники». В целом же Веды — «просто неумная болтовня обманщиков, а агнихотра (и другие обряды) — способ прокормления их» (АМФ. Т.1. Ч.1. С.167).

Сам же Брихаспати буквально говорил так: «Агнихотра, три Веды, триданда (тройственный самоконтроль над своими мыслями, словами и поступками. — А. Ч.) и посыпание себя пеплом — [всего лишь] способ

прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия» — и добавлял: «Мошеники, шуты, бродяги — вот кто составил три Веды» (Там же. С. 171). Брихаспати едко высмеивал религиозные обряды жрецов-брахманов, показывал нелепость жертвоприношений.

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

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

Сознание. Оно также производно от махабхут. Чарваки вплотную подошли к пониманию того, что сознание — свойство высокоорганизованной материи. У них сознание — свойство материи, производное от специфического сочетания махабхут (что это за сочетание, чарваки, разумеется, даже не брались предполагать). Сознание возникает из махабхут, когда они, должным образом соединяясь между собой, образуют живое тело. Сами по себе *ваю* (воздух), *агни* (огонь), *ап* (вода) и *кшити* (земля) никаким сознанием не обладают. Однако свойства, первоначально отсутствовавшие в разделенных частях целого, могут появиться как нечто новое при должном соединении этих частей.

Так бывает нередко. Например, при смешении некоторых веществ возникает опьяняющая сила, ранее отсутствовавшая. Если жевать сразу бетель, известь и орех, то смесь приобретает ярко-красный цвет, который отсутствовал и у извести, и у ореха, и у бетеля.

Таким же образом, надо полагать, соответствующая комбинация земли, воды, воздуха и огня вызывает появление нового, наделенного сознанием живого тела. Поэтому у Мадхавачарьи мы читаем о чарваках: «В этой школе признаются четыре элемента: земля, вода, огонь, воздух. И именно из этих четырех элементов возникает сознание, подобно тому как при смешении кинвы и других (веществ) возникает опьяняющая сила» (Там же. С. 167). При распадении живого тела на махабхуты исчезает и сознание.

Из сказанного следует, что существует только реальный мир и реальная жизнь. Богов нет, и поэтому чарваки — атеисты. Отсюда

вопрос Мадхавачарьи: «Но как можно считать высшее божество источником вечного блаженства, если этот взгляд решительно опровергается чарваками — самыми рьяными безбожниками, последователями учения Брихаспати?» (Там же. С.165.)

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

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

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

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

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

НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ В КИТАЕ

Китай в древности. Древний Китай находился там же, где и современный, но занимал значительно меньшую площадь, первоначально очень малую. Колыбелью китайской культуры и цивилизации была Великая китайская равнина с плодородными лессовыми почвами, по которой протекала и ныне протекает в своем нижнем течении Хуанхэ (Желтая река), а также прилегающие к этой равнине более возвышенные местности. Большая часть китайской территории — возвышенности и горы, и ей не грозит затопление, как Европе и России, в случае подъема уровня мирового океана.

Хотя на востоке Древний Китай выходил к морям и океану, он не был морской державой. Древний Китай — типичная речная цивилизация со всеми ее особенностями.

Другой уже собственно китайской особенностью Древнего Китая была его географическая изолированность. От всего остального мира Китай был отгорожен с запада горами и пустынями. На востоке находилась тогда недоступная заморская Япония, а за ней неведомый Тихий океан. Дороги на север и на юг никуда не вели. Лишь в I в. до н.э. китайцы нашли дорогу на запад и установили знаменитый шелковый путь вплоть до Рима.

Между тем Китай — родина одной из ветвей пралюдей. Археологи, неутомимо разыскивающие древнейшие становища, показали, что вышеупомянутая Великая китайская равнина была местом обитания антропоидов и архантропов (около 500 тысяч лет до н.э.), палеоантропов (около 50 тысяч лет до н.э.), неантропов (около 5 тысяч лет до н.э.).

Известно, что затем, в IV—II тысячелетиях до н.э., на территории Китая процветали сначала неолитическая культура Яншао, а затем позднеолитическая культура Лушань, связанная с племенем Ся, от которого и пошел китайский народ.

Сами китайцы называли свою страну Тянься (Поднебесная) или Чжунго (Срединное государство), полагая, что они, китайцы, обитают в центре земли. Они наивно думали, что земля квадратная, а небо круглое. Углы земли небом не покрыты, там нет времен года, там зыбучие пески (действительно, на западе Китай окружен пустынями). Эти географические представления давали китайцам возможность считать себя высшей расой и презирать соседние с ними народы как варваров.

История Китая делится на легендарно-летописную и реально-археологическую.

О первой истории мы узнаем из древнекитайских летописей, однако ее соответствие действительности пока не подтверждается памятниками материальной культуры. Согласно летописной истории, в Китае существовала династия Ся, которая правила, с XXI в. до н.э. согласно традиционной историографии по XVIII век до н.э., а согласно «Бамбуковым анналам» даже по XVI век до н.э.

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

Если же говорить конкретнее, то свою легендарную историю китайцы начинают с тех времен, когда китайским народом правил некий справедливый правитель Яо (2357—2258), который назначил своим преемником не своего сына, а своего помощника Шуня. Шунь в свою очередь сделал продолжателем своего дела опять-таки не своего сына, а Юя. Юй же передал свою власть сыну по имени Ци. Так и возникла наследственная династия Ся.

Последний представитель династии Ся тиран Цзе отличался крайней жестокостью — и Небо (Тянь) от него отвернулось.

Реальная история Китая начинается в XVIII в. до н.э. Об этой истории можно судить по археологическим находкам, которые говорят о том, что культура Китая этого времени была бронзовой. Археологами были найдены бронзовые лопаты, употреблявшиеся наряду с деревянными. Были найдены и древнейшие китайские надписи.

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

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

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

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

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

Широко кругом простирается небо вдали,
Но нету под небом ни пяди не царской земли

(Ода о несправедливости // Шицзин. М., 1957. С.280.)

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

На всем берегу, что кругом омывают моря,
Повсюду на этой земле только слуги царя

(Там же.)

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

Жизнь китайцев была строго регламентирована. Высшие и низшие слои общества резко отличались друг от друга во всем: в образе и стиле жизни, в одежде и даже в питании. Шужэнь питались только овощами, ши полагалась еще и рыба, дафу ели и свинину, чжухоу — еще и говядину, а ван кушал свинину, баранину, бычачину.

Строго соблюдалось то, что у нас иронически называют «китайскими церемониями». Все было продумано до мелочей. Например, надоевшей наложнице вана посылался теплый парчевый халат, чтобы она, больше не согретая царской любовью, могла согреться хотя бы халатом.

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

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

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

Государственные должности и дарованные земли наследовались.

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

Таковыми новоявленными царствами были царства Цзинь, Цинь, Чжао, Яо, Ци, Чу, Хань, Вэй и др. Царство Цинь находилось на северо-западе, оно было отгорожено от других царств средним течением реки Хуанхэ, что давало ему стратегическое преимущество. На севере располагалось царство Чжао, оно подвергалось нападению северных кочевников, поэтому держало большую конницу. На северо-востоке было царство Яо со столицей неподалеку от нынешнего Пекина. На востоке пребывало царство Ци (большая часть нынешней провинции Шаньдун), где производились шелк, льняные ткани, добы-

вались соль и рыба. Центральную часть долины Хуанхэ занимало земледельческое царство Вэй. В центре, в горах, ютилось царство Хань — самое бедное и слабое из вышеназванных царств (там производились луки и стрелы). Были и другие, менее значительные царства, например царство Лу на территории нынешней провинции Шаньдун — родина Кун Фу-цзы (Конфуция).

При распаде Китая верховная власть династии Чжоу формально сохранялась. Но она была лишь номинальной. Столица Чжоу была лишь религиозным центром.

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

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

Ремесло отделяется от сельского хозяйства. Возникают города как центры ремесел. Складывается городская культура с психологией горожанина, качественно отличной от психологии сельчанина.

Однако и в деревнях постепенно и исподволь меняются производственные отношения. Первоначально пахотные земли находились во владении сельских общин и время от времени перераспределялись, чтобы все члены общины имели одинаковые земельные наделы. Господствовала система колодезных полей (цзин-тянь), или система колодезных земель (цзин-ди). Она состояла в том, что квадратное поле площадью в 900 му (му — мера площади, полоса земли длиной в 240 «шагов» и шириной в один «шаг», причем длина «шага» была приблизительно равна 1,6 м, так что фактически это был двойной шаг) делилось на девять равных участков по 100 му. В центре находилась «земля вождя» (гун-тянь) или «общинное поле». Его окружали восемь «личных участков» (сы-тянь). Сначала полагалось обрабатывать центральный участок, но он как правило обрабатывался плохо: «не свое». Поэтому в 496 г. до н.э. в царстве Лу неэффективная обработка центрального участка была заменена натуральным налогом, который взимался независимо от урожая, что тяжким бременем, вплоть до голодной смерти, ложилось на китайского крестьянина при неурожае. Затем такие же реформы были проведены в царствах Чжэн и Чу. В царстве Цинь соответствующая реформа была проведена в 408 г. до н.э. Там же позднее, в середине IV в. до н.э., земля стала частной собственностью, ее купля и продажа были узаконены.

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

Однако никто не был защищен от произвола вышестоящего на социальной лестнице. Перед произволом же вана все были равны. Поэтому государственная служба была равно для всех тягостна. В той же «Книге песен» сказано: «Иди служить! — на службе ложь, одни шипы и страх! И вот, коль неугодное речешь — опалы царской примешь гнет, царю угодное речешь — друзей негодование ждет». (Древнекитайская философия. Собр. текстов. В 2 т. Т.1. М., 1972. С.86—87. Далее указываются том и страница.)

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

Как уже было сказано, все отношения между китайцами были подчинены сложному ритуалу, имеющему мировоззренческое обоснование. Как говорится в авторитетной для китайцев книге «Цзо чжуань», ритуализация отношений китайцев, их ритуал взаимного приветствия и обращения основываются на «постоянстве неба, порядке» (2, 12); «ритуал — это устой (в отношениях) верхов и низов, основа и уток неба и земли. Он дает жизнь народу» (2,13).

Светский ритуал взаимоотношения между вышестоящими и нижестоящими на социальной лестнице был тесно связан с религиозным ритуалом отношений живых к умершим, к духам предков, явлений природы (например, зерна), земли, неба.

В Китае, как нигде, был развит культ предков (манизм). Вся жизнь живых проходила как отчет перед духами предков, которым приноси-

лись жертвы, первое время даже человеческие (военнопленные, дети-первенцы).

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

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

ПРОФИЛОСОФИЯ

Как было сказано выше, профилософия состоит из двух противоречивых, но на поверхностный взгляд единых и даже как будто нерасчленимых (синкретизм) частей. Это 1) художественно-мифолого-религиозный мировоззренческий комплекс — продукт в основном воображения и правого полушария головного мозга и 2) знания — продукт рассудка и левого полушария головного мозга, интеллекта, возникшего и развившегося в практике жизнеобеспечения, практического разума, без которого выживание того или иного племени или народа было бы невозможно.

В Древнем Китае существовали обе части предфилософии.

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

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

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

поднималось все выше. Наконец, небо достигло достаточной высоты и уже не нуждалось в поддержке. Тогда Пань-гу упал и умер. И из частей его тела возникли части мироздания: ветер и облака — из вздоха, гром — из голоса, Солнце — из левого глаза, Луна — из правого, четыре страны света — из туловища с руками и ногами, реки — из крови, дороги — из жил, почва — из плоти, созвездия — из волос на голове и усов, травы, цветы и деревья — из кожи и волос на теле, металлы и камни — из зубов и костей, дождь и роса — из пота, молния — из блеска глаз. А из ползавших по телу Пань-гу паразитов произошли люди, и «ветер их развеял повсюду». (Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1987. С.35.)

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

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

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

Нюй-ва починила мироздание: она отрубает ноги гигантской черепахе и подпирает ими небосвод. Она же преграждает путь разливу вод. В Древнем Китае существовал характерный для всех речных культур и цивилизаций, которые периодически страдали от наводнений, миф о всемирном потопе. Согласно этому мифу, после всемирного потопа остались в живых только брат и сестра, которые и дали начало новому поколению людей. Вышеназванные культурные герои Фу-си, Нюй-ва, Шэнь-дун имели рост более девяти чи (более двух метров). У Фу-си и его жены и сестры было тело змеи, голова быка, нос тигра, лицо человека.

С вышеупомянутым манизмом (культом предков) было связано учение о душе — анимизм. Китайцы приписывали себе по две души. Одна после смерти возносилась на Небо. Другая же оставалась на Земле и могла и помогать, и вредить пока еще живым. Поэтому китайцы приносили своим предкам обильные умиловительные жертвы.

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

Большую роль в жизни китайцев играли гадания — естественное для человека желание узнать будущее, примитивная футурология. Ничего важного как в личной, так и в общественной жизни без гадания не предпринималось. Выше говорилось о том, что во времена династии Шан-Инь существовала письменность, археологи нашли древнейшие китайские надписи. Эти надписи были гадательными. Они сохранились, так как были выполнены на больших костях животных и щитках черепашого панциря. На этом прочном материале примитивными иероглифами писался вопрос, после чего материальный носитель надписи бросали в огонь. По образовавшимся от нагревания трещинам, похожим на иероглифы, читали «ответ». Профессиональные предсказатели назывались *бу*.

Религиозный ритуал был сложным. Он состоял из обильных жертвоприношений предкам и духам, из молитв. В «Оде о засухе» («Шичзин») говорится:

У стран земли моля обильный год,
Я жертвы в срок вознес на алтарях.

И далее:

Всем духам я моления возносил,
Жертв не жалея.

Такова первая часть китайской философии.

Вторая ее часть состояла из знаний, которые могли служить и служили реальной жизни людей.

Письменность. Мы упоминали уже китайскую письменность. Это плод рассудка, хотя, конечно, для создания письменности была нужна и большая доля воображения, но воображения не просто состоящего в хаотической игре образов, а подчиненного реальной задаче. Китайская письменность выросла из абстрактного геометрического стиля росписи на неолитической керамике. Это позволило перейти от узелкового способа передачи информации сначала на рисуночное, а затем и иероглифическое письмо.

Китайская запись производится сверху вниз, справа налево, от последней страницы книги к первой.

Зарождение письменности привело к отделению умственного труда от физического. Образуется сословие чиновников-грамотеев, ученых. Появляются летописцы (*ши*). В Древнем Китае издавна были также врачеватели — (*у*).

Математика. Зарождается такая «кузница мышления», как математика. Первые арифметические и геометрические представления китайцев выражались опять-таки на керамике, в точках-вмятинах и зарубках, в тех же узелках. Затем вместе с иероглифами, обозначающими слова, были созданы иероглифы для первых девяти чисел. Ноль не имел обозначения (его ввели индийцы с их культом небытия). Китайская

система счисления была десятичной: за десятком шел другой десяток как повторение первого на высшем уровне. Создание такой десятичной системы китайцы приписывали министру легендарного императора по имени Хуан-ди (Желтый предок). Реально же на вышеупомянутых древнекитайских надписях мы имеем и цифровые иероглифы. Самое большое число там — 30.000.

Составлялись книги по математике. В летописях сказано, что первая математическая книга была создана по приказу вышеупомянутого Хуан-ди. Занятия математикой не были формой приятного времяпрепровождения, как скажет позднее на Западе Аристотель. В Древнем Китае математика имела производственное и общественное значение. В самом раннем из сохранившихся древнекитайских математических трактатов, «Математическом трактате о чжоу-би», говорится о социальном значении математики: Фу-си и Нюй-ва «управляли Поднебесной с помощью чисел». На некоторых рельефах империи Хань Нюй-ва и Фу-си держат в руках угольник и циркуль. Третий идеальный правитель династии Ся вышеупомянутый Юй укрощал реки с помощью линейки и циркуля. Само китайское слово гуйцзюй — порядок — сложено из слов: гуй — циркуль и цзюй — угольник.

Другая летопись говорит об учебнике по математике эпохи Чжоу.

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

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

Можно ли, однако, назвать подобные математические знания наукой? Э.И.Березкина в книге «Математика древнего Китая» (М., 1980) утверждает, что математика в Китае стала самостоятельной наукой уже в эпоху Кун Фу-цзы («В эпоху Конфуция математика оформляется в самостоятельную науку...»). Однако она объединяет всю китайскую математику с VI в. до н.э. по XIV в. с индийской математикой с V в. до н.э. по XV в., арабской математикой и математикой Средневековой Европы в единое целое — и противопоставляет его математике Древней Греции как эмпирическую и индуктивную науку рациональной и дедуктивной. Того же мнения и А.П.Юшкевич в своей «Истории математики в средние века».

То, что древнекитайская математика не пользовалась доказательством и так и не достигла уровня дедуктивной науки, как это произошло в то же время в Древней Греции, не могло не сказаться на уровне древнекитайской философии.

Астрономия. В Китае издавна велись наблюдения за небесными явлениями. Была установлена периодичность солнечных и лунных затмений. Они, особенно солнечные затмения, вызывали панику. Солнечное затмение считалось предвестником больших несчастий. Ван должен был знать о предстоящих затмениях и сообщать о них народу. Так он подтверждал свой титул Тянь-цзы — Сына неба. Такие сведения должны были сообщать ему придворные астрономы. В китайской летописи рассказывается о том, как, согласно нашему летосчислению, 22 октября 2137 г. до н.э. в Китае произошло полное солнечное затмение, за непредсказание которого забывшие о добродетели два придворных астронома Хи и Хо были казнены по приказу императора. (В Московском планетарии в 1983 г. в списке памятных дат было сказано: 4120 лет с того времени, как 22 октября 2137 г. до н.э. в Китае произошло полное солнечное затмение...)

Данные астрономии и математики позволили китайским ученым создать календарь. Астрономическое время было разделено на годы по 365 дней. Год делился на месяцы по 30 дней. Лунный год связывали с солнечным годом через девятнадцатилетний цикл.

Пятикнижие. Древнекитайская предфилософия связана с древними книгами, одну из которых мы уже упоминали. Это «Книга песен» («Ши цзин»). Вместе с «Книгой истории» («Шу цзин»), «Книгой перемен» («И цзин»), «Книгой обрядов» («Ли цзи»), а также выше упомянутой летописью «Чунь цю» она составила древнекитайское «Пятикнижие» («У цзин») — основу мировоззрения образованного китайца. К «Пятикнижию» примыкали: «Сицы чжуань» — комментарий к «И цзин», исторический памятник Древнего Китая «Цзо чжуань» и др.

Многие из этих книг испытали влияние наиболее типичной для Китая школы — конфуцианства. «Ши цзин» и «Шу цзин» были Конфуцием отредактированы, а «Чунь цю» — им написана. Конфуцианскими были «Ли цзи» («Книга обрядов») и «Цзо чжуань».

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

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

(1, 85)

Небо всемогуще, и человек от него полностью зависим
Небо, рождая на свет человеческий род,
Тело и правило жизни всем людям дает

(1, 95)

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

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

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

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

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

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

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

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

Особенности древнекитайской философии. Школы. Философия в Китае возникает в конце Лего и достигает своего наивысшего расцвета в следующий период Чжаньго. Этот период «борющихся царств» был также тем, что часто называют «золотым веком китайской философии». Действительно, в те времена свободно и творчески существовало шесть

основных философских школ: 1) жу цзя (конфуцианство), 2) мо цзя (моизм), 3) фа цзя (школа закона, по-европейски — легизм), 4) даодэ цзя (даосизм), 5) школа «иньян цзя» (натурфилософы), 6) мин цзя (школа имен).

При этом в большинстве школ преобладала практическая философия, связанная с проблемами житейской мудрости, нравственности, управления. Это почти целиком относится к конфуцианству, моизму, легизму, мировоззренческие основания политико-этических учений которых были или слабы, или заимствованы из других школ, например из даосизма — наиболее философичной из шести школ древнекитайской философии. Древнекитайская философия была малосистемна. Это объясняется тем, что она была слабо связана даже с той наукой, какая существовала в Китае, а также слабым развитием древнекитайской логики. В Китае не было своего Аристотеля, была слаба и рационализированность древнекитайской философии. Сам древнекитайский язык без суффиксов и флексий затруднял выработку абстрактного философского языка, а ведь философия — мировоззрение, пользующееся философским языком.

Конфуцианство

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

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

Небо и духи. В представлениях о небе и духах Конфуций следовал традиции. Небо для него — высшая сила. Небо следит за справедли-

востью на земле, стоит на страже социального неравенства. Судьба учения самого Конфуция зависит от воли неба. Сам он познал волю неба в 50 лет, тогда-то он и начал проповедовать. Однако небо у Конфуция отличается от неба «Ши цзин» с его *шанди* своей отвлеченностью и безликостью. Небо Конфуция — судьба, рок, *дао*.

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

Общество. Конфуцианцы — общественники. В центре внимания конфуцианства проблемы взаимоотношения между людьми, проблемы воспитания, проблемы управления. Кун Фу-цзы, как это и полагается социальному реформатору, был недоволен существующим. Однако идеалы его не в будущем, а в прошлом. Культ прошлого — характерная черта всего древнекитайского исторического мировоззрения. Сравнивая свое настоящее с прошлыми временами и идеализируя их, Кун Фу-цзы говорил, что в древности на мелочи не обращали внимания и вели себя достойно, отличались прямоотой, учились, чтобы совершенствовать себя, избегали людей с грубыми выражениями и некрасивыми манерами, сторонились общества, где нет порядка.

Теперь же «людей, понимающих мораль, мало» (1, 166), принципам долга не следуют, недоброе не исправляют, учатся ради известности, а не ради самосовершенствования, занимаются обманом, срывают свой гнев на других, устраивают ссоры, не умеют и не хотят исправить свои ошибки и т. д.

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

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

Цзюнь-цзы. Кун Фу-цзы дал развернутый образ человека, следующего конфуцианским моральным заповедям. Это *цзюнь-цзы* — «благо-

родный муж». Кун Фу-цзы противопоставляет этого «благородного мужа» простолюдину, или «низкому человеку». Это *сяо-жэнь*. Это противопоставление проходит через всю книгу «Лунь юй».

Первый следует долгу и закону, второй думает лишь о том, как бы получше устроиться и получить выгоду. Первый требователен к себе, второй — к людям. О первом не следует судить по мелочам и ему можно доверить большие дела, второму же нельзя доверить большие дела, и о нем можно судить по мелочам. Первый живет в согласии с другими людьми, но не следует за ними, второй же следует за другими, но не живет с ними в согласии. Первому легко услужить, но трудно доставить ему радость (ибо он радуется лишь должному), второму трудно услужить, но легко доставить дешевую радость. Первый готов идти на смерть ради человеколюбия и своего долга перед государством и народом, второй кончает свою жизнь самоубийством в канаве. «Благородный муж боится трех вещей: он боится веления Неба, великих людей и слов совершенномудрых. Низкий человек не знает веления Неба и не боится его, презирает высоких людей, занимающих высокое положение; оставляет без внимания слова мудрого человека» (1, 170).

«Благородный муж» в конфуцианстве — не только этическое, но и политическое понятие. Он член правящей элиты. Он управляет народом. Отсюда такие социальные качества цзюнь-цзы, как то, что «благородный муж в доброте не расточителен, принуждая к труду, не вызывает гнева, в желаниях не алчен; в величии не горд, вызывая почтение, не жесток» (1, 174).

В отличие от трудящегося простолюдина, «благородный муж не подобен вещи» (1, 144): его жизнь не сводится к одной функции, он всесторонне развитая личность.

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

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

Знание. Конфуцианское учение о знании подчинено социальной проблематике. Для Кун Фу-цзы знать — «значит знать людей» (1, 161). Познание природы его мало интересовало. Его вполне удовлетворяло то практическое знание, каким обладают те, кто непосредственно общается с природой, — земледельцы и ремесленники. Кун Фу-цзы допускал возможность врожденного знания. Но такое знание встречается редко. Сам Кун Фу-цзы, по его словам, таким знанием не обладал. «Те, кто обладает врожденным знанием, стоят выше всех» (1, 170). А «за ними следуют те, кто приобретает знание благодаря учению» (там же). Учиться надо и у древних, и у современников. Учение должно быть избирательным: «слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему». Изучение неправильных взглядов вредно. Учение должно дополняться размышлением: «учиться и не размышлять — напрасно терять время» (1, 144). Знание состоит как в совокупности сведений («наблюдаю многое и держу все в памяти»), так и в умении многосторонне рассматривать вопрос, даже незнакомый, в методе.

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

Положительное в конфуцианстве. Из сказанного может показаться, что учение Кун Фу-цзы не содержало в себе ничего положительного. Однако все познается в сравнении. Положительным у Кун Фу-цзы было то, что он видел главное средство управления народом в силе примера и в убеждении, а не в голом принуждении. На вопрос: «Как

вы смотрите на убийство людей, лишенных принципов, во имя приближения к этим принципам?» — Кун Фу-цзы ответил: «Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым» (1, 161).

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

Мэн-цзы. Мэн-цзы жил много позднее Кун Фу-цзы. Он ученик его внука. Приблизительные годы жизни Мэн-цзы 372—289 гг. до н.э. С именем Мэн-цзы связывают одноименную книгу в семи главах.

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

Антропология. Мэн-цзы не согласен с теми, кто думал, что человек от рождения и от природы зол или даже нейтрален в отношении добра и зла. Мэн-цзы не согласен с другим конфуцианцем Гао-цзы, который говорил, что «природа [человека] подобна бурлящему потоку воды: откроешь [ему путь] на восток — потечет на восток, откроешь [ему путь] на запад — потечет на запад. Природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому как вода в своем [течении] не различает востока и запада» (1, 243). Мэн-цзы возражает: куда бы вода ни текла, она всегда течет вниз. Таково же «стремление природы человека к добру» (1, 243). В этом стремлении все люди равны. Прирожденность стремления любого человека к добру Мэн-цзы доказывал тем, что всем людям от природы свойственны такие чувства, как сострадание — основа человеколюбия, чувство стыда и негодования — основа справедливости, чувство уважения и почитания — основа ритуала, чувство правды и неправды — основа познания. Недоброта у человека столь же противоестественна, как и движение воды вверх. Для этого нужны особые тяжелые условия жизни, например, неурожай и голод. «В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы — злыми. Такое различие происходит не от природных качеств, которые дало им небо, а потому что [голод] вынудил их сердца погрузиться [во зло]» (1, 245).

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

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

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

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

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

Сюнь-цзы. Когда умер Мэн-цзы, Сюнь-цзы было уже за двадцать. Но об их возможных встречах нам ничего не известно. Сюнь-цзы получил хорошее образование. С его именем связывают одноименное произведение. В центре внимания Сюнь-цзы как конфуцианца проблема человека и общества.

Однако нельзя сказать, чтобы Сюнь-цзы совершенно пренебрегал размышлением о мироздании. Напротив, его картина мира — основа его этико-политического учения. Это позволяет всерьез говорить о Сюнь-цзы как о философе.

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

Из этого постоянства явлений природы Сюнь-цзы делает два важных вывода. Во-первых, ничто не является «происходящим от духа». То, что люди думают, что вещи происходят от духа, объясняется тем, учил Сюнь-цзы, что они видят лишь результат процесса, а не сам процесс, они не видят, что совершается внутри. Не представляя себе этих внутренних невидимых изменений, человек связывает явные изменения с деятельностью духа или неба.

Второй вывод касается роли Неба. Постоянство Неба, будучи сопоставленным с непостоянством общественной жизни, говорит о том, что Небо не влияет и не может влиять на то, что происходит с людьми, это плоды действия самого человека. «Поскольку естественные условия, в которых живет человек, одинаковы с теми, какие были в эпоху мира и порядка, однако в отличие от тех времен приходят беды и несчастья, не ропщи на небо: это плоды действия самого человека» (2, 167).

Антропология. Материализм Сюнь-цзы выражается и в его учении о человеке: в человеке «сначала плоть, а затем дух» (2, 168). Сюнь-цзы в отличие от Мэн-цзы учил, что человек от природы зол. Одна из глав трактата «Сюнь-цзы» называется «О злой природе человека». Приведем слова Мэн-цзы: «Человек по своей природе добр; то, что в нем есть злого, — это результат потери человеком своих врожденных качеств» (2, 202), — Сюнь-цзы заявляет: «Я утверждаю, что это неправильно», так как на самом деле всякий человек рождается с «инстинктивным

желанием наживы» (2, 200); «стремление к наживе и алчность — это врожденные качества человека» (2, 203), инстинктивная же алчность восстанавливает людей друг против друга, делает их злыми. Если бы человек был от природы добр, то не нужны были бы ни воспитание, ни ритуал, ни законы, ни долг, ни сама государственная власть. Однако все это существует. Именно воспитание делает человека способным уживаться с другими людьми.

Общество. Оно было не всегда. Оно возникло лишь тогда, когда первые правители, «совершенномудрые после долгих размышлений и изучения действий людей, ввели нормы ритуала и [понятие] чувства долга и создали систему законов» (2, 203), смысл которых — привитие равным от природы людям сознания своего неравенства, без которого не может быть единства, а тем самым и самого общества. А ведь именно благодаря единству слабые от природы люди превзошли животных. Сюнь-цзы с одобрением приводит слова «Шу»-цзин: «Чтобы достичь равенства, нужно неравенство» (2, 152). Не отрицая значения законов и принуждения, Сюнь-цзы как конфуцианец предпочитает убеждение, силу традиции, привычки, ритуала. Он говорит, что «если в управлении [государством] прибегать лишь к угрозам, запугиванию и жестокости и не стремиться великодушно вести за собой людей, низы будут напуганы, не осмелятся сблизиться [с правителем], будут скрытны и не посмеют открыть ему [истинную картину дел в стране]. В этом случае большие дела [в государстве] будут запущены, а малые — погублены» (2, 151).

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

Знание. Сюнь-цзы был уверен как в познаваемости мира, так и в способности людей к его познанию. «Способность познавать [вещи] — врожденное свойство человека: возможность быть познанными — закономерность вещей» (2, 189). Сюнь-цзы материалистически определяет знание как соответствие способности к знанию состоянию вещей (см. 2, 191). Знания накапливаются в сердце. Оно от рождения наделено способностью познавать вещи. Сердце управляет пятью органами чувств. Именно сердце отличает истину от лжи, т. е. размышляет. Источники заблуждения: однобокое рассмотрение вещей, когда часть приравнивается к целому; неправильное употребление имен — великое коварство, равносильное подделке мандатов и мер; и заблуж-

дение часто сознательно, когда «сто школ имеют свое, отличное от другого, учение» (2, 181).

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

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

В начале первого тысячелетия н.э. конфуцианство проникло в Корею, а через Корею — в Японию.

Моизм

Другой философской школой Древнего Китая был моизм, основанный Мо Ди (Мо-цзы), родившимся в год смерти Конфуция и умершим около 400 г. до н.э., еще до рождения Мэн-цзы. Так что если кто на кого из этих китайских мыслителей повлиял, то это Мо Ди на Мэн-цзы.

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

Небо и его воля. Не отрицая в своем мировоззрении основополагающего значения в мироздании неба, авторы «Мо-цзы» дают своеобразную трактовку этого значения. Небо — образец для правителя. В этом отношении оно подобно углу меру или циркулю для ремесленника. Образцом же небо может служить благодаря своему человеколюбию. «Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным» (1, 194). Напротив, небо «желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг друга. Небо также желает, чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах» (1, 191). «Но откуда известно, что небо желает, чтобы люди взаимно любили друг друга и приносили друг другу пользу, но не желает, чтобы люди друг другу делали зло и обманывали бы друг друга?» (1, 180). «Как узнали, что небо придерживается всеобщей любви и

приносит всем пользу? Это видно из всеобщности неба, из того, что оно всех кормит. Ныне небо не разделяет больших и малых царств... Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди — слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней, диких кабанов, не поило вином, не давало в изобилии зерно... Разве это не есть выражение всеобщности, которой обладает небо?.. Если же небо обладает всеобщностью, питает всеобщую любовь и кормит всех, то как же можно говорить, что оно не желает, чтобы люди взаимно любили друг друга, делали друг друга пользу» (1, 180).

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

Отрицание судьбы. Вместе с тем моисты отрицали конфуцианское предопределение. Принятие концепции судьбы, думали моисты, обесмысливает все человеческие дела. Небо ничего конкретно не предопределяет. Люди свободны. Небо только желает, чтобы люди любили друг друга.

Любовь. В отличие от конфуцианцев с их любовью к ближним, моисты проповедовали любовь к дальним. Первую любовь моисты осуждали, они называли ее «отдельной любовью». Такой любви небо не учит. Оно учит «всеобщей любви». «Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой» (1, 193). Отсутствие всеобщей любви — главная причина беспорядков. «Отдельная любовь» — причина «взаимной ненависти».

Народ. Народ — высшая ценность. Воля неба и воля народа совпадают. Любовь неба к людям — прежде всего любовь неба к простому народу. Поэтому, подражая небу, следуя его воле, правители должны любить народ. В действительности же простой народ голодает, замерзает без одежды, не знает отдыха, тогда как ваны, гуны и другие знатные люди развлекаются. «Мой замысел, — говорит Мо Ди, — чтобы уничтожить все это» (1, 197).

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

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

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

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

Проблемами познания особенно занимались поздние моисты. Существует мнение, что в книге «Мо-цзы» по меньшей мере шесть глав принадлежат поздним моистам, жившим уже после Мо-цзы. Основание для такого мнения состоит в соображении, что в этих главах заметны следы и признаки полемики со взглядами философов, которые жили после Мо-цзы.

В этих главах первым и главным предметом познания объявляется окружающая нас и мало зависящая от нас неумолимая действительность. Она познается прежде всего чувствами. Размышление не является самостоятельным источником знания, потому что все «истинное проходит в наше знание через пять органов чувств». Чувственное

знание не должно быть случайным и стихийным. Оно должно стать методичным, а для этого необходимо наблюдение. Лучше всего свое собственное наблюдение. Собственное наблюдение сравнивается с диаметром окружности, а чужое — с ее дугой.

Однако, хотя размышление не является самостоятельным источником знания, оно весьма важно в познании. Увидеть и услышать самому, услышать от других хорошо, но этого мало. Надо еще отделить в своем сердце истину от лжи, а ложь — от истины. Только размышление дает нам понимание существа вещей. Конечно, такое происходит не всегда, постичь существо вещей нелегко, но к этому следует стремиться.

Мы можем быть удовлетворены результатами размышления тогда, когда полученное нами разумное знание, знание существа вещей, станет ясным и отчетливым. Ясность и отчетливость — критерий и мерило истины.

Знание отлагается в словах и понятиях. Как соотносятся слово и понятие? Слово есть выражение понятия.

Слова и понятия также являются предметами знания.

Таким образом, у нас получилось уже три предмета познания: вещи, слова и понятия.

Но тогда возникает вопрос: а как слова и понятия относятся к вещам? Оказывается, что слова и понятия выражают вещи. Каждое слово — имя, которым называются вещи. Имена бывают частные, родовые и общие. Частное имя обозначает единичную вещь. Родовое — близко-сходные вещи. Общее имя — вещи, которые на первый взгляд кажутся различными, но которые по своей сущности тоже сходны.

Моисты рассуждали и о суждениях. При этом они подходили даже к открытию законов мышления. «Не будем называть тигра собакой! Не будем называть вещь чужим ей именем!». Это похоже на закон тождества, который, как известно, требует, чтобы при рассуждении о чем-либо не было подмены одного предмета другим. Моисты говорили так: не будем подменять имена!

Поздние моисты подходили и к закону запрещения противоречия: два противоположных суждения об одном и том же предмете не могут быть оба истинными, хотя, добавил бы Аристотелем, могут быть оба ложными, если мы имеем дело именно с противоположными предикатами, которые допускают нечто среднее между собой, чем отличаются от истинного противоречия, где среднего нет, отчего такие два утверждения об одном и том же предмете не могут быть оба сразу истинными и истинность одного означает непременную ложность другого (закон исключенного третьего).

Поздние моисты пытались классифицировать суждения.

Суждение вероятности — такое суждение, в котором предмет суждения выражен не полностью.

Суждение предположения выражает недостаточно обоснованное знание.

Суждение подражания берет за образец другое суждение, которое в сходной ситуации было правильным.

Суждение сопоставления объясняет данную вещь путем описания другой вещи.

И т.д.

Поздние моисты пытались заниматься теорией доказательства. Из сопоставления каких именно суждений следует с необходимостью вывод? Иначе говоря, они стремились определить модусы силлогизма.

Поздние моисты поставили трудную логическую проблему — проблему лжеца. Ложно ли суждение: «Все слова в Поднебесной ложны»? Если это суждение ложно, то тогда получается, что «Все слова в Поднебесной истинны». На мой взгляд, это неверно, потому что может быть так, что «Одни слова в Поднебесной ложны, а другие слова в Поднебесной истинны».

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

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

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

Возвращаясь к Мо-цзы, скажем, что основатель моизма был глубоко убежден в истинности своего учения именно как рассуждения. Он говорил, что попытки других школ опровергнуть его рассуждения — это все равно что попытки разбить камень яйцом. Можно перебить все яйца в Поднебесной, но камень не разобьется. Так же несокрушимо и учение Мо Ди.

Номинализм

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

К сожалению, труды этих философов сами по себе почти не сохранились — и мы знаем об их учении главным образом от их критиков. В представлении их противников, китайские номиналисты

стремились скорее к тому, чтобы удивить наивных людей, чем к тому, чтобы достичь истины.

Однако в их рассуждениях есть зерна диалектики.

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

Хуэй Ши. Главным источником наших знаний о Хуэй Ши является 33 глава даосской книги «Чжуан-цзы», где о Хуэй Ши говорится неодобрительно.

Хотя «сам Хуэй Ши считал свои изречения великим взглядом», однако «его учение было противоречивым и путанным, а его слова не попадали в цель». Ему удавалось побеждать уста людей, а не их сердца. Это означало, что наивные люди не могли словами и рассуждениями опровергнуть Хуэй Ши, но тем не менее чувствовали, что здесь что-то не так.

Лучшие рассуждения Хуэй Ши таковы:

«Если от палки длиной в один чи отрезать половину ежедневно, то [даже через] десять поколений не истощится [ее длина].»

«В стремительном [полете] наконечника стрелы есть мгновение, когда он не движется и не стоит на месте.»

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

Даосизм

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

Основателем даосизма считается Лао-цзы — старший современник Конфуция. Поэтому, казалось бы, история философии в Китае должна начинаться не с Кун Фу-цзы и не с конфуцианства, а с Лао-цзы и даосизма, отчего древнекитайская философия выиграла бы, поскольку даосизм как более всесторонняя философия глубже конфуцианства. Однако существует обоснованное мнение ряда ученых, что «Дао дэ

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

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

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

Автор (или авторы) трактата фиксируют глубокие исторические корни представлений о дао, отмечая, что «с древних времен до наших дней его имя не исчезает» (Древнекитайская философия. Т.1. § 21. С. 121. Далее: 21, 121 и т.д.).

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

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

Реже выражена в трактате мысль о том, что дао — основа (субстанция, субстрат) вещей, то, что лежит в их основании как их сущность всегда, будучи их вечным, а не только генетическим началом — началом во времени. Эту мысль можно скорее угадать, чем увидеть в словах трактата о том, что «дао — глубокая [основа] всех вещей» (62,

133) или что «внешний вид — это цветок дао» (38, 126). В трактате проскальзывает мысль о вечности, несотворенности и вездесущности дао. Там сказано, что дао «существует [вечно], подобно нескончаемой нити» (6, 115), что «великое дао растекается повсюду» (34, 125). В трактате проводится материалистическая мысль о том, что «дао» первоначально по отношению даже к богу, если бы такой мог существовать. Как бы отвечая на вопрос, кто создал дао, в трактате говорится: «Я не знаю, чье оно порождение, [я лишь знаю, что] оно предшествует небесному владыке» (4, 116).

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

Двойственность дао. Наиболее глубоким и темным местом в даосизме является его учение о двух дао. Трактат «Дао дэ цзин» начинается словами:

«Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао... Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей» (1, 115).

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

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

давая ей имя, назову ее великое. Великое — оно в бесконечном движении» (25, 122).

Прежде чем говорить о втором дао, обратимся к тому, что может быть названо диалектикой дао.

Диалектика дао. Под диалектикой дао мы понимаем здесь наделение дао противоречивыми свойствами, в результате чего дао оказывается тождеством противоположностей (а это и есть главное в диалектике). В последнем из вышеприведенных фрагментов мы уже видели, что дао приписаны одиночество и повсюду действие, неизменность и движение. Число таких противоречивых характеристик дао можно умножить. «Дао бестелесно» (21, 121). — «Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью» (21, 121). «Дао туманно и неопределенно» (21, 121). — «Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы... скрыты вещи» (21, 121).

«Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим» (14, 118). — «Оно бесконечно» (14, 118).

«Дао пусто» (4, 116), «ничтожно» (32, 124). — «Дао... в применении неисчерпаемо» (4, 116). «Никто в мире не может подчинить его себе» (32, 124). «Но только оно способно помочь (всем существам) и привести их к совершенству» (41, 127).

«Дао постоянно осуществляет надеяние» (37, 126). — «Однако нет ничего такого, что бы оно не делало» (37, 126).

«Дао» стоит одиноко и не изменяется (см. выше 25, 122). — «Великое дао растекается повсюду» (34, 125). «Дао» «повсюду действует и не имеет преград» (25, 122).

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

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

Дао, обладающее именем. Вернемся теперь, как обещали, ко второму дао. Если верно, что противоречивые свойства дао относятся к разным дао, то тогда второе дао предстанет перед нами как нечто, состоящее из мельчайших частиц (ци), содержащее в себе образы-вещи

(ведь об обладающем именем дао выше было сказано, что оно «мать всех вещей»), как бесконечное, неисчерпаемое, непобедимое, всемогущее, повсюду действующее. Этим оно отличается от бестелесного, туманного, пустого, неопределенного, малого, ничтожного, скрытного, бездеятельного, одинокого дао.

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

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

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

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

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

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

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

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

Знание. Двум дао соответствует два вида знания. Гносеология даосизма подчинена его онтологии. Знание безымянного дао особое, оно имеет привкус мистики, ибо знание о нем состоит в молчании, ведь «тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает» (56, 131). К тому же это знание доступно не всем людям, а лишь совершенно-мудрым. Такой человек видит за борьбой вещей гармонию, за движением — покой, за бытием — небытие. И это все потому, что он лишен страстей. Лишь «тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну (дао), а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме» (1,

115). Дао в конечной форме — мир вещей, опирающийся непосредственно на дао, имеющее имя. Оба вида знания связаны. «В Поднебесной имеется начало, и оно — мать Поднебесной. Когда будет постигнута мать, то можно узнать и ее детей» (52, 130). И наоборот: «Когда уже известны ее дети, то снова нужно помнить об их матери» (там же). И это знание наивысшее.

Этический идеал даосов. *Шэнжэнь* (совершенно мудрый) — этический идеал даосов — противопоставляется конфуцианскому идеалу — «благородному мужу» (*цзюнь-цзы*). Последний развенчивается как человек с «низшим дэ», тогда как «шэнжэнь» — человек высшего дэ и дао. Даосы отвергали ценности конфуцианцев — человеколюбие, справедливость, мудрость, сыновнюю почитательность, отцовскую любовь, сам древний ритуал как то, что возникло как компенсация в тот период, когда общество, утратив первоначальное совершенство, отошло от дао.

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

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

Социальный идеал даосов. Социальный идеал даосов примитивен в том смысле, что они связывали отход от дао с культурой. «В древности те, кто следовал дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление народом при помощи знаний приносит стране несчастье, а без их помощи приводит страну к счастью» (65, 134). Необходимо вернуться к первобытным временам. «Пусть народ снова начинает плести узелки и употребляет их вместе письма» (80, 137). А «если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать» (80, 137). В «Дао дэ цзине» рисуется картина патриархального состояния общества, в котором «небесное дао» отнимает у нуворишей награбленное и возвращает бедным. Народ не подавлен. Даосы — оппоненты не

только конфуцианцев, но и законников (легистов). Даосы говорили, что «когда в стране много запретительных законов, народ становится бедным» (57, 132). Государства должны стать небольшими и малочисленными, люди должны перестать переходить с места на место, пользоваться лодками и колесницами. Никто не должен посещать другие государства. «Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга» (80, 137). В таких государствах пища народа вкусна, одежда красива, жилище удобно, жизнь радостна.

Осуждение войн. Даосы — сторонники мира. Путь дао — путь мира.

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

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

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

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

Позднее даосизм выродился в систему суеверий и волшебства, имеющую весьма мало общего с первоначальным философским даосизмом. В начале I тысячелетия до н. э. даосизм проникает в Корею и в Японию.

Легизм

Так называемые законники, представители другого направления древнекитайской философии, противопоставили конфуцианскому ритуалу — *ли* закон — *фа* и отказались от методов убеждения, т. е. от

нравственного принуждения, целиком положившись на правовое принуждение и наказание. Совесть они заменили страхом. Наивные представления о государстве как о большой семье были заменены представлением о государстве как бездушном механизме. Место добродетельных мудрецов заняли чиновники, место правителя — отца своего народа — деспот-гегемон, который мнил себя превыше предков, народа и самого неба. Высшей целью стала внешняя цель победы своего царства в борьбе царств, покорения других царств и воссоединения Поднебесной, Китая. Ради этого изгонялись всякие излишества, упразднялось искусство, пресекалось разномыслие, уничтожалась философия. Все упрощалось и унифицировалось. Экономическую основу могущества государства законники видели в земледелии (ремесла и торговля ими ущемлялись).

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

Шан Ян. Шан Ян — не только теоретик, но и законник-практик. Возвысившийся в середине IV в. до н.э. в царстве Цинь в качестве советника правителя этого царства, Шан Ян провел реформы, вошедшие в историю как «реформы Шан Яна». Была введена частная собственность на пахотные земли. В области управления утвердилась система круговой поруки и взаимного доносительства. С именем Шан Яна связывают книгу «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан»).

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

Эту задачу Шан Ян видел в насильственном объединении Китая. А «это означает, что ныне дела обстоят совсем не так, как в глубокой

древности» (2, 221), что также говорит против слепого следования старине. Таким образом Шан Ян выступил как новатор.

Управление. Выступая против конфуцианского управления, Шан Ян заявлял, что «доброта и человеколюбие — мать проступков» (2, 214), что истинная добродетель «ведет свое происхождение от наказания» (2, 217) и что к такой добродетели можно прийти лишь «путем смертных казней и примирения справедливости с насилием» (2, 223). Чтобы можно было наводить порядок еще до того, как вспыхнут беспорядки, необходимо: 1) иметь в государстве много наказаний и мало наград, 2) карать жестоко, внушая трепет, 3) жестоко карать за мелкие преступления (например, человек, обронивший по дороге горящий уголек, карается смертью), тогда большим неоткуда будет взяться, 4) разобщать людей взаимной подозрительностью, слесжкой и доносительством.

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

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

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

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

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

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

Дао единственно и неделимо — и правитель должен быть единственным и полагаться только на самого себя. «Дао» пусто, неподвижно, спокойно и уединенно — правитель должен скрывать все глубоко в себе, не открываться своим подданным, своим чиновникам. Правитель должен быть окружен таинственностью, в противном случае он будет окружен не послушными чиновниками, а тиграми.

«Если государь потеряет свою таинственность, то тигр будет идти за ним по пятам» (2, 228). Сила правителя — в строгом соблюдении законов и в наказаниях. «Если законы и наказания строго соблюдены, тигры превращаются в людей и принимают свой прежний облик (чиновников)» (2, 228).

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

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

Империя Цинь. После генеральной репетиции в царстве Цинь при Шан Яне программа законников была реализована в империи Цинь, образовавшейся вследствие того, что из борьбы царств победителем вышло царство Цинь. Периоду «борющихся царств» пришел конец. Правитель царства Цинь стал китайским императором по имени Цинь

Ши-Хуан. Он ввел единое для всего Китая законодательство, единые денежные единицы, единые единицы измерения, единую письменность, единую имущественную и социальную градацию населения, единый военно-бюрократический аппарат, завершил строительство Великой китайской стены. После этого перешли к унификации культуры.

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

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

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

Далее Сыма Цянь продолжает: «Цинь Ши-хуан одобрительно отнесся к совету Ли Сы, изъясил «Ши цзин», «Шу цзин» и все изречения философов. Этим он пытался оглупить народ».

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

строители гробницы замурованы живьем вместе с мертвым императором.

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

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

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

В этом смысле период Чжаньго действительно был «золотым веком» китайской философии.

Начало философии в Японии

В гражданской истории Японии просматриваются три больших периода: 1) патриархальное первобытнообщинное общество, 2) феодальное общество (середина VI в. — середина XIX в. н.э.), 3) период Новой и Новейшей Японии (с середины XIX в.).

Внутри второго периода различают ранний феодализм (династии Асука, 552—645; Нара, 645—794; Хэйан, 794—1185), зрелый феодализм (династии Камакура, 1185—1333, и Муромоти, 1333—1578) и поздний феодализм (династии Мамоэма, 1573—1614, и Эдо, 1614—1869).

В мировоззренческом отношении первый период — добуддийский, а второй и третий — буддийские.

Добуддийский период. Первое время Япония в своем культурном развитии значительно отставала от Китая. Поэтому, начиная с I в. н.э., Япония испытывала сильное влияние тогда более зрелой, чем японская, китайской культуры периода династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) и культуры последующих династий. В 405 г. Япония, все еще не имеющая письменности, принимает в качестве официального

языка китайский язык и китайскую письменность. С приходом корейских и китайских переселенцев в Японию проникает конфуцианство.

Но мировоззрением рядовых японцев остается ранняя японская мифология. Она сохранилась в письменном памятнике VIII в., известном под названием «Кодзики» («Записки древности»).

Для древней японской мифологии характерны культ природы (натуризм) и ее одушевление (анимизм). Центральное место в поклонении природе занимает культ Солнца.

Поклонялись, однако, и Луне, и стихиям в их различных проявлениях. А также деревьям, цветам, источникам и т.д. Вся природа населялась духами гор, рек, дождя, ветров, деревьев... Это натуразм.

Синто. (Синто — Путь богов). Традиционный японский культ синто возник как синтез японского анимизма и шаманства. Синто — поклонение сонму богов. Главное божество Аматэрасу (ударение на первом слоге) — богиня Солнца. Солнце представляется как владычица небес со своим царским двором и советом богов. Появились синтоистские храмы. Религиозных изображений в них не было. Для синто характерен культ императора (*тэнио*) и его предков (*тэниосум*). Династический синтоизм — культ, управлявшийся императорской семьей, как находящейся в родстве с богами. Храмовый синтоизм — культ различных богов в храмах. Домашний синтоизм — культ богини Аматэрасу с ее киотами (от греч. *kibotos* — ящик, ковчег) с различными священными предметами. Народный синтоизм содержит представления о домовых и т.д.

Только в 1945 г. церковь в Японии отделилась от государства и был упразднен культ императоров. Теперь династический культ — личное дело императорской семьи. В настоящее время в Японии около 10 миллионов неосинтоистов.

«Кодзики». «Кодзики» — священная книга синтоизма. В первой части «Кодзики» описывается изначальное состояние мира как состояние хаоса, далее, отделение неба от земли. Этот начальный период связан с первой троицей божеств, пребывающих в скрытом состоянии.

Вторая часть «Кодзики» повествует о конфликтующей между собой паре богов Идзанаги (мужское божество) и Идзанами (женское божество), соответственно олицетворяющих созидание, добро и свет и разрушение, смерть и тление, а вообще загробный мир как мир скверны.

Идзанаги порождает бога Луны Цукуёми, богиню Солнца Аматэрасу и бога водной разрушительной стихии Сусаноо.

Конфликт между Идзанаги и Идзанами повторяется как конфликт между Аматэрасу и Сусаноо.

Боги сходят на Землю и рождаются с людьми.

Япония — страна восьми больших островов — создана Идзанаги и Идзанами.

Буддийский период. В этот период государственной религией Японии становится синтоизм.

Вместе с тем в 552 г. в Японии получает официальное признание и буддизм в его северной разновидности — в форме китаизированной махаяны.

Буддизм проникает в Японию из Китая через корейский полуостров. Выше уже говорилось о том, что в 405 г. Япония принимает в качестве официального языка китайский. В Японию приезжают китайские и корейские архитекторы, скульпторы, живописцы. Строятся буддийские монастыри. Со своей стороны японцы начинают посещать Китай. В 607 г. к китайскому двору прибывает японское посольство. В Китай посылают японцев в качестве студентов.

В 645 г. государственная собственность на землю преобразуется в собственность отдельных феодалов («переворот Тайка» — начало династии Нара).

Во второй половине IX в. появляется собственная японская письменность, которая сменяет китайскую (правда, китайский язык остается языком исторических, юридических и теологических документов). В 894 г. до н.э. связь Японии с Китаем прекращается.

Китаизированный буддизм японизируется. Боги Синто истолковываются как часть буддийского пантеона.

Возникает некое Рёбо-синто (двухчастное синто). Богиня Солнца Аматэрасу приравнивается к Будде Вайрочане, который занял главное место в эзотерическом пантеистическо-монистическом буддизме, учившем, что вся вселенная — проявление духовной и материальной субстанции Будды Вайрочаны. В этой разновидности буддизма обряды носят мистический характер. Они рассматриваются как способ установления мистического союза с Буддой. Главное состоит в достижении мистического ощущения вечности Будды.

Эзотерический буддизм был представлен двумя сектами: Тэндай (заимствован из Китая в VII в.) и Сингон (произошел от тантрийского буддизма Центральной Азии).

Государственные власти стремились ослабить влияние буддизма.

БЛИЖНЕВОСТОЧНАЯ ПРОФИЛОСОФИЯ

Иран

Населявшие Иранское плоскогорье народы — мидяне и персы — значительно отставали от ариев Индии, шумер и аккадцев Вавилонии, от древних египтян. В начале I тысячелетия до н.э., когда в Индии, а тем более в Вавилонии давным-давно существовали раннеклассовые государства, на Иранском плоскогорье лишь только сложились союзы племен: мидийских и персидских. Персы принадлежали к индоевропейской группе народов, были близки к индийским ариям, пришедшим в Индию именно с Иранского плоскогорья. Однако в Индии, испытав влияние древней культуры Мохенджо-Даро, арии намного опередили персов. Тем не менее (начиная уже с VII в. до н.э.) мидяне, а затем и персы начинают играть значительную, а затем и определяющую роль в западной части полосы древней цивилизации. В этом веке мидяне покоряют персов, а затем в союзе с халдеями неожиданно уничтожают некогда могущественнейшую ассирийскую сверхдержаву.

В VI в. персы (Кир Старший) берут верх над мидянами и создают свою персидскую сверхдержаву, история которой связана с династией Ахеменидов (558—330 гг. до н.э.). Ахемениды во второй половине VI в. до н.э. поработают часть Средней Азии, северо-западную Индию, Вавилонию, Лидию, древнегреческие малоазийские области Ионию и Эолиду, Египет, греческие острова Эгейского моря, а затем вторгаются и на Балканский полуостров, подчиняя себе Македонию и Фракию. В ходе греко-персидских войн (500—449 гг. до н.э.) персы дошли до Афин и разрушили их. Однако вскоре колоссальная монолитная Персидская деспотия потерпела сокрушительное поражение от маленькой и раздробленной, но свободолюбивой Эллады.

В конце IV в. до н.э. Персидская империя была полностью разрушена македонянами и греками, возглавляемыми Александром Македонским.

Империя Ахеменидов — типичная восточная деспотия. Правда, Ахемениды терпимо относились к религиям завоеванных народов. Поэтому вавилоняне называли Кира посланником бога Мардука, евреи — мессией бога Яхве и т. д. В целях унификации громадной многоплеменной империи была создана система дорог, были введены единое налоговое обложение, административная система с делением империи на сатрапии, единый государственный арамейский язык, государственная почта, общее законодательство, единая денежная система (около 517 г. до н. э.). Была пущена в обращение золотая монета — дарик.

Тем не менее на развитие науки и профилософии в древних центрах цивилизации — в Египте и Вавилонии — персидское нашествие оказало самое пагубное влияние. Ростки профилософии там были затоптаны. Что это могло быть и в Вавилонии, и в Древнем Египте, подтверждает пример Ионии — малоазийской части тогдашней Эллады, где ко времени персидского нашествия уже кое-где возникла философия — первая философия в западной части полосы древней цивилизации. С приходом персов ионийской философии пришел конец, и не будь европейской Греции, мы бы ничего не знали об ионийской философии. Персы оставались на уровне мифологического мировоззрения. Их профилософия была слабой.

Иранская мифология. Мифология мидян и персов сходна с мифологией этнически родственных им ариев в Древней Индии. Иранская мифология подобна ведийской: у них есть общие сюжеты, общие боги, например Митра. Однако наблюдается инверсия в названии: если у ариев Индии асуры — демоны, а дева — боги, то у персов асуры (ахуры) — боги, а дева (дэвы) — демоны.

Религия и мифология персов известны под названиями зороастризма (от имени ее легендарного основателя Заратуштры, или в греческом варианте — Зороастра) и маздеизма (от имени верховного бога персов Ахура-Мазды, иначе говоря, ахура по имени Мазда).

«Авеста». Священная книга персов — «Авеста» написана на сакральном авестийском языке. В течение тысячелетия «Авеста» существовала только устно, в народной памяти и передавалась от одного поколения к другому путем запоминания на слух. Письменного текста не было. Записывалась она также в течение тысячелетия (от III в. до н.э. до VI в. н.э.). Многое было утрачено.

«Авеста» трехчастна. Она содержит в себе: 1) «Яшты» (яшт — гимн отдельному божеству); 2) «Ясну» (ясна — молитва), где отдельные главы — «Гаты» Заратуштры, и как дополнение к «Ясне» — «Висперед»; 3) «Видевдат» («Закон против дэвов»).

Для зороастризма характерен дуализм, оказавший затем большое влияние на ряд мировоззрений Ближнего Востока (например, на манихейство). Это дуализм и даже антагонизм асуров и дэвов, богов и демонов, добра и зла. Силы добра и света возглавляет вышеупомянутый Ахура-Мазда (в греческом варианте — Ормузд), силы зла и тьмы — Анхра-Майнью (греч. — Ариман). Все мироздание — арена борьбы этих двух самостоятельных и равномогущих начал. Однако добро должно победить. В этом смысл мировой истории, подчиненной моральному закону (арта). Антагонизм добра и зла конкретизируется как антагонизм света и тьмы, воды и засухи, оазиса и пустыни, порядка и беспорядка, здоровья и болезни, жизни и смерти, благочестия и скверны, правды и лжи, труда и разбоя, оседлости и кочевья. Человек в принципе свободен стать на ту или другую сторону. Он может способствовать победе как добра, так и зла. Но способствовать победе добра может не всякий, а только высоконравственный, прежде всего искренний и правдивый человек. Лицемерие и ложь служат Ариману. Основным нравственным законом Заратуштры: «Чистота мысли, слова и действия», — или «Благая мысль, благие слова, благие дела».

Позднее дуализм зороастризма был преодолен зерванизмом, принявшим в качестве первоначала всего сущего Зерван (время). От Зервана якобы произошли и Ормузд, и Ариман.

Вавилония

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

простирающуюся от Ирана до Египта. Второй расцвет Вавилонии — Нововавилонское царство (612—538). Оно было разрушено персами.

На всем протяжении своей истории, начиная с городов-государств Шумера и Аккада и кончая Нововавилонским царством, культура Вавилонии — типичный пример культуры «бронзового века».

Источники. Это клинописные тексты на камне и на глиняных табличках на шумерском, ассиро-вавилонском (аккадском) языках. Таблички найдены в большом количестве. Библиотека ассирийского деспота Ашшурбанипала содержала 30 тыс. табличек. Недавно итальянские археологи нашли на территории современной Сирии глиняную библиотеку правителей древнего города Эбла (XXIV в. до н. э.). Это историческая находка.

На таблички клинописью (сырая глина другого способа письма не допускала) наносились разные тексты. Среди них и деловые документы, и законы, и исторические записи, и медицинские рецепты, и языковые словари, и математические задачи, и гимны в честь богов. На этих же глиняных табличках были зафиксированы первые древнейшие научные и мировоззренческие тексты. Они и составляют шумерскую и аккадо-вавилонскую философию.

Начатки наук. На территории Месопотамии наука зарождается рано. Более сотни найденных математических текстов относятся ко времени Древневавилонского царства. Среди них таблицы умножения, обратных величин, квадратов и кубов чисел, таблицы с типовыми задачами на вычисление с их решениями. В этих математических документах перед нами уже позиционная система счисления, в которой цифра имеет разное значение в зависимости от занимаемого ею места в составе числа. Шумерская и аккадо-вавилонская система счисления была шестидесятеричной. Для изображения чисел существовало всего два знака: «клин» изображал 1;60; 3 600 и дальнейшие степени от 60; «крючок» — 10; 60x10; 3600x10 и т. п.

Уже во II тысячелетии до н.э. ученым Вавилонии были известны приближенные значения отношений диагонали квадрата к его стороне и окружности к радиусу. Они умели решать задачи, соответствующие квадратным и некоторым кубическим уравнениям, умели измерять объемы параллелепипеда, цилиндра, усеченного конуса и пирамиды.

Древневавилонские астрономы вели систематические наблюдения за небом. За 2250 лет (ко времени Александра Македонского — по конец IV в. до н.э.) была установлена периодичность затмений, что позволяло их предсказывать. Лунно-солнечный календарь был создан здесь в начале II тысячелетия до н.э. Сохранился указ Хаммурапи о дополнительном месяце. Это делалось для подтягивания лунного года из 12 лунных месяцев (354, 36 суток) до солнечного (365,24 суток). Позднее было открыто, что восемь солнечных лет по количеству суток приближаются к 90 лунным месяцам.

Найденные медицинские тексты показывают выделение медицины из лечебной магии.

В связи с развитием наук зарождаются более рационализированные навыки мышления, подготавливается философское мировоззрение. Однако философия в Вавилонии все же не возникает. Даже в период Нововавилонского царства вавилоняне рассматривали мироздание в контексте мифов. Как часть религиозной идеологии, наука, находившаяся в руках жрецов, носила сакральный характер. Ее развитие приостановилось. Наука и критическое мышление не получили своего выражения в мировоззрении.

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

Таковы три первых звена шумерской теогонии. Они космогоничны, особенно третье, где олицетворения вообще нет. Однако далее следует настоящая теогония. В основании горы оказывается богиня земли Ки, а на вершине — бог неба Ан. Ан и Ки, Небо и Земля, порождают воздух, т. е. богиню воздуха Нинлиль и бога воздуха Энлиля. Именно Энлиль разделил Небо и Землю, поднял Ан над Ки. Так образуется космическое зияние, та сцена, на которой далее разворачивается жизнь людей и богов. Другой сын Ан и Ки — Энки — бог подземных вод и мирового океана. Внуки Неба и Земли — бог Луны Наннар, бог подземного царства Нергал и др. Правнук — бог Солнца Уту; правнучки: богиня подземного царства Эрешкигаль — супруга своего дяди Нергала, и Иннана — богиня планеты Венера, царица неба, богиня любви и плодородия.

Было бы слишком утомительно перечислять других богов шумерской мифологии. В этой кровнородственной системе и осваивались явления природы. Солнце происходило от Луны, Луна — от воздуха, воздух — от Земли и Неба. Как ни фантастична такая картина, она позволяла как-то ориентироваться в мироздании.

Что же касается людей, то их создал вышеупомянутый Энки, брат Энлиля, сын Ана и Ки. В отличие от Абзу — пресноводного хаоса, Энки — это освоенная людьми стихия воды. Энки мудр и добр к людям. Он заселяет Тигр и Евфрат рыбой, леса — дичью, учит людей земледелию и строительству. Остальные боги враждебны к человеку. Задумав погубить людей, они учиняют всемирный потоп. Энки предупреждает о нем некоего Зиусидру, и этот шумерский Ной спасается

сам и спасает своих ближайших родственников. Таковы шумерские истоки библейского мифа о всемирном потопе.

Шумерская мифология знала и прототип библейского рая. В стране Дильгун нет ни зла, ни болезней, ни смерти.

Аккадо-вавилонская мифология. Она сложилась на основе шумерской. Шумерскому Ану соответствует аккадский Ану, Энлилю соответствует Элليل, Иннана — Иштар, Энки — Эа. Однако аккадский бог Солнца — Шамаш отличается от Уту. Были и другие расхождения между шумерской и аккадской мифологиями.

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

Новые боги стремятся внести порядок в хаос, олицетворяемый в смутных образах Апсу, Мумму и Тиамат. Упорядочить первородный хаос значило прежде всего отделить влагу от тверди, воздух от огня. Аккадский Энки — бог Эа усыпляет Апсу и расчленяет его. Он же связывает Мумму. Однако третье лицо хаоса — Тиамат плодит чудовищ и склоняет на свою сторону бога Кингу. Все новые боги в ужасе. Лишь сын Эа бог Мардук решается сразиться с Тиамат и ее союзниками. Но предварительно он вырывает у деморализованных богов согласие на свое господство. Так вавилонские жрецы обосновали возвышение дотопе рядового городка Вавилона над другими городами: Мардук был богом города Вавилона, другие боги — богами других городов. Это пример идеологической функции мифологии в условиях раннеклассового общества. Мардук победил Тиамат. Он рассек ее тело на две половины. Из нижней Мардук сотворил землю, из верхней — небо. Далее бог Вавилона сын Эа создает созвездия, времена года и двенадцать месяцев, животных, растений и человека.

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

Нисхождение Иштар. Это земледельческий календарный миф. Такие мифы были у всех народов. Они объясняли смену времен года и годовой цикл земледельческих работ. В Шумере это миф об Иннана и Думузе. В Вавилонии ему соответствовал миф об Иштар и Таммузе. Таммуз — возлюбленный Иштар — умирает и уходит в «страну без возврата», в подземное царство мертвых, где царствуют Нергал и Эрешкигаль, ненавидящая свою младшую сестру Иштар. Поэтому,

когда Иштар, желая вернуть Таммуза, нисходит в мертвое царство, Эрешкигаль насылает на нее 60 болезней и задерживает. На земле нет больше богини плодородия и любви, не рождаются ни животные, ни люди. Боги встревожены. Не станет людей — кто будет приносить им жертвы? Поэтому они вынуждают Эрешкигаль отпустить и Иштар, и Таммуза. На земле снова наступает весна — пора любви.

Сказание о Гильгамеше. Эпос о Гильгамеше — величайшее поэтическое произведение древневосточной литературы. Песни о Гильгамеше записаны клинописью на глиняных табличках на четырех древних языках Ближнего Востока: шумерском, аккадском, хурритском и хеттском. Древнейшие тексты шумерские. Им три с половиной тысячи лет. Чуть моложе первые сохранившиеся записи аккадской поэмы о Гильгамеше. Окончательная версия поэмы сложилась в первой половине I тысячелетия до н.э. Соответствующий текст сохранился. Это и есть «Эпос о Гильгамеше, или О все видавшем». Если «Энума элиш» — пример религиозно-мифологического мировоззрения, то «Эпос о Гильгамеше» — выражение художественно-мифологического мировоззрения. В центре эпоса человек-богоборец, претендующий на бессмертие. Гильгамеш — правитель шумерского города Урук. Он тиран своих подданных. Даже боги боятся его. Желая его ослабить, они творят равного ему по силе соперника, богатыря Энкиду. Это дитя природы. Он понимает язык зверей. Хитрый Гильгамеш подсылает к Энкиду блудницу. Она совращает Энкиду, и он утрачивает первобытную связь с природой, звери от него отворачиваются. Отныне сила Энкиду не превосходит силы Гильгамеша. Их борьба заканчивается дружбой. Вместе они совершают много подвигов. Гильгамеш перехитрил богов. Тогда боги насылают на Энкиду смерть. И неуемный Гильгамеш впервые осознает и свою смертность. С этого начинается самосознание Гильгамеша. Перед лицом смерти друга Гильгамеш сетует: «И сам я не так ли умру, как Энкиду? Тоска в утробу мою проникла, смерти страшусь и бегу в пустыню... Устрашился я смерти, не найти мне жизни, словно разбойник брожу в пустыне... Как же смолчу я, как успокоюсь? Друг мой любимый стал землею! Так же, как он, и я не лягу ль, чтобы не встать во веки веков?» (Эпос о Гильгамеше. М.—Л., 1961. С. 57, 59).

Гильгамеш отправляется в путешествие за бессмертием к Утнапишти. Это аккадский Зиусидру. Утнапишти-Зиусидру некогда получил от богов дар бессмертия. Он вручает Гильгамешу «траву бессмертия», но тот на обратном пути ее теряет.

В эпосе о Гильгамеше с большой силой прозвучала мировоззренческая тема жизни и смерти, тема трагизма бытия человека. Человек осознает свою конечность на фоне бессмертия богов и вечности мироздания. Необузданный нрав деспота Гильгамеша обуздывается сознанием своей смертности, не утрачивая при этом своего деятельного

начала. Гильгамеш начинает благоустраивать свой город. В нем зарождается догадка, что бессмертие человека в его делах, в его творчестве.

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

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

Египет

Древнеегипетская история хронологична. Древние египтяне были народом с хорошо развитым чувством времени. Нам известны имена и годы правления всех царей Египта — фараонов. История Древнего Египта распадается на Древнее, Среднее и Новое царства. К Древнему царству относятся первые восемь династий царей Египта, это 2900—2200 гг. до н.э. Среднее царство — IX—XVI династии, 2230—1600 гг. до н.э. Новое царство — период правления XVII—XX династий, 1600—1100 гг. до н.э. Затем следует смутное время Позднего Египта, когда завоеватели сменяли друг друга. Однако счет династий продолжался. История суверенного Египта заканчивается XXVI династией (665—525 гг. до н.э.). В это время столицей Египта был Саис. Поэтому Египет времен XXVI династии называется Саисским Египтом.

Источники. Это иероглифические тексты на папирусе. Папирус далеко не так прочен, как глиняные таблички Месопотамии, которые от огня только твердеют. Однако в условиях сухого египетского климата папирус сохранялся хорошо. До сих пор еще находят древние египетские рукописи. Среди них выделяются «Тексты пирамид», «Текст о саркофагах», «Книга мертвых», «Британский папирус № 10188»; Лондонский (Ринда), Московский (В. С. Голенищева) и Берлинский

математические папирусы и ряд других. Папирусы имеют форму свитков.

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

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

Содержание папирусов — задачи прикладной математики: разложение некоторых дробей на суммы дробей с единицей в числителе; задача «хау» (куча), соответствующая решению линейного уравнения вида $ax + \alpha x + \dots + x = \sigma$, задача «тунну» по определению разности между долями при неравном распределении (например, 100 хлебов надо разделить между пятью лицами так, чтобы полученные доли находились в арифметической прогрессии и чтобы одна седьмая суммы трех больших чисел равнялась бы сумме двух меньших); вычисление площадей и объемов. Уже в начале второго тысячелетия до н.э. египтяне могли вычислить объем цилиндрической житницы. Обозначим ее диаметр через «а», а высоту — через «b». Египетские математики решали эту задачу как бы по формуле $(a - \frac{1}{9}a)^2 \cdot b$. Из этого следует, что египтяне знали как бы число «пи» и принимали его за 3,16. Московский математический папирус содержит, в частности, задачу на вычисление объема усеченной пирамиды с квадратным основанием. Одна из задач Берлинского математического папируса такова, что ее выражение в алгебраической форме дало бы два уравнения с двумя неизвестными, причем одно уравнение было бы квадратным. Оно выглядело бы как $x^2 + y^2 = 100$. Другое уравнение $y = 3/4x$. Дается правильный ответ: 8 и 6.

Все эти задачи на вычисление. Они прямо связаны с практикой. Умение разлагать дроби на суммы дробей с единицами в числителе

было необходимо для повседневной жизни. Например, надо разделить 7 хлебов на 8 рабочих. Знание того, что каждый рабочий должен получить $7/8$, практически бесполезно, семь восьмых не отрежешь. Но если мы представим $7/8$ как сумму трех дробей с единицами в числителе, т. е. как $1/2 + 1/4 + 1/8$, то можно сообразить, что четыре хлеба надо разрезать пополам (чтобы каждый из восьми получил по полбуханки, надо употребить четыре хлеба), два хлеба — на четыре части (чтобы каждый получил по четверти, на это надо два хлеба) и один оставшийся хлеб — на восемь частей, а затем дать каждому из восьми полбуханки, четверть буханки и одну восьмую буханки.

Можно ли считать наукой такого рода задачи на вычисление, вопрос спорный. Многие ученые отказываются называть и вавилонскую и древнеегипетскую математику наукой. Но существуют и противоположные мнения. Н. Бурбаки высоко оценивает вавилонскую и древнеегипетскую математику. «Теперь уже нельзя сомневаться в существовании сильно развитой доэллинической математики. Не только понятие целого числа и меры величины (сами по себе уже очень абстрактные) употребляются в самых древних из дошедших до нас текстах Египта и Халдеи, но и вся вавилонская алгебра с ее изящными и уверенными приемами не может рассматриваться в виде простой совокупности задач, решенных эмпирически, на ощупь. И если в текстах мы еще не находим ничего похожего на "доказательства" в формальном смысле слова, все же имеются все основания полагать, что открытие таких приемов решения, общность которых видна из частных применений к числовым примерам, не могло иметь места без хотя бы минимального количества логических рассуждений» (Очерки по истории математики. М., 1963. С. 292).

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

Медицинские папирусы Эберса и Смита говорят о выделении медицины из лечебной магии.

Жрецы и писцы. Древнеегипетская наука была делом жрецов. Светская интеллигенция — писцы зависели от жрецов и решали сугубо практические задачи. Профессия писца была высокочтимой. В древнеегипетском стихотворении «Прославление писцов» сказано: «Мудрые писцы не строили себе пирамид из меди и надгробий из бронзы... их пирамиды — книги поучений, их дитя — тростниковое перо, их супруга — поверхность камня... Написанное в книге возводит дома и пирамиды в сердцах тех, кто повторяет имена писцов, чтобы на устах была истина. Человек исчезает, тело его становится прахом, все близкие его исчезают с земли, но писания заставляют вспомнить его устами тех, кто передает это в уста других. Книга нужнее построенного дома, лучше гробниц на Западе, лучше роскошного дворца, лучше памятника в храме» (Лирика Древнего Египта. М., 1965. С. 84, 85, 86.).

Однако в этом стихотворении писцы не отделены от жрецов. Писцы названы «жрецами заупокойных служб». А в Вавилонии и жрец, и писец обозначались одним и тем же клинописным знаком. Вся древнеегипетская и вавилонская наука была сакральной, она принадлежала жрецам -хранителям религиозно-мифологических тайн. Противоречие между мифологическим мировоззрением и начатками наук было противоречием между функциями жрецов. Даже занимаясь наукой, египтяне смотрели на мир в целом сквозь мифы. Иначе они не сгруппировали бы звезды в гигантские длинные созвездия. В таком видении ночного неба сказалось их мифологическое представление о небе как вытянутом теле богини неба Нут. -

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

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

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

Жрецы Древнего Египта так и не смогли изжить крайнего политеизма. Они смогли лишь уменьшить число богов, отождествив некоторых из них.

Правда, Аменхотеп IV ввел культ единого бога Атона и стал называть себя Эхнатоном. Эхнатон — «блеск Атона». Эхнатон построил новую столицу Египта — Ахетатон («горизонт Атона»). Но реформа не привилась. Она встретила сопротивление жрецов — антагонистов фараонов. При преемнике Эхнатона Тутанхамоне (находка его неразграбленной гробницы была археологической сенсацией нашего века) политеизм восторжествовал над монотеизмом. Это было в конце XV в. до н.э.

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

Но Осирис — не только жизнь, но и смерть. У древних египтян был сильно развит погребальный культ. Считалось, что после смерти тела душа может полноценно существовать лишь при условии его сохранения. Отсюда обычай мумификации, строительство городов мертвых — некрополей, а также гигантских пирамид — грандиозных саркофагов некоторых фараонов.

Египтяне различали в человеке несколько сущностей: его тело, его имя — «рен», его душу — «ба», его другую душу — «ка». В подземном царстве мертвых душа предстает перед Осирисом. Судья взвешивает сердце души, на вторую чашу весов кладется статуэтка Правды. Если она поднималась вверх, то душу тут же пожирало адское чудовище. В противном случае душа сохраняла жизнь. Это и была «ка» — жизненное начало. Если сердце души признавалось безгрешным, душа покойного отправлялась на поля Иалу, которые в отличие от египетских полей никогда не страдали от засухи.

Лирика Древнего Египта. Лирика Древнего Египта весьма развита. В некоторых своих мировоззренческих частях она соответствовала «Беседе господина и раба». Там так же, как и в этом вавилонском произведении, звучат сомнения в истинности религиозно-мифологической картины мира, в ценности загробного существования. В «Песне арфиста» сказано: «Никто еще не приходил оттуда, чтобы рассказать, что там, чтобы поведать, чего им нужно, и наши сердца успокоить». В песне подчеркивается, что «никто из умерших не вернулся обратно». Поэтому, пока ты жив, надо следовать желанию своего сердца.

Однако в другом произведении выражена твердая убежденность в существовании загробного мира. Это «Похвала смерти». Там говорится: «Время, как сон, промелькнет и "Добро пожаловать!" — скажут в Полях Заката пришельцу» (Лирика Древнего Египта. С. 82.). Эти Поля помещались египтянами на западе.

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

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

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

Финикия

Финикия находилась на территории нынешнего Ливана.

Как и все развитые части «полосы древней цивилизации», Финикия начала с неолита, прошла халколит, или энеолит, т. е. меднокаменный век, и достигла меднобронзового века.

В отличие от Китая и Индии, Вавилонии и Египта, которые были речными цивилизациями, Финикия, как и Древняя Греция, была морской цивилизацией.

Финикийские корабли плавали по всему Средиземноморью и даже выходили в Атлантический и Индийский океаны.

Есть сведения, что финикийцы по приказу египетского фараона Нехо в VII в. до н.э. обогнули Африку и достигли Индии, т.е. прошли путь, который европейцы (португальцы) проделали лишь в конце XV в.

Финикийские купцы держали в своих руках всю средиземноморскую торговлю почти тысячу лет: начиная с крушения критской морской державы в XV в. до н.э. и кончая Великой греческой колонизацией в VIII—VII вв. до н.э. У Гомера греки и думать не смеют о морском соперничестве с финикийцами. До VIII—VII вв. до н.э. Средиземное море было финикийским.

Финикийцы колонизировали территорию современного Туниса и создали там финикийское государство Карфаген, просуществовавшее до середины II в. до н.э. и перед своей гибелью чуть не победившее Рим (Ганнибал). Финикийцы заняли острова Сардинию и Корсику и уже в VI в. до н.э. столкнулись с греками в Сицилии.

Финикия не была монолитным государством. Это был союз торговых городов, некоторые из них (Библ, Угарит) возникли еще в четвертом тысячелетии до н.э. Многие из этих древних городов существуют и сейчас: Берит — Бейрут, Сидон — Сайде, Тир — Сур. Эти города конкурировали и даже враждовали между собой.

Мировоззрение. Финикийцы, как и аккадцы, принадлежали к семитской группе народов, и неудивительно, что финикийская культура находилась под влиянием шумеро-аккадской, вавилонской культуры. Мы находим там немало шумеро-аккадских богов. Финикийцы поклонялись таким богам, как уже известные нам Энлиль, Мардук. Собственно финикийские боги — Ваал, Ашур. Ранее было принято считать финикийским богом и то, что носило имя МолЕх (древнееврейское Мо ек, древнегр. Мо ох, отсюда наше МолОх), но теперь думают, что это не имя божества, а название ритуала сожжения детей (их бросали живьем в горящую печь, дабы умилостивить богов).

У финикийцев были и космогонические мифы. К сожалению, они дошли только в пересказах.

Угаритский миф рассказывает о боге, который сидел на воде, как птица на яйцах. И в конце концов высидел жизнь. В этом мифе находят один из прототипов библейского космогонического мифа о том, как Дух Божий носился над водами. Согласно другому мифу, Бог создал мир из хаоса, представленного в виде яйца, которое разрезается на две части: из нижней части создается Земля, а из верхней — Небо.

Сохранились сведения о финикийском философе Санхуниатоне.

Алфавит. Самая главная заслуга финикийцев — создание консонантного алфавита, от которого пошел фонемный алфавит греков, давший начало и латинской письменности, и славянской кириллице.

Влияние Финикии на Грецию и на Европу велико. Сама Европа — дочь финикийского царя — была похищена Зевсом в образе быка из Финикии.

Первый философ Греции, а значит и Европы, Фалес то ли сам происходил из Финикии, то ли предки его были выходцами оттуда.

В середине I тысячелетия до н.э. в наиболее культурно- и социально-экономически развитых частях всей полосы древней цивилизации создаются благоприятные условия для возникновения философии. «По сравнению с тремя предшествующими ему столетиями, — пишет историк науки Дж. Сартон — VI в. до н. э. — период гораздо большей активности, когда создается впечатление настоящего взрыва интеллектуальной энергии, и не только в одном месте, но повсеместно — в Греции, в Иудее, в Вавилонии, в Индии, в Китае» (*Sarton G. Introduction to the History of Science. Baltimore, 1927. Vol.1. P.65*). Однако философия как новая форма духовности и высший вид мировоззрения возникает не повсеместно, а лишь в Китае, в Индии и в Греции. Остальные культуры полосы древней цивилизации останавливаются на уровне профилософии. Классические формы древняя философия приобрела в Древней Греции.



Начало
Философии
в Европе



ПРОФИЛОСОФИЯ*

Гомер

В ранней древнегреческой истории можно выделить эпохи неолита и бронзы, а внутри бронзового века — Критское (первая половина II тысячелетия до н. э.), Микенское (вторая половина II тысячелетия до н. э.) и Гомеровское (начало I тысячелетия до н. э.) раннеклассовые общества азиатского типа. «Гомеровская Греция» — Эллада после дорийского завоевания — была шагом назад по сравнению с ахейской Микенской Грецией, частичным возвращением к первобытнообщинному строю периода его разложения. Поэтому сложившийся в это время гомеровский эпос — преломление раннеклассового аристократического микенского строя в более примитивном дорическом сознании. «Гомеровский вопрос» — вопрос об авторстве и происхождении «Илиады» и «Одиссеи», обычно связываемых с именем Гомера, — выходит за пределы нашего рассмотрения.

Мировоззренческое значение гомеровского эпоса. Этот эпос — прекрасный пример социоантропоморфического мировоззрения, в котором художественный, мифологический и религиозный элементы представлены в единстве. Но все-таки это скорее художественно-мифологическое, чем религиозно-мифологическое мировоззрение, потому что в центре эпоса люди или полубоги-герои, боги же находятся на периферии, они соучастники человеческой драмы, их интересы переплетены с интересами людей. Правда, собственно мировоззренческие вопросы и сам основной вопрос мировоззрения в гомеровском эпосе затрагиваются лишь походя. Выявление мировоззренческих вкраплений в художественный текст — такова первая задача изучающего гомеровский эпос как одну из форм античной профилософии.

* Подробнее см.: Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. М. 1970.

Начала. Проблема начала мироздания во времени — одна из главных проблем мифологического мировоззрения. Для мифологии проблема начала — это вопрос о космическом родоначальнике или родоначальниках, сверхъестественной супружеской паре, олицетворяющей те или иные казавшиеся исходными явления природы. Такую пару Гомер находит в боге Океане и богине Тетиде. Океан — «предок богов» (Ил. XIV, 201), именно от него «все происходит» (Ил. XIV, 246). Этот Океан уже значительно демифологизирован и деантропоморфизирован. В эпосе больше говорится о его естественной, чем о его сверхъестественной ипостаси. Это опоясывающая землю пресноводная река. Она питает ключи, колодцы и другие реки. Одним из своих рукавов — Стиксом — Океан протекает через подземное царство.

Космология. Космология Гомера мифологически примитивна. Мироздание состоит из трех частей: неба, земли и подземелья.

Небо и подземелье симметричны по отношению к земле: глубочайшая часть подземелья — Тартар — настолько же удалена от непосредственно расположенного под землей Аида, насколько вершина неба отстоит от поверхности земли. Земля — неподвижная круглая плоскость. Небосвод медный. В значительно меньшем числе случаев он определяется как железный (железо еще только входило в обиход). Пространство между небосводом и землей наполнено сверху эфиром, а внизу — воздухом. Небосвод поддерживается столбами. Их охраняет титан Атлант. Солнце — это бог Гелиос, Луна — богиня Селена, ее сестра Эос — богиня зари. Созвездия, погружаясь временами в Океан, омываются в нем и обновляют свой блеск. Подземелье состоит из Эреба, Аида и Тартара: Вход в Эреб находится за Океаном.

Социоантропоморфизм. В гомеровском эпосе почти все природное и многое из человеческого и социального имеет свою сверхъестественную антропоморфную ипостась. Сверхъестественные мифологические личности находятся между собой в отношениях кровного родства. Например, бог сна Гипнос — брат-близнец бога смерти Танатоса, бог ужаса Фобос — сын бога войны Ареса. Земля, вода и небо (воздух и эфир) олицетворяются братьями Аидом, Посейдоном и Зевсом. Медицина представлена богом Пеаном, безумие — Атой, мщение — Эриниями, раздор — Эридой и т. п. Все эти существа уже не полулюди-полузвери, как боги Древнего Египта. Они полностью антропоморфизированы. Однако рудименты зооморфизма, звероподобия сохраняются: боги могут принимать образ птиц, Гера представляется «волооккой», в древнейшем пласте «Одиссеи» сохраняются образы фантастических существ, сочетающих черты человека и животного.

Человекоподобие богов касается и их нравственных качеств. Моральный уровень богов низок. Боги телесны, их можно ранить, они испытывают боль. Однако боги отличаются от людей вечной молодостью и бессмертием. У них особая кровь. Они питаются нектаром и амброзией, передвигаются со скоростью мысли. Боги — не творцы

мироздания ни в целом, ни в его частях. Они лишь сверхъестественные двойники естественных процессов и явлений.

Олимпийская религия. Это официальная религия древнегреческих полисов. Название происходит от горы Олимп (в Фессалии), на которой, по представлениям древних греков, обитали боги. Уходящая в облака снежная вершина Олимпа была древним грекам так же недоступна, как и небо. Главных олимпийских богов было двенадцать. Это 1) Зевс, 2) его брат Посейдон (Аид — как бог страшного царства мертвых на Олимпе не бывал), сестры Зевса: 3) богиня домашнего очага Гестия, 4) богиня земного плодородия Деметра, 5) сестра-жена Зевса Гера, дети Зевса: 6) Афина, 7) Афродита, 8) Аполлон, 9) Гефест, 10) Гермес, 11) Арес, 12) Геба.

Антропология. О происхождении людей в эпосе ничего не говорится. Люди изображаются в противопоставлении богам. Жизнь их коротка, полна скорбей и зависит от произвола богов. Обязанность людей — принести богам жертвы, умиловлять их и умоляя о помощи. Однако боги свободны принять жертву или отклонить ее. При этом они руководствуются скорее своими страстями, чем разумом и нравственными соображениями.

Полнанизм. В человеке различаются тело и три вида духа. Один из них — *псюхе*. Это душа как таковая. Она подобна телу, это его двойник и образ (*эйдолон*), только лишенный плотности и непроницаемости. «Псюхе» — начало жизни и источник движения тела. Она покидает тело после его смерти и перемещается в Аид. Другой вид духа — *тюмос*. Это аффективно-волевая часть духа. Третий вид — *ноос*. Это ум. «Псюхе» разлита по всему телу, «тюмос» находится в груди, «ноос» — в диафрагме. Богам и людям присущи все три вида духовности, животным — только два первых.

Судьба. Это важнейший момент эпоса. Судьба обозначается древнегреческими словами *мойра*, *морос*, *ананке* и *айса*. Образ судьбы в значительной степени деантропоморфизирован. Судьба не поддается умиловлению. Она могущественнее богов. Правда, взаимоотношения богов и судьбы представлены в эпосе неоднозначно. Но преобладает все же представление о зависимости от судьбы не только людей, но и богов.

Богоборчество. Гомеровский эпос — пример именно художественно-мифологического мировоззрения. В его центре — жизнь и история людей. Наряду с мыслью о зависимости людей от богов в эпосе имеются и богоборческие тенденции. Богоборец Диомед ранит Афродиту. Он готов сравняться с богами. Брешь между богами и людьми заполняют герои, полубоги-полулюди, у которых один из родителей бог или богиня. Например, Ахилл — сын царя Пелея и богини Фетиды. Герои смертны. Они живут среди людей и как люди, превосходя их, правда, своим героизмом.

Элементы философии. Элементы философии в гомеровском эпосе можно усмотреть в деантропоморфизации Океана и Судьбы, в подчинении богов безличной судьбе, в богоборческих мотивах и в прославлении разумности. Это одно из высших человеческих качеств. Загробная жизнь хуже земной. В Аиде «псюхе» ведет призрачное существование, там «только тени умерших людей, сознания лишённые, реют» (Од. XI, 475—476). Ахилл предпочитал бы быть батраком на земле, чем царем в подземелье.

Гесиод

Личность и сочинения. Если Гомер полулегендарен, то Гесиод — историческая личность. Его произведения — плод индивидуального творчества. Однако в мировоззренческой части своего творчества Гесиод скорее систематизатор мифов, чем их творец. Он жил в Беотии в деревне Аскра (неподалеку от Фив). Его отец бежал туда из малоазийской Эолиды, спасаясь от кредиторов. Оказавшись в Аскре, которую Гесиод называет «нерадостной», отец поэта стал земледельцем. Сам Гесиод — крестьянин с типичной мелкособственнической психологией. С его именем связывают две поэмы: «Труды и дни» и «Теогонию». Первая — образец художественно-мифологического мировоззрения. В ней главное внимание уделяется человеку и его нуждам. Мифы о богах выполняют лишь служебную функцию. В «Трудах и днях» Гесиод рассказывает о своем конфликте с братом. Сама поэма — наставление Гесиода своему непутевому брату Персу. Тот промотал свою долю наследства, а потом нагло отсудил себе и долю Гесиода. Гесиод испытал на себе социальную несправедливость. Отсюда пафос этой поэмы. Гесиод голодал. Но его спасли честность и трудолюбие. Призывая своего брата к честному труду, он описывает для него цикл земледельческих работ в Беотии.

Вторая поэма — пример религиозно-мифологического мировоззрения. «Теогония» — повествование о происхождении богов. На нее оказала влияние шумеро-аккадская теогоническая поэма «Энума элиш». Так как боги олицетворяют явления природы и общественной жизни, это также повествование о происхождении мироздания и людей, о месте последних среди богов — проявление основного вопроса мировоззрения. Повествование ведется сначала от имени Гесиода. Он формулирует важнейший мировоззренческий вопрос, отвечает на него не сам Гесиод, а геликонские музы. Таким образом, «Теогония» в большей своей части написана от лица Муз.

Социальные вопросы. Если гомеровский эпос — отражение раннеклассовой микенской героики в более примитивном сознании человека «гомеровской Греции» — выражал в основном аристократические идеалы, то Гесиод — крестьянин. Он апологет труда. Он изобретает даже

вторую Эриду — богиню трудового соревнования (у Гомера Эрида — богиня раздора). Историческое время Гесиода более позднее, чем время «Одиссеи», а тем более «Илиады». В поэме «Труды и дни» Эгейский мир уже был знаком с товарно-денежными, вещными отношениями. Там вопреки политическому господству аристократии, евпатридов, ведущих свой род от героев, возрастает экономическое господство богатей-нуворишей. В обыденной жизни богатство расходуется со знатностью. В этом обществе быть бедным стыдно, тогда как «взоры богатого смелы». Перед крестьянином два пути: или, потеряв свой клочок земли, стать батраком, или же, разбогатевав, скупать чужие участки. Гесиод признает не всякое богатство. Одно дело богатство, добытое силой и обманом. Другое — то, что приобретено честным трудом. Однако этот идеал честного труда расходится с тем, что Гесиод видит в жизни. Там царит произвол сильного. Антагонистические отношения внутри этого общества Гесиод выражает в басне о соловье и ястребе. А дальше будет хуже. Пророчество Гесиода мрачно: «Правду заменит кулак... Где сила, там будет и право. Стыд пропадет... От зла избавленья не будет» (Труды и дни, 185—201). Гесиод отразил имущественное расслоение деревни и распад общины. Лучшие времена — «золотой век» — позади.

Пять поколений. Историческая концепция Гесиода выражена в легенде о пяти поколениях людей: золотом, серебряном, бронзовом, героическом и железном. Золотое и серебряное поколения относятся ко временам господства Крона — отца Зевса, три последних — ко временам Зевса — сына Крона, «отцеборца». Первое поколение было создано «вечными богами» из золота. «Жили те люди, как боги» (112). Последующие поколения были хуже и хуже. Наконец, настало время железа: «Землю теперь населяют железные люди. Не будет им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя, и от несчастий. Заботы тяжелые дадут им боги» (176—178). Здесь ярко отражено начало века железа. Исторический пессимизм Гесиода — мировоззренческое осознание древнегреческим крестьянином своей социальной обреченности в классовом обществе, когда община распадается, земля становится предметом купли и продажи. Однако пессимизм Гесиода не беспросветен. Он выражает желание родиться не только раньше, в золотом веке, но и позднее, после гибели железного поколения. Предвестником этой гибели будет рождение «седых младенцев».

Прометей и Пандора. Прометей — сын титана Иапета, двоюродный брат Зевса — подарил людям огонь. Он похитил его у Зевса. Зевс наказал Прометея, но огонь у людей отнять не смог — так в мифе выражается мысль о необратимости прогресса. Зевс может лишь компенсировать полученное людьми благо новым злом. Зевс ненавидит людей. Он приказывает другим богам создать женщину. Имя этой первой женщины Пандора (т. е. «всеми одаренная»). Она прелестна, но у нее «двуличная, лживая душа» (68). От нее произошел «женщин

губительный род» (Теогония, 591). Будучи любопытной, Пандора, заглянув в сосуд, где были заключены беды, выпустила их на волю. Поспешно закрывая крышку, она сумела удержать одну лишь надежду. Поэтому только одна надежда на лучшее будущее поддерживает людей, одолеваемых бесчисленными бедами.

Нравственные идеалы. Начало античной этики можно, пожалуй, вести от поэмы Гесиода «Труды и дни». У Гомера люди и боги безнравственны. У них нет ничего святого. Там есть лишь одна добродетель — храбрость и лишь один порок — трусость. Одиссей не затрудняется в выборе средств. Укоры совести ему неизвестны. Он хитер. Свою хитрость Одиссей унаследовал от своего деда Автолика — обманщика и вора. Позднее, в V в. до н. э., в пьесе Софокла «Филоклет» Одиссей представлен как «полный негодяй». Это говорит о развитии к тому времени нравственного сознания эллинов. Такое развитие началось с Гесиода. Именно он выдвигает тезис о том, что человек тем и отличается от животного, что животное не знает, что такое добро и что такое зло, а человек знает. Гесиод говорит: «Звери... не ведают правды. Людям же правду Кронид даровал — высочайшее благо» (Труды и дни, 277—279). Однако происходящее в реальной жизни противоречит и человеческой природе, и закону Зевса.

У Гесиода резко выражено противоречие между сущим и должным. В сущем ситуация такова, что «нынче ж и сам справедливым я быть меж людьми не желал бы, да заказал бы и сыну» (там же, 270—272). Разрешить это противоречие Гесиод не может. У него ведь даже нет идеи загробного воздаяния. Награда и возмездие возможны только в этом мире. Гесиод рисует образ справедливого государства. Оно процветает. А несправедливое государство гибнет. Также и на уровне человека «под конец посрамит гордеца праведный» (217—218). Но все это только в должествовании. Гесиоду остается лишь выразить надежду, что «Зевс не всегда терпеть это будет» (273). Реальный же моральный кодекс Гесиода сводится к норме соблюдения меры. Гесиод учит: «Меру во всем соблюдай и дела свои вовремя делай». Для Гесиода — мелкого собственника-земледельца — это означало соблюдение бережливости, расчет во всем, трудолюбие. Даже отношение с богами Гесиод подчиняет расчету: «Жертвы бессмертным богам приноси сообразно достатку» (336). Реальный моральный кодекс Гесиода включает также предписание не обижать чужестранца, сирот, старого отца, не прелюбодействовать с женой брата.

Поэма «Труды и дни» пользовалась в Элладе большим успехом. Она сохранилась целиком. Для древних греков она была сокровищницей моральных сентенций и полезных советов.

«Теогония». Вторая поэма сугубо мифологична. Большая часть текста вложена в уста Муз, к которым Гесиод в 115-ой строке поэмы обращается с вопросом о том, что в мироздании «прежде всего зародилось». Отвечая на этот мировоззренческий вопрос, геликонские музы

рисуют грандиозную картину космогонии путем изображения генеалогического древа богов.

Первоначало. У Гесиода находит свое завершение античный мифологический генетизм. Будучи не в состоянии объяснить природные и социальные явления по существу и имея естественную потребность в таком объяснении, первобытный человек находил объяснение в рассказе о происхождении олицетворяющего то или иное явление существа от других таких же существ путем биологического рождения — биологический генетизм. Гесиод — не первобытный человек. Но схема мировоззрения у него та же. Однако вопрос о происхождении мира достигает у него своего предельного выражения. Он спрашивает о том, что возникло в мироздании первым. Мифология обычно отвечает и на этот вопрос, но отвечает стихийно, сам этот вопрос не сформулирован и не осознан. Гесиод же этот вопрос осознал, сформулировал и поставил. Это был шаг вперед в развитии мировоззрения. Но сама постановка вопроса по сути мифологична. Гесиода интересует, что возникло первым.

Хаос. Отвечая на вопрос Гесиода, геликонские музы провозглашают, что первым возник Хаос: «Прежде всего во Вселенной Хаос зародился» (Теогония, 116). Но это не Хаос как беспорядок, а Хаос как зияние. Древнегреческое слово «хаос» происходит от глагола «хайно» — раскрываюсь, разверзаюсь. Это первичное бесформенное состояние мира, зияние между землей и небом. Мифологические корни этого представления очевидны. Во многих мифологиях отсчет истории мироздания начинается с разделения неба и земли, с образования между ними зияния, свободного пространства. У Гесиода эта последовательность переворачивается, и само зияние между землей и небом оказывается раньше земли и неба. Хаос Гесиода дезантропоморфизирован еще больше, чем Океан Гомера, Абзу шумеров, Нун египтян.

У Гесиода есть, однако, подход к идее субстанции. После возникновения мироздания хаос в виде «великой бездны», «хасмы» лежит в основании мироздания. В этой хасме, говорит Гесиод, «и от темной земли, и от Тартара, скрытого во мраке, и от бесплодной пучины морской, и от звездного неба все залегают один за другим и концы и начала страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут» (Теогония, 736—739). Из этого видно, что Гесиод в своей трактовке первоначала вплотную подходит к идее субстанциального первоначала, т. е. к началу философии. Однако он все еще не философ. Он предфилософ.

Теогония. Гесиода нельзя назвать философом, потому что его космогонический процесс — это теогония, это ряд поколений богов, родившихся после зарождения Хаоса. Интересно, что Гесиод не говорит, что сам Хаос породил новое поколение богов. Хаос стоит у Гесиода несколько особняком. В этом тоже можно заметить зарождение идеи субстанции. У Гесиода Гей-земля и Уран-небо рождаются не *из* Хаоса, а *после* Хаоса.

Эта разорванность теогонического процесса также говорит о кризисе мифологического мировоззрения у Гесиода. Из теогонии начинается рождаться космогония. Но Гесиод делает лишь один робкий шаг вперед — в случае Хаоса. Потом он сбивается на теогонию. Связь между двумя уровнями мировоззрения Гесиод установить не может, мифологическое одеяние начинает как бы сползать с мироздания, но приоткрылось только первоначало, затем мантия мифологии прочно зацепилась за небо и землю.

Вторая и третья ступени теогонии. Вслед за Хаосом зарождается «широкогрудая Гея», «сумрачный Тартар», «прекраснейший Эрос», «черная Нюкта-ночь» и «угрюмый Эреб-мрак». Их антропоморфные образы расплывчаты. На третьей ступени теогонии Гея-земля порождает Урана (небо), а также Нимф и Понт — шумное и бесплодное море. Эреб-мрак и Нюкта-ночь рождают свои противоположности: Эфир-свет и Гемеру-день.

Четвертая ступень. Полнокровный антропоморфизм проявляется в «Теогонии» лишь на четвертой ступени. Гея, сочетавшаяся по закону Эроса с Ураном, зачинает Титанов, Киклопов и Гекатонхейров. Все они чудовищны. Гекатонхейры сторуки и пятидесятиголовы; Киклопы одноглазы; титаны и титаниды, олицетворяющие стихии, также далеко не прекрасны. Уран стыдится своих детей и заставляет Гею удерживать их в себе.

Земля-Гея страдает. Она переполнена своими восемнадцатью детьми. Гея возненавидела мужа Урана. Земля ненавидит небо. Так назревает первая космическая напряженность, первый космический конфликт. Гея подстрекает своих детей против отца. Оправдываясь, она уверяет, что во всем виноват сам Уран, именно он «первый ужасные вещи замыслил» (166). И младший из титанов Крон оскопляет своего отца.

Начало космического зла. Под впечатлением этого космического преступления Нюкта-ночь рождает одна, не восходя ни с кем на ложе, Обман, Сладострастие, Старость, Смерть, Печаль, утомительный Труд, Голод, Забвение, Скорби, жестокие Битвы, судебные Тяжбы, Беззаконие и т. п. Все эти социальные явления не мифологизированы и не олицетворены.

Пятое поколение. Уран-небо больше не играет никакой роли в мироздании. Из лона Геи-земли появляются титаниды и титаны. Главный среди них Крон-«отцборец». Однако не все дети Земли и Неба покинули Землю-Мать. Крон не выпустил из недр Земли Киклопов и Гекатонхейров. Отныне они враги Крона. Титаны и титаниды вступают в браки друг с другом. От Крона и его сестры титаниды Реи рождается пятое поколение богов — уже описанные Гомером олимпийские боги. Судьба этих богов сначала была трагична. Уран отомстил Крону, предупредив его, что он так же будет свергнут своим сыном, как он, Уран, был свергнут Кроном. Поэтому Крон пожирает своих

детей по мере того, как они рождаются. Не удается ему поглотить только Зевса. Рея обманывает Крона и подсовывает ему вместо новорожденного запеленутый камень. Возмужав, Зевс вступает в борьбу с отцом. Он заставляет его изрыгнуть своих братьев и сестер. Пятое поколение богов вступает в космическую борьбу с четвертым. Происходит война богов и титанов, титаномахия. Решающую роль в этой войне сыграли освобожденные Зевсом гекатонхейры. Они уступили Зевсу свое оружие — молнию и гром. Отныне Зевс-громовержец. Зевс сбрасывает титанов в Тартар и спроваживает туда же гекатонхейров, но уже не как узников, а как тюремщиков титанов. Начинается царство Зевса.

Царство Зевса. Итак, только на пятой ступени теогонии и после победы Зевса мироздание приобретает ту картину, которая показана в гомеровском эпосе. Движение мироздания от Хаоса к Зевсу — это восхождение мира к порядку, свету и социальному устройению.

Шестое поколение богов. Семь сменяющих друг друга жен Зевса и его любовные связи как с богинями, так и со смертными женщинами наполняют ряды шестого поколения богов и героев. Первой женой Зевса была его двоюродная сестра, дочь Океана и Тефиды, Метида. Напомним, что у Гомера от Океана и Тефиды происходят все боги, у Гесиода — лишь некоторые. Здесь Океан и Тефида — лишь один из титанов и одна из титанид — дети Земли и Неба. Метида — олицетворение мудрости («Метис» — мудрость, разум).

Метиде было предназначено родить дочь и сына, однако Гея и Уран — бабка и деда Зевса — предостерегли своего внука от этих детей, отчего Зевс не стал дожидаться, пока кто-либо родится, дабы проглотить новорожденного, как это делал его отец Крон с риском быть обманутым, как был обманут его отец в случае с ним, с Зевсом, а, не долго думая, просто проглотил Метиду, «дабы она сообщала ему, что зло и что благо» (900). В такой мифологической антропоморфной форме здесь проводится та мысль, что Зевс — вершина мироздания — не только громовержец, но и промыслитель. Метида все-таки родила Афины. Она вышла из головы Зевса и поэтому оказалась равной ему по уму и по силе. Сын же не родился, и Зевс свою власть удержал.

Второй брак Зевс заключил с титанидой Фемидой. Фемида — олицетворение права. Ее шесть дочерей: Евномия-благозаконность, Дике-справедливость, Ирена-мир, Клото, Лахезис и Атропа — мойры. Выше мы говорили, что мойра — это судьба. У Гомера образ судьбы был в значительной степени дезантропоморфизирован. Как и у Гесиода, судьба не поддается умилованию. У Гесиода мойры — это Клото, Лахезис и Атропа. Их функции не указаны. Из других источников известно, что Клото прядет нить жизни, Лахезис проводит ее через все превратности судьбы, а Атропа (неотвратимая), перерезая нить, обрывает жизнь человека.

Третья жена Зевса — океанида Евринома (дочь Океана, как и Метиды) родила трех харит. Это богини красоты, радости и женской прелести. Четвертая жена Зевса, его сестра Деметра, родила Персефону, похищенную Аидом. В честь Деметры и Персефоны в Древней Греции ежегодно справлялось тайное священнодействие — мистерии. Они справлялись в Элевсине, а потому назывались элевсинскими. К участию в мистериях допускались только посвященные, которые обязаны были сохранить в тайне все, что происходит во время мистерий: молитвы, тайные имена богов, называвшиеся при богослужении, характер самого действия и т. п.

Пятая жена Зевса — сестра-титанида Мнемосина родила девятерых муз. У Гесиода указано их число и названы их имена, но функции еще не определены. Позднее эти функции будут определены так: муза истории — Клио, лирической поэзии — Евтерпа, комедии — Талия, трагедии — Мельпомена, танцев — Терпсихора, астрономии — Ура-ния, любовной поэзии — Эрато, гимнической поэзии — Полигимная, эпической поэзии — Каллиопа.

Шестая жена Зевса — его двоюродная сестра Лето. Ее дети — Аполлон и Артемида. Седьмая жена Зевса — его сестра Гера — мать богини юности Гебы, бога войны Ареса и богини деторождения Илитии. Она также мать Гефеста. Афродита у Гесиода — не дочь Зевса. Она своеобразное «детище» Урана.

Космология. Космология Гесиода подобна гомеровской. И у Гесиода «многосумрачный Тартар» так же далек от поверхности земли, как эта поверхность далека от небосвода — это то расстояние, которое пролетает сброшенная с неба медная наковальня за девять суток.

Предчувствие философии. Рассудочная мифология Гесиода уже вплотную подходит к философии. Мир богов подвергнут в гесиодовском эпосе систематизации. Начинается увядание мифологического образа. Сплошь и рядом боги сводятся лишь к той или иной функции, их места четко определены на теогонической шкале: кто кого родил, к чему часто и сводится вся информация.

Зевса преследует страх близкого падения. Он боится своего возможного сына от Метиды. Но кто мог бы быть сыном Метиды — мудрости? Очевидно, таким сыном мог бы быть Логос. Логос — это слово, но не просто слово, а слово разумное. Рождение Логоса означало бы конец царства Зевса. Это означало бы рождение философии, философского мировоззрения. Вот почему Зевс так боялся своего возможного сына от Метиды. Действительно, первые философы противопоставили мир логоса миру Зевса. Безраздельное господство мифологического мировоззрения было преодолено. С точки зрения логоса мифологический сверхъестественный мир стал казаться наивным.

Основной вопрос мировоззрения. Из всего сказанного видно, что у Гомера и Гесиода основной вопрос мировоззрения — вопрос об отношении мироздания как такового и людей — выступает в обычной для

мифологии форме вопроса об отношении людей и олицетворяющих различные явления природы и общества богов. У Гесиода человек принижен. Люди — случайные и побочные продукты теогонии. Об их происхождении сказано бегло. Боги и особенно Зевс враждебны к людям. Лишь один Прометей, двоюродный брат Зевса, любит людей и помогает им. Позднее у афинского трагика Эсхила Прометей говорит, что он научил людей всему: он наделил их мыслью и речью, он научил их астрономии и математике, домостроению и земледелию и т. п. У Гесиода Прометей изображен без симпатии. Он хитрец, обманувший Зевса. Он украд у Зевса огонь и дал его людям. У Гесиода нет того несколько иронического отношения к богам, какое мы находим у Гомера. «Теогония» Гесиода — пример религиозно-мифологического мировоззрения внутри социоантропоморфического вида мировоззрения.

Орфики

Античная профилософская мифология существовала в трех разновидностях: гомеровской, гесиодовской и орфической. При этом третья разновидность существенно отличается от первой. Если первая аристократична, а вторая демократична, то в третьей слышатся отзвуки рабского сознания.

Орфей. Возникновение орфизма связано с именем Орфея. Орфей — олицетворение могущества искусства. Отправившись (как некогда Иштар за Таммузом) в преисподнюю за своей погибшей от змеиного укуса женой Эвридикой, Орфей укрощает своим пением под звуки кефары стража подземного царства мертвых трехголового пса Цербера, исторгает слезы у безжалостных богинь мщения Эриний и трогает сердце владычицы Аида Персефоны. Она отпускает Эвридику с условием, что Орфей до выхода из царства мертвых не оглянется на идущую за ним жену. Однако Орфей не выдержал и оглянулся. И навсегда потерял Эвридику. Позднее Орфей был растерзан жрицами бога Диониса — менадами, или вакханками. Дионис — бог растительности, покровитель виноделия, сын Зевса и дочери фиванского царя Кадма Семелы. Мистерий в честь Диониса переходили в неистовые оргии, освобождавшие человека от обычных запретов. Эти оргии назывались вакханалиями (Вакх — прозвище Диониса). Во время одной из таких оргий-вакханалий чуждающийся женщин однолюб Орфей и был растерзан ревнивыми вакханками. Орфей — изобретатель музыки и стихосложения — тяготел к Аполлону. Аполлон и Дионис были антиподами. Аполлон — солнечный бог — бог аристократии. Дионис — бог демоса. Первый выражал меру. Второй — безмерность. Будучи приверженцем Аполлона, а по одной версии даже его сыном, Орфей стал жертвой Диониса, врага Аполлона.

Орфическая литература. В Древней Греции имели хождение многие приписываемые Орфею сочинения, в том числе и «орфические гимны». Почти все это погибло еще в античности.

Орфики — последователи мифологического учения, основателем которого считался Орфей. Однако по иронии судьбы орфизм — культ Диониса, правда, не традиционного, а орфического. Как религия орфизм противостоял олимпийской религии и мистериям, в том числе мистериям в честь традиционного Диониса. Орфизм имел серьезное мировоззренческое обоснование в системе мифологического мировоззрения, в которой уже просвечивали элементы философии. Это особенно сказывается в орфическом представлении о первоначале, или о первоначалах. Поскольку орфическая литература погибла, об орфизме мы знаем лишь понаслышке. А в этих слухах об орфиках содержится много противоречий.

Начала. Уже сами древние расходились между собой в вопросе о том, что же орфики принимали за начало мира. Одни называли таким началом Ночь-Нюкта, другие — Воду, третьи — Землю, Небо и Море вместе взятые, четвертые — Время. Поздний античный философ Прокл (5в.) усматривал превосходство Орфея в том, что если Гесиод принял за первоначало нечто возникшее во времени (Хаос), то Орфей нашел первоначало в самом Времени. Но это, по-видимому, модернизация орфизма в духе неоплатонизма, к которому принадлежал Прокл. Наиболее вероятно, что орфики принимали за исходное состояние мироздания Воду. Как это, так и другие возможные первоначала орфиков в значительной мере демифологизированы и дезантропоморфизированы.

Космотеогония. Теогония орфиков более космогонична, чем теогония Гесиода. У орфиков космогонические ступени перемежаются с теогоническими. В космотеогонии орфиков можно насчитать 12 ступеней. Это: 1) первовода; 2) некий дракон времени Геракл (не путать с героем Гераклом, сыном Зевса и Алкмены) и его спутница Адрастия; 3) Эфир, Эреб и Хаос; 4) «Яйцо»; 5) бог Фанес; 6) богиня Нюкта; 7) боги Уран, Гея и Понт; 8) Киклопы, гекатонхейры и титаны, в числе последних Крон и Рея; 9) Зевс; 10) Кора-Персефона; 11) Дионис — сын Зевса; 12) человек. Уже из этого перечисления видно, что мировоззрение орфиков — беспорядочное смещение теогонии с космогонией. Уже демифологизированное начало мироздания порождает некое чудовище по имени Геракл. Это двуполый крылатый дракон с головами быка и льва и ликом бога между этими двумя головами. Его сопровождает Адрастия — Неотвратимая. В целом Геракл с Адрастией — образ-символ нестареющего неотвратимого времени. Отсюда и возникла неоплатоническая версия орфизма, согласно которой орфики приняли за первоначало время. Но это все-таки, по-видимому, второе начало. Адрастия расходится по всему мирозданию и связывает его воедино.

Эту ступень можно считать полумифологизированной и полуантропоморфизированной.

Зато полностью демифологизированы третья и четвертая ступени. От дракона происходят такие вполне естественные формы вещества, как влажный эфир, беспредельный хаос и туманный эреб (мрак). В хаосе как зиянии из вращающегося в нем эфира зарождается космическое «яйцо».

Но этим тенденция к демифологизации мировоззрения в орфизме исчерпывается. Из «яйца» вылупляется Фанес «сияющий», — некий златокрылый, двуполый, самооплодотворяющийся, многоименный бог. Он содержит в себе зачатки всех миров, богов, существ и вещей. Прежде всего Фанес порождает свою противоположность — Нюктуночь, а от нее — Урана-небо, Гею-землю, Понт-море. Таковы пятая (Фанес), шестая (Нюкта) и седьмая (Уран, Гея и Понт) ступени орфической космогонии.

Восьмая и девятая ступени сходны с соответствующими частями теогонии Гесиода. Уран и Гея рожают трех Киклопов, трех Гекатонхейров и (этого, правда, у Гесиода нет) трех мойр (у Гесиода мойры — дочери Фемиды). Стыдясь своих детей, Уран удерживает их в Гее-Земле. Титанов пока еще нет. Их Гея рождает в знак протеста против насилия Урана. Крон свергает своего отца Урана, пожирает своих детей. Рея спасает Зевса. Зевс вступает в брак с Герой. Все это здесь, как и у Гесиода. Но на этом сходство кончается. Далее Зевс вступает в связь со своей матерью Реей, отождествляемой орфиками с Деметрой, а затем со своей дочерью от своей матери. Эту дочь зовут Кора, она же Персефона. Кора-Персефона рождает Диониса-Загрея. Подстрекаемые ревнивой женой Зевса Герой титаны пожирают Диониса-Загрея. Загрей — эпитет Диониса «первого» как сына Зевса и Персефоны, растерзанного титанами сразу же после его рождения. Зевс испепеляет титанов. Афина приносит Зевсу подобранное ею сердце Диониса, которое титаны не успели пожрать. Поглотив сердце своего сына, Зевс снова производит Диониса от Семелы. Это второй Дионис. Из титанодионисийского пепла Зевс творит человека. Так орфическая теогония перерастает в антропогонию. В орфизме человек — не побочный продукт теогонии, а прямой ее результат, цель всего космического процесса.

Антропология орфиков. Человек двойствен. В нем два начала: низшее, телесное, титаническое, и высшее, духовное, дионисийское. В учении орфиков дионисийское начало испытывает влияние аполлоновского. Если у Гомера земная жизнь предпочтительнее загробной, то у орфиков наоборот: жизнь-страдание. Душа в теле неполноценна. Тело — гробница и темница души. Цель жизни — освобождение души от тела. Это нелегко, так как душа обречена переселяться из тела в тело — так называемый метемпсихоз.

Такими телами могут быть тела не только людей, но животных и даже насекомых и растений. Все это нам уже знакомо из мифологиче-

ских поверий Древней Индии. Метемпсихоз — древнеиндийская сансара. Избавлению от проклятия бесконечных перерождений (в Индии это избавление называлось мокша, в Древней Греции соответствующего термина не было) служили очистительные обряды орфиков, сам их образ жизни в общине. Освободившись от колеса перерождений, метемпсихоза, душа благочестивого орфика достигает «острова блаженных», где она живет беззаботно и счастливо, не испытывая ни физических, ни душевных мук. Орфики не убивали живых существ. Они были вегетарианцами. Существует мнение, что через орфизм индийская мифология оказала значительное влияние на греческую. В мифе о Дионисе Дионис прошел из Эллады через Сирию в Индию и обратно через Фракию в Элладу. Прозвище Диониса — Вакх — необъяснимо из греческого языка. Место воспитания Диониса — Ниса — помещалось то в Египте, то в Индии. Название одежды Диониса — бассара — не греческого происхождения. Однако если такое влияние и было, то оно весьма древнее. Ведь имя Диониса прочитано на табличке из Пилоса, которая датируется вторым тысячелетием до н. э. Но существует и другое мнение, согласно которому прямого влияния индийской мифологии на греческую не было, а их некоторое сходство объясняется общими для них протоиндоевропейскими корнями.

Социальные корни орфизма. Английский ученый Дж. Томсон высказал гипотезу о проявлении в орфизме рабского сознания. Тело раба — собственность рабовладельца, источник мук и унижений для раба. Душа раба рабовладельца не интересуется, да она им у раба и не признается. Ведь рабство основано на голом принуждении без всяких попыток убеждения. Поэтому раб невольно связывает свое «я» со своей душой. Это его единственное достояние — его непринятая миром человеческая сущность. Будучи бессильным освободиться реально, раб связывает свое освобождение с освобождением своей души от привязывающего его к рабовладельцу тела. Отсюда весь орфический образ жизни, решение основного вопроса мировоззрения.

Элементы философии в орфизме. Это прежде всего нарастание элементов демифологизации в орфической генетической картине мира. В некоторых версиях орфизма Гея и Уран как земля и небо возникают непосредственно из космического первояйца. В орфизме зарождается монопантеизм (тогда как для мифологии как таковой характерен полипантеизм, в соответствии с которым те или иные боги отождествляются с теми или иными частями природы, мироздания). Орфический Зевс объемлет все мироздание и вмещает его в себе. Отсюда, казалось бы, недалеко и до философии. Однако орфизм сам по себе в философию не превращается. Он продолжает существовать и после возникновения философии как элемент парафилософии. Он не идет далее монопантеизма.

Этот монопантеизм как единовластие Зевса отразился и в художественно-мифологическом мировоззрении как составной части антич-

ной парафилософии — в древнегреческих трагедиях. У Эсхила сказано: «Зевс есть эфир, и небо — Зевс, и Зевс — земля. Зевс — все на свете» («Гелиады»). Естественно предположить, что такое представление о тотальном распространении власти Зевса у Эсхила — результат влияния орфиков.

Ферекид

К орфической космогонии примыкает мировоззрение Ферекида. Его мифология — плод сознательного мифотворчества. Родина Ферекида — небольшой остров Сирос, расположенный неподалеку от Делоса — центра общегреческого культа Аполлона. Ферекид жил по данным разных источников в середине VII в. или в начале VI в. до н.э. Рассказывают, что он учился по каким-то финикийским книгам, путешествовал по Элладе и Египту. Ферекид прославился предсказаниями падения города Мессения в войне, кораблекрушения и особенно землетрясения. Он якобы мог предсказать землетрясение за три дня по вкусу воды из глубокого колодца (недавно было открыто, что перед землетрясением в подземных водах действительно изменяется концентрация газов и изотопный состав химических элементов).

Ферекид первым в Элладе стал писать прозой. Его труд назывался «Гептамихос» («Семь пещер»). От этого труда сохранились лишь небольшие фрагменты.

Первоначала. Ферекид принял за первоначала Зевса, которого он называет Засом, Хтонию и Хроноса. Он пытается осмыслить имена богов, а также упростить мифологическую картину мира путем отождествления некоторых богов. Именуя Зевса Засом, Ферекид сводил Зевса к земле, ведь на Кипре божество земли Гея (у Ферекида — Ге) именовалось «За». Гею же Ферекид связал с Хтонией. У Ферекида Хтония — девичье имя Геи. Осмысливая имя Кроноса, Ферекид превратил Кроноса в Хроноса (время). Зас становится Зевсом в качестве жениха Хтонии, которая в качестве невесты Зевса приобретает имя Геи. Отсюда другое название того же труда Ферекида — «Смещение богов». У Ферекида боги утрачивают свои четкие контуры и начинают смешиваться друг с другом. Это говорит о кризисе антропоморфического мифологического мировоззрения.

Три первоначала. Три первоначала Ферекида близки к естественным явлениям. Поздний античный философ-христианин Эрмий (Гермий) не без основания увидел в Засе Ферекида творческую силу огня (эфира), в Хтонии — землю как пассивный предмет труда, а в Хроносе — время, в котором все происходит.

Космотеогония. В сохранившемся фрагменте «Гептамихоса» сказано, что «Хтония получила имя Геи, так как Зевс дал ей Землю в качестве

свадебного подарка» (ДК 7, В 1)*. Зевс создал землю и океан (Ферекид называет его Огеном), вышивая их на свадебном покрывале (в те времена существовал обычай: невеста обменивала свое свадебное покрывало на покрывало, вышитое ее женихом). Далее Хронос производит воздух (пневму), огонь и воду (см. А 8) из своего семени. Вода, воздух и огонь у Ферекида уже естественные стихии. Но земля все еще мифологически зашифрована в образе Геи-Хтонии.

Земля, вода, воздух и огонь распадаются далее на пять частей, из которых возникают, однако, не естественные виды, а сверхъестественные существа. Это Океаниды, Офиониды, Кронида, полубоги-герои и духи-демоны. Офиониды олицетворяли темные хтонические силы. Их возглавляет змий Офионей. Они выступают против Зевса, который после жестокой космической войны свергает их в Тартар. В этой борьбе Зевса поддерживали Кронида, т. е. титаны во главе с Кроном.

Вечность первоначал. Мироззрение Ферекида не настолько мифологично, как мироззрение Гомера, Гесиода и орфиков, ибо Ферекид провозгласил вечность первоначал мироздания. Известно, что сочинение Ферекида начиналось словами «Зас и Хронос были всегда, а вместе с ними и Хтония» (7 В 1). Поэтому в своей «Метафизике» Аристотель называет Ферекида в числе тех древних поэтов-теологов, «у кого изложение носит смешанный характер, поскольку они не говорят обо всем в форме мифа» (XIV 4) не случайно.

«Семь мудрецов»

Большую роль в формировании античной философии сыграли «семь мудрецов». Слова «семь мудрецов» ставят кавычки, потому что этих мудрецов было больше; существовали различные списки мудрецов, но в каждом списке их было обязательно семь. Здесь проявилась характерная для профилософского сознания магия чисел, которую мы находим и у Гесиода. Его поэма называлась «Труды и дни», ведь в ее в конце Гесиод рассказывает о том, какие дни месяца благоприятны, а какие неблагоприятны для тех или иных дел.

* Т. е. гл. 7, разд. В, § 1. ДК — условное сокращенное наименование труда немецкого ученого Германа Дильса, выбравшего из произведений в основном поздних античных писателей цитируемые ими изречения ранних греческих философов, живших до Сократа, досократиков, а также сведения о жизни и учениях этих философов, труда, продолженного его учеником Вальтером Кранцем. Эти «Фрагменты досократиков» Г. Дильса переведены с третьего издания А. Маковельским (см. Досократики. Казань, 1914—1919. Ч. 1—3). Однако профилософский период в истории античного мироззрения у А. Маковельского отсутствует, так как он отсутствовал в третьем издании у самого Г. Дильса. Ныне «Досократики» А. Маковельского — библиографическая редкость. Это же относится и к «Софистам» — завершающей части перевода А. Маковельского, вышедшей двумя выпусками малым тиражом в 1940 — 1941 гг. в Баку.

Разные источники называют разные имена «семи мудрецов». Самый ранний из дошедших до нас списков принадлежит Платону. Это уже IV в. до н.э. В диалоге Платона «Протагор» о мудрецах сказано: «К таким людям принадлежали и Фалес Милетский, и Питтак Митиленский, и Биант из Приены, и наш Солон, и Клеобул Линдийский, и Мисон Хенейский, а седьмым между ними считался лаконец Хилон» (343 А). Диоген Лаэртский сообщает, что имена «семи мудрецов» были официально провозглашены в Афинах при архонте Дамасии (582 г. до н.э.). Правда, у Диогена Лаэртца место малоизвестного Мисона с большим на то правом занимает Периаандр — коринфский тиран. Полагают, что Платон вывел Периаандра из состава «семи» из-за своей ненависти к тирании и тиранам. Были и другие списки. Но во всех семерках неизменно присутствовало четыре имени: Фалес, Солон, Биант и Питтак. Со временем имена мудрецов были окружены легендами. Например, Плутарх в своем произведении «Пир семи мудрецов» описал их явно вымышленную встречу в Коринфе у Периаандра.

Время деятельности «семи мудрецов» — конец VII в. и начало VI в. до н.э. Это конец четвертого (после Эгейского неолита, Критской и Микенской Греции и «гомеровской» Греции) периода в истории Эгейского мира — периода архаической Греции (VIII—VII вв. до н.э.) и начало пятого периода. В VI в. до н.э. Эллада вступает в «век железа». На основе отделения ремесла от земледелия расцветает античный полис — город-государство, в котором входящие в полис сельские местности экономически и политически подчинены городу. Развиваются товарно-денежные, вещные отношения между людьми. Начинается чеканка монеты. Власть евпатридов, «благородных», ведущих свой род от героев (детей бога или богини), а тем самым мифологически обосновывающих свое право на господство, в ряде наиболее передовых полисов свертывается. Ее место занимает тирания. Тираническая антиаристократическая форма правления устанавливается в Мегаре во второй половине VII в. до н.э., в Коринфе, Милете и в Эфесе — в конце VII в. до н.э., в Сикионе и в Афинах — в начале VI в. до н.э. В начале VI в. до н.э. в Афинах была проведена реформа Солона. Отныне основой социального расслоения там стало не происхождение, а имущественное положение. Было отменено и запрещено долговое рабство. Афиняне, проданные за долги на чужбину, были выкуплены и возвращены на родину. Отмена долгового рабства сыграла громадную роль в прогрессивном развитии древнегреческого общества.

Житейская мудрость. Выше мы приводили мудрость «семи мудрецов» как пример житейской мудрости. В своих истоках это мудрость фольклора, мудрость, выраженная в анонимных пословицах и поговорках, поднимающихся иногда до большой обобщенности и глубины в понимании человека и типичных житейских ситуаций. Этим, как мы помним, особенно отличалась китайская профилософия и даже философия. Но то, что для Китая было судьбой, для Эллады было лишь

эпизодом. Сознательная и авторская житейская мудрость «семи мудрецов», а ранее Гесиода — начало мирской этики. Все высказывания «семи мудрецов» никак не связаны с мифами, с авторитетом богов, они плод практического рассудка, а поэтому относятся ко второй, «научной», части профилософии. Однако в отличие от древнекитайской и древнеиндийской, древнегреческая философия возникла не как этика, а как натурфилософия, а лучше сказать, «фисикофилософия».

Мирская этика «семи мудрецов» свидетельствует о кризисе мифологического сознания, мифологического вида мировоззрения, социальная функция которого состояла, как мы уже сказали, в обосновании права землевладельческой аристократии на господство над земледельцами. Со временем начинают складываться первые еще очень наивные, но все же немифологические системы взглядов. Но на первых порах миру богов и героев противопоставляется житейская мудрость, осмысление обыденной жизни в афоризмах, в которых нет ничего от сверхъестественного мира. Это чисто житейская практическая мудрость, но достигшая своего обобщения в сжатых мудрых изречениях.

Такие афоризмы, или гномы, Аристотель определяет как «высказывания общего характера». Гномы пользовались большой известностью. Изречения «ничего сверх меры» и «познай самого себя» были даже высечены над входом в дельфийский храм Аполлона.

Три вида гном. В лице своих мудрецов античное мировоззрение обращается от мифологических теогоний к человеку. Уже в гесиодовых «Трудах и днях» зарождается нравственная рефлексия, осознание механизма общественных запретов и предписаний, дотоле работавшего стихийно. Но и в гномах можно увидеть зарождение древнегреческой этики. Конечно, этика — это учение о нравственности, а не сама нравственность, но нравственное самосознание — это уже начало этики. Античная мифология не отличалась ни высоким нравственным уровнем, ни морализированием. Выше говорилось, что у Гомера все в нравственном отношении безразлично, кроме мужества — этой главной и единственной добродетели и трусости — главного и единственного порока. Укоры совести Одиссею неведомы. Между тем совесть — это переживание расхождения между должным и сущим в поведении человека. Конечно, нередко случается, что должное оказывается мнимым — плодом скорее предрассудка, чем разума, поэтому сами по себе укоры совести еще ничего не говорят о подлинности или неподлинности должного. Но у Одиссея вообще нет никакого представления о должном.

В основе складывающихся этических норм лежал один важнейший принцип. Он был четко выражен уже Гесиодом: «Меру во всем соблюдай!» Поэтому зло было понято как безмерность, а благо — как умеренность. Нравственную безмерность греки называли «гюбрис» — наглость, нахальство, дерзость, грубость, глумление. Отсюда такие гномы, как изречение Солона «Ничего сверх меры!» и изречение

Клеобула «Мера — наилучшее». В этом же роде и более конкретные изречения, например советы Бианта — «Говори к месту», Хилона — «Не позволяй своему языку опережать твой разум», Питтака — «Знай свое время» и т. д. Все эти гномы служили проповеди гармонизации отношений между людьми путем их самоограничения.

К этим гномам примыкала гномическая (назидательная) поэзия Фокилида Милетского, Феогнида Мегарского и других поэтов-моралистов. Среди них мы снова находим некоторых из «семи «мудрецов». Хилону приписано двести стихов, Питтаку — шестьсот, а Клеобулу — три тысячи. Выдающимся поэтом был мудрец и законодатель Солон.

Вообще говоря, античная профилософская лирическая поэзия также сыграла свою роль в формировании философии. В лирике происходит пробуждение личного самосознания, тогда как в эпосе личность поглощена родом. В этом смысле лирика ближе к философии, чем эпос. Мифология — дело родового сознания, а философия — личного. Профилософская лирика в Элладе — это в основном лирика ионийских поэтов конца VIII—VII и начала VI в. до н.э. Она представлена именами Каллина из Эфеса, Тиртея из Милета, Архилоха с Пароса, Терпандра с Лесбоса, дорическим лириком Алкманом Спартанским — лидийцем из Сард, Алкеем и Сапфо с Лесбоса, Стесихором, Симонидом из Аморгоса, Мимнермом из Колофона.

Второй вид гном — это нечто большее, чем нравственные предписания и запреты. Сюда прежде всего относится гнома «Познай самого себя!» Она имела не только нравственный, но и мировоззренческо-философский смысл, который, правда, был раскрыт лишь Сократом в V в. до н.э.

Третий вид гном — гномы Фалеса. Фалес — первый во всех списках «семи». Он же первый древнегреческий, а тем самым древнезападный философ. Фалесу приписаны такие мудрые и уже мировоззренческие изречения, как: «Больше всего пространство, потому что оно все в себе содержит», «Быстрее всего ум, потому что он все обегает», «Сильнее всего необходимость, ибо она имеет над всем власть», «Мудрее всего время, потому что оно все открывает» и некоторые другие.

Да, именно Фалес распространил ту форму всеобщности, которая была достигнута в гномах, на мировоззрение. В этом ему помогли и занятия науками. Фалес был не только первым среди мудрецов, но и первым античным ученым.

ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ*

Зарождение античной науки. Несмотря на наличие в профилософские времена в Элладе различных специальных знаний, древнегреческая наука возникает одновременно с философией. Однако античная традиция единодушна в том, что первые античные философы прошли предварительное обучение в Египте и частично в Вавилонии, где они усвоили достижения ближневосточной протонауки. Согласно известному мифу, сама Европа — финикиянка, похищенная Зевсом. Брат Европы Кадм, оказавшись в Греции в поисках сестры, не только основал Фивы, но и принес грекам финикийский алфавит.

Генезис античной философии. Гениальные ученики быстро превосходили своих учителей. Уже первые античные философы стали перерабатывать афро-азиатскую вычислительную математику в дедуктивную науку. На этой основе и стало возможным возникновение античной философии как рационализованного мировоззрения, ищущего субстанциальную основу мироздания. Философия в Элладе зарождается как стихийный материализм, как натурфилософия на основе собственной мировоззренческой и ближневосточной научной профилософии в условиях антиаристократической реформы.

Философия в Элладе возникает как мировоззрение промышленно-торгового городского класса, демоса, борющегося за власть против землевладельческой аристократии. Связь с производством, получившим возможность резкого ускорения развития в связи с переходом к железу, развитие товарно-денежных, вещных отношений, городская культура, классовая борьба, переход от авторитарных аристократических к тираническим, а через них и к демократическим формам государственного устройства, пробуждение личности и личной иници-

* См.: Михайлова Э.Н., Чанышев А.Н. Ионийская философия. М., 1966.

ативы — все это способствовало реализации той возможности возникновения философии, которая была заложена в профилософии.

Античная философия. Вместе с тем античная философия в целом — философия рабовладельческого общества, что наложило на нее неизгладимую печать. Попытка мировоззренческого обоснования социального института рабства, духовный аристократизм, все же невысокий уровень дедуктивной науки, отсутствие методов экспериментального исследования, созерцательность и умозрительность подавляющего большинства философских доктрин, отсутствие непосредственной связи с практикой в результате презрения к производственной деятельности — все это ограничивало возможности античной философии.

Вместе с тем античная философия — грандиозная попытка построить рационализированную картину мира, разумно решить основной вопрос мировоззрения, при этом в древнезападной философии имелись в зародыше почти все дальнейшие разновидности философских видов мировоззрения, как философского идеализма, так и философского материализма.

Периодизация античной философии. Древнезападная, античная, сначала только греческая, а затем и римская, философия существовала в течение более чем тысячелетия (с VI в. до н.э. по VI в. н.э.). За это время она прошла, как и вся античная культура, замкнутый цикл от зарождения к расцвету, а через него к упадку и гибели. В соответствии с этим история античной философии распадается на четыре периода: 1) протофилософия — период зарождения и формирования (VI в. до н.э.); 2) зрелость и расцвет (V—IV вв. до н.э.), 3) закат — греческая философия эпохи эллинизма и латинская философия периода Римской республики (III—I вв. до н.э.) и 4) период упадка и гибели в эпоху Римской империи (I—V н.э.).

Источники. Античная философская литература сохранилась в общем плохо. Все труды философов первого периода погибли, от них уцелели лишь фрагменты, и то благодаря тому, что они приводились в трудах тех более поздних античных авторов, которым удалось пробиться сквозь тьму веков. Труды большинства философов второго периода также целиком до нас не дошли. Исключение составляют лишь произведения Платона и Аристотеля. Такая же картина наблюдается и в третьем и в четвертом периодах, однако там число философских трудов, дошедших до нас целиком, больше. Например, удивительно, что полностью сохранилась философская поэма античного материалиста Лукреция Кара «О природе вещей». Таким образом информация, полученная из вторых рук, составляет большую часть нашей информации в случае древнезападной, как, впрочем, и древневосточной философии. Но информация, полученная из поздних источников, кишит противоречиями, ошибками и модернизациями. Такая информация в основном принадлежит так называемым доксографам, т. е. «описывателям мнений», неспособным на сколько-нибудь серьезный

анализ. Впрочем, имеются и более надежные источники наших знаний о древнейшей греческой философии.

Это прежде всего сочинения Платона и Аристотеля. В «Метафизике» Аристотеля содержится первый очерк истории античной философии, правда, лишь в одном аспекте — в аспекте аристотелевского учения о первопричинах. Мысли Платона и Аристотеля следует скорее относить к логической, чем к эмпирической концепции истории философии. Начало подлинной доксографии можно найти, пожалуй, у Теофраста, ученика Аристотеля, который описывает учения философов по проблемам в своем труде «Мнения физиков», хотя, к сожалению, этот труд дошел до нас в его небольшой части, причем в отличие от Аристотеля, Теофраст не подгонял историко-философский материал к своей концепции.

Хотя труд Теофраста не дошел до нас целиком, он был использован такими поздними античными авторами, как Псевдо-Плутарх, Арий Дидим, Филодем, Цицерон, Александр Афродисийский, Симпликий, Ипполит, Сотион, Диоген Лаэртский и др. В конце II в. до н.э. неизвестный автор сделал извлечение (*эпитомэ*) из труда Теофраста. Оно тоже погибло, но прежде успело стать основой для труда другого неизвестного стоика середины I в. до н.э. Этот труд получил условное название «Ветуста плацита» — «Древние изречения». На него опирались Цицерон, Филон, Филопон, Аэций, Макробий, Аммиан, автор «Гомеровских аллегорий», Цельс, Варон, Энесидем, Тертуллиан и др. В свою очередь на Аэция опирались Стобей, Теодорит, Немесий, Псевдо-Плутарх — автор работы «Плацита». А эта работа послужила источником для Евсевия, Псевдо-Галена, Афенагора, Ахилла, Кирилла, аль Харастани.

Самостоятельный источник по философам первого периода составляет работы Секста Эмпирика (II—III вв.). Имеют значение и сочинения некоторых раннехристианских писателей II—V вв. — Иринея, Ипполита, Климента, Оригена, Елифания, Арнобия, Августина и др.

Имея дело с доксографическим материалом, следует учитывать, что смысл терминов со временем изменялся. Уже Аристотель не всегда правильно понимал некоторые термины более ранних античных философов.

Иония. Если принять, что античная философия — плод древнегреческой мифологической мировоззренческой и ближневосточной научной профилософии, то факт зарождения древнезападной философии именно в Ионии неудивителен. «Иония, — сказал А. И. Герцен, — начало Греции и конец Азии». В VIII—VII вв. до н.э. Иония — передовая часть Эгейского мира. Она была расположена на западном побережье полуострова Малая Азия и состояла из двенадцати самостоятельных полисов. Это Милет, Эфес, Клазомены, Фокея и др. Иония — родина эпической поэзии. Ионийцем был Гомер. Иония — родина

лирики. Ионийцами были первые логографы, т. е. «пишущие слова» (подразумевается — прозой) и первые историки. Среди них Кадм Милетский, автор книги «Основание Милета», географ Гекатей Милетский с его «Описанием земли», историк Геродот.

Двухсотлетнему расцвету ионийской культуры положило конец персидское завоевание. Восстание ионийцев в 496 г. до н.э. было жестоко подавлено, Милет разрушен.

Однако и после своего крушения Иония поставляла умы собственно Элладе. Из Галикарнаса вышел Геродот, из Клазомен — Анаксагор, из Милета — Архелай, Эвбулид и, возможно, Левкипп, с острова Самоса после Пифагора — Мелисс, Эпикур, Аристарх.

Ионийская философия. «Ионикэ философия» (Диоген Лаэртций) была представлена в основном Милетской школой и философом-одиночкой Гераклитом. Ионийская философия в целом стихийно-материалистична и наивно-диалектична, что не исключает наличия в ней элементов идеализма.

Ионийская философия — это протофилософия. Для нее характерны еще отсутствие четкой поляризации на материализм и идеализм, чем и объясняются стихийность ее материализма и уживчивость его с зачатками идеализма, наличие многих образов мифологии, значительных элементов антропоморфизма, пантеизма, отсутствие собственно философской терминологии и связанная с этим иносказательность, представление физических процессов в контексте моральной проблематики, что свидетельствует о том, что и античная философия в известной мере рождается как этика.

Однако ионийская философия — философия в основном смысле этого слова, потому что уже первые ее творцы стремились понять то или иное начало как субстанцию. Отсюда определенная системность их воззрений, причем наивно материалистическая, потому что утверждаемые ими начала — та или иная форма вещества, а не духа. Ионийскую философию следует считать таковой и потому, что форма ее, несмотря на пережитки мифологической образности, все же рациональна, ибо она выражалась в рассуждениях и зачатках мышления в понятиях, которые явно просвечивают сквозь образность. Вода, земля, воздух, огонь, логос, необходимость — все это уже демифологизированные образы, вступившие на грань понятий. Уже предфилософская мифология свидетельствует о рождении философии — в образе того самого сына Зевса, которого отец так боялся. Этот сын Зевса и Метиды — логос, «разумное слово», которое вынесло свой приговор мифам и эпосам.

Ионийская философия антимифологична и сверхмифологична. Она — мировоззрение торгово-ремесленных слоев городского населения, боровшегося за власть против аристократии настолько успешно, что даже царь Гераклит отказался от своих прав в пользу брата и стал ионийским философом, хотя и презиравшим демос, но все же миро-

воззренчески оправдывавшим те социальные преобразования, которые происходили в Элладе в VI в. до н. э. и известное подобие которой мы уже наблюдали в Индии и в Китае.

Если мифологическое мировоззрение остановилось у Гесиода на предельно обобщенном вопросе о генетическом начале всего сущего (ведь Гесиод спрашивал у муз о том, что первым возникло), то первые философы идут дальше и ставят вопрос о субстанциальном начале всего сущего, о том едином начале, которое не только все из себя рождает, но и как субстанция, как сущность лежит в глубине всех без исключения явлений. Ионийские философы — монисты, их первоначало всегда одно. Оно вещественно, но также и разумно, даже божественно. В этих представлениях и коренились зачатки идеализма и философской теологии. Однако сильнее был культ разума, мышления, т. е. та способность, благодаря которой и существует сама философия как системно-рационализированное мировоззрение.

Основной вопрос мировоззрения в ионийской философии постепенно начал принимать форму основного вопроса философии, хотя этот процесс завершится позднее, лишь в V в. до н.э. (о чем пойдет речь ниже).

Милетцы

Первой философской школой Эллады, а тем самым и Европы была Милетская школа, которая возникла, однако, в Малой Азии.

Фалес. Основателем философской школы в Милете считается Фалес. О Фалесе как мудреце уже упоминалось. Фалес был тесно связан с ближневосточной культурой. Он — первый математик и физик в Ионии. Существовало даже предание, что Фалес был финикийцем, ставшим гражданином Милета. Более правдоподобна версия о финикийских предках Фалеса. Фалес жил в самом конце VII — первой половине VI в. до н.э. Он предсказал год полного для Ионии солнечного затмения, которое, как определила современная астрономия, имело место 28 мая 585 г. до н.э. Известно также, что Фалес был провозглашен первым из «семи мудрецов» в 582 г. до н.э. Не чуждался он и политической деятельности, был патриотом Ионии. Фалес настоятельно советовал ионийским полисам объединиться перед лицом угрозы внешней агрессии сначала против Лидии, а затем против Персии. Но советам философа, как это будет потом часто, не вняли. В борьбе Лидии с Персией Фалес, понимая, что Персия более опасный враг, чем Лидия, помогал последней как инженер. Он помог Крезу, царю Лидии, перейти через реку Галис, посоветовав вырыть водоотводный канал, понизивший уровень воды в реке.

Фалес дожил до глубокой старости.

В античности ему были приписаны сочинения в прозе: «О началах», «О солнцестоянии», «О равенстве», «Морская астрология». Сами

эти названия говорят о Фалесе как об ученом и философе, искавшем физическое начало мироздания. К сожалению, от этих трудов дошли до нас только их названия.

Фалес как ученый. Поздняя античная традиция единодушна в том, что все свои первоначальные научные знания Фалес почерпнул в Азии и в Африке, т. е. в Вавилонии, Финикии и Египте. Прокл утверждает, что Фалес принес в Элладу из Египта геометрию. Ямвлих говорит, что свою мудрость Фалес почерпнул у жрецов Мемфиса и Диополиса. Согласно Аэцию, Фалес занимался философией уже в Египте. Он прибыл в Милет уже далеко не молодым человеком.

В античной традиции Фалес — первый астроном и математик. Младший современник его, Гераклит, знает Фалеса лишь как астронома, прославившегося предсказанием солнечного затмения. Однако, как и вавилоняне и египтяне, он не понимал того, что действительно происходит на небе во время затмений. Его представления о небе были совершенно неверными. Фалес просто опирался на ту периодичность замечаний, которую обнаружили жрецы Аккада, Шумера, Египта.

Фалесу приписывалось также открытие годового движения Солнца на фоне «неподвижных» звезд, определение времени солнцестояний и равноденствий, понимание того, что Луна светит (как все философоведы и в том числе историки философии) не своим светом, и т. п. В небесных телах он видел воспламенившуюся землю. Фалес разделил небесную сферу на пять зон. Он ввел календарь, определив продолжительность года в 365 дней и разделил его на 12 тридцатидневных месяцев, отчего пять дней выпадали из месяцев и были помещены в начало года так, как это было принято в те времена в Египте.

В области геометрии Фалес установил ряд равенств: вертикальных углов, треугольников с равной стороной и равными прилегающими к ней углами, углов при основании равнобедренного треугольника, разделенных диаметром частей круга. Фалес вписал в круг прямоугольный треугольник. Ученым жрецам Вавилонии и Египта это было известно, но для Эллады стало открытием. Однако принципиально новое состояло в том, что уже Фалес стал преподавать математику не только в эмпирической, но и в отвлеченной форме.

Как физик Фалес пытался понять причину летних разливов Нила. Он ошибочно нашел ее во встречном пассатном ветре, который, затрудняя движение воды Нила, вызывал повышение его уровня. Нил же разливается в результате летнего таяния снегов в одном его истоке и летних дождей в другом, эти верховья были найдены с громадными жертвами со стороны энтузиастов-путешественников только в прошлом веке.

Фалес как философ. Самая ранняя информация о Фалесе как философе пришла к нам от Аристотеля. В аристотелевской «Метафизике» сказано: «Из тех, кто первым занялся философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из

чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете уходят, причем основное пребывает, а по свойствам своим меняется, это они и считают элементом и началом вещей. И поэтому они полагают, что ничто не возникает и не погибает, так как подобная основная природа всегда сохраняется... Количество и форму для такого начала не все указывают одинаково, но Фалес — родоначальник такого рода философии — считает ее водою» (*Аристотель. Метафизика. Кн. I. Гл. 3. Далее — Метаф., I, 3*). Таким-то образом и осмыслил Аристотель суть учения первых философов, которых мы называем стихийными материалистами.

Вода Фалеса — философское переосмысление гомеровского Окееана, шумеро-аккадского Абу (Апсу). Правда, название его сочинения «О началах» допускает, что Фалес поднялся до понятия первоначала, иначе он не стал бы философом. Фалес, понимая воду как начало, наивно заставляет плавать на ней землю — в этой форме он и представляет субстанциальность воды, она буквально пребывает подо всем, на ней все плавает.

С другой стороны, это не просто вода, а вода «разумная», божественная. Мир полон богов (политеизм). Однако эти боги действуют в мире силы, они также души как источники самодвижения тел. Так, например, магнит имеет душу, потому что он притягивает железо. Солнце и другие небесные тела питаются испарениями воды. Сказанное можно подытожить словами Диогена Лаэртского о Фалесе: «Началом всего он полагал воду, а мир считал одушевленным и полным божеств» (*Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 71. Далее — ДЛ. С. 71*).

Стихийный материализм Фалеса содержал в себе возможность позднейшего раскола. Божество космоса — разум. Перед нами здесь не только антимифологичность Фалеса, поставившего на место Зевса разум, логос, сына Зевса, который отрицал своего отца, но и заложенная в протофилософском учении возможность идеализма.

Онтологический монизм Фалеса связан с его гносеологическим монизмом: все знание надо сводить к одной единой основе. Фалес сказал: «Многословие вовсе не является показателем разумного мнения». Здесь Фалес высказался против мифологического и эпического многословия. «Ищи что-нибудь одно мудрое, выбирай что-нибудь одно доброе, так ты уймешь пустословие болтливых людей». Таков девиз первого древнезападного философа, его философское завещание.

Анаксимандр. Анаксимандр — ученик и последователь Фалеса. О его жизни мы почти ничего не знаем. Он автор первого философского сочинения, написанного прозой, которое положило начало многим одноименным трудам первых древнегреческих философов. Сочинение Анаксимандра называлось «Пери фюсеос», т. е. «О природе». Само название этого и одноименных ему сочинений говорит о том, что первые древнегреческие философы, в отличие от древнекитайских и

древнеиндийских, были прежде всего натурфилософами, или, точнее говоря, физиками (сами античные авторы называли их физиологами). Анаксимандр написал свое сочинение в середине VI в. до н.э. От этого сочинения сохранилось несколько словосочетаний и один цельный небольшой отрывок, связанный фрагмент. Известны названия других научных трудов милетского философа — «Карта земли» и «Глобус». Философское учение Анаксимандра известно из доксографии.

Начало. Апейрон. Именно Анаксимандр расширил понятие начала всего сущего до понятия «архэ», т. е. до первоначала, субстанции, того, что лежит в основании всего сущего. Поздний доксограф Симпликий, отделенный от Анаксимандра более чем тысячелетием, сообщает, что «Анаксимандр первый назвал началом то, что лежит в основе». Такое начало Анаксимандр нашел в некоем апейроне. Тот же автор сообщает, что Анаксимандр учил: «Начало и основа всего сущего — апейрон» /ДК. 12(2)А 91/. Апейрон означает «беспредельный, безграничный, бесконечный». Апейрон — средний род от этого прилагательного, это нечто беспредельное, безграничное, бесконечное.

Все древние авторы согласны с тем, что апейрон Анаксимандра материален, веществен. Но трудно сказать, что это такое. Одни видели в апейроне «мйгму», т. е. смесь (земли, воды, воздуха и огня), другие — «метаксю», нечто среднее между двумя стихиями — огнем и воздухом, третьи полагали, что апейрон — это нечто неопределенное. Аристотель думал, что Анаксимандр пришел к идее апейрона считая, что бесконечность и беспредельность какой-либо одной стихии привела бы к ее предпочтению перед тремя другими как конечными, а потому свое бесконечное Анаксимандр сделал неопределенным, безразличным ко всем стихиям. Симпликий находит два основания. Как генетическое начало апейрон должен быть беспредельным, дабы не иссякнуть. Как субстанциальное начало апейрон должен быть беспредельным, дабы он мог лежать в основе взаимопревращения стихий. Если стихии превращаются друг в друга (а тогда думали, что земля, вода, воздух и огонь способны друг в друга превращаться), то это означает, что у них есть нечто общее, что само по себе не является ни огнем, ни воздухом, ни землей, ни водой. А это и есть апейрон, но уже не столько пространственно безграничный, сколько безграничный внутренне, т. е. неопределенный.

Сам по себе апейрон вечен. По сохранившимся словам Анаксимандра мы знаем, что апейрон «не знает старости» (В 2), что он «бессмертен и неуничтожим» (В 3). Он находится в состоянии вечной активности и вечного движения. Движение присуще апейрону как неотделимое от него свойство.

Космогония. Апейрон — не только субстанциальное, но и генетическое начало космоса. Из него не только состоят все в сущности в своей основе, но и все возникает. Анаксимандрова космогония принципиально отличается от вышеизложенных космогоний Гесиода и

орфиков, которые были теогониями лишь с элементами космогонии. У Анаксимандра никаких элементов теогонии уже нет. От теогонии остался лишь атрибут божественности, но только потому, что апейрон, как и боги мифологии, вечен и бессмертен.

Апейрон сам все из себя производит. Находясь во вращательном движении, апейрон выделяет из себя такие противоположности, как влажное и сухое, холодное и теплое. Парные комбинации этих главных свойств образуют землю (сухое и холодное), воду (влажное и холодное), воздух (влажное и горячее), огонь (сухое и горячее). Затем в центре собирается как тяжелейшее земля, окруженная водной, воздушной и огненной сферами. Происходит взаимодействие между водой и огнем, воздухом и огнем. Под действием небесного огня часть воды испаряется, и земля выступает частично из мирового океана. Так образуется суша. Небесная сфера разрывается на три кольца, окруженных плотным непрозрачным воздухом. Эти кольца, говорил Анаксимандр, подобны ободу колеса колесницы (мы скажем: подобны автомобильной шине). Они полые внутри и наполнены огнем. Находясь внутри непрозрачного воздуха, они невидимы с земли. В нижнем ободе множество отверстий, сквозь которые просматривается заключенный в нем огонь. Это звезды. В среднем ободе одно отверстие. Это Луна. В верхнем также одно. Это Солнце. Время от времени эти отверстия способны полностью или частично закрываться. Так происходят солнечные и лунные затмения. Сами ободы вращаются вокруг Земли. С ними движутся и отверстия. Так Анаксимандр объяснял видимые движения звезд, Луны, Солнца. Он искал даже числовые отношения между диаметрами трех космических ободов или колец.

Эта картина мира неверна. Но все же поражает в ней полное отсутствие богов, божественных сил, смелость попытки объяснить происхождение и устройство мира из внутренних причин и из единого материально-вещественного начала. Во-вторых, здесь важен разрыв с чувственной картиной мира. То, как мир нам является, и то, что он есть, не одно и то же. Мы видим звезды, Солнце, Луну, но не видим ободов, отверстиями которых являются и Солнце, и Луна, и звезды. Мир чувств должен быть исследован, он лишь проявление действительного мира. Наука должна пойти дальше непосредственного созерцания.

Происхождение жизни. Анаксимандру принадлежит также первая глубокая догадка о происхождении жизни. Живое зародилось на границе моря и суши из ила под воздействием небесного огня. Первые живые существа жили в море. Затем некоторые из них вышли на сушу и сбросили с себя чешую, став сухопутными. От животных произошел человек. В общем все это верно. Правда, у Анаксимандра человек произошел не от сухопутного животного, а от морского. Человек зародился и развился до взрослого состояния внутри какой-то громад-

ной рыбы. Родившись взрослым (ибо ребенком он не мог бы выжить один без родителей), первочеловек вышел на сушу.

Материализм и диалектика Анаксимандра. Материалистический монизм (напомним, что монизм — учение, согласно которому все возникло из одного начала) мировоззрения Анаксимандра поражал самих древних греков. Античный автор Псевдо-Плутарх подчеркивал: «Анаксимандр... утверждал, что апейрон — единственная причина рождения и гибели» (А 10). Христианский теолог Августин горько сетовал на Анаксимандра за то, что тот «ничего не оставил божественному уму» (А 17).

Диалектика Анаксимандра выразилась в учении о вечности движения апейрона, о выделении из него противоположностей, об образовании четырех стихий из противоположностей, а сама космогония — в учении о происхождении живого из неживого, человека от животных, т. е. в общей идее эволюции живой природы.

Эсхатология. Напомним, что эсхатология (эсхатологическая мудрость) — это учение о конце мира. «Эсхатос» — крайний, конечный, последний. Об этом мы узнаем из сохранившегося фрагмента Анаксимандра. Там сказано: «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости. Все получает возмездие (друг от друга) за несправедливость и согласно порядку времени» (В 1). Слова «друг от друга» потому стоят в скобках, что они в одних манускриптах есть, а в других их нет. Так или иначе, по этому фрагменту мы можем судить о форме анаксимандрова сочинения. По форме выражения это не физическое, а правовое и этическое сочинение. Отношение между вещами мира выражено в этических терминах.

Дж. Томсон думал, что выражение «получает возмездие» взято из этически-правовой практики родового общества. Это формула урегулирования споров между соперничающими родами. Так что первые греческие философы не так уж абсолютно отличались от китайских и индийских. Но этической у греческих философов была лишь форма, в которой представлялся, однако, физический мир, мир природы, а не мир человека. Но то, что мир природы представлялся через мир человека, есть не что иное, как пережиток социантропоморфического мировоззрения, что вообще свойственно протофилософии. Однако олицетворения уже нет, нет и полной антропоморфизации.

Этот фрагмент вызвал немало различных толкований. В чем вина вещей? В чем состоит возмездие? Кто перед кем виноват? Те, кто не принимает выражение «друг от друга», думают, что вещи виновны перед апейроном за то, что они из него выделяются. Всякое рождение есть преступление. Все индивидуальное виновно перед первоначалом за то, что покидает его. Наказание же состоит в том, что апейрон поглощает все вещи в конце срока мира. Те же, кто принимает слова «друг от друга», думают, что вещи виновны не перед апейроном, а друг перед другом. Третьи же вообще отрицают возникновение вещей из апейрона.

В греческом тексте выражение «из чего» стоит во множественном числе, а потому под этим «из чего» не может подразумеваться апейрон, а вещи рождаются друг из друга. Такое истолкование противоречит космогонии Анаксимандра.

Мы думаем, что вещи, возникая из апейрона, виновны друг перед другом. Их вина состоит не в рождении, а в том, что они нарушают меру, в том, что они агрессивны. Нарушение меры есть разрушение меры, пределов, что означает возвращение вещей в состояние безмерности, их гибель в безмерном, т. е. в апейроне.

Апейрон Анаксимандра самодостаточен. Апейрон, гордо заявил о первоначале и субстанции мироздания милетский философ, «все объемлет и всем управляет». Апейрон не оставляет места для богов и других сверхъестественных сил.

Анаксимандр как ученый. Анаксимандр ввел в употребление то, что древние греки назвали «гномон» — элементарные солнечные часы, которые были известны ранее на Востоке. Это вертикальный стержень, установленный на размеченной горизонтальной площадке. Время дня определялось по направлению и длине тени. Самая короткая тень в течение дня определяла полдень, в течение года — летнее солнцестояние, самая длинная тень в течение года — зимнее солнцестояние. Анаксимандр построил модель небесной сферы — глобус, начертил географическую карту. Он занимался математикой и «дал общий очерк геометрии» (А 2).

Анаксимен. Анаксимен — ученик и последователь Анаксимандра. В отличие от своего учителя, который писал, как отметили сами древние, «вычурной прозой», он писал просто и безыскусно. Это говорит о становлении научного и философского языка, об освобождении его от пережитков мифологии и социоантропоморфизма. Анаксимен, как и другие милетские философы, был ученым. Но круг его научных интересов уже, чем у Анаксимандра. Вопросы биологии и математики его, по-видимому, не интересовали. Анаксимен — астроном и метеоролог. Он автор сочинения «О природе».

Апейрон как воздух. Не удержавшись на высоте абстрактного мышления Анаксимандра, Анаксимен нашел первоначало всего сущего в самой бескачественной из четырех стихий — в воздухе. Анаксимен называет воздух беспредельным, т. е. апейроном. Так апейрон превратился из субстанции в ее свойство. Апейрон — свойство воздуха.

Космогония. Анаксимен сводил все формы природы к воздуху. Все возникает из воздуха через его разрежение и сгущение. Разрежаясь, воздух становится сначала огнем, затем эфиром, а сгущаясь, — ветром, облаками, водой, землей и камнем. Анаксимен подошел здесь к диалектической идее перехода количественных изменений в качественные. Разрежение он связывал с нагреванием, а сгущение — с охлаждением. Это, конечно, неверно. Поскольку дыхание теплое, ему казалось, что воздух при выдыхании разрежается и оттого теплеет.

Анаксимен думал, что Солнце — это земля, которая раскалилась от своего быстрого движения.

Земля и небесные светила парят в воздухе. Земля при этом неподвижна, а другие светила движутся воздушными вихрями.

Психология и атеизм. Первые милетские философы, Фалес и Анаксимандр, насколько нам известно, мало говорили о душе, о сознании. Фалес связывал душу со способностью к самодвижению. Магнит, говорил он, имеет душу, потому что он притягивает железо. Тем более ценно то небольшое, что мы находим по этому вопросу у Анаксимена. Завершая построение единой картины мира, Анаксимен видел в беспредельном воздухе начало и тела, и души. Душа воздушна.

Что же касается богов, то Анаксимен также выводил их из воздуха. Августин сообщает, что «Анаксимен богов не отрицал и не обошел их молчанием». Но он, сообщает Августин, был убежден, что «не богами создан воздух, а что они сами из воздуха» (А 10). Итак, боги — модификация материальной субстанции. Что же тогда в них божественного? — восклицает христианский теолог.

Научные догадки. Некоторые догадки Анаксимена довольно удачны. Град образуется при замерзании выпадающей из туч воды, а если к этой замерзающей воде примешан воздух, то образуется снег. Ветер — уплотнившийся воздух, что неверно. Плоская Земля неподвижно парит в воздухе. Там же парящие плоские Солнце, Луна и планеты, которые Анаксимен отличал от звезд, движутся космическими ветрами.

Анаксимен исправил ошибку Анаксимандра и поместил звезды за Луной и Солнцем. Состояние погоды он связывал с активностью Солнца.

ГЕРАКЛИТ

Пора расцвета, акмэ (сорокалетие), Гераклита приходилось на 69-ю олимпиаду, т. е. на 504—501 гг. до н.э. Родина Гераклита — соседний с Милетом полис Эфес. Гераклит принадлежал к царско-жреческому роду. Но в Эфесе власть царей была давно свергнута. За Гераклитом остались лишь некоторые функции жреца, которые он передал брату. Эмигрировать в Персию, как делали многие аристократы, Гераклит не захотел. Он жил бедно и одиноко. Последние годы своей жизни Гераклит провел в хижине в горах.

Гераклиту принадлежит философское прозаическое сочинение. Оно называлось так же, как и труды Анаксимандра и Анаксимена, — «О природе». Но тематика его шире. Согласно Диогену Лаэртию, сочинение эфесца состояло из трех частей: о Вселенной, о Государстве, о Боге. Гераклиту повезло. От его труда сохранился не один фрагмент, как у Анаксимандра, а более 130. Однако понять их нелегко. Уже сами древние прозвали Гераклита темным. Прочитав его труд, Сократ сказал:

«То, что я понял, превосходно. Думаю, что таково и то, чего я не понял. Впрочем, для этого нужен делосский водолаз». Гераклит, действительно, очень глубок. К сожалению, глубина его мысли непрозрачна, она затемняется стилем изложения. Воображая, что через него говорят то ли оракул, то ли вещая Сивилла, Гераклит старался быть загадочным. И это ему удалось. О его речи не скажешь, как о речи Анаксимена, что она проста и безыскусна. Напротив, она кишит метафорами и сравнениями. В ней много мифологизмов. У Гераклита мифологии больше, а научности меньше, чем у милетских философов. Однако очень большое место в его учении занимает основа наук — *логос*.

Начало. Фалес увидел первоначало в воде, Анаксимен — в воздухе. Еще раньше их Ферекид увидел одно из трех начал всего сущего в земле (Хтони). Гераклит же узрел субстанциально-генетическое начало всего сущего в огне. Для древних народов огонь был веществом (наряду с землей, водой и воздухом). Люди тогда не понимали, что огонь — не вещество, а процесс окисления с выделением тепла и света. Но то, что огонь наиболее подвижен и изменчив из четырех стихий, древние видели. Это-то и привлекло внимание Гераклита к огню. Мысль о субстанциальности огня Гераклит выражает в сравнении огня с золотом, а вещей — с товарами. «Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как золото на товары, а товары на золото» [ДК 22(12) В 901]. Так, в философском социоморфическом мировоззрении преломились товарно-денежные отношения, развитие которых, как отмечалось, оказало значительное влияние на превращение мифологического мировоззрения в философское. В другом сравнении космический огонь сопоставляется с пламенем, на котором сжигаются различные благовония. Пламя все то же, но запахи разные. Гераклитовский огонь вечен и божествен.

Космогония. Гераклит видел в своем огне не только то, что лежит в основе всего сущего, но и то, из чего все возникает. Возникновение из огня космоса Гераклит называл «путем вниз» и «недостатком» огня. Гераклитовская космогония сохранилась в трех вариантах.

Согласно Клименту, из огня возникает море (вода); море, в свою очередь, «семя мирообразования» (у Ферекида огонь, вода и воздух также образовались из семени, но из семени Зевса, здесь же Зевса не стало, но семя осталось). Из этого семени возникают и земля, и небо, и все то, что находится между ними. По версии Плутарха, огонь превращается в воздух, воздух — в воду, вода — в землю, земля — в огонь. Не совсем так представлена космогония Гераклита у Марка Аврелия (II в.). Там Гераклит говорит: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, смерть воздуха — рождение огня. И обратно» (В 76). Это значит, что если по Плутарху земля превращается в огонь непосредственно, то по Марку Аврелию земля, прежде чем стать огнем, должна пройти обратные метаморфозы, став водой и воздухом.

Эсхатология. Эсхатология говорит об обратных превращениях, о конце мира. Космос Гераклита не вечен. «Путь вниз» периодически сменяется «путем вверх», «недостаток» огня — его «избытком». Космос сгорает. Этот мировой пожар не только физическое, но и нравственное событие. Протофилософия еще не способна расчленить физическое и нравственное. Гераклит говорит, что «огонь все обоймет и всех рассудит». Мировой пожар будет мировым судом. Гераклит — гилозоист (гилозоизм — концепция всеобщего оживотворения). Более того, его огонь — не только живая, но и разумная сила.

Фрагмент из Климентя. Христианский теолог Климент Александрийский (III в.) сохранил в одном из своих произведений замечательный отрывок из Гераклита. У Гераклита сказано так: «Этот космос, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, в полную меру воспламеняющимся и в полную меру погасающим» (В 30). Здесь и отрицание теогонии, и гилозоизм (вечно живой огонь), и мысль об огне как генетическом («был») и субстанциальном («есть») начале, и эсхатология («будет»). Здесь же идея о мере как основном космическом законе. У Гераклита мере подчиняется сам вселенский огонь, а не только человек, как это было у «семи мудрецов».

Логос. Идея меры, столь характерная для античного мировоззрения, обобщена Гераклитом в понятии о логосе. Буквально логос — «слово». Но это не любое слово, а лишь разумное. Логос Гераклита — объективный закон мироздания. Это принцип порядка и меры. Это тот же огонь, но то, что для чувства выступает как огонь, для ума есть логос. Наделенный логосом огонь разумен и божествен.

Психология. Гераклитовский «огнелогос» присущ не только всему мирозданию, но и человеку, его душе. Она имеет два аспекта: вещественно-материальный и психически-разумный.

В вещественно-материальном аспекте душа — одна из метаморфоз огня. Души возникают, «испаряясь из влаги» (В 12). И наоборот, «душам смерть — воде рождение» (В 36). Но душа не только влажна. Совсем влажна лишь плохая душа. Душа — единство противоположностей, она сочетает в себе влажное и огненное. И чем больше в ней огня, тем душа лучше. Поэтому «сухая душа — мудрейшая и наилучшая» (В 118). У человека, находящегося в состоянии опьянения, душа особенно влажна. Так же, по-видимому, и у больного, и у человека, чересчур преданного чувственным удовольствиям. Гераклит подчеркивает, что «всякая страсть покупается ценою души» (В 85). Он говорит, что «для душ наслаждение или смерть стать влажными» (В 77).

Сухой, огненный компонент души — ее логос. Таким образом, психически-разумный аспект души увязывается с ее вещественно-материальным аспектом. Будучи огненной, душа обладает самовозрастающим логосом (В 115). Этот, так сказать, субъективный логос не менее глубок и беспределен, чем логос объективный, т. е. правящий космо-

сом. Поэтому Гераклит говорит: «Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом» (В 45).

Диалектика. Гераклит — не только стихийный материалист, но и наивный диалектик. Его логос — как бы диалектический закон Вселенной, как бы смутно угаданный древним философом закон единства и борьбы противоположностей.

В своей диалектике Гераклит исходит из того, что все абсолютно изменчиво. Гераклит, как никто из древних философов, был убежден, что в мироздании нет ничего неизменного. Он учил, что «все течет» («панта реи»). Он уподоблял мир реке и говорил, что «в ту же реку вступаем и не вступаем» (В 493), потому что «на входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды» (В 12). Ничто в мире не повторяется, все преходяще и одноразово. В этом отношении Гераклит противостоит пифагорейцам, в мировоззрении которых присутствовала идея вечного повторения. Для Гераклита сама «вечность — дитя, переставляющее шашки, царство ребенка» (В 52). Гераклит не отрицал устойчивости вещей в космосе. Но эта устойчивость у него относительна, и она возможна именно потому, что та или иная вещь вечно воспроизводится. Эта мысль выражена у Гераклита в образе кикееона, который раслаивается на составные части, если этот священный напиток постоянно не встряхивать.

Далее Гераклит замечает, что одно и то же различно и даже противоположно. Например, «морская вода и чистейшая, и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же — гибель и отрава» (В 61). Также и «прекраснейшая обезьяна безобразна, если ее сравнить с родом человеческим» (В 82). Здесь напрашивается вывод, что одно и то же обладает противоположными качествами (чистейшая и грязнейшая, прекраснейшая и безобразная) *в разных отношениях* (по отношению к рыбам, по отношению к людям, по отношению к другим обезьянам и опять по отношению к людям). Однако Гераклит это просмотрел. Обращая внимание на то, что существенное изменение — это изменение в свою противоположность (холодное нагревается, горячее остывает), а также на то, что одна противоположность выявляет ценность другой (например, болезнь делает здоровье сладостным, а добро начинает цениться на фоне зла), Гераклит делает смелый, но наивный вывод о безоговорочной тождественности противоположностей. Правда, сам Гераклит, разумеется, так не формулирует свою мысль. Он говорит лишь, что «противоречивость сближает» (В 8). Эту мысль он выражает через ряд примеров. Скажем, врачи лечат боль болью. Поэтому Ипполит делает такой вывод: Гераклит учил о том, что и добро, и зло тождественны (В 58).

Тождество противоположностей у Гераклита означает вместе с тем не их взаимопогашение, а их борьбу. Эта борьба (распря) — главный закон мироздания. Она — причина всякого возникновения. Гераклит

говорит о том, что «борьба-отец всего и царь над всем» (В 52), что «борьба всеобща и все рождается благодаря борьбе и по необходимости» (В 80).

Такого рода борьбу Гераклит раскрывает далее как гармонию. Но гармонию неявную, тайную, скрытую. И именно такая гармония самая сильная. «Скрытая гармония, — говорил Гераклит, — сильнее явной» (В 54). Такова гармония борьбы противоположностей, которые сходятся в тождество. Гераклит негодует на тех, кто «не понимает, каким образом с самим собой расходящееся снова приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры» (В 51). Эта глубочайшая гармония присуща всему мирозданию, несмотря на то, что там все кипит в борьбе, в распре. В такой гармонии растворяется все зло. Зло всегда частично, а добро абсолютно. Так же относительно безобразное и абсолютно прекрасное. Но люди увидеть этого не могут. Вся эта вселенская гармония доступна лишь Богу. «Для Бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди принимают одно за справедливое, а другое за несправедливое», — сетует Гераклит (В 102).

Гносеология. В отличие от милетских философов, Гераклит довольно много говорит о познании. Он различает чувственное и рациональное познание. Чувства не бесполезны, особенно зрение и слух. Но высшая цель познания — познание логоса, а тем самым познание высшего единства мироздания и достижение высшей мудрости: «Признак мудрости — согласиться, выслушав не меня, а логос, что все едино» (В 50).

Однако познать логос нелегко. Причин для этого немало. Сама «природа любит таиться» (В 128). Сами люди, по крайней мере «их большинство, по-скотски пресыщено» (В 29). Познанию логоса мешают также учителя этого большинства: и Гомер, и Гесиод, и другие народные певцы, которым верят люди. Это именно то большинство, о котором сказал мудрец Биант, что оно плохо (а Биант почти единственный, о ком сам Гераклит отзывается хорошо, говоря, что логос Бианта лучше, чем у других). По всем этим причинам «большинство людей не понимает того, с чем оно сталкивается» (В 17).

Поэтому «несмотря на то, что логос существует вечно, люди оказываются несообразительными и прежде, чем его услышат, и (даже) услышав впервые». И хотя в своей жизни люди ежедневно и непрерывно сталкиваются с логосом, это им кажется чуждым (В 1; В 72). Не ведет к познанию логоса и многознание. «Многознание уму не научает, — говорит Гераклит, — иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» (В 40). Многознание не дает единой картины мира, не формулирует, как мы бы сейчас сказали, мировоззрения. При этом он подчеркивает, что мудрость отрешена от всего (В 108). Может быть, у Гераклита, который широко пользовался гиперболами, это сказано слишком сильно, но в этой отрешенной от всего

мудрости нельзя не увидеть мировоззренческого сознания в его отличие от знания специального.

Итак, Гераклит утверждает, что познание логоса, мудрости, единства мира доступно не всем. Однако все люди от природы разумны: «Размышление всем свойственно» (В 113), «Всем людям дано познавать себя и размышлять» (В 116), «Логос присущ всем».

Этика. Это противоречие кажущееся. Люди от природы равны. Но они неравны фактически. Их неравенство — следствие неравенства их интересов. Большинство живет не по логосу, а по своему разумению. Жизнь таких людей — что «детские игры». Они во власти своих желаний. Такие люди, как и ослы, предпочитают солому золоту. Желания обычных людей таковы, что «людям не стало бы лучше, если бы исполнились все их желания» (В 110). Счастье не в услаждении тела, а в размышлении и в умении «говорить правду и действовать согласно природе, к ней прислушиваясь» (В 112).

Аристократизм. Гераклит — аристократ не только по рождению, но и по духу. Он говорит, что «самые достойные... предпочитают одно: вечную славу смертным вещам» (В 29). Это, по-видимому, те немногие, кто живет сообразно логосу. Таких людей мало. Такой человек дорог. Он, говорит Гераклит, «стоит десяти тысяч» других людей, живущих по своему разумению, а не согласно логосу.

Гераклит — не сторонник и не идеолог «реакционной аристократии», каким его иногда представляли. Он, как гений, выше своего класса. Он сторонник писаного права (аристократия его времени опиралась на обычай), он подчеркивает, что «народ должен бороться за закон, как за свои стены» (В 44). У Гераклита еще нет понимания различия между тем, что существует по природе, и тем, что существует по установлению. Поэтому он говорит, что «все человеческие законы питаются от единого — божественного» (В 114), т. е. от логоса.

Элементы мифологии и идеализма. Будучи протофилософским, мировоззрение Гераклита содержит в себе элементы мифологии. Они многочисленны. Например, «одна-единственная мудрость не желает и желает называться именем Зевса» (В 32). Здесь явно указано на мифологическую предысторию протофилософии, на все еще окончательно не оборванную связь с профилософией. Гераклит говорит о Солнце как о живом существе, за которым присматривают богиня справедливости Дике и ее служанки Эринии. А следят они за тем, чтобы Солнце не преступило меры (В 94).

Особенно много пережитков мифологии в учении Гераклита о душе. Там мы находим отзвуки орфизма. Иначе Гераклит не сказал бы, что «смерть — это все то, что мы видим, пробудившись» (В 21), и что «человек, умирая, в ночи огонь сам себе зажигает: хотя его глаза погасли, жив он» (В 26). Будучи стихийным материализмом, учение Гераклита содержит в себе и выходы в идеализм: это прежде всего учение о логосе и о боге.

ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ *

«Великая Греция». В конце VI в. до н.э. центр зарождающейся европейской философии перемещается с Дальнего Востока Эгейского мира на его Дальний Запад — из Ионии в «Великую Грецию» (так называли эту часть греческого мира римляне), или «Великую Элладу» (так называли ее сами эллины). Это совокупность полисов-колоний, основанных различными греческими городами в период Великой колонизации на побережье Южной Италии и Сицилии. Это такие города-государства, как Кумы, Неаполь, Посидония, Элея, Регий, Локры, Кротон, Сибарис, Метапонт, Тарент на юге Апеннинского полуострова; как Сиракузы, Акрагант и другие города на побережье Сицилии. Западные греки жили в угрожающем им мире: с севера на них давили этруски, с юга — карфагеняне (западные финикийцы). За стенами города или за границами полиса (напомним, что полис — нечто большее, чем город: он включал в себя и прилегающие к городу сельские местности, часто обширные) угрожали городу местные племена. Первое время западные греки успешно справлялись с ситуацией. В 480 г. до н. э. они победили карфагенян, в 474 г. до н.э. разбили этрусский флот. Однако внутренние распри и войны ослабили «Великую Элладу». В 421 г. до н.э. западным грекам нанесли поражение самниты, а с 327 по 211 г. до н.э. «Великую Элладу» постепенно подчиняют себе римляне.

Великоэлладские полисы были торгово-промышленными центрами. Некоторые авторы рассматривают эту часть древнегреческого мира как отсталую аграрную область, но это неверно.

«Философия италийцев» (Аристотель) была дальнейшим шагом в становлении античной философии после философии ионийской. К италийской философии принадлежали Пифагорейский союз, школа

* См.: Чанышев А.Н. Италийская философия. М., 1975.

элеатов и Эмпедокл. Пифагорейцы связали философию с математикой и поставили вопрос о числовой структуре мироздания; элеаты развили понятие субстанции до понятия бытия как такового. Они выявили диалектичность времени, пространства и движения. Поэтому видеть в италийских философах «реакционных мыслителей», как это иногда делалось, неверно. Однако в италийской философии элементов идеализма стало уже больше, чем в ионийской. Кроме того, в италийской философии появляются и элементы метафизики (как антидиалектики).

ПИФАГОРЕЙЦЫ

Пифагор и ранние пифагорейцы

Источники пифагореизма. Хотя без пифагорейцев трудно себе представить античную философию и даже античную культуру, ничего полностью достоверного мы о пифагореизме, особенно раннем, не знаем. До нас не дошли даже отрывки из пифагорейских трудов, а те, которые дошли, поставлены гиперкритикой под сомнение. О пифагореизме мы знаем в основном понаслышке.

Информацию о пифагорейцах (как, впрочем, и всю информацию о досократиках) можно разбить на три части: раннюю (VI—V вв. до н.э.), среднюю (IV—I вв. до н.э., главным образом IV в.) и позднюю (I—V вв.). Ранняя информация исходит от современников Пифагорейского союза, но она бедна. Полнее средняя информация, а тем более поздняя. То, что для нас более поздняя информация обильнее ранней, неудивительно. Ее источники ближе к нам. Но не была ли она более обильной для самих греков за счет вымысла?

Жизнь Пифагора. Основателем Пифагорейского союза был Пифагор. Почти все, что мы знаем о нем, исходит из поздней информации. Платон упоминает Пифагора лишь однажды. Аристотель дважды.

Большинство греческих авторов выводят Пифагора с острова Самоса, т. е. из Ионии. Они сообщают, что Пифагор был вынужден покинуть свою родину из-за тирании самосского тирана Поликрата. Пифагор отправился по совету Фалеса в Египет в поисках знания и учился там двадцать два года у египетских жрецов. В 525 г. до н. э. Египет стал добычей персов. Персы истребили две тысячи знатных египетских юношей. Множество египтян было отправлено персами на восток в качестве пленных. В числе их якобы оказался и Пифагор, побывавший в Вавилонии (будто бы в течение 12 лет), где имел возможность учиться у жрецов. Апулей утверждает даже, что Пифагор учился у индийских мудрецов. После в общем тридцатичетырехлетнего обучения в Египте, Вавилонии и, возможно, в Индии Пифагор, после кратковременного пребывания на родине, оказывается в «Великой Греции» — в городе Кротоне, где основывает свою школу — Пифаго-

рейский союз. Такова легенда, связанная с именем Пифагора. Проверить ее нет возможности.

Пифагорейский союз. Сведения о пифагорейском союзе дают нам также лишь поздние источники. Некоторые ученые сомневаются в его существовании, считая его вымыслом поздних греков. Между тем из этой поздней информации вырисовывается величественная картина пифагорейского «общего товарищества» (Ямвлих) как научно-философского и этико-политического сообщества единомышленников. Правда, политическое лицо союза неясно. Сначала пифагорейцы в Кротоне и в других городах «Великой Эллады» как будто бы пришли к власти. Но им противостояли некий Килон и его сторонники. Когда пифагорейцы собрались в Кротоне в доме Милона на съезд, сторонники Килона окружили этот дом и сожгли их.

Одни из современных ученых видели в пифагорейцах идеологов реакционной землевладельческой аристократии, другие — идеологов торгово-ремесленного городского населения, ссылаясь на то, что при пифагорейском правлении в великоэлладских полисах началась чеканка монеты.

Беспристрастный анализ политических взглядов пифагорейцев говорит об их крайней неприязни к анархии. Источник государственных законов они видели в Боге.

Существуют смутные сведения о политической борьбе внутри самого Пифагорейского союза между сторонниками «отцовских обычаев» и теми, кто считал, что все должны принимать участие в высшей власти и в народном собрании, т. е. между аристократами и демократами. Таким образом и сам Пифагорейский союз оказался расколотым по тому же признаку, что и все греческое общество периода антиаристократической революции VII—VI вв. до н.э.

Пифагорейский образ жизни. Более определенны сведения о пифагорейском образе жизни. Платон пишет, что и в его время пифагорейцы называют свой образ жизни пифагорейским и явно выделяются среди других людей. Но что это за образ жизни, мы узнаем только из поздних источников. Пифагорейский образ жизни опирался на своеобразную иерархию ценностей. На первое место в жизни пифагорейцы ставили прекрасное и благопристойное, на второе — выгодное и полезное, на третье же — приятное. К прекрасному и благопристойному пифагорейцы относили и науку.

Устав Пифагорейского союза определял условия приема в союз и образ жизни его членов. В союз принимались лица обоюбого пола (разумеется, только свободные), выдержавшие многолетнюю проверку своих умственных и нравственных качеств. Собственность была общей. Все вступающие в пифагорейское товарищество сдавали свою собственность особым экономам. В союзе было две ступени. *Акуматики* (послушники) усваивали знания догматически, а *математики* (ученые) занимались более сложными вопросами, которые преподавались им с

обоснованием. Пифагорейский союз был закрытой организацией, а его учение — тайным.

Пифагорейцы вставали до восхода Солнца. Проснувшись, они проделывали мнемонические упражнения, после чего шли на берег моря встречать восход Солнца. Затем обдумывали предстоящие дела, делали гимнастику, трудились. Вечером они совершали совместное купание, после чего все вместе ужинали и совершали возлияние богам. Затем было общее чтение. Перед сном пифагореец давал себе отчет в прошедшем дне: «И нельзя было принять очами спокойными сна, пока трижды не продумаешь прошедший день: как я его прожил? что я сделал? какой мой долг остался невыполненным?»

В основе пифагорейской этики лежало учение о «надлежащем». «Надлежащее» — это победа над своими низменными страстями, подчинение младших старшим, культ дружбы и товарищества, почитание Пифагора. Большое внимание пифагорейцы уделяли медицине, психотерапии и проблеме деторождения. Они разрабатывали приемы улучшения умственных способностей, умение слушать и наблюдать. Они развивали свою память, как механическую, так и смысловую. Последняя возможна лишь в том случае, если в системе знания найдены начала.

Несмотря на свою политическую активность, пифагорейцы выше всего ценили созерцательный образ жизни, жизнь мудреца. Сам их образ жизни имел мировоззренческие основания — он вытекал из их представления о космосе как упорядоченном и симметричном целом. Но красота космоса открывается не всем. Она доступна лишь тем, кто ведет правильный образ жизни.

Периодизация пифагореизма. Пифагореизм имел три вершины: политическую в первой половине V в. до н. э., философскую — во второй половине V в. до н.э. и научную — в первой половине IV в. до н.э. Что же касается самого раннего времени — последней трети VI в. до н.э. — то это период зарождения пифагореизма, период деятельности Пифагора, а в нем заложены все три стороны пифагореизма: политическая, философская и научная.

Историю Пифагорейского союза и пифагореизма можно разделить на шесть частей: 1) организация Пифагорейского союза Пифагором — последняя треть, а может быть, и десятилетие VI в. до н.э. Это зарождение пифагорейской философии и науки в рамках пифагорейского «товарищества», которое имело свои корни в орфической общине. Это время установления политического господства пифагорейцев в «Великой Элладе»; 2) политическое господство Пифагорейского союза — первая половина V в. до н.э.; 3) разгром союза в середине V в. до н.э.; 4) пифагорейская диаспора (рассеяние), Лизис и Филолай в Фивах. Это время философской вершины пифагореизма в учении Филолая. Здесь же возвращение Филолая в «Великую Грецию» — вторая половина V в. до н.э.; 5) Архит Тарентский и его группа —

превращение пифагореизма в науку, утрата им не только мифологических пережитков, но и философских оснований (первая половина IV в. до н.э.); б) пифагорейцы во Флиунте — последние из пифагорейцев — середина IV в. до н.э.

Упрощая эту схему, мы говорим о раннем, среднем и позднем пифагореизме.

Ранний пифагореизм. Учение Пифагора. Об учении Пифагора мы узнаем лишь из поздней информации. Из ранней информации дошли до нас лишь неодобрительные отзывы о Пифагоре со стороны Гераклита. Это первый пример философской полемики, причем не только теоретической. Именно о Пифагоре Гераклит сказал, что «многознание уму не научает» (В 40). В другом (согласно Г. Дильсу, подложном) фрагменте из сочинения Гераклита сказано, что вся пифагорова мудрость — не только многознание, но и обман. Другой же, правда, более поздний источник ранней информации, а именно Геродот, называет Пифагора «величайшим эллинским мудрецом». Может быть, можно узнать Пифагора в сатирическом стихотворении (*силле*) Ксенофана, где какой-то человек говорит другому, чтобы тот не бил своего щенка, так как в его визге он узнает голос своего умершего друга. Возможно, что Эмпедокл, говоря о некоем необычайно знающем человеке, имел в виду Пифагора. И это все, что мы узнаем об учении Пифагора из ранней информации.

А в средней информации вообще нет ничего об учении Пифагора как такового. Специальное сочинение Аристотеля «О пифагорейцах» утеряно. В дошедших до нас работах Аристотеля много говорится об учении пифагорейцев или «так называемых пифагорейцах», но об учении Пифагора как такового не сказано ничего (за одним исключением, о котором ниже). Все, что мы знаем об учении Пифагора, мы черпаем из поздней информации.

Оттуда мы узнаем, что Пифагора видели сразу в двух городах, что он имел золотое бедро, что его громким человеческим голосом приветствовала река Кас. Он якобы знал о своих прошлых воплощениях. Первое воплощение Пифагора — сын бога Гермеса Эфиальт. Пифагор, таким образом, здесь «благородный», аристократ. При этом его аристократизм усилен учением о переселении душ: Пифагор не просто потомок сына бога, т. е. героя; он сам сын бога, он Эфиальт, родившийся через несколько поколений Пифагором. Пифагор возвышал себя над остальными людьми. Он думал, что существует три вида разумных живых существ: Бог, человек и «подобные Пифагору» (последние происходят из семени лучшего, чем человеческое). Из поздней информации мы также узнаем о различных табу Пифагора, в том числе и о пищевых. Эти запреты восходят к первобытной магии.

И в таком магиико-мифологическом контексте вырисовывается тезис Пифагора о том, что «самое мудрое — число», что число владеет всеми вещами, в том числе и нравственными, и духовными качествами.

Полемизируя в этом вопросе с Пифагором, Аристотель сообщает (это и есть вышеуказанное исключение), что Пифагор учил: «Справедливость... есть число, помноженное само на себя» (*Аристотель*. Большая этика. I, 1). Из поздней информации мы, кроме того, узнаем, что согласно учению Пифагора, «душа есть гармония». Но известно, что для пифагорейцев гармония — числовое отношение. Поэтому и здесь мы находим число. Есть сведения и о том, как Пифагор пришел к своей идее, которая стала основной идеей пифагореизма, его стержнем, т. е. к идее, что числа — основа всего сущего. Эти основания эмпирические. Ямвлих (III в.) и Бозций (конец V — начало VI в.) рассказывают: проходя как-то мимо кузницы, Пифагор заметил, что совпадающие удары не одинаковых по весу молотов производят различные гармоничные созвучия. Вес молотов можно измерить. И таким образом, качественное явление (созвучие) точно определяется через количество. Отсюда Пифагор сделал смелый вывод, что и вообще «число владеет... вещами».

В поздней информации Пифагор выступает в качестве крупного математика. Ему приписывается «теорема Пифагора», а также открытие явления несоизмеримости. Согласно той же информации, Пифагор вслед за Фалесом встал на путь превращения математики эмпирической в математику теоретическую. Один из последователей Аристотеля Аристоксен (V в. до н.э.) утверждал (согласно Диогену Лаэртию), что именно Пифагор, «целя занятия с числами больше всех других занятий, продвинул вперед эту науку, освободив ее от служения делу купцов» [58(45) В 2]. У неоплатоника Прокла (V в.) сказано об этом еще сильнее: «Пифагор преобразовал геометрию, придав ей форму свободной науки, рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной, интеллектуальной точки зрения» [14(4) А ба].

У Пифагора можно усмотреть даже зачатки математической физики. Теофраст (Аэций) утверждает, что именно Пифагор начал связывать пять физических элементов с пятью видами правильных многогранников. Земля состоит из частиц кубической формы, огонь — из частиц, имеющих форму четырехгранной пирамиды (тетраэдр), воздух — из восьмигранников (октаэдр), вода — из двадцатигранников (икосаэдр), а эфир — из двенадцатигранников (додекаэдр) [44(32) А 15].

В античной традиции слава Пифагора как математика была столь велика, что Аристоксен даже утверждал: именно Пифагор первый ввел у эллинов веса и меры [14(4) А 12], хотя это и неверно.

В астрономии Пифагору приписывается открытие косою положения зодиака, определение продолжительности «великого года» — интервала между моментами, когда планеты занимают относительно друг друга то же самое положение. В космологии Пифагор — один из первых геоцентристов. Он учил и о «гармонии сфер». Каждая планета, двигаясь вокруг Земли в эфире, производит монотонный звук той или

иной высоты. Например, звук Луны высокий и пронзительный, звук Сатурна самый низкий. Совместно эти звуки образуют гармоничную мелодию, слышать которую, правда, мог только Пифагор, будто бы обладавший удивительно тонким слухом.

Положив в основу космоса число, Пифагор придал этому старому слову обыденного языка новое значение. Это слово стало обозначать упорядоченное числом мироздание. Пифагору приписывается и само конструирование слова «философ» (поэтому, когда Гераклит говорит, что много должны знать «мужи-философы», он иронизирует над пифагорейцами с их многознанием). Пифагор верил в переселение душ, в метемпсихоз, заимствовав эти представления из орфизма.

Подводя итог всему тому, что мы знаем об учении Пифагора, можно сказать следующее. В период формирования пифагореизма пережитки мифологии и магии в нем были очень велики. В удаленной от древних цивилизаций Востока «Великой Элладе» влияние науки чувствовалось меньше, а реки там разговаривали еще во времена Пифагора. Тем более удивителен быстрый прогресс италийской философии и науки, начало которому было положено Пифагором. Личность противоречивая, стоявшая на рубеже мифологии и магии, с одной стороны, и философии и науки — с другой, Пифагор, как, может быть, никто другой из первых философов, даже Гераклит, отразил в своем учении, слабые отзвуки которого дошли до нас, сложный, мучительный и противоречивый процесс рождения философской мысли, пробивавшейся сквозь вековые культурные напластования совсем иного, чем философия, уровня. Кроме того, Пифагор в отличие от ионийских философов-одиночек выступил первым пропагандистом философии, а для того чтобы иметь успех у привыкших к старым ценностям слушателей, золотое бедро было нелишним. Учение Пифагора, таким образом, противоречиво. Но главное — это все же его учение о числе как основе мироздания.

Другие ранние пифагорейцы. Из числа ранних пифагорейцев известны Пармениск, Перкопс, Бронтин, Петрон, Алкмеон, Гиппас, а также пифагорейка Дейноно (Теано), жена Бронтина. О ней Ямвлих рассказывает, что она «была мудрой и выдающейся душевными дарованиями». К ней как-то пришли жены кротонцев с просьбой уговорить Пифагора, чтобы тот побеседовал с их мужьями о том, что они должны относиться к своим женам благоразумно. В письме к Никострате Дейноно писала: «Добродетель супруги не в том состоит, чтобы стеречь своего мужа, но чтобы нравиться ему и угождать его желаниям, а сие исполнит она тогда, когда глупости его с терпением переносить будет».

Гиппас. Гиппас из Метапонта — другой наряду с Пифагором выдающийся представитель раннего пифагореизма. Согласно Аристотелю, он учил, что начало всего — огонь. Этим он существенно отличался от других пифагорейцев. Число у Гиппаса как бы соответствует гераклитовскому логосу. Гиппас учил, что число — первый образец творения мира. Известно, что Гиппас пришел к этой мысли самостоятельно

и так же, как и Пифагор, эмпирически. Он соорудил четыре медных диска с равными диаметрами, но разной толщины. При этом толщина первого диска была больше второго в $1 \frac{1}{3}$ раза, третьего — в $1 \frac{1}{2}$ раза и четвертого — в 2 раза. При одновременном ударе по любым двум из этих трех дисков получались различные простейшие созвучия.

В Пифагорейском союзе Гиппас противостоял Пифагору как демократ аристократу. Именно Пифагор был, по-видимому, консерватором, сторонником «отцовских обычаев». Имя же Гиппаса традиция связывает с теми, кто думал, что все свободные люди должны принимать участие в управлении. Возможность такой социальной позиции Гиппаса подтверждается тем, что именно Гиппас выступил против той элитарности науки, которая была характерна для Востока, но которая, к счастью, не привилась в Европе. Гиппас одним из первых вступил на путь демократизации науки, ибо он «открыл недостойным» природу как соизмеримости и пропорции, так и несоизмеримости. Последнее явление открыл якобы сам Пифагор, Гиппас же выдал это открытие «недостойным». Такой поступок воспринимался пифагорейцами тем болезненнее, что открытое ими явление несоизмеримости они особенно тщательно скрывали, ибо видели источник организованности и разумности мира в числе. Числа же, думали они, состоят из одинаковых единиц. Так что в основе мира лежит единица. И вот оказывается, что в основе мира лежат по крайней мере две разные единицы, друг к другу не сводимые. Так что неразумное, иррациональное оказалось в самом сердце мира. Пифагорейцы не знали, что с этим делать. Явление несоизмеримости разрушало их мировоззрение. Поэтому они его скрывали. Гиппас же выдал тайну несоизмеримости, хотя, по-видимому, только акусматикам. За это он был изгнан из союза. Уйдя оттуда, Гиппас, возможно, увел с собой часть акусматиков, иначе не говорили бы, что если Пифагор — глава математиков, то Гиппас — глава акусматиков. Пифагорейцы проклинали Гиппаса и, применяя самую первобытную вредоносную магию, соорудили ему, живому, могилу. И Гиппас вскоре утонул.

Пифагорейская медицина. Пифагорейцы лечили тело гимнастикой и наружными лекарствами, а душу — музыкой. Они избегали отрицательных эмоций: гнева, уныния и душевной тревоги. Для этого они применяли психотерапию. Они стремились предотвращать болезни, для чего разрабатывали режим питания и отдыха. При лечении пифагорейцы предпочитали наружные средства внутренним, а тем более хирургическому вмешательству.

Эволюция пифагорейской медицины показывает как бы рождение медицины как науки из лечебной магии. Родоначальник Кротонской медицинской школы — Калифон. Он ученик Пифагора. Калифон — врач-жрец при храме бога врачевания Асклепия. А его сын Демокед — уже не жрец, он находится в конфликте с отцом. Жизнь Демокеда была полна превратностей. Находясь в персидском плену, он вылечил

персидского царя Дария, за что тот сменил ему пару железных цепей на две пары золотых. В конце концов Демокед вернулся на родину.

Алкмеон. Это наиболее известный врач-философ Кротонской школы. Его акмэ приходилось на годы старости Пифагора. Будучи философствующим врачом, Алкмеон интересовался общей причиной болезни, и эту причину он нашел в нарушении «исономии», т. е. равновесия в смешении качеств тела, или в господстве одного из этих качеств (иначе говоря, в «монархии»). Алкмеон — родоначальник анатомии. Он заметил, что от мозга к глазным впадинам идут как бы «две узкие дорожки». Отсюда он сделал вывод о том, что мозг — орган мышления. Алкмеон различал ощущение и мышление. Животное ощущает, но не мыслит. Как пифагореец, Алкмеон разделял учение раннего пифагореизма о бессмертии души: душа бессмертна и богоподобна, ибо она обладает вечным самодвижением.

Филолай и средние пифагорейцы

Средний пифагореизм приходится на начало новой эпохи в античной философии, эпохи, когда становление философии в основном заканчивается, и мы увидим, как у элеатов философия сформулирует свой основной вопрос — вопрос об отношении бытия и мышления.

К этому времени (середина V в. до н.э.) Пифагорейский союз распадается. Но пифагорейское учение все еще живо. Более того, оно достигает своей философской вершины у Филолая.

Жизнь и сочинения Филолая. Имеющиеся в нашем распоряжении сведения о жизни и сочинениях Филолая противоречивы. О нем рассказывали, что он, будучи молодым, смог вырваться из подожженного килоновцами дома Милона, где у них, напомним, был как бы Съезд. Все находившиеся там пифагорейцы, кроме Филолая и Лизиса, сгорели. Дикеарх (ученик Аристотеля, IV в. до н.э.) утверждает, что в числе погибших был и Пифагор. В таком случае Филолай выпрыгивал из горящего дома где-то в конце VI в. до н.э. Но в начале IV в. до н.э. Филолай встречается с Платоном. Таким образом получается, что Филолай прожил не менее ста тридцати лет. Однако о таком долгожительстве Филолая древние ничего не сообщают. Поэтому, по-видимому, следует думать, что при сожжении пифагорейцев там не было или Филолая, или Пифагора. В последнем случае разгром Пифагорейского союза его политическими противниками имел место где-то в середине V в. до н.э. (как и было принято выше). В условиях наступившей после разгрома союза пифагорейской диаспоры Филолай покинул «Великую Грецию». Долгое время он преподавал в Беотии, в городе Фивы. Там у него было много учеников. В произведении Платона «Федон», где рассказывается о последнем дне Сократа, выведен некий пифагореец Кебес из Фив. Он слушатель Филолая. В конце своей жизни Филолай

все-таки возвращается в родные места. Он находит пристанище в Таренте. Там правит могущественный стратег Архит — ученик Филолая.

Еще более запутан вопрос о сочинениях Филолая. С именем Филолая древние связывали такие произведения, как «Вакханки», «О душе», «О рифмах и мерах», «О природе». От первого и от второго из этих произведений сохранилось лишь по одному фрагменту, от третьего — два. Но все четыре фрагмента объявлены гиперкритикой подложными. Многие исследователи отрицают подлинность некоторых, а то и всех фрагментов из произведения «О природе». А таких фрагментов около двух десятков. Если вспомнить, то от сочинений Пифагора и других ранних пифагорейцев вообще ничего не дошло, а это громадное богатство. Но гиперкритики утверждают, что чуть ли не все эти фрагменты — части какого-то сочинения, которое не имело никакого отношения к Филолаю. Это сочинение возникло якобы в школе Платона не раньше середины IV в. до н.э. Но даже если принять, что сохранившиеся фрагменты — часть погибшего в целом сочинения Филолая, то остается неясным, каков личный вклад Филолая в это сочинение. Ведь существуют сведения о том, что Филолай только записал и обнародовал учение то ли других пифагорейцев, то ли даже самого Пифагора. В самом деле, согласно Евсевию, Филолай «предал письму учение Пифагора» [ДК 44(32) А 8], а согласно Деметрию, он первый выпустил в свет книги пифагорейцев «О природе». Получается, что Филолай не автор, а всего лишь издатель пифагорейского сочинения. И сохранившиеся фрагменты принадлежат, даже если допустить, что это сочинение все же вышло из недр пифагореизма, не Филолаю, а какому-то другому автору или авторам.

Кроме того, известно, что Платон, будучи в «Великой Элладе», приобрел то ли лично, то ли через своего друга Диона, то ли у самого Филолая, то ли у его родственников или у филолаева ученика какое-то пифагорейское сочинение. И оно якобы легло в основу очень важного сочинения самого Платона — диалога «Тимей». В связи с этим скептик Тимон даже обвинит Платона в плагиате. В своих сатирических, «антифилософских» стихах он, обращаясь к Платону, скажет: «За большую сумму серебра ты купил маленькую книгу. Выбирая оттуда самое лучшее, ты научился писать диалог "Тимей"» (А 8).

Действительно, диалог «Тимей» мало похож на другие диалоги Платона. Там рассматривается физика, проблемы космогонии и космологии, в других платоновских диалогах отсутствующие. В «Тимее» мы находим противоречие, которое не может не насторожить. С одной стороны, Платон утверждает, что физика — наука недостоверная, и то, что он сообщает из этой области, — всего лишь правдоподобный миф. Но, с другой стороны, в «Тимее» содержится весьма по-своему серьезный анализ специальных физических вопросов. К тому же все содержание диалога «Тимей» вложено в уста не Сократа, как в

большинстве других диалогов Платона, а Тимея — человека из «Великой Эллады». Следовательно, можно думать, что в основе «Тимея» лежало какое-то другое сочинение; возможно, оно было пифагорейским. Но ясно одно: «Тимей» не имел ничего общего с тем самым сочинением «О природе», от которого сохранились фрагменты и которое так или иначе древние (вопреки современной гиперкритике) связывали с именем Филолая. Содержание этих двух сочинений совершенно различно. Поэтому если Платон и купил у Филолая пифагорейское сочинение, то это не было сочинением «О природе», о котором мы будем говорить далее. И мы полагаем, что это сочинение Филолая. Доводы гиперкритики, относящей это сочинение к послефилолаевым временам, сводятся фактически лишь к тому соображению, что это сочинение было написано на дорическом наречии, тогда как во времена Филолая философы писали на ионийском диалекте. Но Филолай долгое время жил в Таренте — в дорической колонии. Поэтому нет ничего удивительного в том, что «О природе» он написал или записал на этом диалекте. Однако все же написал или записал?

Этого мы никогда не узнаем. Все же нет, по-видимому, оснований считать Филолая всего лишь издателем. Ведь о собственном учении Филолая говорит обширная доксография, начиная с Платона и кончая Бозием (между ними целое тысячелетие). Уже исходя из одной этой доксографии, можно составить довольно высокое мнение о Филолае, правда, больше как об ученом, чем как о философе. Древние авторы высоко оценивали Филолая. Римский архитектор Витрувий, по-видимому, не зря называет Филолая в числе тех людей, которых сама природа наделила «острым и тонким умом» и «богатой памятью» в такой степени, что они (в том числе и Филолай) были в состоянии знать в совершенстве геометрию, астрономию, музыку и прочие науки, оставив после себя много изобретений и объяснений математического и естественнонаучного характера. Но при этом не следует, разумеется, ждать слишком многого. Воззрения Филолая и как ученого, и как философа так же ограничены и наивны, как и воззрения других античных философов и ученых V в. до н.э.

Математика. В области математики Филолаю вообще свойственно характерное для пифагореизма наивное неразличение математического и физического. У Филолая единица — все еще пространственно-телесная величина, часть вещественного пространства. Отсюда также геометризация арифметики. Все числа изображались Филолаем как фигуры. Простое, неразложимое на множители число представлялось им как вытянутая в линию совокупность пространственных точек. Это «линейное число». Числа, разложимые на два равных множителя, представлялись «квадратными», а на два неравных — «прямоугольными». Числа, разложимые на три множителя, казались уже пространственными, стереометрическими, телами.

Филолай и другими способами связывал арифметическое с геометрическим, а через него — с физическим. Если единица — пространственно-телесная точка, то двойка — линия, тройка — плоскость, четверка — простейшая стереометрическая фигура (четырёхгранная пирамида — тетраэдр).

Особое место в ряду натуральных чисел занимала у Филолая десятка (декада). Она и изображалась по-особому, не как прямоугольное число со сторонами в пять и в две единицы, а как треугольное число, т. е. как равнобедренный треугольник (тетраксис). При таком изображении декады было наглядно видно, что декада — сумма первых четырех чисел натурального ряда, сумма единицы, двойки, тройки и четверки. А так как единица, двойка, тройка и четверка — арифметическое выражение точки, линии, плоскости и тела, то декада содержит в себе все четыре формы существования пространственно-телесного мира, имеющие таким образом космическое значение. Большое впечатление на пифагорейцев произвело также то, что десятка содержала в себе одинаковое количество простых (1, 2, 3, 5, 7) и сложных (4, 6, 8, 9, 10), четных и нечетных чисел.

Интересно, что при всей своей «изоэдренности» математика Филолая была отягощена мифологическими ассоциациями. Например, Филолай называл угол двенадцатиугольника «углом Зевса». Возможно, что он хотел этим сказать, что Зевс — главный из числа двенадцати олимпийских богов.

Космогония и космология. Еще более отягощены мифологическими образами космология и космогония Филолая. Центр мироздания он называет вселенской Гестией. Гестия — одна из олимпийских богинь, сверхъестественное олицетворение домашнего очага и семьи. Согласно Стобею, Филолай в сочинении «О природе» писал: «Первое слаженное (гармонически устроенное), единое, находящееся в центре [мировой сферы], называется Гестией» (В 7). Это также «дом Зевса», мать и алтарь богов. Три части мироздания Филолай называет соответственно Олимпом, Космосом и Ураном.

И в этом мифологическом контексте Филолай проводит мысль о подвижности Земли, о том, что Земля — не центр мироздания. Для античности эта мысль была выдающейся. Однако к догадке о негеоцентричности мироздания Филолай приходит не научным путем, а из соображений ценностного порядка. В центр мира Филолай помещает не Землю, а огонь, потому что огонь представляется ему более совершенным, чем Земля. Поэтому именно огонь, а не Земля, должен находиться в центре и быть началом всего сущего. Этот огонь — не Солнце, а некий Центральный огонь — Гестия, «дом Зевса». Из него все возникает: «Центральный огонь есть первое по природе» (А 16).

Все мироздание конечно. Оно покрыто огненной сферой. Ее-то Филолай и называет Олимпом. Центральный огонь находится в центре этой олимпийской сферы. Вокруг него покоится как бы центральное

ядро мира — то, что Филолай называет Ураном. Туда входят Луна (она, как и Земля, вращается якобы вокруг центра), Земля и некое «Противоземлие» (Антихтон). Вокруг этого центрального ядра — Урана — вплоть до Олимпа расположено то, что Филолай называет Космосом. В нем так же, как и Луна в Уране, вокруг Центрального огня движутся Солнце, пять известных до изобретения телескопа видимых невооруженным глазом планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн) и звезды. Таковы три части вселенской сферы.

Находящаяся в сфере Урана Земля движется вокруг Центрального огня по наклонному кругу. Солнце же — вовсе не раскаленное тело. Это холодная кристаллическая масса, и солнечный свет — отраженный Солнцем свет Центрального огня, с Земли не видимого.

Луна подобна Земле и населена животными и растениями, более крупными и более красивыми, чем земные. Лунный день равен земному дню. Наиболее темное место в космологии Филолая — Антихтон (Гротивоземлие), по-видимому придуманный для ровного счета: Филолай буквально поклонялся декаде. А небесных тел у него получалось девять: 1) звезды в целом, 2—6) планеты, 7) Солнце, 8) Луна, 9) Земля. Антихтон стал десятым. Олимп и Центральный огонь как центр и периферия мироздания здесь не рассматривались. Антихтон загораживал Землю от Центрального огня, поэтому с Земли не видимого.

Таким образом, в космологии и в космогонии Филолая первенствует огонь. Это продолжение линии Гераклита. Филолай первый из античных ученых сделал шаг к гелиоцентризму, второй шаг сделает в III в. до н.э. Аристарх Самосский.

Философия. Как пифагореец Филолай все сущее в мире пытался объяснить при помощи чисел. Найдя суть (формулу) стереометрической фигуры в четверке, Филолай на этом не остановился. Пятерка — качество и цвет, шестерка — одушевленность, семерка — и ум, и здоровье, и свет, восьмерка — любовь и дружба, мудрость и изобретательность (А 12). Само мироздание Филолай конструирует из предела (*пераса*), беспредельного (*апейрона*) и гармонии.

Сочинение Филолая «О природе» начиналось так: «Природа же при устройении мира образовалась из соединения беспредельного и предела; весь мировой порядок и все вещи в нем [представляют собой соединение этих двух начал]» (В 1). Эти два начала у Филолая не обладают внутренним единством, это «не диалектические, а покоящиеся определения» (Гегель). Поэтому они нуждаются в чем-то, что бы их связывало. Такое связующее звено Филолай усмотрел в гармонии. Он дает такое определение гармонии: «Гармония есть соединение разнородного и согласие несогласного» (В 10). Предел — это число. Беспредельное — телесное пространство. Мироздание — организованное числом пространство. Числа суть пределы, упорядочивающие апейрон как некую неопределенную материю, стихию. Высшее космическое число — все та же декада. Декада «велика и совершенна, все исполняет

и есть начало (первооснова) божественной, небесной и человеческой жизни» (В 11).

Гносеология. Филолай противопоставляет надлунный мир — Космос подлунному — Урану. Первый мир — мир порядка и чистоты. Относительно него возможна мудрость. Второй мир — мир беспорядочно рождающихся и возникающих вещей. Относительно них возможна лишь добродетель. В Космосе господствует предел. В Уране — беспредельное. Но и там есть предел. Гносеология Филолая онтологична: истина присуща самим вещам в той мере, в какой беспредельное организовано пределом, материя — числами. У Филолая сказано об этом очень выразительно: «Ничего сложного не принимает в себя природа при условии гармонии и числа. Ложь и зависть присущи беспредельной, безумной и неразумной природе» (В 11). Филолай мог бы сказать: «Где нет числа и меры — там хаос и химеры». (Однако заметим, что не все имеет число: настоящие ценности бесценны). Если бы в мире был лишь апейрон, то мир был бы непознаваем: «Согласно Филолаю, если бы все было беспредельным, то совершенно не могло бы быть предмета познания» (В 3). При этом у Филолая и в гносеологии главное место занимает декада. Все познается лишь с ее помощью. Филолай называет декаду верой и памятью и даже богиней памяти — Мнемосиной. Итак, мифологическая богиня памяти Мнемосина истолкована Филолаем как десятка, декада. Она лежит в основе исчисления. Она же — основа смысловой памяти.

Как и Алкмеон, Филолай связывал мышление с деятельностью мозга. Однако душа бессмертна. Душа «облекается в тело через посредство числа и бессмертной, бестелесной гармонии» (В 22). Филолай был сторонником учения о метемпсихозе (см. «Федон» Платона).

Филолай и Гераклит. Прообраз понятий предела и беспредельного у Гераклита был заключен в его учении о логосе и об огне. Однако они были едины. Филолай же дуалист. Отличие Филолая от Гераклита связано прежде всего с учением о гармонии. У Гераклита гармония — схождение расходящегося. Гераклит был монистом. Он исходил из единого, раздваивающегося, полного внутренней борьбы и связанного внутренней тайной, скрытой в этом раздвоении гармонией. Он возмущается теми, кто не понимает, как «расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры». У Филолая как дуалиста гармония — внешняя по отношению к пределу и беспредельному сила.

Филолай и Анаксимандр. У Анаксимандра апейрон — единственное начало и основа мира. Выделяя из себя противоположности, апейрон производит предел как меру. Утрата меры вещами в силу их агрессивности — причина их апейронизации, их растворения в апейроне, их гибели. Поскольку апейрон — единственное начало, все вещи, возникающие из апейрона, случайны и виновны. У них нет своего заступника. У Филолая же вещи имеют своего заступника. Это предел, перас.

Другие средние пифагорейцы. К среднему пифагореизму, существовавшему в V в. до н.э., следует отнести также ученика Филолая Эврита, ботаника Менестора, математика Феодора и космолога Экфанта, а также космологов Гикета и Ксуфа. Пифагорейцами называли также и хиосских математиков Энопида и Гиппократата, и аргосского скульптора Поликлета, и градостроителя Гипподама Милетского. Но Аристотель решительно разделяет, с одной стороны, «италийских (мыслителей) и так называемых пифагорейцев», а с другой — «приверженцев Гиппократата Хиосского и его ученика Эсхила». Нет оснований видеть пифагорейца и в Энопиде. Что же касается Гиппона, то существо его учения близко к учению Фалеса. В качестве единого начала мироздания Гиппон принимал воду. При этом он был более последовательным материалистом, чем Фалес. Если последний наделял эту стихию божественными и разумными качествами, то Гиппон преодолел эту мифологическую образность первого философа Европы. Неудивительно, что Гиппон прослыл «безбожником».

Гикет и Экфант. Оба они из Сиракуз. Оба учили о вращении Земли вокруг своей оси. Но при этом они оставались геоцентристами, уступая в этом отношении Филолаю. Они считали, что все движения на небе — иллюзия, вызванная суточным вращением Земли.

Кроме того, Экфант был первым атомистом. Он учил, что начала всего — «неделимые тела и пустота» [ДК 51 (38)2]. Переход от пифагорейских пространственно-телесных монад к атомам был логичен. Но монады одинаковы. «Неделимые» же Экфанта отличаются друг от друга величиной, формой и силой. Состоящий из атомов и пустоты мир един и шарообразен, он движется умом и управляется «промыслом».

Эврит и Феодор. Эврит довел учение пифагорейцев о числах до крайности. Он пытался найти собственное число для каждого вида, изображая этот вид (например, человека) разноцветными камешками (мозаика). Число вида определяется тем числом этих камешков, которые понадобятся то ли для заполнения контура типичного изображения того или иного животного или человека, то ли для заполнения всей площади изображения (это неясно). Архит иронизировал над Эвритом, говоря, что у того таким образом получается, что «все это — (число) человека, это — (число) лошади» [ДК 45 (33)].

В отличие от Эврита Феодор из Кирены был серьезным математиком. Он примыкал к сократовскому кружку. После казни Сократа Феодор покинул Афины. Затем к нему прибыл Платон, также оставивший свою родину, после совершенного там обывателями преступления против философии. Платон вывел Феодора в своем диалоге «Тезтет». Тезтет — ученик Феодора, обучавшего его астрономии, гармонии и арифметике. Феодор занимался проблемой несоизмеримости, так тяжело поразившей пифагореизм. Он же установил, что стороны квадратов, чья площадь равна 3, 5, 7, ..., 17 квадратным единицам, несоизмеримы как друг с другом, так и со стороной квадрата, чья площадь равна одной

квадратной единице. В самом деле, каждая сторона этих квадратов будет соответственно равна квадратному корню из 3, 5, 7, ..., 17.

Поликлет и Гипподам. Знаменитый скульптор Поликлет написал трактат «Канон», в котором он установил, что красота тела человека состоит в симметрии его частей, в числовых соотношениях между их величинами. Он создал статую идеального человека, которую также назвал «Канон». Статуя погибла, а от трактата сохранились незначительные отрывки. Поскольку Поликлет нашел сущность красоты в числе, его часто относят к пифагорейцам.

Гипподам Милетский, распланировавший при Перикле Пирей, также находился под влиянием пифагореизма с его культом меры. Его город распался на строго прямоугольные кварталы. Гипподам занимался и социальными проблемами. Здесь над ним довлело число 3. Он создал проект наилучшего государственного устройства. В идеальном государстве Гипподама три класса: ремесленники, земледельцы и воины, три части территории: священная, общественная и частная, там три вида законов.

Ион Хиосский. Число 3 благоговеино почиталось и Ионом Хиосским, выведенным в одноименном диалоге Платона. Ион написал сочинение «Триагм». В одном из сохранившихся фрагментов говорится, что в мире преобладает число 3. Публицист и оратор Исократ (V—IV вв. до н.э.) в одной из своих речей также сообщает, что Ион принимал три начала.

Менестор. Пифагореец Менестор из Сибариса был первым ботаником. Его интересовали вопросы строения растений, причины их плодородности и бесплодия, причины одновременного роста и цветения различных растений. Менестора интересовали причины здоровья живых организмов. Это здоровье он объяснял равновесием в них противоположных качеств, особенно тепла и холода.

Таковы представители среднего пифагореизма. Их взгляды говорят о нелепости трактовки Пифагорейского союза как враждебной науке религиозно-политической организации. Они говорят о том, что Пифагорейский союз был выдающейся научно-философской школой, традиции которой оставались живы долгое время спустя после ее гибели.

Архит

Поздний пифагореизм — пифагореизм первой половины IV в. до н.э. Пифагорейский союз уже давно распался, но пифагорейская теоретическая и моральная традиция была еще жива. Крупнейшим представителем позднего пифагореизма был Архит Тарентский.

Жизнь и сочинения Архита. Архит был учеником Филолая и Эмпедокла, современником, другом и корреспондентом Платона. В своем

седьмом письме (которое считается подлинным) Платон писал, что «он во время своего второго пребывания в Сиракузах (а было это в 367 г. — А. Ч.) заключил союз гостеприимства и дружбы с Архитом» [ДК 47 (35) А 5]. Именно к Архиту обратился Платон за помощью во время своего третьего сицилийского путешествия (в 360 г.), когда он впал в немилость у сиракузского тирана Дионисия Младшего и ему угрожала смерть.

Будучи воплощением античного идеала *калокагатии* (калос — прекрасное, агатос — хорошее), Архит совмещал в своем лице качества выдающегося для своего времени математика и механика, философа и ученого, музыканта и военачальника, политического деятеля и справедливого человека. Диоген Лаэртский сообщает, что Архит «вызывал удивление народа по причине своего совершенства во всех отношениях» (А 1). У Цицерона известный римский республиканец и философ-стоик Катон Утический называет Архита «великим и прославленным мужем». В демократическом Таренте, где жил Архит, закон запрещал этому пост семь раз и ни разу не потерпел поражения. Но как только, рассказывает Аристоксен, Архит, столкнувшись с завистью, отказался от своей высокой должности, Тарент потерпел поражение. Один из источников наших сведений по древнегреческой философии, Свида, даже утверждает, что Архит одно время «стоял во главе правительства Италии как стратег с неограниченной властью, избранный гражданами [Тарента] и соседними эллинами» (А 2). Интересно, что Архит прославился не только как человек, обладающий властью, но и как человек, умеющий ею пользоваться. Восприняв пифагорейскую психотерапию, Архит отличался умением побеждать свои страсти, свой гнев и прочие отрицательные эмоции, которые у человека, обладающего властью, причиняют вред не только ему самому, но и другим. Любовь Архита к детям стала легендарной. Аристотель в своей работе «Политика» упоминает как полезное и важное изобретение «погремушку Архита».

Следуя пифагорейской системе ценностей, Архит ставил на первое место благопристойное и прекрасное, на второе — полезное и выгодное, а на последнее — удовольствия. Сохранились сведения о полемике Архита с придворным философом сиракузского тирана Дионисия Младшего Полиархом, само прозвище которого — «Преданный удовольствиям» — говорит о том, что он был по своим взглядам и по своему образу жизни киренаиком. Это интересный пример прямой дискуссии между представителями двух философских школ о смысле жизни.

Древние авторы приписывали Архиту авторство книг «О декаде», «О флейтах», «О машине», «О земледелии», «Беседы», «Гармоника» (или «О математике»). До нас дошло только несколько фрагментов из «О математике». Доксография об Архите обширна.

Архит как ученый. У Архита пифагореизм, возникший как синтез науки и орфической мифологии, нашел свое логическое завершение. Научная компонента пифагорейского мировоззрения победила мировоззренческую, наука не только победила мифологию, но и одержала верх над философией. Архит, можно сказать, уже не философ, а ученый. Среди наук он предпочитал арифметику, о которой в своих «Беседах» сказал: «Арифметика, по (моему) мнению, среди прочих наук выделяется совершенством знания» (В 4). Как математик Архит прославился решением задачи на удвоение куба. До него математик Гиппократ Хиосский «методом сведения» преобразовал эту задачу в задачу нахождения двух средних пропорциональных между двумя отрезками, из которых один вдвое больше другого. Архит решил эту задачу в общем виде геометрическим образом. Архит исследовал также арифметическую и гармоническую пропорции и дал им определения. В области теории музыкальной гармонии Архит искал «соответствие с разумом» (А 16). Этот поиск в мире разума, притом математического, и был движущей силой пифагореизма.

Архит указывает и на социальную роль математики. Он обратил внимание на то, что количественное измерение, счет, способствует прекращению распрей и увеличению согласия между людьми и народами. Архит говорил, что «на основе счета мы заключаем договоры между собой» (В 3). Как механик Архит прославился летающей деревянной моделью голубя. Она летала, будучи привешена к противовесу, ее крылья приводил в движение сжатый воздух.

Космология. В космологии Архиту принадлежит попытка доказательства беспредельности мироздания. Архит рассуждал так: «Поместившись на самом крае [Вселенной]... был бы я в состоянии протянуть свою руку или палку дальше за пределы (этого края мироздания.— А. Ч.) или нет?» (А 24). И этот акт, утверждал Архит, можно делать бесконечное количество раз. Следовательно, мироздание потенциально бесконечно. У Архита было много учеников.

Аристотель о пифагореизме. Говоря о пифагорейцах, мы использовали не всю доступную нам информацию, ибо до сих пор речь шла не столько о пифагореизме в целом, сколько о пифагорейцах. Аристотель же говорит в основном о пифагореизме как таковом, анонимно. Его информацию можно классифицировать по четырем разделам: 1) учение пифагорейцев о числах, 2) о противоположностях, 3) о мире и 4) о душе.

1) Учение о числах. Аристотель затрагивает три вопроса трактовки чисел пифагорейцами: 1А) числа как начала, 1В) взаимоотношения вещей и чисел, 1С) понимание сути числа.

1А) Объявляя числа началами, пифагорейцы, по Аристотелю, исходили из трех оснований: 1Аа) во-первых, увлекаясь математикой, где решающую роль играет число, пифагорейцы, поднимаясь на уровень философии и оставаясь математиками, увидели в числах начало всего

мироздания; 1Ав) во-вторых, в самом мироздании они находили гармоничные соотношения, в основе которых лежали арифметическая и геометрическая пропорции, изучавшиеся пифагорейцами; 1Ас) в-третьих, пифагорейцев привлекала универсальность числа, позволяющая, по их убеждению, фиксировать сущность даже этических явлений (любовь и дружбу им казалось легче выразить числом, чем в системе физических сущностей).

1В) О взаимоотношении вещей и чисел у пифагорейцев Аристотель говорит неоднозначно. Создается впечатление, что у пифагорейцев не было единомыслия в этом вопросе. Они то отождествляли вещи и числа, то видели в числах компоненты вещей, то понимали числа как их сущности, а то даже отделяли числа от вещей, утверждая, что вещи подражают числам. Возможно, все эти варианты в решении вопроса об отношении вещей и чисел надо понимать как исторические вехи развития воззрений пифагорейского учения по вопросу о взаимоотношении чисел и вещей. Возможно, что пифагореизм развивался от наивного отождествления чисел и вещей к пониманию того, что числа — не вещи и не материя для вещей, а их сущности.

1 С) Пифагорейскую мысль о подражании вещей числам Аристотель упоминает лишь однажды. В большинстве же случаев он подчеркивает, что пифагорейцы вовсе не отделяли числа от вещей. Лишь Платон, указывает Аристотель, отделил числа от вещей, а «если взять пифагорейцев, то в этом вопросе на них никакой вины нет» (Метаф. XIV, 3), пифагорейские числа «не были числами, наделенными самостоятельным существованием» (там же), ведь «они (пифагорейцы. — А. Ч.) не приписывают числу отдельного существования» (XIII, 8). Об этом свидетельствует и понимание числа пифагорейцами. Это понимание во многом геометрично, ибо числа имели у них пространственную величину. У пифагорейцев нет еще и размежевания физического и математического. Пифагорейцы, подчеркивает Аристотель, «делают из чисел физические сущности» (XIV, 3). Поэтому, отмечает Аристотель, у пифагорейцев мир как бы удваивается, но не потому, что они отделяли числа от вещей, а напротив, потому, что они отождествляли числа с вещами. Поэтому, хотя пифагорейцы «все свои рассуждения и занятия сосредоточивают на природе» (1, 8), все же создается впечатление, что говорят о какой-то другой природе, чем сам чувственный мир.

Для более зрелого философского сознания Аристотеля пифагорейские «вещечисла» образовывали какой-то особый мир, в котором числа могли быть легче и тяжелее. Поэтому, если пифагорейцы и подготавливали идеализм Платона, то не тем, что отделяли числа от вещей, а тем, что не различали физическое и математическое.

2) Учение о противоположностях. Аристотель подчеркивает дуализм пифагорейцев, ибо у них «противоположности суть начала вещей» (1,

5). Аристотель приводит пифагорейскую таблицу противоположностей. Она состоит из десяти пар. Это предел и беспредельное, нечет и чет, единое и многое, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, добро и зло, квадратное и прямоугольное (1, 5). Аристотель никак не комментирует эту таблицу. Существовали и другие перечни пифагорейских противоположностей. Неоплатоник Порфирий («Жизнь Пифагора», 38-39) приводит шесть пар, где первая пара монада и диада. У Плутарха (De Iside, 370 E) первая из десяти пар «добро и зло», потом следуют «монада — диада», «предел-беспредельное». Автором десятиричной таблицы противоположностей некоторые ученые считают Филолая.

Попытка объяснения таблицы. Эта таблица — удивительное сочетание сексуального, физического, этического и математического дуализма. Она много говорит о становлении философского мировоззрения из мифологического под влиянием математического мышления. Пифагорейцы отталкивались от орфической космогонии, а ведь у орфиков внутри хаоса как темного и женского начала мироздания зарождается как некое сгущение эфира космическое яйцо как светлое и мужское начало. Пифагорейцы отождествили живое дышащее яйцо орфиков с пределом, а хаос — с беспредельным. Получились ряды: А) мужское, светлое, предел и В) женское, темное, беспредельное. Как и все греки, пифагорейцы связывали благо с мерой, пределом, а зло — с безмерностью, с беспредельностью, отчего в первый ряд попадает предел, а во второй — беспредельное. Далее «яйцо» было понято как единое, а хаос — как многое. Думая, что нечет ограничен, а чет неограничен (для этого были какие-то неясные для нас основания), пифагорейцы поместили в первый ряд нечет, а во второй — чет. Так как из сложения нечетных чисел, начиная с единицы, получается всякий раз квадратное число, а из сложения четных, начиная с двух, — прямоугольное (согласно геометризации чисел пифагорейцами), то квадратное было отнесено в первый ряд, а прямоугольное — во второй. При этом в случае прямоугольных чисел соотношение между сторонами при росте ряда четных чисел меняется, а в случае квадратных оно неизменно, поэтому в первый ряд попало покоящееся, а во второй — движущееся. И так далее.

3) Учение о мире. В учении о мире беспредельное выступает у пифагорейцев в чистом виде как пневма (смесь воздуха и огня), которая окружает центральную часть, оформленную пределом, т. е. космос, небо. Небо дышит. Аристотель сообщает: «Пифагорейцы же утверждали, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само небо, как бы вдыхающее в себя пустоту» (Физика IV, 6). Здесь неясно, как сочетать пустоту и пневму. По-видимому, пифагорейцы все же не поднялись до такой абстракции как пустота вообще. Под пустотой они понимали неоформленное и разреженное состояние вещества, теплое

дыхание. Возникновение мира — ограничение беспредельного пределом, когда первоначальная вещественная единица, которая, будучи разделенной на части вдыхаемой «пустотой», принимает вид множества. Так возникает космос. При выдохе мироздание снова сходится в противостояние предела и беспредельного.

По сообщению Аристотеля, пифагорейская картина мира существовала в двух вариантах: в геоцентрическом и в негеоцентрическом. В произведении «О небе» Аристотель рассказывает о пифагорейской «гармонии сфер». Планеты, двигаясь сквозь эфир (эфир), издают звуки разных тонов в зависимости от своего размера, скорости движения и удаленности от Земли, занимающей центральное положение. Сатурн издает самый низкий звук, звук Луны — высокий и пронзительный. В своей совокупности эти тона разной высоты образуют гармоничное созвучие. Более свойственной пифагореизму Аристотель все же считал негеоцентрическую космологию. Он подчеркивает умеренность этой системы и надуманность Антихтона.

4) **Учение о душе.** Аристотель только однажды вспоминает «известный пифагорейский миф», согласно которому «всякая душа может облечься в любое тело» (О душе I, 3), что Аристотель считает нелепостью, так как душа не безразлична к телу. Аристотель говорит и о других, более, по-видимому, поздних пифагорейских учениях о душе. Согласно одному из них, душа есть гармония. Аристотель прямо не называет это учение пифагорейским, мы об этом умозаключаем из другой информации. Например, римский писатель Макробий (IV—V вв.) сообщает, что «Пифагор и Филолай сказали, что душа есть гармония» [ДК 44 (32) А 23]. У Платона в «Федоне» пифагорейцы Симмий и Кебет говорят Сократу о том, что душа есть гармония и потому она смертна, ибо это гармония частей тела. Она так же не может существовать после смерти тела, как гармония лиры после ее поломки. Эта информация свидетельствует о том, что поздние пифагорейцы отказались от учения о бессмертии души и истолковали душу как функцию тела.

Хотя Аристотель в целом относился к пифагореизму критически, подчеркивая, что «определения их (пифагорейцев.— А. Ч.) были поверхностными» (Метаф. I, 5), его информация дает нам богатый и обобщенный материал.

Значение пифагореизма. Древний пифагореизм — важнейшая страница античной философии и прогрессивное явление античной культуры VI—IV вв. до н.э., особенно в той мере, в какой ему были свойственны зачатки научного мышления. На материале пифагореизма хорошо просматривается формирование философии из мифологии под воздействием научного знания (особенно математики) и вообще все более рационализованного мышления. Пифагорейцы превратили орфическое ритуальное очищение в научное занятие, в культ разума. И по мере того как пифагорейцы понимали, что окружающий их мир не хаос, а космос, они отказывались от метемпсихоза, трактовали душу как гармонию, глубже представляли реальный мир.

ЭЛЕАТЫ

Философская школа элеатов, как и Пифагорейский союз, тоже возникла в «Великой Элладе», в городе-полисе Элея. Главные представители этой школы — Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелисс. Учение элеатов — новый шаг в становлении древнегреческой философии, в развитии ее категорий; в том числе категории субстанции. У ионийцев субстанция еще имеет физическую природу, у пифагорейцев — математическую, у элеатов же она философична, ибо эта субстанция — бытие как таковое. Более того, именно элеаты поставили вопрос о соотношении бытия и мышления, т. е. основной вопрос философии. Поэтому можно сказать, что формирование античной философии заканчивается в школе элеатов, именно там протофилософия становится философией.

Ксенофан

Ксенофан происходил из Ионии, из полиса Колофона. Время жизни философа определяется из его слов: «Вот уже шестьдесят семь лет, как я с моими думами ношусь по эллинской земле. А перед тем мне было от рождения... двадцать пять лет» [ДК (2К11) В 8]. «Носиться же по земле» Ксенофану пришлось потому, что Колофон был захвачен персами в 546/5 г. до н.э. Отсюда следует, что Ксенофан родился около 570 г. до н.э. и был жив еще в 478 г. до н.э. Лишенный родины, Ксенофан вел полную превратностей жизнь странствующего поэта-аэда. В своих стихах он воспел основание полиса Элея, где он стал истоком новой философской школы. Кроме того, Ксенофан писал сатирические стихотворения — «силлы», где высмеивал как поэтов (Симонида), так и философов (Пифагора). Сатира Ксенофана была также направлена против ходячего религиозно-мифологического мировоззрения греков.

Антимифология. Именно Ксенофан впервые высказал смелую мысль о том, что не человек — творение богов, а сами боги — творения человека, так как представляют собой плод его воображения. У Ксенофана становится явным то, что лежит в основании генезиса философии, — преодоление, а затем и критика мифологического мировоззрения. Согласно Колофонцу, все предания о сражениях титанов, гигантов и кентавров — «вымыслы прошлых времен». Поэтому вместо того, чтобы воспевать на пирах какую-нибудь титаномахию, греки должны просить у богов дарования справедливости. Но боги Гомера и Гесиода несправедливы и аморальны, ибо эти поэты приписали им такие пороки, как воровство, прелюбодеяние и взаимный обман. Боги подобны людям не только своим внешним видом и образом жизни, но и уровнем нравственности, а лучше сказать безнравственности.

Происхождение религии. Но так и должно быть, если учесть, что боги творятся людьми по своему образу и подобию. У эфиопов боги курчавы и черны, а у фракийцев — голубоглазы и рыжеваты. Вообще «смертные думают, будто боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как они» (В 14). Отсюда создаваемые людским воображением образы богов. Но «если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения (искусства), подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей» (В 15).

Так Ксенофан вскрыл антропоморфные корни религии (и, конечно, был далек от того, чтобы увидеть социальные). Правда, от внимания Ксенофана ускользнула неявно антропоморфная религия, в которой боги действуют как люди, хотя их черты звероподобны. Но это не умаляет заслуги Ксенофана, поскольку всякая религия в сущности антропоморфна и принадлежит в своей мировоззренческой части к социоантропоморфическому виду мировоззрения.

Тем не менее мировоззрение Ксенофана не только негативно, не только антимифологично. Оно и сверхмифологично. Ксенофан дает свою картину физического мира, исключая мифологизмы.

Космогония и космология. Ксенофан как философ-физик примыкает к ионийской традиции. На него большое впечатление оказали, по-видимому, находки камней с отпечатками на них морских животных и растений. Эти эмпирические факты Ксенофан обобщает: некогда вся земля была покрыта морем. Но затем часть земли поднялась и стала сушей. То, что некогда было морским дном, стало горами. Поэтому земля — основа всего сущего, субстанция. Именно земля простирается своими корнями в бесконечность. Что же касается воды, то она соучастница земли в производстве жизни. «Земля и вода есть все, что рождает и растит» (В 33). Даже души состоят из земли и воды. Из воды состоят и небесные тела. Образно говоря, у Ксенофана не небо отражается в море, а море — в небе. Из воды возникают облака, из облаков — небесные светила. Как все первые философы и ученые, Ксенофан еще не различает метеорологические и совершенно с ними несоизмеримые астрономические явления. Ксенофанова Луна — «свалившееся облако». Солнце каждый день новое. И оно свое для каждой местности. Оно загорается утром и гаснет вечером. Ксенофаново Солнце образуется из скопления искорок, а сами эти искорки — воспламенившиеся испарения воды. Надо отметить, что и в этих своих утверждениях Ксенофан не безоснователен. Он ссылается на поражающее воображение явление, которое сами греки называли Диоскурами и которое, как мы теперь знаем, связано с атмосферным электричеством. Потом это явление стали называть «огнями святого Эльма». Это те огни, которые иногда загораются на вершинах мачт кораблей.

Однако позитивная часть мировоззрения Ксенофана не ограничивается его связью с ионийской традицией. Ксенофан был не только завершителем ионийской физики. В качестве такового он стал последним в ряду натурфилософов, которые брали за субстанциально-генетическое начало мироздания одну из четырех стихий. Фалес выбрал воду, Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь, а Ксенофан — землю.

Онтология. Мировоззрение Ксенофана не только сверхмифологично по своей физической сути, но и сверхфизично. Оно сверхфизично в своей философичности. У Ксенофана физическая и собственно философская картины мира начинают расходиться. Философия начинает выделяться из мировоззренческой физики. Нечто похожее было и у ионийских философов. Вода Фалеса, воздух Анаксимена, огонь Гераклита, не говоря уже об апейроне Анаксимандра, были не только физическими явлениями, но, будучи сущностями других форм вещества, несли в себе и сверхфизический смысл. Они были носителями единства мира. В познании этого единства ионийские философы видели сущность философии. Но все же это единство было погружено в природу. У ионийцев оно так и не смогло из нее выкристаллизоваться. Не то у Ксенофана. Его мысль идет дальше. Правда, она все еще неуклюжа. Поэтому Аристотель и говорит о Ксенофане, что тот «ничего не различил ясно» в едином. Он не определил его ни как ограниченное, ни как безграничное, ни как материальное, ни как идеальное (как то, что «соответствует понятию»). Но, говорит Аристотель о Ксенофане, воззревши на небо в его целостности, он заявляет, что единое — вот что такое бог. Аристотель недоволен Ксенофаном: он как мыслитель грубоват. Аристотелю в большей степени импонирует Парменид. Но мы не будем так строги к Ксенофану, ибо именно он при рассмотрении мира в целом выделил его философский аспект. Правда, этот аспект в силу исторической незрелости мысли Ксенофана оказался слитым с понятием бога.

Бог Ксенофана. Критика политеизма велась Ксенофаном не столько с позиций атеизма, сколько с позиций монотеизма. И в этом смысле она была ограниченной. Эта ограниченность хорошо видна в том, что Ксенофан так и не смог преодолеть до конца столь, казалось бы, ненавистный ему антропоморфизм. Да, его бог, как говорит Ксенофан, «не подобен смертным ни телом, ни мыслью». Однако он всевидящ, всемыслящ, всеслышащ. В этом отношении бог Ксенофана, конечно, антропоморфен. Мировоззрение Ксенофана антропоморфно, как антропоморфен всякий философский идеализм. Он отнимает у мироздания все приписываемые ему мифологией человеческие черты за исключением одной — мышления, сознания. Бог Ксенофана — чистый ум. Он не физичен. У него нет телесной силы. Его сила в мудрости. Критикуя эллинское обыденное сознание и его ценности, Ксенофан говорил, что «мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей». Поэтому философ, с точки зрения Ксенофана, более полезен для общества, чем

какой-нибудь олимпийский чемпион. Бог Ксенофана и есть такой космический философ. Он неподвижен. Переходить с места на место, метаться по миру, как это делают обычные боги, ему не приличествует. Этот богофилософ всем правит одной лишь силой своей мысли, без всякого физического усилия. Такой бог один и един. Вот все, что мы узнаем из тех шести строчек, которые сохранились и в которых Ксенофан говорит о своем боге.

В этих строках сказано, что бог не подобен человеку. Но то, чему он подобен, сводится там лишь к всемогуществу мысли. Он не подобен человеку не потому, что он не мыслит. Напротив, кто мыслит, так это именно бог. Его мысль всемогуща. Она движет миром так же, как мысль человека движет его телом. Но чему же тогда подобно тело бога? Об этом мы узнаем из доксографии. Об этом было сказано уже у Аристотеля: единый бог Ксенофана — небо в его целостности. От других доксографов мы узнаем, что бог Ксенофана подобен шару и тождествен космосу. Богокосмос Ксенофана един, вечен, однороден, неизменен, невредим и шарообразен. Таким образом, Ксенофан оказывается пантеистом: бог есть все, но это «все» берется не в многообразии, а в высшем единстве, не в различии, а в тождестве. В основе этого единства лежит космическая мысль. Поэтому в той мере, в какой это можно говорить о протофилософии (а мировоззрение Ксенофана остается еще на протофилософской ступени), мировоззрение Ксенофана идеалистично, а поскольку он подчеркивает неизменность мироздания, то и метафизично. Это поразительным образом уживается со стихийным материализмом и наивной диалектикой физической картины мироздания у Ксенофана. Но и в рамках онтологии идеализм Ксенофана ограничен его пантеизмом.

Гносеология. Посмотрим теперь, каковы гносеологические основания этого раскола между физической и философской картиной мира в мировоззрении Ксенофана. Мы видим, что то обесценивание физической картины мира, которое столь характерно для элеатов и которое начинается уже у Ксенофана, гносеологически обосновывается обесцениванием чувственной ступени познания. Согласно Ксенофану, ощущения ложны. Поэтому он не настаивает на достоверности нарисованной им картины мира как физического феномена. Более справедлив Ксенофан к разуму. Правда, разум нас тоже обманывает. Но у Ксенофана этот обман — все же исторически преходящее явление. Ксенофан обращает внимание на тот несомненный факт, что истина все еще случайна. Она — результат не столько систематического мышления, сколько случая. Ксенофан, собственно говоря, не отрицает возможности познания мира. Он отрицает возможность знания о таком познании. И это именно в силу случайности истины. Он говорит: «Если бы даже случайно кто-нибудь и высказал подлинную истину, то он и сам, однако, не знал бы [об этом]. Ибо только мнение — удел всех» (В 34). Такому случайному обладанию истиной Ксенофан противопоста-

вляет догадку об истине как процессе. Эта догадка выражена, конечно, наивно. Ксенофан говорит так: «Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, [люди] находят лучшее» (В 18). Гносеологический аспект здесь еще не отделен от практического и нравственного. Но чрезвычайно важна совершенно определенно выраженная мысль о том, что истина — не результат божественного откровения. Истина — исторический продукт человеческих ее исканий.

Парменид

Учение Парменида — уже зрелая форма философии элеатов. Именно Парменид развил понятие единого мирового бога Ксенофана в понятие единого бытия и поставил вопрос о соотношении бытия и мышления. Вместе с тем Парменид был метафизиком: он учил о неизменности бытия. Если Гераклит думал, что все течет, то Парменид утверждал, что в *сущности* все неизменно.

Жизнь и сочинения. Парменид — современник Гераклита. Акмэ того и другого приходится на 69-ю олимпиаду (504—501 гг. до н.э.). У Платона Парменид на тридцать лет моложе, иначе он не мог бы встретиться с юным Сократом, а эта встреча описана в диалоге Платона «Парменид». Парменид жил в Элее, он создал законы для своего родного города. Учителя Парменида — Ксенофан и пифагореец Амийн. Главное сочинение Парменида — философская поэма «О природе». По содержанию она распадается на пролог и две части. Пролог сохранился полностью. От первой части сохранилось приблизительно девять десятых, а от второй — одна десятая текста. Прозаическое сочинение Парменида «Ахиллес» утрачено полностью.

Пролог. Пролог аллегоричен. Он плод художественно-мифологического мировоззрения. Переход от пролога к основной части поэмы — иллюстрация генезиса философии. В прологе рассказывается о воображаемой поездке юного Парменида к богине справедливости Дике, она же богиня правосудия и возмездия. Парменид едет на обычной двухколесной и одноосной колеснице с двумя конями. Но кони эти не простые — они «многоумные». Путь Парменида также необычен: он лежит «вне людской тропы». Проводники Парменида — Гелиады, т. е. «девы Солнца». Покинув «жилище Ночи» и скинув покрывала со своих голов, Гелиады настолько торопят бег коней к свету, что накалившаяся ось звучит как свирель. Путь упирается в «ворота дорог Ночи и Дня». Из света выходит богиня справедливости Дике, известная нам по Гесиоду. Дике фигурирует и у Гераклита. Вместе со своими слугами Эриниями она следит за тем, чтобы Солнце не преступило меры. Здесь же она приветствует юношу и берет его за правую руку... И далее следует ее непрерывный монолог. Свое учение Парменид вкладывает в уста

Дике. Она называет Парменида юношей, которого привел к ней не «злой рок», а «право» и «закон». Пренебрегая мифологией, богиня (самоотрицание мифологии) приказывает Пармениду побороть силу привычки, слепую привязанность к чужим мнениям, воздержаться от болтовни и обратиться к разуму как единственному руководителю. Дике говорит Пармениду: «Разумом ты рассуди трудную эту задачу, данную мною тебе» [ДК 28 (18) В6]. Несмотря на стихотворную форму изложения, речь Дике суха и логична. Это язык философии. В лице этой богини правды и справедливости сами боги как бы отрекаются от мифологии и начинают служить философии. Отныне их высший бог не Зевс, а Логос. Богиня призывает Парменида к смелости духа. У истины, говорит она ему, «бестрепетное сердце». Он должен знать и «бестрепетное сердце совершенной истины» и «лишенные подлинной достоверности мнения смертных» (В 6). В соответствии с этим две части поэмы принято называть «Путь истины» и «Путь мнения».

«Путь истины». В центре внимания Парменида две главнейшие философские проблемы: вопрос об отношении бытия и небытия и вопрос об отношении бытия и мышления. Оба вопроса, подчеркивает Дике, могут быть решены только разумом.

Бытие и небытие. Однако разум действует не безошибочно. Даже на пути истины его подстерегают ловушки и западни. Попав в них, разум пойдет неверным путем и никогда не достигнет истины. Первая западня состоит в допущении существования небытия. Стоит только согласиться с тем, что «есть небытие и [это] небытие необходимо существует» (В 2,5), как мы попадем в западню для мысли. Вторая западня состоит в допущении того, что «бытие и небытие тождественны и нетождественны». Здесь уже заведомо допускается существование небытия (первая западня), но далее небытие отождествляется с бытием. А затем это тождество бытия и небытия отрицается.

Первая западня анонимна. Вторая же принадлежит «пустоголовому племени», чей ум беспомощно блуждает. Эти «пустоголовые» вместе с тем «двуголовые». Ведь одна голова не может вместить в себе два взаимоисключающих тезиса. В одной голове может уместиться лишь тезис, что бытие и небытие тождественны, а в другой — что бытие и небытие нетождественны. Но, продолжая мысль Парменида, можно сказать, что и тезис о том, что небытие есть, т.е. что небытие есть бытие, не может уместиться в одной голове, так что голов должно быть еще больше. В «пустоголовом племени» можно угадать гераклитовцев, ведь «двуголовые» для всего, говорит Парменид, видят «обратный путь», а этому учил Гераклит (у него «путь вверх» и «путь вниз» совпадают). Таким образом Парменид подошел к закону запрещения противоречия — к главному закону мышления.

Собственная точка зрения Парменида вытекает, по-видимому, из тезиса, что бытие и небытие нетождественны, т.е. что бытие существует, а небытие не существует. Дике провозглашает, что с пути истины

не собьется лишь тот, кто убежден, что «бытие ведь есть», а «небытие не существует», «есть бытие, а небытия вовсе нет» (В 6 1—2; В 2,3).

Доказательство. Парменид впервые прибегает к *доказательству* философского тезиса. До него философы главным образом изрекали, в лучшем случае они опирались на аналогии и метафоры. У Парменида же мы находим подлинное доказательство. Небытие не существует потому, что «небытие невозможно ни познать, ни в слове выразить». Иначе говоря, «то, что не есть, невыразимо, немыслимо» (В 7, 8—9). Однако это доказательство само должно быть доказано. Поэтому Дике обращается к вопросу о бытии и мышлении.

Бытие и мышление. Уже из предыдущего было ясно, что Парменид признает существующим лишь то, что мыслимо и выразимо в словах. В самом деле. Дике говорит: «Мышление и бытие одно и то же» (В 3) или «одно и то же мысль о предмете и предмет мысли». Это можно понять как то, что бытие и мышление тождественны и как процесс, и как результат.

Но этот же тезис о тождестве бытия и мышления может быть понят и как утверждение, что предмет и мысль существуют самостоятельно, сами по себе, но что мысль — лишь тогда мысль, когда она предметна, а предмет лишь тогда предмет, когда он мыслим. В пользу такого истолкования парменидовского отождествления бытия и мышления говорит вторая из вышеприведенных формулировок: «Одно и то же — мысль о предмете и предмет мысли». Парменид был бы прав, если бы думал, что в подлинном смысле существует то, что может быть мыслимо, т. е. существенное, общее, главное, тогда как то, что немыслимо, т. е. несущественное, частное, не главное, случайное, почти не существует. Но он был бы не прав, если бы думал, что все то, что мыслимо, существует. Это был бы идеализм, и он не исключен для Парменида в силу недостаточной аналитичности его мышления.

Небытие и мышление. Что это не исключено, видно из того способа, каким Парменид опровергает существование небытия. Небытие не существует, потому что оно немыслимо. А немыслимо оно потому, что сама мысль о небытии делает небытие бытием в качестве предмета мысли.

Не следует искать у философа больше того, что у него есть. Парменид еще не различал разные значения бытия, на что обратил внимание уже Аристотель и его последователи — перипатетики. Евдем писал: «Пожалуй, можно не удивляться тому, что Парменид увлекся незаслуживающими доверия рассуждениями и был введен в заблуждение такими предметами, которые тогда еще не были ясны. Ибо тогда еще никто не говорил о многих значениях [бытия]» (А 28).

Парменид не различает предмет мысли и мысль о предмете. Его сбивает с толку то, что мысль о предмете, а также выражающее эту мысль слово существуют, что, как он сам говорит в своей поэме, «и слово, и мысль бытием должны быть» (В 6, 1). Но слово и мысль

существуют по-своему. Их бытие отлично от бытия предмета. У Парменида же получается, что если слово и мысль о чем-либо существуют, то существует и то, что мыслится и о чем изрекается слово. Применительно к небытию это означает, что для того чтобы остаться небытием, оно должно быть немыслимым и невысказываемым, а коль скоро мы называем небытие небытием и имеем о нем понятие, то оно становится бытием. Это неверно. Можно мыслить и то, чего нет. Можно и говорить о том, чего нет. Всякий нереализованный, но толковый проект — пример этому. Проект существует как проект (мысль о предмете), но не предметно.

Метафизика. В вопросе же о развитии Парменид уже входит в сферу метафизики как антидиалектики. Парменид делает вполне логичный, но в то же время метафизический вывод из того, казалось бы, несомненного тезиса, что небытие не существует. Если небытие не существует, то бытие едино и неподвижно. В самом деле, разделить бытие на части могло бы лишь небытие, но его нет. Всякое изменение предполагает, что нечто исчезает и что-то появляется, но на уровне бытия нечто может исчезнуть лишь в небытии и появиться лишь из небытия. Поэтому бытие и едино, и неизменно, и Парменид говорит, что «бытие неподвижно лежит в пределах оков величайших». Оно замкнуто, самодовлеюще, неуязвимо, «подобно массе хорошо закругленного шара, повсюду равноотстоящей от центра» (В 8). Для этого бытия не существует ни прошлого, ни будущего. Парменид, таким образом, метафизически оторвал бытие от становления, единство — от множества. Правда, сделал он это лишь на самом абстрактном уровне — на уровне бытия. Но именно этот уровень объявлялся Парменидом истинным. В диалектике Гераклита была заключена крайность, ибо она граничила с релятивизмом. Но в крайность впадал и Парменид. Его бытие не поток, как у Гераклита, а как бы лед. Настоящая диалектика не противостоит метафизике как другая крайность. Она «золотая середина» между релятивизмом и метафизикой как антидиалектикой. Эту «золотую середину» античность так и не нашла.

«Путь мнения». Рассказав о бытии, небытии и мышлении, Дике резко обрывает свой рассказ об истине словами: «На этом месте я кончаю [свое] достоверное учение и размышление об истине... Узнай затем мнения смертных, слушая обманчивый (на этот раз. — А. Ч.) строй моих стихов» (В 8, 53). Переходя к изложению мнения смертных, богиня обещает Пармениду, что он узнает «и природу эфира, и все светила в эфире, и разрушительные дела чистого светлого солнечного факела», и то, «откуда возникло все это». Она далее обещает юноше: «Узнаешь также природу круглоокой Луны и дела ее странствий; равным образом будешь знать, откуда выросло окружающее [нас] небо и каким образом управляющая им Необходимость заставила его блюсти границы светил» (В 10). А еще, говорит Дике, Парменид узнает, «как

начали возникать Земля, Солнце, Луна, вездесущий эфир, небесный млечный путь, крайний Олимп и горячая сила звезд» (В 11).

Однако из сохранившихся строк второй части поэмы мы этого не узнаем. Узнаем же мы из них лишь то, что в этой части поэмы речь идет уже не о бытии и небытии, а о двух природных началах — об огне (свете) и земле (тьме). В физической картине рисуемого мира большую роль Дике (Парменид) отводит Афродите и ее сыну Эросу. Афродита находится в центре космоса и всем оттуда управляет. В частности, Афродита заведует движением душ. Она «посылает души то из видимого [мира] в невидимый, то обратно» (В 13). Видимый и невидимый миры — вовсе не бытие и небытие, оба они части кажущегося и мнимого Мира. Оба мира — предмет «обманчивых слов». Здесь Эрос — та сила, которая соединяет и связывает противоположное, свет и тьму, огонь и землю, мужское и женское. Таким образом, физическая картина мира у Парменида диалектична. Но она объявляется им неистинной.

Уже древние пытались объяснить, что заставило Парменида дополнить свою картину истинного мира картиной мира неистинного и кому эта вторая картина принадлежит? На первый вопрос трижды отвечает сама Дике, излагая Пармениду «кажущееся устройство [вещей], чтобы ни одно мнение смертных не обогнало» философа (В 8, 60-61), т.е. он должен показать, что все это ему хорошо известно, чтобы не показаться оппонентам невеждой.

Что же касается второго вопроса, то древние не сомневались, что физическая картина мира — творение Парменида. Однако некоторые современные историки античной философии думают, что философ изложил здесь какое-то чужое учение, возможно даже пифагорейскую физику, иными путями до нас не дошедшую.

Зенон

Другой выдающийся представитель школы элеатов — Зенон. Его акме приходится на 78-ю или 79-ю олимпиаду, т. е. на 60-е гг. V в. до н.э. Зенон — ученик Парменида. О его жизни ничего неизвестно, больше известно о его смерти. Зенон погиб героической смертью в борьбе с тиранией и «доказал на деле, что великому мужу постыдно быть трусливым» (*Плутарх*). От многочисленных трудов Зенона: «Споры», «Против философов» (мы думаем, что это было антипифагорейское сочинение, что тогда еще неологизм Пифагора «философ» распространялся только на пифагорейцев), «О природе» сохранилось лишь несколько фрагментов.

Субъективная диалектика Зенона. Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики. Но это субъективная диалектика — искусство диалектического рассуждения и спора, искусство «опровергать [про-

тивника] и посредством возражений ставить его в затруднительное положение» (*Плутарх*). В условиях античной демократии искусство спорить и убеждать стало жизненно важным, поэтому Зенон мог брать большие деньги за обучение искусству спора, эристике, показав тем самым пример софистам.

Метод Зенона не был методом прямого доказательства. Зенон доказывал от противного, сводя к абсурду точку зрения противника, противоположную его собственной. Из этого следовала истинность тезиса Зенона. Это значит, что Зенон пользовался законом исключенного третьего. Чтобы доказать, что утверждение «*A* есть *B*» истинно, Зенон доказывал, что «*A* не есть *B*» («*A* есть не — *B*») ложно, а ложность этого тезиса Зенон доказывал, исходя из допущения его истинности, что приводит к одинаковой истинности *C* и не — *C*, а это невозможно (снова действует закон исключенного третьего). Рассуждения Зенона назывались «эпихейрема» (в нашем звучании «эпихерема»), т. е. сжатое умозаключение, а также «апория» — непроходимость, безвыходное положение.

Свое искусство спора Зенон применял для посрамления тех, кто высмеивал Парменида за то, что тот отрицал очевидное: множество и движение.

Единство бытия. Применяя свой метод доказательства от противного к проблеме единства или множественности сущего, бытия, Зенон утверждал, что допущение множественности бытия заводит мысль в тупик, вводит в состояние апории. До нас дошли две зеноновские эпихеремы по этому вопросу. Каждая эпихерема состоит из тезиса и антитезиса.

Первая эпихерема такова: «Если существует много [вещей], то их должно быть [ровно] столько, сколько их [действительно] есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько их есть. Если же их столько, сколько их есть, то число их ограничено» [Д К 29 (19) В 3]. Таков тезис первой эпихеремы Зенона против множества. Антитезис же говорит: «Если существует много [вещей], то сущее [по числу] беспредельно. Ибо между [отдельными] вещами всегда находятся другие [вещи], а между этими опять другие. И таким образом сущее неограниченно [по числу]» (В 3). Пусть *A*-сущее, *B*-единое (не многое), *C*-ограниченное по числу, предельное. Тогда *A* есть *B* (сущее есть единое), потому что допущение, что *A* не есть *B* (сущее не есть единое), или что *A* есть не-*B* (сущее есть не-единое), приводит к тому, что не-*B* [не единое, т. е. многое] есть *C* и не-*C* (ограниченное по числу и не-ограниченное по числу). А это невозможно. Следовательно, наше допущение, что сущее есть многое, ложно, из чего Зенон делает вывод, что суждение «сущее есть единое» истинно.

Но следует ли такой вывод из нашего допущения? Ведь из ложности общеутвердительного суждения не следует истинность общеотрицательного. Оба суждения не могут быть одновременно истинными, но они

могут быть одновременно ложными, когда истина лежит посередине. Например, суждение «все лебеди белые» ложно, так как при открытии Австралии стали известны и черные лебеди, но из него не следует, что «все лебеди не-белые». Так что истинными суждениями здесь будут: «Некоторые лебеди белые» и «Некоторые лебеди не белые». В нашем же случае сущее исходно неделимо: ведь говорится о сущем как таковом, о сущем в его целостности, без приложения к нему ограничителя «некоторые». А это означает, что то, что должно быть доказано, уже предположено, предвосхищено. Это одна из типичных логических ошибок: предвосхищение в доказательстве.

Во второй эпихереме говорится: «Если сущее множественно, то оно должно быть и малым, и большим: настолько малым, чтобы [вовсе] не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным» (В 1). Здесь тоже A есть B (сущее есть единое), потому что допущение, что A есть не- B , означает, что не- B есть C и не- C , только здесь под C подразумевается не ограниченное, как в первом случае, а бесконечно малое, а под не- C — не неограниченное, а бесконечно большое. Во второй эпихереме расхождение между C и не- C больше, чем в первой.

Ход рассуждения в этой, второй, эпихереме, по-видимому, такой: если члены множества неделимы, то они не имеют величины, а потому все множество бесконечно мало; если члены множества делимы, то та же ситуация возникает и с подмножествами; если все же на каком-то уровне нисхождения есть предел делению, то это означает, что именно на этом уровне, а не выше, все превращается в ничто, отчего все вышестоящее так же последовательно становится ничем. И, наконец, исходное множество как сумма нулей есть нуль, ничто, или бесконечно мало. Если же предела делению нет, то множество состоит из бесконечного числа частей, а потому бесконечно велико. Это неверно. Зенон (и никто из его современников) не знал того, что бесконечная сумма бесконечно малых величин есть конечная величина. Тогда не различали два вида бесконечности: экстенсивную (вширь) и интенсивную (вглубь). Интенсивная бесконечность вполне уживается с экстенсивной конечностью.

Весь ход рассуждений Зенона предполагает, что бытие пространственно, что существовать означает иметь величину, а иметь величину — иметь пространственный объем. Поэтому Аристотель в «Метафизике» так формулирует представление Зенона о бытии: «Существующее — это величина, а раз величина, то и нечто телесное» (III, 4). Сам же Зенон говорил, что «если бы кто-нибудь ответил ему, что такое единое, то он мог бы сказать, что такое бытие» (Евдем). Надо отметить, что рассуждения Зенона против многого затрагивали и проблему единого. Если то, что не имеет частей, ничто, то ничто и неделимое единое бытие Парменида. Это также заметил Аристотель, подчеркнув, что «если само по себе единое неделимо, то, согласно положению Зенона, оно должно быть ничем» (III, 4). А позднее римский философ Сенека

с ужасом скажет о том, что «элеец Зенон разрушил все до тла» (А 21). Но сам Зенон об этом не подозревал. Его общий вывод из обеих эпихерем (апорий) против множества таков: «Тому, кто утверждает множественность [сущего], приходится впадать в противоречие».

Нендовжность бытия. Зеноновские рассуждения против движения (их-то и имеют в первую очередь в виду, когда говорят об апориях Зенона) дошли до нас через «Физику» (VI, 9) Аристотеля. Позднее они получили наименования «Дихотомия» — разрубание надвое, «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадион».

Первая апория гласит, что движение не может начаться, потому что движущийся предмет должен дойти до половины пути, прежде чем он дойдет до конца, но чтобы дойти до половины, он должен дойти до половины половины, и так до бесконечности, т. е., чтобы попасть из одной точки в другую, надо пройти бесконечное количество точек, а это невозможно. Математически это выражается суммой бесконечного ряда дробей, который имеет предел, равный всему пути,

который принимается здесь за единицу, т. е. $\lim_{n \rightarrow \infty} \left(\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \dots + \frac{1}{2^n} \right) = 1$, где

$\lim_{n \rightarrow \infty} \frac{1}{2^n} = 0$. Математически это разрешимо, но не ясен физический

смысл того, что бесконечно малый отрезок пути стремится к нулю и в то же время не исчезает. Не значит ли это, что пространство атомарно?

Во втором рассуждении против движения быстрое (Ахиллес) не достигнет медленного (черепаха). Ведь когда оно придет в ту точку, которую занимало в момент старта как быстрого, так и медленного медленное, то медленное отойдет от своего исходного положения на такую часть первоначального расстояния между быстрым и медленным, на сколько скорость медленного меньше скорости быстрого. И эта ситуация будет повторяться бесконечно. Математически это выразимо так: пусть S — расстояние между исходной точкой быстрого и той точкой, где более быстрое достигнет более медленного, тогда

$$S = \lim_{n \rightarrow \infty} a \left(1 + \frac{1}{b} + \frac{1}{b^2} + \dots + \frac{1}{b^n} \right).$$

Этот сходящийся ряд величин предел, поэтому расстояние S всегда можно вычислить, зная « a » — исходное расстояние между быстрым и медленным, и « b » — отношение скоростей быстрого и медленного. Последний член ряда при $b > 1$ стремится к нулю. Вся трудность состоит, однако, в выявлении физического смысла бесконечно убывающего, но в то же время не исчезающего интервала.

Смысл обеих апорий в том, что если пространство бесконечно делимо, то движение не может ни начаться, ни кончиться.

Смысл третьей апории в том, что движение невозможно и при допущении прерывности пространства. Третья апория гласит, что летящая стрела покоится, ибо движущийся предмет всегда занимает

равное себе место, но «помещается каждый момент времени в равном ему месте» — что означает, покоится в нем. Если же летящая стрела в каждый момент времени покоится в своем месте, то это означает, что она неподвижна. Ведь из суммы состояний покоя движение никак не может сложиться.

Аналогична этому и четвертая апория.

Смысл этих обеих апорий в том, что движение невозможно и при допущении прерывности пространства. Поэтому две первые апории образуют как бы тезис, а две вторые — антитезис, в целом же выходит, что движение невозможно ни при допущении прерывности пространства, ни при допущении его непрерывности.

Зенон верно подметил диалектику в понятии движения, но разорвал это понятие на две части и противопоставил их друг другу. На самом деле пространство и время и прерывны, и непрерывны, и движение есть разрешение противоречия между прерывностью и непрерывностью как пространства, так и времени.

Апории Зенона вызвали большое замешательство. Первым оппонентом Зенона был некий философ, который решил опровергнуть философа-парадоксалиста эмпирически: он тут же стал ходить перед Зеноном, но Зенон пояснил, что он доказывает вовсе не то, что движения нет, а лишь то, что оно немислимо, что, однако, в соответствии с тезисом элеатов о тождестве мышления и бытия все же должно было означать, что движения нет, но не в чувственном, а в мыслимом мире.

Первым, кто подверг апории Зенона серьезному анализу, был Аристотель, о чем скажем позднее. Сейчас же лишь заметим, что из критики Аристотеля следует, что у самого Зенона его апории были выражены весьма неуклюже, иначе Аристотель в «Физике» не сказал бы, что «Зенон применяет ложную посылку, будто невозможно в конечное время пройти бесконечное» (VI, 2). Это означает, что Зенон не сознавал, что время аналогично пространству делится на бесконечное количество бесконечно малых частей и так же, как и пространство, прерывно и непрерывно, конечно и бесконечно.

Поэтому надо различать ту проблематику, которую Зенон подметил в своих апориях, и ту исторически несовершенную форму, которую он придал этой проблематике.

Зенон и Парменид. Доказывая, что бытие едино и неподвижно, Зенон идет путем, обратным парменидовскому. Если Парменид шел от истинного в его понимании мира и начинал сразу с анализа бытия как такового, а потом уже переходил к миру кажущемуся, то Зенон в соответствии со своим методом доказательства от противного шел от кажущегося в его понимании мира к миру истинному. Он доказывает, что физический мир противоречив, а потому не может быть истинным, а раз так, то истинным является сверхчувственный мир.

Парадокс места. Свою апорию «Стрела», согласно которой движущийся предмет покоится, потому что он в каждый момент движения

совпадает со своим местом, а значит, покоится в нем (другой вариант этой апории у Диогена Лаэртского: «Движущееся тело не движется ни в том месте, где оно есть, ни в том, где его нет» [IX, 72]), Зенон подкреплял рассуждениями о месте. Возражая тем, кто говорил, что предмет не тождествен своему месту, что место существует независимо от движущегося в нем предмета, что место самостоятельно, а потому нельзя сказать, что предмет совпадает с местом и покоится в нем, Зенон спрашивал: «Где же тогда находится это самостоятельное место?» Аристотель эту мысль Зенона выразил так: «Если место есть нечто [существующее независимо] от находящегося (в нем предмета. — А. Ч.), то в чем оно будет находиться?» Или: «Апория Зенона исследует некоторое понятие, ибо если все сущее [находится] в пространстве, то очевидно, что будет пространство пространства, и это пойдет в бесконечность».

Медимн пшеницы. Зенон увидел проблему и в чувственном восприятии. Должно ли падение медимна (52 с лишним литра) пшеницы издавать шум, если падение одного зерна не слышно? Зенон подошел здесь к тому, что позднее было названо «порогом ощущения». Конечно, и падение одного зерна вызывает вибрацию, а тем самым и звук, но человеческое ухо улавливает лишь те звуки, которые переходят через порог возможной слышимости органа слуха.

Рассуждения Зенона сыграли громадную роль в развитии предметного мышления. Поставленные им проблемы единства и множества, движения и покоя окончательно не разрешены и поныне. Зенон первый после Парменида стал доказывать. Н. Бурбаки отмечает, что если греческие философы VII—VI вв. до н.э. еще только утверждают и прорицают, то «начиная с Парменида и особенно Зенона, они уже аргументируют, пытаясь выделить общие положения, чтобы положить их в основу своей диалектики; именно у Парменида мы впервые находим формулировку принципа исключенного третьего, а доказательства Зенона Элейского путем приведения к абсурду знамениты и сейчас» (*Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963. С. 11.*).

Мелисс

Мелисс — последний представитель школы элеатов. Сформулированное Парменидом учение элеатов нашло в первой половине V в. до н.э. своего выдающегося защитника в лице ученика Парменида Зенона. Другим последователем Парменида был Мелисс, который, оставаясь в общем верным учению Парменида, изменил его в двух принципиальных пунктах. В V в. до н.э. учение элеатов стало уже не «великогреческим», а общегреческим явлением, и Мелисс был вовсе не италийцем, а ионийцем. Он жил на острове Самосе, будучи таким образом земляком Пифагора. Акмэ Мелисса приходится на 84-ю олимпиаду

(444—441 гг. до н.э.). Мелисс был не только философом, но и крупным государственным деятелем. Будучи современником Перикла, Мелисс был его противником. Он противился гегемонистским устремлениям Афин, превратившим антиперсидский Афинский морской союз в Афинский Архэ. К этому времени в результате греко-персидских войн Самос был освобожден от персов, и Мелисс командовал там флотом. Плутарх рассказывает о том, что Мелисс одержал в 441 г. до н.э. морскую победу над афинянами. Однако вскоре Перикл высадил на острове морской десант. Подвергнув город девятимесячной осаде и разрушив его стены, Перикл вынудил город к сдаче, отобрал у самосцев весь их флот и наложил на них громадную контрибуцию. О судьбе Мелисса Плутарх ничего не сообщает.

Мелисс — автор труда «О природе», отрывки из которого мы находим у Симпликия.

О Мелиссе говорится и у Аристотеля. Аристотель невысокого мнения о Мелиссе. Он противопоставляет Мелисса вместе с Ксенофаном как людей грубо мыслящих Пармениду, уму более тонкому и пронизательному (Метаф. I, 5). Упрекая и Парменида, и Мелисса в эристике, т. е. в страсти к спору ради самого спора, когда допускаются и ложные посылки, и нелогичные рассуждения, Аристотель считает, что все же «более грубо [рассуждение] Мелисса» (Физ. I, 3). Это отношение Аристотеля к Мелиссу оказало влияние на последующую субъективную историю философии, в которой Мелиссу почти не уделялось внимания.

Однако Мелисс такого внимания заслуживает. Во-первых, он дал ясное и четкое, без всяких поэтических метафор, как это было у Парменида, прозаическое изложение учения элеатов. Ему принадлежит формулировка «закона сохранения бытия» — главного пункта учения элеатов. Этот закон известен в его латинской формулировке: *ex nihilo nihil fit* — «из ничего не бывает ничего». Но мало кто знает, что впервые этот закон сохранения бытия сформулировал Мелисс в словах: «из ничего никогда не может возникнуть нечто» [ДК 30(20); В 1]. Этот закон был принят всеми античными философами независимо от того, признавали они наличие небытия в мире или нет.

Во-вторых, Мелисс, принимая такие парменидовские характеристики бытия, как единство и однородность, истолковал вечность бытия не как вневременность, а как вечность во времени. Прошлое и будущее для Мелисса не небытие (в том смысле, что прошлого уже нет, а будущего еще нет), а части бытия, тогда как Парменид говорил о бытии, что его не было в прошлом и не будет в будущем, а оно все в настоящем. Ученик Прокла и учитель Симпликия Аммоний писал, что Парменид в своих стихах учил: «Не существует ни прошлого, ни будущего, ведь [прошедшее] уже не существует, [будущее] еще не существует». У Мелисса же существует не только настоящее, но и прошлое и будущее. Бытие вечно в том смысле, что оно было, есть и будет вечно.

В-третьих. Мелисс принципиально изменил учение Ксенофана и Парменида о конечности бытия в пространстве. Бытие Мелисса беспредельно. Он учил, что сущее «вечно, беспредельно» (В 7). Аристотель прямо в этом вопросе противопоставляет Парменида и Мелисса. Он говорит, что «первый (т. е. Парменид. — А. Ч.) признает его (т. е. сущее. — А. Ч.) конечным, второй же (Мелисс. — А. Ч.) — беспредельным» (Метаф. I, 5). К мысли о пространственной беспредельности мироздания Мелисс пришел, исходя из единства сущего. Если бы сущее было ограничено пределом, то оно не было бы единым, оно было бы двояким: тем, что ограничено, и тем, что ограничивает. Итак сущее неограниченно, а потому беспредельно.

В-четвертых, Мелисс, закрывая возможность персонализации бытия, подчеркивает, что бытие не страдает и не печалится. Если бы оно испытывало страдание, то оно бы не обладало полнотой существования.

В-пятых, Мелисс — материалист. На это обращает наше внимание Аристотель. Аристотель говорит, что если «Парменид говорил об умопостигаемом едином», то «Мелисс говорит о материально едином» (Метаф. I, 5).

В-шестых, Мелисс был атеистом. Диоген Лаэртский сообщает о Мелиссе, что «и о богах он говорил, что не должно о них учить, ибо познание их невозможно» (А 1).

Таковы взгляды Мелисса. Как уже было сказано, Мелисс изменил учение Парменида в двух, по крайней мере, принципиальных пунктах. Идеальное и конечное бытие Парменида Мелисс заменил материальным и бесконечным бытием.

Что касается гносеологического аспекта, то Мелисс, насколько мы знаем, оставался на позициях Парменида, полагая, что чувства, рисуя нам множественно сущее, обманывают нас и что истинную картину мира дает только разум, показывая, что бытие «вечно, беспредельно, едино и совершенно однородно» (В 7).

В учении Мелисса выявилась противоречивость учения элеатов. Став идеальным, бытие у Парменида оставалось пространственным, а тем самым в какой-то мере телесным. Парменид сравнивал бытие с шаром. Но телесное не может быть так абсолютно едино, как этого хотели элеаты, в том числе и Мелисс. Телесное бытие не может быть ни однородным, ни неподвижным, ни абсолютно полным. У Мелисса как ионийца, тяготевшего не только к италийской, но и к ионийской философской традиции, учение элеатов приобрело материалистический и атеистический характер. Бытие Мелисса — сочетание анаксимандрова апейрона и парменидова бытия. От Анаксимандра приходит мысль о беспредельности и вещественности бытия, а от Парменида — понимание этого бытия как вечного, всегда себе равного, единого и неделимого, как того, что противостоит миру явлений и доступно лишь логическому мышлению.

ЭМПЕДОКЛ*

Философия Эмпедокла — последнего крупного представителя «великогреческой» физики V в. до н.э. — синтетична. Она сочетает в себе италийскую и ионийскую традиции, а внутри последней Эмпедокл примиряет крайности ионийского монизма своим плюрализмом.

Жизнь и сочинения Эмпедокла. Эмпедокл жил в Сицилии, в городе Акрагасе (позднее это латинский Агригент). Диоген Лаэртский относит акмэ Эмпедокла к 84-й олимпиаде (444—441 гг. до н.э.). Эмпедокл — современник пифагорейца Филолая и элеата Зенона. Учителя Эмпедокла — пифагорейцы, а также Ксенофан и Парменид. Эмпедокл был допущен пифагорейцами на их занятия в качестве «пифагорика», т. е. не-члена Союза, но не оправдал их доверия, предав огласке то, что услышал. После этого пифагорейцы приняли закон, запрещающий участвовать в их занятиях эпическим поэтам, в том числе и Эмпедоклу — автору философских поэм. Традиция говорит об Эмпедокле как ораторе, риторе, враче, инженере, поэте и философе. Историк Тимей (IV—III вв. до н.э.), описывает Эмпедокла как противника личной власти и сторонника демократии. Как человек Эмпедокл был тщеславен и выдавал себя за божество. Он хотел, чтобы люди думали, что боги взяли его живым на Олимп, а потому, чувствуя приближение смерти, бросился в кратер Этны. Но вулкан выбросил одну из его медных сандалий, и замысел Эмпедокла не удался.

Стихотворения и трагедии Эмпедокла погибли. Мы знаем только, что в одном из своих стихотворений Эмпедокл описал переправу персидского царя Ксеркса, идущего войной против греков, через Геллеспонт. В «Гимне Аполлону» Эмпедокл видит в образе одного из олимпийских богов олицетворенное Солнце. Эмпедокл — автор двух философских поэм: «О природе» и «Очищения». Первая сохранилась в отрывках довольно крупных, от второй дошло до нас совсем немного. Взгляды Эмпедокла описаны в обширной доксографии.

Начала. Примиряя ионийцев и италийца Ксенофана (в своей физике он следовал ионийской традиции), Эмпедокл принимает в качестве первоначала мироздания все четыре традиционные стихии, которые он называет «четырьмя корнями вещей». Земля, вода, воздух и огонь «равны и все одинаково древнего рода» (17, 27). Эти первоначала друг в друга не превращаются. Эмпедокл поэтически конкретизирует первоначала в таких образах, как «бурное море» и «темная, холодная влага» (вода), как «сокровенное твердое мира начало» (земля), как «горячее и лучезарное Солнце» (огонь) и как «бессмертная высь, сиянием дня залитая» и «необъятное небо» (воздух). Кроме того,

* См. также: Чанышев А.Н. Материализм Эмпедокла // Вестник МГУ. Серия VIII. Философия. 1976. № 1.

отдавая дань мифологии, Эмпедокл отождествляет четыре корня с такими богами, как Зевс, Гера, Аид и Нестис — сицилийское божество воды. Все остальные боги возникают от этих «корней». Все, что ни есть в мироздании, — то или иное сочетание разных доз «корней». Например, кость состоит из двух частей воды, двух частей земли и четырех частей огня, а нервы — из двух частей воды, одной части земли и одной части огня. Вообще у Эмпедокла «каждый [член] существует в силу известного отношения». В крови все четыре корня перемешаны наиболее равномерно.

Любовь и ненависть. Эмпедокловы «корни вещей», даже огонь, пассивны. Поэтому все процессы в мироздании Эмпедокл объясняет борьбой двух антагонистических начал. Эти начала не физические, а психические. Это, во-первых, Филия — любовь (другие ее имена — Гармония, Радость и Афродита, однако не мифологическая богиня любви, а космическая сила, которая «обегают недра стихий», чего, говорит Эмпедокл о себе с гордостью, не понял до него ни один «смертный муж»), и, во-вторых, Нейкос — ненависть, или гнев. Любовь — космическая причина единства и добра. Ненависть — причина множества и зла. Любовь соединяет разнородное и разделяет однородное. Ненависть разделяет разнородное и соединяет однородное. Стихии «во гневе... разнovidны и врозь существуют, но в любви сочетаются, страстью пылая взаимной» (21, 7 — 8). Обе силы акосмичны.

Четыре фазы космического цикла. В своей вечной борьбе Филия и Нейкос попеременно одерживают верх. В первой фазе побеждает любовь, ненависть же вытеснена за пределы мира. В этом состоянии мироздание — сфайрос (шар). «Там ни быстрых лучей Гелиоса узреть невозможно, ни косматой груди земли не увидишь, ни моря: так под плотным покровом Гармонии (т. е. любви. — А. Ч.) там утвердился шару подобный, окружным покоем гордящийся сфайрос». В этом состоянии все четыре стихии равномерно перемешаны, они фактически как таковые не существуют, что противоречит утверждению Эмпедокла о вечности его первоначал, «корней вещей». Акосмична и третья фаза «во вращении вихря» стихий. Безраздельное господство ненависти полностью обособляет стихии, и однородное соединяется (и, действительно, в ненависти нет соперничества, как в любви). Космичны лишь вторая (неустойчивое равновесие любви и ненависти) и четвертая (неустойчивое равновесие ненависти и любви) фазы. Все происходящие внутри второй и четвертой фаз процессы имеют общую направленность от единства и блага ко множеству и злу (вторая фаза) и от множества и зла к единству и благу (четвертая фаза). Судя по биологическим представлениям Эмпедокла, можно думать, что человечество живет в четвертой фазе «вращения вихря». Смена фаз, этот «черед роковой», происходит вечно и по «воле судьбы». У Эмпедокла нет ясности в вопросе о том, распространяется ли организованность на все сущее или же космос находится в середине вечно хаотической материи

(об этом говорит Аэций). Таковы четыре фазы вращения космического вихря, таков «круг времен». Очевидно, что Эмпедокл представлял себе мироздание как вечно повторяющуюся смену фаз.

Второй синтез. Сочетая ионийскую философскую традицию с италийской, Эмпедокл равно говорил об изменчивости и неизменности мира, но фактически в разных отношениях и частях. Мир неизменен в своих корнях и в пределах «круга времен», но изменчив на уровне вещей и внутри «круга времен».

Эмпедокл принимает закон сохранения бытия элеатов. Он отстаивает этот закон от возражений глупцов, говоря: «Глупые! Как близорука их мысль, коль они полагают, будто действительно раньше не бывшее может возникнуть, иль умереть и разрушиться может совсем то, что было» (11, 1—3). Слова «рождение» и «смерть» Эмпедокл заменяет терминами «смешенье» и «разделенье». Он говорит: «Нет никакого рожденья, как нет и губительной смерти: есть лишь смешенье одно с разделеньем того, что смешалось. Что и зовут неразумно рождением темные люди» (8, 2—4). Смешиваются и разделяются «корни вещей», но «к ним ничто не прибавится, в них ничто не иссякнет».

Эмпедокл пытается обосновать вечность «корней». Корни вещей не погибают, потому что в противном случае было бы непонятно, почему они существуют: «Если бы гибли они беспрерывно, их нынче б не стало». Для их гибели, кроме того, в мироздании нет свободного места, т. е. пустоты, наличие которой Эмпедокл отрицает. В случае гибели корней мир не мог бы возникнуть: «Что и откуда тогда бы Вселенную снова воздвигло?» Этот риторический вопрос философа как бы подытоживает стихийно-материалистический характер воззрений Эмпедокла.

Метемпсихоз. Вместе с тем Эмпедокл разделяет орфико-пифагорейское учение о переселении душ. Он вполне серьезно рассказывает о своих прошлых воплощениях, говоря: «Был уже некогда отроком я, был девой когда-то, был кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной» (117, 1—2). Возможность такого единства живой природы Эмпедокл объясняет тем, что «во всем есть разумности доля и мысли», которая в «Очищениях» превращается в некий «священный ум», ум, «мыслями быстрыми вкруг обегаящий все мирозданье» (134, 5). Этот «ум» подобен богу Ксенофана. Он неантропоморфен. Но в поэме «О природе» разумность присуща не богу, а всем тварям по воле судьбы.

Гносеология. Эмпедокл находит материальный носитель мышления в крови, в которой четыре корня вещей наиболее равномерно перемешаны. Он говорит: «В бурных волнах обегаящей крови питается сердце; в нем же находится то, что зовем мы так часто мышленьем: мысль человека есть кровь та, что сердце вокруг омывает». Эмпедокл утверждал, что все познается подобным ему в человеке: «Землю землю мы зрим и воду мы видим водою, дивным эфиром эфир, огнем же огонь»

беспощадный» (109, 1—2). Космическую любовь и ненависть человек познает своей любовью и своей ненавистью. Это пережитки антропоморфизма.

У Эмпедокла можно заметить различие обыденного сознания и сознания, выходящего на уровень мировоззрения. Предмет мировоззрения — целое, незримое оку и невнятное уху, это целое «даже умом необъемлемо» (106). Человек познает лишь ту малую часть его, на которую натолкнулся своим сердцем на суетной стезе своей ограниченной жизни. Поколение людей не прочнее струи дыма. Свое учение Эмпедокл оценивает лишь как то, что способна прозреть смертная мысль. Доскональное знание мира — привилегия ума, «мыслями быстрыми обегаящего все мирозданье» (106), Эмпедокл непосредствен в своей гносеологии, как и в своем стихийном материализме.

Объяснение органической целесообразности. Эмпедокл живо интересовался биологической проблематикой. Он — продолжатель дела Анаксимандра и Менестора. Эмпедокл размышлял над тем, что раньше возникло — фауна или флора, животные или деревья. Интересовал его и вопрос сходства детей с родителями. Великая заслуга Эмпедокла в биологии — постановка и попытка научного решения вопроса о происхождении органической целесообразности.

Анаксимандр говорил о зарождении живого из неживого вообще, Эмпедокл — о зарождении не целых живых организмов, а отдельных органов. Таким-то образом и решает Эмпедокл вопрос о том, что первым возникло: целое или часть? У него первыми возникают части (отдельные органы и части тела). В поэме Эмпедокла «О природе» мы читаем: «Выросло много голов, затылка лишенных и шеи, голые руки блуждали, не знавшие плеч, одиноко очи скитались по свету без лбов». Далее, по мере возрастания силы любви в мире (из чего следует, что все это происходило в четвертой фазе мирового цикла), которая соединяет разнородное, дотоле отдельные органы стали, как попало, сходиться друг с другом, образуя по большей части случайные чудовищные и нежизнеспособные сочетания. В поэме сказано: «Крупно тогда одинокие члены сошлись, как попало, множество также других прирождалося к ним непрерывно. Множество стало рождаться двуликих существ и двугрудых, твари бычачьей породы с лицом человека явились, люди с бычачьими лбами, создания смешанных полов: женской природы мужчины, с бесполоми членами твари». Однако некоторые из этих произвольных сочетаний органов и частей тела оказались удачными, и эти комбинации выжили. Остальные же погибли. Выжили те, чьи органы так хорошо подошли друг к другу, как если бы кто-то создал эти организмы по заранее продуманному плану, целесообразно. На самом деле никакого проектировщика не было, все произошло естественным путем, правда, с громадной затратой времени и вещества, но природе не надо экономить. У Эмпедокла мы находим

смутную догадку о естественном отборе — этот отбор прошли лишь наиболее приспособленные.

Скорость света. Еще более удивительна догадка Эмпедокла о том, что свет распространяется с большой, по конечной скоростью. Даже Аристотель стоит здесь ниже Эмпедокла. Он с ним не согласен. Однако он точно передает гипотезу сицилийского материалиста. Аристотель писал: «Эмпедокл и всякий другой, придерживающийся того мнения, неправильно утверждали, будто свет передвигается и распространяется в известный промежуток времени между землей и небесной твердью, нами же [это движение] не воспринимается». Поздний античный философ Филопон более конкретен: «Эмпедокл говорил, что свет, будучи телом, вытекающим из светящегося тела, бывает сперва в промежуточном пространстве между землей и небом, затем приходит к нам, остается же незамеченным такое движение его вследствие своей скорости». Отсюда можно заключить следующее: Эмпедокл считал, что мы не воспринимаем скорость света, потому что она очень велика. Так оно и есть. Свет, как известно, распространяется со скоростью триста тысяч километров в секунду, поэтому движение света в земных масштабах заметить чрезвычайно трудно, однако требуется несколько минут, чтобы свет Солнца достиг Земли.

АФИНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

АНАКСАГОР

Теперь мы временно покинем «Великую Элладу». Во время греко-персидских войн (500—449 гт. до н.э.) Афины были разрушены Ксерксом, однако победоносное для греков окончание этих войн способствовало возвышению Афин и Аттики, столицей которой они были, образованию большого союза древнегреческих полисов во главе с Афинами. Напомним, что до греко-персидских войн во второй половине VI в. до н.э. произошло порабощение всей малоазийской Эллады и прилегающих к Малой Азии греческих островов персами. Милет, Эфес, Колофон и Клазомены, острова Самос и Лесбос и другие эолийские и ионийские полисы были лишены персами самоуправления, поставлены под власть угодных персам тиранов и обложены тяжелой данью. Порабощения избежали лишь фокейцы и теосцы, которые заблаговременно бежали: первые — в «Великую Элладу», где основали уже известную нам Элею, вторые — во Фракию. Порабощения избежали и эмигранты-одиночки из различных малоазийских полисов. Таковым был, как мы знаем, Ксенофан. Пифагор, покинув Самос при Поликрате, не смог туда вернуться после пребывания в персидском плену, потому что после казни Поликрата персами Самос был ими опустошен.

Основные вехи греко-персидских войн — антиперсидское восстание малоазийских полисов в 500—495 гт. до н.э., кончившееся трагическим для них поражением, после чего Иония перестала быть одной из передовых областей Эллады; первый персидский поход в Аттику, кончившийся сокрушительным поражением персов при Марафоне в 490 г. до н. э.; второй персидский поход Ксеркса в 480—479 гт. с легендарной битвой при Фермопилах, прорывом персов в Среднюю Грецию, опустошением ими Аттики и разрушением Афин и, наконец,

с разгромом персидского флота афинским флотом у Саламина в 480 г., что стало переломным событием всех греко-персидских войн, а затем и поражением персидской армии при Платеях в 479 г. На этом кончается первое двадцатилетие греко-персидских войн, а в последующее тридцатилетие греки перешли в наступление. Поэтому период расцвета классической Греции — ее знаменитое «пятидесятилетие» — начинается уже в 479 г. до н.э. с победы греков при Саламине и продолжается до 431 г. до н.э. — до начала злосчастной для Эллады и особенно для Афин внутривосточной Пелопоннесской войны между Спартой и Афинами (431—404 гг. до н.э.), от которой выиграли лишь персы.

До этой войны Эллада переживала, как мы уже сказали, расцвет, продолжавшийся около пятидесяти лет. Вершиной же этого пятидесятилетия стало для Афин правление Перикла. При Перикле рабовладельческая демократия достигла своего наивысшего расцвета. Все государственные должности замещались по жребию, отправление гражданами своих общественных обязанностей оплачивалось государством. Верховным органом государства стало народное собрание (*эκκλησία*), в котором участвовали все афинские граждане, достигшие 20 лет. Право на участие в народном собрании не было ограничено имущественным цензом. При Перикле Афинский морской союз превратился в Афинскую Архэ, где греческие города — члены союза оказались на положении афинских подданных.

Вокруг Перикла сгруппировались выдающиеся ученые, архитекторы, скульпторы, художники, философы. Среди них «отец истории» Геродот (ок. 485—425 гг. до н.э.), происходивший из малоазийского полиса Галикарнаса. Он описал предысторию греко-персидских войн и первое их двадцатилетие с позиций Афин. В этот кружок входил и скульптор Фидий (490—432 гг. до н.э.) — создатель семнадцатиметровой бронзовой статуи Афины Промехос (сражающейся впереди), а также деревянной, но покрытой золотом и слоновой костью статуи Афины Парфенос (девы) и четырнадцатиметровой статуи Зевса в Олимпии. Афина Промехос доминировала над одним из самых больших творений мирового зодчества — над также созданным при Перикле афинским Акрополем, в главном храме которого — Парфеноне — находилась статуя Афины Парфенос (отсюда название храма). Культ Афины в Афинах закономерен, ибо этот полис носил ее имя.

В «век Перикла» в Афинах развернулась деятельность древнегреческих трагиков: Софокла (ок. 496—406 гг.) и Еврипида (ок. 480—406 гг.) Их предшественником был Эсхил (525/4—456/5 гг.). В трагедии Эсхила «Прикованный Прометей» титан Прометей, одаривший людей огнем, принес также искусство письма, искусство счисления, знание ремесел и наук. Зевс же как воплощение грубой силы, приказывает Гефесту, сопровождаемому аллегорическими фигурами Силы и Насилия, приковать Прометея к скале. В недошедшей до нас второй части трилогии

о Прометее — в трагедии «Освобожденный Прометей» — Геракл освобождает Прометея. Для Эсхила характерно художественно-мифологическое мировоззрение, философское же его почти не коснулось. Тем не менее и у него Зевс эволюционирует от традиционного олимпийского бога до божества, пантеистически сливающегося с космосом.

Софокл использует те же мифологические сюжеты, что и Эсхил.

Трагедии Эсхила и Софокла укрепили позиции мифологического мировоззрения в консервативных, по сравнению с ионийскими и великогреческими городами, Афинах, отстающих от Дальнего Востока и Дальнего Запада греческого мира в своем мировоззренческом развитии. Эсхил и Софокл дали мифологическому мировоззрению вторую жизнь. Не случайно поэтому в конце эпохи Перикла незадолго до начала Пелопоннесской войны в Афинах был принят закон, приравнивающий к государственному преступлению непочитание богов и объяснение небесных явлений естественным образом. В соответствии с этим законом едва не казнили Анаксагора. Но затем был казнен Сократ, который никогда ничему о природе не учил. По этому же закону был подвергнут преследованию Протагор, а значительно позднее — Аристотель. Афины, ставшие во второй половине V в. до н.э. в силу своего военного, политического и экономического положения культурным центром Эллады, а затем сохранявшие это положение культурного центра после утраты своих политических привилегий, никогда не были свободным в мировоззренческом отношении городом. Не случайно Платон боялся высказываться о мифах и призывал в интересах безопасности верить в них слепо.

Анаксагор. Анаксагор тоже входил в кружок Перикла. Можно считать, что с него и началась философия в Афинах. По Плутарху, Анаксагор «вдохнул в него (Перикла. — А. Ч.) величественный образ мыслей, возвышавший его над уровнем обыкновенного вожака народа, и вообще придал его характеру высокое достоинство». Анаксагор происходил из ионийского полиса Клазомены. Перикл пригласил Анаксагора в Афины по совету своей жены Аспазии, которая сама происходила из Милета. Враги Перикла, не осмеливавшиеся прямо нападать на великого государственного деятеля, отыгрывались на его друзьях. Фидий был ложно обвинен в краже золота, отпущенного ему для изготовления статуи Афины Парфенос. Анаксагора же усилиями политического противника Перикла Клеона обвинили в безбожии. Перикл отвел угрозу от Анаксагора, но клазоменцу пришлось покинуть Афины и вернуться в Ионию, где он основал для детей школу и завещал, чтобы годовщина его смерти отмечалась школьными каникулами.

К образу философа Анаксагор прибавил новые штрихи. Он говорил, что родился для того, «чтобы созерцать Солнце, Луну и небо» — свою истинную родину. Ради философии Анаксагор отказался от своих земельных владений в родном полисе, от своего высокого там поло-

жения и оказался в Афинах в роли бесправного иногородца. Кроме Перикла учениками Анаксагора были афинский трагик Еврипид, Метродор из Лампсака, Архелай и др. Он оказал влияние на Демокрита и на Сократа.

Анаксагор — автор прозаического сочинения «О природе», которое было написано «приятным и возвышенным языком» (Диоген Лаэртский). От этого труда сохранились лишь фрагменты — главным образом из первой его части, где говорилось о началах. Аристотель сообщает, что Анаксагор был старше Эмпедокла по возрасту, но моложе его по делам.

Проблема Анаксагора. В центре внимания Анаксагора как философа — проблема качественного превращения тел. Каким образом, спрашивает он, «из не-волоса мог возникнуть волос и из не-мяса — мясо?» [ДК 59(46); В 10]. При решении этой проблемы Анаксагор исходит из принимаемого им в качестве закона положения элеатов о том, что ничто не возникает из небытия. Аэций по этому поводу пишет, что Анаксагору «казалось в высшей степени непонятным, каким образом что-нибудь может возникнуть из небытия или уничтожиться в небытие» (А 46). В то же время он, подобно Эмпедоклу, отрицает учение элеатов о неизменности и исключаящем множестве единстве бытия. Сохраняя рациональное зерно учения элеатов, Анаксагор подчеркивает, что «[слова] «возникновение» и «гибель» неправильно употребляют эллины. Ибо ни одна вещь не возникает, не уничтожается, но [каждая] составляется из смешения существующих вещей или выделяется из них» (В 17). Поэтому, поясняет Симплиций, приводящий эти слова Анаксагора, правильно было бы вместо «возникать» говорить «смешиваться», а вместо «погибать» — «выделяться». Такова задача и таковы ограничения, налагаемые на себя Анаксагором. При этом Анаксагор отрицает существование небытия и пустоты.

Первоначала. Суть учения Анаксагора заключена в его понимании первоначал, в чем он принципиально отличается от предшествующих ему философов. Все они говорили о той или иной или всех стихиях, в лучшем случае об апейроне или апейроне и числах. Анаксагор отвергает стихии в качестве первоначал. Первичны не стихии, а все без исключения состояния вещества. Земля не более первоначало, чем золото, вода — не более, чем кровь или молоко. Подобно Эмпедоклу, Анаксагор плюралист, однако у него не четыре начала, а гораздо больше. Аристотель говорит, что у Анаксагора «начала не ограничены [по числу]», что существует «неопределенное множество» начал (Метаф. I, 3). Но начала — это не вода или золото в своей массовидности. Начала — мельчайшие, невидимые, сверхчувственные частицы огня, воды, золота, крови, древесины и т. д. и т. п., которые сам Анаксагор называл «семенами всех вещей», Аристотель же — «гомеомериями» (в сохранившихся фрагментах из сочинения Анаксагора такого термина нет) —

«подобночастными», т.е. такими, части которых подобны целому. Они сугубо качественны, каждый вид гомеомерий сохраняет все качества соответствующего вида тел. Семена крови обладают всеми качествами крови, семена железа — качествами железа, и т. п. Таким образом, Анаксагор ультраплюралист и сторонник качественного подхода к объяснению природы. Качества вечны и неизменны. Гомеомерии бесконечно делимы, ибо сколько ни дробить бытие, в небытие его превратить нельзя. Поэтому «в малом нет наименьшего, но всегда есть меньшее».

Основной принцип Анаксагора. Приняв тезис элеатов о вечности бытия, Анаксагор выдвигает и свой тезис: «Все во всем». Это означает, что в любом месте космоса содержатся гомеомерии всех видов, все виды качеств, что «вещи, находящиеся в едином космосе, не отделены друг от друга, и не отсечено топором ни теплое от холодного, ни холодное от теплого». Симпликий передает и такую формулировку Анаксагора: «Во всем есть часть всего» (А 41). Этот принцип распространяется и на сами гомеомерии.

Качественное превращение. Каждая вещь содержит в себе семена всех вещей, но ее качества определяются качествами тех гомеомерий, которые в ней преобладают, ведь «каждая отдельная вещь более всего кажется и казалась тем, что в ней наиболее» (В 12). Поэтому качественное превращение вещи состоит в смене большинства содержащихся в ней семян вещей. Так Анаксагор и решает свою проблему. Если белый снег тает и получается мутная вода, то это потому, что мутное и жидкое как качества содержались в снеге, но качества твердого, холодного и белого в нем преобладали.

Неисчерпаемость гомеомерий. Принцип «все во всем» действует и вглубь. Любая гомеомерия неоднородна. Она есть множество. Она содержит в себе семена всех остальных вещей, но более малого порядка, Симпликий сообщает, что «каждая гомеомерия, подобно целому, заключает в себе все существующее, и [сущее] не просто бесконечно, но бесконечно бесконечно» (А 45). Это наиболее удивительное место в учении Анаксагора. Он как бы использует допущение Зенона, что единое состоит из частей, что оно есть многое, причем эти части также состоят из частей, и так далее, но все эти части разнокачественны (чего у Зенона не было). Анаксагор согласен с Зеноном и в том, что вещь, состоящая из частей, и велика, и мала, так что нет ни наибольшего, ни наименьшего. Но если Зенон считал такое невозможным, говорящим против допущения существования множества, то Анаксагора это не смущает. Всякая вещь для Анаксагора — единство великого и малого, она сразу и бесконечно велика, и бесконечно мала. В этом представлении о вещах нельзя не увидеть своеобразную диалектику Анаксагора.

Начало мира. Сочинение Анаксагора «О природе» начиналось словами: «Вместе все вещи были...» И в таком состоянии все находилось неопределенно долго, все сдерживалось преобладающим в мироздании воздухом, или эфиром. Аристотель критикует Анаксагора, говоря, что природе не свойственно смешиваться, как попало, и что в таком смешении те самые качества, которые Анаксагор считал вечными, не могли бы сохраниться и субстанция была бы, например, бесцветной.

Гомеомерии, играющие у Анаксагора роль материи, пассивны, и первоначальный хаос не мог своими силами развиваться в космос. Для этого требовалось особое активное начало.

Нус. Такое начало Анаксагор находит в *Нусе*, т. е. в уме — творце космоса из первобытного хаоса. Мировой ум имеет у Анаксагора две функции: он движет миром, и он же познает мир. Нус един, он действует посредством мышления, он бесконечен, самодержавен и не смешан ни с какой вещью. Аристотель отмечал: Анаксагор «утверждает, что из всего сущего только ум прост, несмешан и чист» (О душе I, 2). Нус — тончайшая и чистейшая из всех вещей. Познавая мир, Нус обладает совершенным знанием обо всем и имеет величайшую силу. Он определяет прошлое, настоящее и будущее.

Аристотель высоко ценил учение Анаксагора об уме. Он говорил, что «тот, кто сказал, что разум находится подобно тому как в живых существах также и в природе и что он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше» (Метаф. I, 3). Но Нус Анаксагора не оправдал возлагаемых на него идеалистами надежд. Сократ у Платона в «Федоне» сетует на то, что Анаксагор стремился найти естественные причины, а к уму прибегал мало, так что «Ум у него остается без всякого применения». Об этом же сказано и у Симпликия: «Анаксагор хотя и допустил в числе начал ум... однако [полагает], что многое образуется само [без его содействия]» (А 47). И похваливший было Анаксагора Аристотель вскоре с неудовольствием замечает, что Анаксагор пользуется умом лишь тогда, когда не знает причины чего-либо, что роль ума у Анаксагора подобна «богу из машины»*

Космогония. Начиная действовать, Нус приводит первоначальную смесь всего в круговое движение. Редкое отделяется от плотного, теплое — от холодного, светлое — от темного, сухое — от влажного и т. п. В середине мироздания собирается все плотное, влажное, темное, тяжелое. Так образуется Земля. Все теплое, светлое, сухое и легкое устрем-

* В античном театре для поднятия действующих лиц в воздух служила машина вроде подъемного крана. На этой машине в конце действия в некоторых пьесах сверху спускался бог и все улаживал, помогая драматургу таким простым способом развязывать запутанные драматические положения.

ляется вверх. Так образуется Небо. Мир окружен преобладавшим издавна эфиром, который, продолжая вращаться, отрывает от Земли камни. Они воспламеняются. Так образуются звезды, Луна, Солнце. Солнце, по Анаксагору, — кусок раскаленного железа или горящий камень, который по своим размерам больше Пелопоннеса. Именно такое представление о небе навлекло на Анаксагора преследования. Небо содержит в себе камни, которые держатся там вследствие своего вращения, но временами все же падают. Это метеориты. Если движение неба прекратится, то все оно упадет на Землю. Луна земной природы, на ней есть свои равнины и холмы, долины и пропасти, она заимствует свой свет от Солнца и обитаема. Земля, по Анаксагору, плоская, она покоится на воздухе.

Жизнь. В отличие от Анаксимандра и Эмпедокла, учивших о происхождении живого из неживого, Анаксагор — основоположник панспермии. Семена живых существ падают с неба на землю вместе с дождем. Эти семена были всегда. Семена живых существ — разновидность гомеомерий.

Психология. Как и у Анаксимена, душа, согласно Анаксагору, воздухообразна. Аристотель передает важную догадку Анаксагора о том, что человек разумен, потому что он один из всех живых существ имеет руки (О душе IV, 10). Правда, этому противоречит сообщение некоторых доксографов о том, что Анаксагор отождествлял ум и душу.

Познание. В отличие от Эмпедокла, который учил, что подобное познается подобным, Анаксагор думал, что все познается противоположным себе: холодное познается теплым, сладкое — горьким и т. п. Анаксагор думал, что ощущения связаны со страданием, которое становится заметным при чрезмерном воздействии раздражителей на органы чувств, но которое якобы в неосознанном виде тревожит организм и в обычном их состоянии. Здесь Анаксагор явно не понял того простого факта, что количество переходит в качество и что страдание начинается лишь при нарушении меры.

Анаксагор учил, что ощущения не дают истины, поскольку гомеомерии познаются лишь умом, а не чувствами. Цель познания Анаксагор видел в свободе, которую дает знание.

Архелай и Метродор. Ученик Анаксагора Архелай истолковал анаксагорову первоначальную смесь всего как воздух, что неудивительно, так как сам Анаксагор учил, что в самом начале мироздания преобладал воздух, или эфир. Кроме того, Архелай считал Нус внутренне присущим первоначальной смеси. Архелай различил, кроме того, то, что существует по природе, и то, что учреждено людьми и существует по закону и установлению. В этом он близок софистам (о чем ниже).

Метродор из Лампсака продолжил аллегорическое истолкование богов, начатое Анаксагором. Так, Агамемнон — эфир, Елена — Луна, Деметра — печень, Дионис — селезенка, Аполлон — желчь, Зевс — ум, Афина — искусство и т. д.

ЛЕВКИПП И ДЕМОКРИТ

Учение Левкиппа и Демокрита — вершина античного материализма. Объективный идеализм Платона противостоял материализму Демокрита. Эпоха Демокрита и Платона — эпоха зрелости античной философии. Критерием этой зрелости и была поляризация философии на материализм и идеализм. С именами Демокрита, а также его учителя и предшественника Левкиппа связана величайшая форма античного материализма — атомистический материализм. Мы относим Демокрита к афинской философии, потому что он тяготел к Афинам, хотя и не имел там успеха.

Левкипп. О жизни и сочинениях Левкиппа известно мало. Местом его рождения сами древние называли Абдеры, Милет, Элею. Время его жизни совпадает с эпохой Филолая, Эмпедокла, Анаксагора, Зенона — учителя Левкиппа. Античный атомистический материализм частично связан с проблематикой элеатов. [ДК 67(54) В 1 а].

«**Левкиппов вопрос.** Левкипп и Демокрит. Эпикур утверждал, что «не было никакого философа Левкиппа» (А 2). Это послужило основанием для того, чтобы некоторые ученые (например, Эрвин Родэ в конце XIX в. в книге «Левкиппов вопрос») отвергли существование Левкиппа. Несогласные с Родэ указывали, что имя Левкиппа как философа-материалиста называется многими античными авторами. Согласно мнению А. О. Маковельского, насмешник Эпикур, измышляя шутовские прозвища философам, назвал Левкиппа несуществующим из-за его учения, провозглашающего существование небытия. Геркуланский папирус № 1105, фрагмент 24, определенно говорит за Левкиппа и против Родэ. Там сообщается, что тот же Эпикур слушал лекции Навсифана, «составленные по Демокриту и Левкиппу» (А 2).

Действительная трудность состоит в разделении учений Левкиппа и Демокрита. Неизвестно даже, кому принадлежало главное атомистическое сочинение «Об уме», или «Большой мирострой». Одни древние авторы приписывали этот труд Демокриту, другие (последователи Теофраста) — Левкиппу. Так же неясна роль обоих философов в создании атомистического учения. В геркуланском папирусе № 1788 содержится обвинение в адрес Демокрита: якобы Демокрит в своем сочинении «Малый мирострой» изложил содержание «Большого миростроя», автором которого папирус определенно называет Левкиппа [ДК 67 (54) В 1а]. Но так или иначе от этих двух сочинений сохранилось немного, что не позволяет судить об их авторах. В доксографии же о них говорится обычно целокупно, например: «Наиболее методически обо всем учили, давая одно и то же учение, Левкипп и Демокрит...» (*Аристотель*).

Однако Левкипп — досократик, а Демокрит немного старше Сократа. Можно предположить, что Левкипп в своем учении делал упор на мироздании, Демокрит же и на человеке. Если у Левкиппа как

досократика рассматривается сравнительно небольшой круг вопросов — учение об атомах, космология и космогония, то у Демокрита круг вопросов расширяется. Согласно Аристотелю, «Демокрит рассуждал обо всем» (М 42). Философские интересы Демокрита были связаны с вопросами гносеологии, логики, этики, политики, педагогики, математики, физики, биологии, антропологии, медицины, психологии, истории человеческой культуры, филологии, лингвистики и т. п.

Поэтому мы условно разделили вопрос об атомистическом материализме на две части. В первой будут рассмотрены представления атомистов о мироздании, фигурировавшие в сочинении «Большой мирострой». Эти представления мы связываем как с Левкиппом, так и с Демокритом. Во второй трактуются человек и человеческое общество. Это «Малый мирострой». Мы его связываем только с Демокритом.

Жизнь Демокрита. Жизнь Демокрита поучительна преданностью науке. Сам Демокрит заявлял, что одно причинное объяснение он предпочитает обладанию персидским престолом. Источники сообщают, что ночами он запирался на кладбище в полум надгробии, чтобы ему не мешали размышлять. Существует три версии даты рождения Демокрита. Принято считать, что Демокрит жил с 460 по 370 г. до н.э. Он на сорок лет младше Анаксагора и на тридцать лет старше Платона. Местом рождения Демокрита древние авторы чаще всего называют город Абдеры — далекая северо-восточная периферия Эллады, милетская колония на Фракийском побережье. Отец Демокрита, человек состоятельный, оставил трем сыновьям значительное наследство, из которого Демокрит выбрал меньшую долю, состоявшую в деньгах, что позволило ему отправиться в странствие.

Античные источники сообщают о путешествии Демокрита на Восток: в Египет, к жрецам, чтобы научиться геометрии, к халдеям в Вавилон. Некоторые говорят, что он общался и с гимнасофистами в Индии и якобы побывал в Эфиопии. Сам Демокрит с гордостью сказал о себе: «Я объездил больше земли, чем кто-либо из современных мне людей, подробнейшим образом исследуя ее; я видел больше, чем все другие, мужей и земель и беседовал с наибольшим числом ученых людей» (*Лурье С.Я.* Демокрит. Л., 1970. Фрагмент XIV. Далее — XIV). Он сообщал также, что «провел на чужбине около восьми лет» (там же). Правда, неясно, чему Демокрит мог научиться на Востоке. Сам он утверждает: «Никто не обличил меня в ошибках при складывании линий, сопровождающемся доказательством, — даже так называемые гарпедонапты у египтян» (Л XIV). Философские, этические и научные взгляды Демокрита целиком соответствуют древнезападной философской и научной традиции. Находясь в Афинах, Демокрит общался с Сократом. Правда, сам Сократ не знал, кто перед ним. Демокрит сказал об этом так: «Я прибыл в Афины, и никто меня здесь не узнал» (Л XXIV). Имеются сведения, что Анаксагор не принял Демокрита в число

своих учеников из-за его насмешек над учением Анаксагора о Нусе — космическом уме.

Демокрит вернулся домой бедняком. По законам Абдер человек, растративший отцовское имущество, лишался права погребения на родине. Однако Демокрит вернул уважение сограждан то ли каким-то удачным предсказанием, то ли тем, что прочитал им одно из своих сочинений. Восхищенные абдериты якобы наградили Демокрита большой суммой денег.

Легенды о женитьбе Демокрита, о его самоослеплении, об обстоятельствах его смерти говорят о преданности философа науке, о его скромности и самообладании. В отличие от Гераклита — «плачущего философа», Демокрит был известен как «смеющийся философ». Сенека об этом пишет так: «Каждый раз, как Гераклит выходил из дому и видел вокруг себя такое множество дурно живущих и дурно умирающих людей, он плакал, жалея всех... Демокрит же, как говорят, напротив, без смеха никогда не появлялся на людях: настолько несерьезным казался ему все, что делалось всерьез» (Л LXII). Смех Демокрита был горьким: он «смеялся, считая достойными смеха все человеческие дела».

Сочинения. Демокриту принадлежало около семидесяти сочинений на моральные, естественнонаучные, математические, мусические, технические темы, что говорит об энциклопедических знаниях и интересах абдерского философа. Моральным вопросам посвящены сочинения: «Пифагор», «О душевном настроении мудреца», «О том, что в Аиде», «О мужестве, или О добродетели», «О ровном настроении духа»; естественнонаучным — вышеупомянутый «Большой мирострой» (если его автор не Левкипп), «Малый мирострой», «Космография», «О планетах», «О природе», «О природе человека», «О разуме», «О чувствах»; математическим — «О касании круга и шара», «О геометрии», «О числах»; мусическим — «О ритмах и гармонии», «О поэзии», «О красоте слов», «О благозвучных и неблагозвучных буквах»; техническим — «Прогноз», «О питании, или Диетические наставления», «Врачебная наука», «О земледелии, или Землемерие», «О живописи», «Тактика», «Военное дело». Ни одно из этих творений до нас не дошло. Это великая трагедия античного материализма. Мы не знаем, когда в основном погибли сочинения Демокрита: в начале Средневековья или уже вскоре после смерти их автора. Возможно, что в гибели трудов античного материалиста виновны идеалисты. Источники сообщают, будто уже Платон хотел сжечь все те сочинения Демокрита, которые он смог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, говоря, что это бесполезно: ведь книги уже на руках у многих. Сообщив об этом, Аристоксен продолжает: «Платон упомянул почти всех древних философов, но не упоминает только одного Демокрита, даже в тех случаях, когда он должен был бы возражать ему. Ясно, он знает, что ему придется спорить с лучшим из философов» (Л LXXX).

Задача атомистов. Атомисты поставили перед собой задачу создать учение, соответствующее той картине мира, которая открывается человеческим чувствам, но в то же время сохранить рациональное в учении элеатов о бытии, чтобы достичь более глубокого понимания мира, основанного не только на показаниях чувств.

Первоначала. Первоначала атомистов — атомы (бытие) и пустота (небытие). Атомисты, подвергая элейское понятие небытия физическому истолкованию, первыми стали учить о пустоте как таковой.

Элеаты, как известно, отрицали существование небытия. Левкипп же выдвинул парадоксальный тезис о том, что «небытие существует несколько не менее, чем бытие» (пересказ Аристотеля [ДК 67 (54) А 7]), а «бытие существует несколько не более, чем небытие» (пересказ Симпликия, А 8). В этом состоял первый пункт антиэлеатовского тезиса атомистов — признание существования небытия, трактуемого ими как пустое пространство. Допустить существование пустоты атомистов заставили наблюдения над обыденными явлениями и размышление над ними: сгущение и разрежение, проницаемость (ведро золы принимает в себя ведро воды), разница в весе одинаковых по объему тел, движение и т. п. Все это объяснимо, решили они, только при допущении пустоты. Пустота неподвижна и беспредельна. Она не оказывает никакого влияния на находящиеся в ней тела, на бытие.

Бытие — антипод пустоты. Если пустота не имеет плотности, то бытие абсолютно плотно. Если пустота едина, то бытие множественно. Если пустота беспредельна и бесформенна, то каждый член бытийного множества определен своей внешней формой. Будучи абсолютно плотным, не содержа в себе пустоты, которая бы разделяла его на части, он есть «неделимое», или по-гречески — «атомос», атом. Сам по себе атом очень мал. Но тем не менее бытие несколько не менее беспредельно, чем небытие. Бытие — совокупность бесконечно большого числа малых атомов. Таким образом, атомисты допускают реальность множества. В этом состоял второй пункт их антиэлеатовского утверждения. Допустить существование атомов атомистов побудило наблюдение над обыденными явлениями природы: постепенное и незаметное истирание золотой монеты и мраморных ступеней, распространение запахов, высыхание влажного и другие обыденные явления говорят о том, что тела состоят из мельчайших, не доступных чувственному восприятию частиц. Эти частицы неделимы или вследствие своей малости, или вследствие отсутствия в них пустоты.

Поскольку атомисты принимают два начала в мироздании: небытие и бытие, несводимые друг к другу, — постольку они дуалисты. Поскольку же они трактуют само бытие как бесконечное множество атомов, то они свёрхплюралисты. При этом здесь важно не только то, что атомисты принимают бесконечное число атомов, но и то, что они учат о бесконечном числе форм атомов. И здесь мы переходим к вопросу о свойствах атомов.

Атом. Это неделимая, совершенно плотная, непроницаемая, не содержащая в себе никакой пустоты, вследствие своей малой величины невоспринимаемая чувствами, самостоятельная частица вещества. Каждый атом обладает свойствами, которые элеаты приписали бытию. Он неделим, вечен, неизменен, тождествен самому себе, внутри него не происходит никаких движений, он не имеет частей и т. п. Но это только, так сказать, внутренняя суть атома. Атом же обладает и внешними свойствами — прежде всего определенной формой. Атомисты утверждали, что атомы бывают шарообразными, угловатыми, крючкообразными, якоробразными, вогнутыми, выпуклыми и т. д.

Утверждая существование бесконечного числа форм атомов, атомисты полагали, что в противном случае невозможно объяснить бесконечное разнообразие явлений и их противоположность друг другу. Кроме того, замечали они, нет оснований для того, чтобы число форм атомов было таким, а не иным. Это их соображение ошибочно. При допущении бесконечного количества элементов мироздание превращается в хаос и становится непознаваемым.

Кроме своей формы атомы отличаются также порядком и положением. Аристотель сообщает об атомистах, что, по их мнению, атомы различаются между собой только «рисмосом», «диатигой» и «тропой», причем «рисмосом» они называют форму, очертание, «диатигой» — порядок, соприкосновение, а «тропой» — положение, поворот (рисмос, диатига и тропа — слова из абдеритского диалекта, поэтому они и поясняются Аристотелем). Далее Аристотель представляет все это дело на буквах: атомы отличаются друг от друга формой как *A* от *B*, порядком как *AB* от *BA*, положением как прописная дзэта от прописной ню или, можно добавить, как прописная сигма от антисигмы — опрокинутой сигмы, которую применяли для пометок на полях. Отметим, однако, что порядок и положение атомов — не столько причина разнообразия самих атомов (для самого атома это безразлично), сколько причина разнообразия соединений атомов. Здесь нельзя не заметить зачатка учения о молекуле.

Каждый атом объят пустотой. Пустота (небытие) всегда разделяет атомы (бытие). Поэтому не следует «соприкосновение» атомов у Левкиппа и Демокрита понимать буквально. Не надо буквально понимать также «сплетение» и соударение атомов. Между ними всегда есть пустота. Иначе они бы слились. Кроме того, атомы отличаются друг от друга величиной.

Итак, признание реальности чувственной картины мира, признание существования небытия в качестве пустого пространства, вакуума, учение о реальности множества — таковы принципиальные расхождения атомистов с элеатами. Вместе с тем они приняли закон сохранения бытия элеатов, хотя и в другой форме. Если элеаты утверждали, что бытие не может превратиться в небытие, а небытие — в бытие, потому что небытия нет, то для атомистов, допускаящих небытие, этот закон

означал, что бытие-атомы и небытие-пустота друг в друга превращаться не могут принципиально. Отношение между бытием и небытием чисто внешнее: атомы безразличны к пустоте, а пустота — к атомам.

Движение. Кроме внешней формы, порядка, положения и величины, атом обладает также подвижностью. Движение — важнейшее свойство как атомов, так и всего реального мира. Атомисты ввели пустоту, полагая, что «движение невозможно без пустоты» (Л 146). Атомы парят и «пляшут» в пустоте подобно пылинкам, которые мы видим в солнечном луче. Сталкиваясь, атомы изменяют направление своего движения. При этом неясно, считали ли атомисты, что движение атомов происходит вследствие их «соударения» или же столкновение атомов происходит вследствие их свободного перводвижения. В пользу второго варианта говорят слова Аэция о том, что «неделимые тела имели движение бесцельное и случайное и двигались непрерывно и весьма быстро» [ДК 67(54) А 24]. Аристотель упрекает атомистов в том, что «вопрос о движении, откуда оно и как оно присуще существующим вещам, и они, подобно прочим, легкомысленно оставили без внимания» (А 6). Но если учесть, что ответить на вопрос о причине движения атомов — значит указать особую нематериальную причину этого движения (у Аристотеля, как мы увидим, такой причиной был бог), то «легкомыслие» атомистов окажется мнимым. Движение присуще атомам от природы. Оно вечно. Левкипп и Демокрит расширили закон сохранения бытия элеатов до закона сохранения бытия и движения. Они оставили в стороне вопрос об особой причине движения именно потому, что движение — вечное свойство вечных атомов. Аристотель в своей «Физике» (VIII, 1) сообщает, что Демокрит не считает нужным искать начала вечного.

Дальнейшая характеристика атомов. Атомы Левкиппа и Демокрита совершенно бескачественны, т. е. лишены каких бы то ни было чувственных свойств: цвета, запаха, звука и т. п. Все эти качества возникают в субъекте вследствие взаимодействия атомов и органов чувств. Таким образом, атомисты первыми в истории древнезападной философии стали учить о субъективности чувственных, или, как стали говорить европейские философы Нового времени, вторичных качеств. Первичные же качества объективны. Это форма, величина, движение атомов. Сами названия «первичные» и «вторичные» говорят о том, что чувственные качества вызываются в субъекте воздействием на него тех или иных форм, тех или иных подвижных частиц, первичных качеств. Сами по себе атомы лишены вкуса, но кислый, например, вкус производит лишь определенная форма атомов.

Атомы не превращаются друг в друга. Будучи вечными, непроницаемыми, лишенными частей, пустоты, атомы Левкиппа и Демокрита существенно отличаются от того, как они стали трактоваться с начала нашего века. Античные атомы (и этот взгляд продержался в науке до конца прошлого века) более похожи на элементарные частицы совре-

менной атомистики, но и те, в отличие от «классических» атомов, превращаются друг в друга. Абсолютный атомизм — только один аспект бытия. В действительности же атомизм относителен, а не абсолютен. Сравним атомы Левкиппа и Демокрита с чем-нибудь более им близким, чем атомы в современном понимании, например с гомеомериями Анаксагора. В отличие от атомов «семена вещей» обладают абсолютной качественной определенностью (каждое отличается от каждого) и делимостью, они сплошь заполняют пространство, и приводятся в движение Нусом (что было высмеяно Демокритом). У атомистов движение вечно, а то, что вечно, не имеет начала и не нуждается в какой-то особой причине для своего существования.

Вещи и явления. Мир вещей и явлений для атомистов реален и состоит из атомов и пустоты. Атомы, «складываясь и сплетаясь... рождают вещи» (А 7). Возникновение и уничтожение вещей атомисты объясняли разделением и сложением атомов, изменение вещей — изменением их порядка и положения (поворота). Атомы вечны и неизменны — вещи преходящи и изменчивы. Так атомисты исполнили свое невысказанное намерение: построить картину мира, в которой возможны возникновение и уничтожение, движение, множественность и в то же время все в сущности неизменно и устойчиво. Атомисты примирили таким образом Гераклита и Парменида: мир вещей текуч, мир элементов, из которых состоят вещи, неизменен. Это, конечно, неточно, ибо в действительности вещи лишь относительно изменчивы, а элементы их лишь относительно неизменны, они неизменны и вечны лишь относительно вещей, из них состоящих, но не вообще.

Космогония. Атомисты говорили не столько об одном мире, сколько о многих мирах. Мир в целом — беспредельная пустота, наполненная многими мирами, число которых беспредельно, ибо эти миры образованы беспредельным числом атомов самых различных форм. Мир в целом лежал уже где-то на грани мыслимого, и атомисты больше говорили о мирах внутри всеобъемлющего космоса, о генезисе миров. Их обвиняли в том, что эти миры возникают у них беспричинно, самопроизвольно, спонтанно. Противники атомистов, по-видимому, хотели бы узнать у них, *для чего возник мир* и кто его создал. Но атомисты этим не интересовались. Однако они стремились понять, *как возникают миры*. Это происходит отнюдь не беспричинно. Пустота заполнена атомами неравномерно, и плотность атомов в пустоте различна. И когда в той или иной части пространства сходится много атомов, они уже начинают сталкиваться друг с другом, вследствие чего постепенно образуется своего рода вихрь — кругообразное движение атомов, в котором более крупные и, следовательно, более тяжелые (ведь плотность всех атомов одинакова) атомы накапливаются в центре, а более мелкие и легкие, округлые и скользкие вытесняются к периферии. Так возникают земля и небо. Небо образуют огонь, воздух, светила, гонимые воздушным вихрем. В центре космоса скапливается тяжелая

материя. Сжимаясь, она выдавливает из себя воду, которая заполняет более низкие места.

Атомисты — геоцентристы. Земля одинаково удалена от всех точек оболочки своего космоса, а потому неподвижна. Вокруг нее движутся звезды. Звезды — не другие миры, они достойные нашего мира. Каждый мир замкнут, шарообразен и покрыт «хитоном», «кожицей», сплетенной из крючковатых атомов. Число миров бесконечно. Некоторые из них похожи друг на друга, другие различаются. Миры преходящи. Одни из них только возникают, другие находятся в расцвете, третьи гибнут.

Такова в общих чертах космогония и космология атомистов. Демокрит действительно «не приводит для объяснения своих бесконечных «небес и вихря... никакой другой причины, кроме случая и природной закономерности» (Л 346). Атомы образуют уплотнения в тех или иных местах великой пустоты случайно — вследствие беспорядочного движения, но в дальнейшем все происходит по природной закономерности.

Таковы основные положения «Большого миростроя» атомистов. Их учение о космосе (о диакосмосе) материалистично. Говоря об атомах и об атомистах, Аристотель справедливо подчеркивал, что «эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей». Атомисты отвергли мировой ум — Нус Анаксагора. Само сознание они объясняли существованием особых огневидных атомов.

«Малый мирострой». Если предметом «Великого миростроя» были атомы и пустота как первоначала и состоящие из них миры, то предмет «Малого миростроя» — живая природа вообще, человеческая природа в частности. В оригинале «Малый мирострой» звучит как «микрос диакосмос». В отличие от пифагорейцев, атомисты говорили не о космосе, а о диакосмосе. «Диакосмос» — строй, построение, боевой порядок; устройство, организация; устройство, строение; это, наконец, то, что Пифагор назвал космосом, — мировой порядок, мироздание, Мир.

Происхождение жизни. В этой проблеме Демокрит следует материалистической линии Анаксимандра и Эмпедокла. Живое возникло из неживого по законам природы без всякого творца и разумной цели. Один из древних комментаторов передает суть учения Демокрита о происхождении жизни так: «После того как произошло разделение мрачного хаоса, после того, как возник воздух, а под ним земля, грязеобразная и совсем (еще) мягкая, на ней вспучились пленки, имеющие вид гнойных нарывов или водяных пузырей. Днем их нагревало солнце, ночью их питала лунная влага. После того как они увеличились и лопнули, из них образовались люди и всевозможные виды животных, соответственно преобладанию того или иного элемента — именно влагообразного, огнеобразного, землеобразного и воздухообразного. Когда же земля высохла под лучами солнца и уже не могла

больше рождают, как они утверждают, животные стали появляться на свет путем рождения одних другими» (Л 515). От других доксографов мы узнаем, что некогда поверхность земли вздулась от теплоты, образовав покрытые тонкой пленкой гнилостные пузыри. А в них образовались живые плоды. Двуполость животных объяснялась тем, что плоды будущих самцов были «допечены», а самок — нет. Аналогично возникли и растения. У Гермиппа мы находим изложение демокритовского объяснения лестницы жизни. «Смешение (элементов) в этих животных... не было одинаковым: те, в которых было больше всего землеобразной [материи], стали травами и деревьями, имеющими голову, обращенную вниз и укоренившуюся в земле. Они тем только и отличались от животных, имеющих очень мало крови и не имеющих ног, что у тех голова не в земле и они движутся. Те, в которых больше влаги, выбрали себе в удел [жизнь] в воде, почти такого же рода, как и [жизнь] первых. Те же, в которых больше землеобразной [материи] и теплоты, стали сухопутными, а те, в которых больше воздухообразной [материи] и теплоты, стали летающими» (Л 515). Так было объяснено различие между растениями, пресмыкающимися, рыбами, птицами и млекопитающими, между холоднокровными и теплокровными животными.

Демокрит пытался также объяснить и то, почему теперь не происходит такого возникновения животных из пузырей земли — ныне уже и земля не та, и небо не то: «ведь и земля уже теперь не смешана с водой в такой степени, как тогда, и светила образуют совсем другие созвездия» (Л 515). Теперь можно заметить лишь слабое отражение того времени, когда земля рождала живое — зарождение мелких существ в гниющей земле. Это ошибочное учение о самопроизвольном зарождении червей и гусениц и тому подобных мелких живых существ было опровергнуто наукой лишь в прошлом веке.

Далее, согласно Демокриту, все живые существа, в том числе и растения, одушевлены, но в разной степени. Источник души — та самая теплота, которая произвела все живое из земли.

Учение о причинности. Необходимость как причинность. Атомисты установили не только свой вариант неназванного закона сохранения бытия, обогатив его также неназванным законом сохранения движения, но и главный закон происходящих в мироздании процессов. Этот закон был сформулирован в сочинении «Об уме»: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости» (Л 22).

Учение атомистов было направлено как против социоантропоморфического, мифологического, так и против философско-идеалистического мировоззрения, в котором тоже формировалось понятие необходимости. Мифологическая необходимость — провиденциальная судьба, цепь случайностей, возведенная на уровень необходимости. Идеалистическая необходимость — необходимость, исходящая из ми-

рового целеполагающего разума. Отвергая идеалистическое учение о разумном устроителе (*демиурге*) мироздания, учение, которое, позднее будет отстаиваться Платоном, Демокрит говорил, что в мире «без всякого разумного руководства могут совершаться замечательные вещи» (Л 15).

В противоположность мифологии и идеализму Левкипп и Демокрит истолковали необходимость как причинность, как порождение одного другим, как процесс причинения. Все, что происходит, имеет причину в другом, а другое — в третьем и т. д. Ничто не происходит без причины, свободно. Например, «у атомов нет никакого свободного движения... движение происходит вследствие столкновения атомов друг с другом» (Л 39). Заметим, что отрицание свободного движения каждого атома не означает, что атомы не обладают исконным движением сами по себе, здесь речь идет не о первопричине, а о характере движения.

Справедливо отвергая ложные представления о необходимости, атомисты по вполне понятной психологической причине «перегнули палку» и вместо того, чтобы положить причинность в основу необходимости, ошибочно сводили необходимость к причинности. Конечно, все, происходящее по необходимости, определяется какой-то причиной. Однако совсем не обязательно, чтобы данной причине удалось произвести подобающее ей следствие. Для такого результата должны быть благоприятные условия, которые, в свою очередь, зависят от других причин. Но чаще условия бывают неблагоприятными. Поэтому связь причины со следствием не проста, ибо эта связь осуществляется в определенной среде, которая не является нейтральной по отношению к ней. И чем меньше влияние среды, тем с большей необходимостью причина порождает следствие, тем меньше роль случайности. Но такое возможно лишь в условиях эксперимента, лаборатории.

У атомистов же все, имеющее причину, определяется ею с необходимостью. А поскольку все имеет ту или иную причину, все происходящее в мироздании происходит необходимо. Ранние философские учения развивались через крайности. Фалес говорил, что все есть вода, Гераклит — что все есть огонь. Гераклит учил, что все течет, а Парменид — что все неподвижно, и т. д. В свою очередь атомисты утверждали, что ни одна вещь не возникает, не рождается, не происходит напрасно, бесцельно, попусту, без пользы, но все возникает, рождается, происходит в силу причинной связи, а буквально — «из логоса», т. е. из разумного основания и по необходимости. Здесь атомисты сопоставляют необходимость — *ананкэ* — с основанием, с причиной; подчеркивая разумный характер этой причины, они отмежевывают ее от мифологических неразумных оснований. Аристотель говорит поэтому: «Демокрит оставил в стороне цель и не говорил о ней, а возводил все, чем пользуется природа, к необходимости» (Л 23).

Случайность. Из вышеприведенного тезиса атомистов о причинности еще нельзя заключить, что атомисты отождествляли, а не просто сопоставляли причинность и необходимость. Однако о таком отождествлении можно все же заключить из того, что атомисты отрицали объективность случайности. При этом они правильно подметили, что о случайности нельзя говорить как о беспричинности. Шел человек, и вдруг с неба ему на голову упала черепаха и убила его. Случайно это или нет? Нет, отвечает Демокрит, орел, схватив черепаху, бросает ее с высоты, чтобы разбить панцирь черепахи, человек был лысым, его голова была ошибочно принята орлом за камень и... результат известен. Это не случайно, ибо имеет свою причину. Для атомистов случайность субъективна, случайно то, причину чего мы не знаем. Но раз эта причина существует, то случайность мнима. Демокрит говорил: «Люди сотворили себе кумир из случая как прикрытие для присущего им недомыслия. Ведь случай по природе борется с рассудком и, как они утверждали, будучи крайне ему враждебным, властвует над ним. Вернее, даже они совсем не признают и устраняют разум, а на его место ставят случай, они прославляют не удачный ум, а умнейшую удачу» (Л 32). Здесь Демокрит утверждает, что ссылка на случай — проявление лени мысли, отказ от поисков причины. Сведя необходимость к причинности и понимая, что все, что кажется случайным, т. е. беспричинным, имеет причину, атомисты отвергли случайность. В их мире царит только сквозная необходимость.

Тем не менее многие древние авторы, доксографы, утверждали, что у атомистов все случайно, например: «Демокрит считает причиной распорядка во (всем) сущем случай» (Л 18). Здесь надо различать два момента. Для кого подлинная причина и подлинная необходимость заключена лишь в целевых причинах, тому всякая бесцельная причина кажется случайностью. Поскольку же атомисты не признают целей в природе, постольку они принимают случайность всего происходящего. Впрочем, этот момент выражен в доксографии слабо и неявно. Гораздо сильнее выражен второй момент: атомисты, утверждая, что внутри мира все происходит по необходимости, образование самих этих миров признали случайным, не указав никакой причины для этого образования. Например, Аристотель в своей «Физике» писал: «Есть и такие философы, которые причиной и нашего неба, и всех миров считают самопроизвольность: сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок Вселенную. В особенности достойно удивления следующее: говорят они, что животные и растения не существуют и не возникают в силу случайности, а что причиной является или природа, или разум, или что-нибудь другое подобное (ибо из семени каждого существа возникает не что придется, а из этого, вот, маслина, из этого человек), а небо и наиболее божественные из видимых существ возникают сами собой, и эта причина совершенно иного рода, чем у животных и растений» (II 4). В комментарии Иоанна

Филопона (VI в.) сказано, что под такими философами надо понимать Демокрита и его последователей и что Аристотель упрекает Демокрита в том, что он ни про одно из частных явлений не говорит, будто оно возникло по воле случая (ведь не возникает из любой вещи любая!), и, анализируя частные явления (как, например, почему бывает теплое и белое, почему мед сладок), он считает причиной их положение, порядок и форму атомов, а причиной самого возникновения Вселенной — спонтанность. Итак, внутри мироздания ничто не самопроизвольно, не спонтанно, но сам космос и составляющие его бесчисленные миры возникают самопроизвольно, спонтанно, беспричинно. Однако, как мы видели в космогонии, это не совсем так.

Атомисты и фатализм. Если атомисты сводят необходимость к причинности и отвергают случайность, значит ли это, что они фаталисты? (Напомним, что *fatalis* — «предопределенный судьбой», «роковой».) И да, и нет. Нет, во-первых, потому, что фатум, судьба, относится обычно к миру человека, поэтому некорректно применение понятия фатализма к природе, к мирозданию. Но такое соображение формально. По существу же надо различать фатализм мифологический и философский. Фатализм мифологии — сфера индивидуальных судеб людей, их жизнь предопределена — и притом без всякого разумного основания, не «из логоса». Такой фатализм атомисты отвергали. Именно такой фатализм имелся в виду, когда говорилось, что ничто не возникает попусту, а все возникает из логоса, т. е. из разумного и существенного основания. Но атомисты не избежали философского фатализма — учения о том, что одно единичное с необходимостью вызывает другое единичное, тогда как на самом деле с необходимостью вызывается лишь одно общее другим общим. Этого-то атомисты и не заметили. Вообще орел роняет черепаху на камень или на то, что его напоминает. Здесь фатализма нет. Однако считать, что именно этот орел именно эту черепаху должен был с необходимостью бросить на голову именно этого человека, — фатализм. А Демокрит, по-видимому, именно так и думал.

Макрокосм и микрокосм. В основе учения атомистов о животном и человеке — уподобление микрокосма (животное, человек) макрокосму и наоборот. Человек и животное — «как бы некоторый малый мир», и то, что происходит в микрокосме, происходит и в большом мире. — в макрокосме (Л 10). Так атомисты решают основной вопрос мировоззрения — вопрос об отношении «Мы» и «Оно». Но в направлении зооморфизации и антропоморфизации мироздания («Оно») атомисты далеко не идут. Их макрокосм не организм. Сходство микрокосма и макрокосма состоит лишь в том, что, с одной стороны, тело человека и животного состоит из атомов и пустоты так же, как и мироздание, а с другой — в том, что в самой природе, а тем самым и в мироздании есть и душа и разум. Но что это? Это всего лишь теплота и огонь — носители живого и разумного. В этом смысле макрокосм одушевлен и

разумен. Но степень одушевленности и разумности мироздания невелика.

Человек и животное. Животное отличается от макрокосма большей степенью концентрации в нем теплоты, человек же — наибольшей: в нем есть не только тепло, но и огонь. Однако разница между теплотой и огнем количественная, ибо в основе и теплоты и огня лежат особые малые, круглые, «скользкие», подвижные атомы. Соответственно этому одушевленность и разумная одушевленность отличаются друг от друга лишь количественно, как неразумная и разумная части души.

Человек. Согласно Демокриту, тело человека возникло из воды и грязи без всякого творца и разумной цели, наряду со всеми другими видами живого. Идея органической эволюции у Демокрита отсутствовала. Человек отличается от животных лишь тем, что он «получил в удел больше теплоты, так как материя, из которой состоит его тело, является более чистой и лучше впитывающей в себя теплоту. Поэтому-то он, один из всех животных, стоит прямо и мало соприкасается с землей. Он вобрал в себя и некоторое количество более божественной природы; поэтому в нем есть разум, ум и мысль, и он может исследовать сущее» (Л 515). Демокрит определяет человека как «животное, от природы способное ко всякому учению и имеющее помощником во всем руки, рассудок и умственную гибкость» (Л 558).

Психология. Из сказанного ясно, что атомисты понимали под душой не некую сверхматериальную субстанцию, а вполне физическую сущность. Их крайняя материалистическая позиция в этом вопросе неверна, ибо сознание — не сама материя, а ее свойство, притом не всей материи, а лишь высокоорганизованной. Но было бы наивно требовать от атомистов такого понимания природы сознания. Их материализм наивный. Согласно атомистам, душа — только совокупность атомов. Менее огненная, животная, неразумная часть души равномерно распределена по всему телу. Она — источник подвижности и жизни тела. Аристотель потом скажет, что если душа телесна, то это значит, что в одном и том же месте находятся два тела, что с точки зрения Аристотеля невозможно, поскольку он отрицал пустоту. С позиций же признания пустоты, разделяющей атомы, наличие двух тел в одном месте возможно: одно тело пронизано другим телом, живое тело пронизано душой. Разумная часть души находится в грудной клетке человека.

Дыхание. Необходимое условие жизни — дыхание, которое понимается атомистами как постоянный обмен атомов души с окружающей живое существо средой. Аристотель в произведении «О душе» (кн. 1, гл. 2) сообщает: «Демокрит говорит, что от дыхания получается для тех, кто дышит, некий [результат] — именно, что оно препятствует выдавливанию наружу души... Он говорит, что душа и теплота — это одно и то же — первотела из числа имеющих шарообразную форму. Когда же они выделяются наружу, так как окружающая [среда] выдав-

ливаает их из тела, то приходит на помощь, как он утверждает, вдох. Ведь в воздухе есть очень большое число таких [атомов], которые он называет разумом и душой: когда [человек] дышит и когда [в него] входит воздух, эти [атомы], войдя вместе с ним и препятствуя сжиманию, мешают душе, находящейся в живых существах, выходить наружу» (Л 463).

Смертность души. Атомисты были убеждены в смертности души. Аристотель продолжает: «Дыхание и выдыхание содержит в себе жизнь и смерть. Ибо смерть — это выход такого рода атомов из тела в силу выдавливания их окружающей средой» (Л 463). Таким образом душа человека постоянно обменивается своими атомами с окружающей средой, в которой присутствуют атомы души-огня. Их особенно много в воздухе. Выдох означает, что душа стремится покинуть тело и частично из него вырывается, но при вдохе мы возвращаем атомы души (при этом не обязательно те же самые) обратно. Выдох без вдоха — это и есть смерть. Покинув тело, атомы души рассеиваются в воздухе. Никакого загробного существования души нет и не может быть.

О том, что атомисты отрицали бессмертие души, имеются согласующиеся свидетельства доксографов. Например: «Демокрит и Эпикур [считают], что душа смертна и гибнет вместе с телом». Или: «Души, по утверждению Демокрита, погибают. Ибо то, что рождается вместе с телом, с необходимостью должно погибнуть вместе с ним». Стобей передает изречение Демокрита: «Некоторые люди, не зная, что смертная природа [человека] подлежит разрушению... сочиняют басни о том, что будет после смерти» (Л 460). Таким образом, все религиозные мифы о загробной жизни, в которые верили эллины, в том числе и многие философы-идеалисты, такие, как пифагорейцы и Платон, для Демокрита — всего лишь басни. Такое утверждение свидетельствует не только о необыкновенной прозорливости, но и о необыкновенном мужестве.

Гносеология. Учение Демокрита о познании основано на представлении о телесности души и на различении двух родов познания в соответствии с двумя видами существования.

Два вида существования. Демокрит различает то, что существует «в действительности», и то, что существует «в общем мнении». В действительности существуют лишь атомы и пустота. Напомним, что в отличие от гомеомерий Анаксагора левкиппо-демокритовские атомы не имеют чувственных качеств. Последние и представляют собой то, что существует в общем мнении. Демокрит сказал: «Только считают, что существует цвет, что существует — сладкое, что существует — горькое, в действительности — атомы и пустота» (Л 79—80). Эти слова Демокрита доносит до нас Гален (II в.). Секст Эмпирик приводит эти же слова несколько иначе: «Сладкое только считается таким, горькое только считается таким, теплое только считается таким, холодное

только считается таким, цвет только считается таким, в действительности же — атомы и пустота» (Л 55).

Итак, цветовые, вкусовые и другие качества не существуют в действительности, не присущи атомам, а существуют лишь во мнении. Однако подчеркивая, что чувственная качественность возникает не просто во мнении, а в общем мнении, Демокрит считал эту качественность общечеловеческой, а не индивидуально-субъективной. Межчеловеческая объективность чувственных качеств имеет свою объективную основу в форах, в величинах, в порядках и в положениях атомов. Поэтому чувственная картина мира не произвольна: одинаковые атомы при воздействии на нормальные человеческие органы чувств всегда порождают одни и те же ощущения. Отношение чувственных качеств к атомам однозначно и в этом смысле истинно. Поэтому Аристотель отмечает, что «Демокрит же и Левкипп... полагали, что действительность [заключена] в явлениях» (Л 70).

Два рода познания. Тем не менее Демокрит различал два рода познания: темное (незаконнорожденное) и истинное (законнорожденное). Секст Эмпирик сообщает, что в «Канонах» Демокрит говорит: есть два вида познания: посредством чувств и посредством мысли. Познание посредством мысли он называет законнорожденным и приписывает ему достоверность в суждениях об истине; познание же посредством чувств он называет незаконнорожденным и отрицает пригодность его для распознавания истины. Далее тот же доксограф приводит слова Демокрита: «Есть два вида мысли: одна — законнорожденная, другая — незаконнорожденная. К незаконнорожденному относится все следующее: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Другая же законнорожденная. К ней относится скрытое» (Л 83). И далее: «Когда незаконнорожденная мысль уже не может больше [ввиду перехода] к очень мелкому ни слышать, ни обонять, ни чувствовать вкус, ни познавать осязанием, а [приходится прибегать ко все более тонкому], тогда приходит на помощь законнорожденная мысль» (Л 83).

Таковы слова Демокрита. В них античный материалист подчеркивает, что атомы и пустота как первоначала мира лежат за пределами чувственного познания, что открыть их можно лишь в результате напряженного размышления. Но такое размышление, как уже отмечалось, опирается на эмпирические наблюдения. Еще Левкипп, как мы отмечали, поставил перед собой задачу дать такую научную картину мира, которая бы не противоречила его чувственной картине, т. е. избежать элеатского противоречия между мыслимой и чувственной картинами. Гален сохранил нам весьма яркое место из Демокрита, которое напоминает соответствующее место в древнеиндийской «Анугите». Это спор разума и чувств. Гален пишет, что, выразив недоверие чувственным восприятиям в словах: «Лишь согласно общепринятому мнению существуют цвет, сладкое, горькое, в действительности же существуют только атомы и пустота» (*Маковельский А. О. Древнегрече-*

ские атомисты. С. 236). Демокрит заставил чувства держать такую речь против разума: «Жалкий разум, взяв у нас доказательства, ты нас же пытаешься ими опровергать! Твоя победа — твое же падение!». Это доказывает, что Демокрит не противопоставлял чувства и разум, а брал их в единстве: разум идет далее чувств, но он опирается на их показания, ибо главный довод истинности сконструированной теоретическим образом картины мира — соответствие ее чувственной картине мира. Поэтому считать, что у Демокрита истинное познание совершенно отлично от чувственного как темного, было бы преувеличением.

Вместе с тем Демокрит отдавал себе отчет в сложности и трудности процесса познания, достижения истины. Эту мысль он выразил ярко и образно, сказав: «Действительность — в пучине» (Л 51), или: «Истина скрыта в глубине (лежит на дне морском)». Поэтому субъектом познания является все же не любой человек, а лишь мудрец. В связи с этим Демокрит сказал: «Мудрец — мера всех существующих вещей. При помощи чувств он — мера чувственно воспринимаемых вещей, а при помощи разума — мера умопостигаемых вещей» (Л 97).

Ощущение и мышление. Четкое различие двух родов познания в качестве ступеней: эмпирической и рациональной, теоретической³⁾ должно, казалось бы, опираться на четкое различие ощущения и мышления. Однако выше мы видели, что у атомистов существует лишь количественная разница между разумной и неразумной частями души. Отсюда понимание мышления как изменения тела (Л 68). Поэтому Теофраст с неудовольствием отмечает: «... что же касается мышления, то Демокрит ограничился заявлением, что оно имеет место, когда душа смешана в надлежащей пропорции... он сводит мышление к [характеру] смеси [атомов] в теле, что, по-видимому, соответствует его [учению], по которому душа — тело» (Л 460).

Но сколь бы наивными ни были представления Демокрита о мышлении как телесном процессе, они все же не заводили в тупик, потому что сознание вообще и мышление в частности хотя и не тело, но все же свойство высокоорганизованной материи. Противоположное идеалистическое учение, согласно которому душа вообще бестелесна, действительно заводило в тупик, ибо совершенно отрывало сознание от его материального носителя — мозга.

Теория ощущений. Выше говорилось, как Демокрит в целом представлял чувственное познание. Но сохранившаяся информация позволяет нам представить все это подробнее. Демокрит тщательно исследовал такие ощущения, как слух, вкус, зрение.

Вкус. Демокрит возводит вкусовые ощущения к формам атомов, а также к их величине. Теофраст сообщает: «Демокрит приписывает каждой вкусовой субстанции определенную форму, считает характерными для субстанций сладкого вкуса круглые и умеренно большие атомы, для субстанции кислого — крупные атомы шероховатой, мно-

гоугольной и неокругленной формы, а для субстанции острого вкуса в соответствии с названием этого вкуса — атомы, острые по форме, угловатые, изогнутые и неокругленные. Для субстанции едкого вкуса характерны круглые и мелкие угловатые и изогнутые [атомы]. Субстанция соленого вкуса имеет атомы угловатые, умеренной величины, косые и равнобедренные. Субстанция горького вкуса — округленные, гладкие, косые и малые по величине. Субстанции жирного вкуса — мелкие, округленные и малые» (Л 497). Здесь все ясно, только надо было бы говорить не столько об атомах, сколько об их соединениях, т. е. о молекулах.

Осязание. Здесь, насколько нам известно, Демокрит говорил главным образом о горячем и холодном. Источником теплоты являются особенно подвижные шарообразные атомы. При охлаждении эти атомы вытесняются из тел в результате уплотнения охлаждающегося тела. Воздействуя на наше тело, эти подвижные шарообразные атомы вызывают ощущение тепла. По другой информации, теплые тела — это те, которые состоят из более острых и более мелких первотел, расположенных притом одинаково, а холодные и влажные — те, которые состоят из атомов противоположного характера (Л 508). Имеются сведения, что Демокрит пытался связать вкусовые свойства атомов с тепловыми. Субстанции острого и едкого вкуса вызывают ощущение тепла (Л 504).

Запах. Что касается запахов, то здесь у Демокрита какой-то пробел. Иначе Теофраст не спрашивал бы с неудовольствием: «Почему же Демокрит объясняет вкусовые ощущения из вкусовых субстанций, а запахи не относит таким же образом к формам ощущаемого? Следовало бы, — продолжает Теофраст, — объяснить из атомов» (Л 500). Да, это было бы нетрудно. Между тем Демокрит ограничился лишь общим соображением, что запах — истечение тонкого из тяжелого. «Таким образом — делает свой вывод Теофраст, — Демокрит кое-что проглядел» (Л 502).

Слух. Источник звука — сгущение воздуха: звук возникает тогда, когда воздух сгущается и с силою входит внутрь (Л 488). Звук входит во все тело, но главным образом проникает через уши, так как здесь он проходит через наибольшую пустоту и в наименьшей мере задерживается. Звук — тело, т. е. «все, что может действовать и подвергаться внешнему воздействию» (Л 493).

Таким образом, все ощущения можно считать разновидностью осязания, ибо они возникают в результате непосредственного соприкосновения самого тела с органами чувств, или порождаются атомами в явлениях вкуса и запаха, или возникают в результате воздействия на тело воздуха, порождая звук.

Зрение. Особенно интересно учение Демокрита о зрении, возникающем в результате телесного воздействия на орган зрения. Действи-

тельно, мы видим лишь тогда, когда на сетчатку глаза падает световой слепок с тела. У Демокрита иное объяснение. В принципе он не отрицает значения света и кое-что говорит о роли Солнца в работе зрения, но главное у него все же не в этом. Главное — в учении об образах («идолах»), без проникновения которых в тело зрительные ощущения не возникали бы. Такие образы исходят от всех вещей, от растений, но более всего от живых существ вследствие их энергичного движения и теплоты.

Образы — тончайшие оболочки тел, как бы их материальные копии. Они все время истекают от тел. При этом нет надобности в свете. Оторвавшись от тела, образ приобретает самостоятельность, существует сам по себе. При этом образы не только запечатлевают в себе внешний облик существ, но и принимают «отражения душевных движений и мыслей, [свойственных] каждому, и характеров, и переживаний» (Л 476). В определенном смысле это верно: ведь если бы можно было оказаться на небесном теле, находящемся на расстоянии двух тысяч четырехсот световых лет от Земли, и рассмотреть оттуда, что делается в Афинах, то мы могли бы увидеть, как Демокрит беседует с Сократом. Но вот что они говорят, мы бы не услышали: зрительный и слуховой образы совершенно несоизмеримы. Вместе с тем можно трактовать образы как чувственные картинки, ибо Демокрит своеобразно понимал природу цветов.

Цвета. Цвета существуют только в представлении. Основных цветов четыре: белый, черный, красный и желтый (или зеленый). Черное порождается атомами шероховатыми, изогнутыми и неодинаковыми, красное — теми же атомами, что и теплота, хотя и большими, зеленое от красного отличается лишь положением и порядком атомов и т. п. Нет нужды вдаваться здесь в подробности, ибо они надуманы. Важен сам принцип — попытка объяснить субъективные цвета объективными свойствами атомов. Конечно, это неверно, ибо цвета — не свойства атомов, а свойства световых волн, отражаемых телами. Но опять же важен материалистический принцип, нацеливавший на научное исследование природы зрения и цветов.

Сновидения. Теория образов позволила Демокриту дать объяснение сновидений. Выше было отмечено, что образы несут в себе отражения душевных явлений и мыслей, свойственных каждому, их характеров и переживаний. Такие образы легче воспринимаются спящей душой. Демокрит говорил, что образы, проникая сквозь поры в глубь тела и всплывая затем вверх, производят сонные видения. Будучи отражением душевных движений и мыслей, характеров и переживаний, они, попадая в живые существа, «говорят и возвещают [им] мысли, рассуждения и устремления тех, от которых они исходят, если только они присоединят [к телу] [воспринимающих] свои картины, сохраняя их членораздельными и неспутанными» (Л 476). Но для этого должны быть

объективные условия: образы должны лететь по чистому воздуху. Осенний же воздух, когда с деревьев падают листья, будучи весьма неравномерным и шероховатым, часто искажает и сбивает образы с их пути и делает видимость их мутной и слабой, поэтому осенним снам не следует верить.

Цицерон, который увидел во сне умершего к тому времени Мария, пытался объяснить это сновидение при помощи теории Демокрита, но затем заявил: «Я не знаю никого, кто с большим апломбом говорил бы чепуху» (Л 474).

Онтологические корни религии. Между тем теория образов — истечений — позволяла Демокриту выдвинуть оригинальное объяснение происхождения веры в богов. Богов нет, но есть их образы. Это огромные по величине человекоподобные образы, которые можно видеть. Происхождение их неясно. Мы называем здесь учение о таких образах онтологическими корнями религии у Демокрита потому, что боги возникают у него на промежуточной ступени между объектом, мирозданием и субъектом.

Этико-социальные воззрения. От Левкиппа дошло до нас лишь его общее соображение о том, что цель жизни — в наслаждении прекрасным. Что касается Демокрита, то от него сохранились многие изречения на нравственные темы. Они позволяют говорить о Демокрите как об одном из мудрецов.

Общество и семья. Правда, нравственный мир Демокрита как человека рабовладельческого общества узок. Рабство Демокрит отнюдь не считал безнравственным. Напротив, он советует: «Рабами пользуйся как частями тела: каждым по своему назначению» (Л 710).

Отношение Демокрита к семье, женщине и детям негативно. С женщинами дела лучше не иметь, а если уж необходимо завести семью, то надо выбрать женщину простую, маленькую и молчаливую: «Женщина много искуснее мужчины в злословии» (705), «Пусть женщина не рассуждает: это ужасно» (705), «Украшение женщины — молчаливость» (703). Наибольшее унижение для мужчины — повиноваться женщине. Такой мужчина — раб своих страстей. Детей лучше не иметь, потому что удача в воспитании детей достигается ценой борьбы и забот, причем блага малы, слабы и незначительны, в случае же неудачи страдания ни с чем не сравнимы. Также и «воспитание детей — ненадежное дело» (Л 721). Лучше взять ребенка на воспитание у друга. Здесь можно выбрать ребенка по сердцу, в противном же случае приходится довольствоваться тем, кто родится.

Дружба. Тот недостоин жить, у кого нет хорошего друга. Демокрит высоко ценит дружбу, но не всякую, а лишь истинную и разумную, ведь «дружба одного разумного лучше дружбы всех неразумных» (Л 660). Самое трудное в дружбе — отличить истинных друзей от мнимых, для чего нужна мудрость. Выбирая друзей, следует быть осторожным и осмотрительным, многие «друзья» — любители имущества их вла-

дельцев, а не их самих. «Добрый друг должен появляться в дни радостных событий по приглашению, а в дни испытаний должен приходиться по собственному почину» (Л 658). Не имеющий друга недостоин жизни, ведь это значит, что он плохой человек, неспособный никого любить, поэтому и его никто не любит («ни один человек не любит того, кто сам никого не любит»).

Демокрит говорит и о том, как сохранить дружбу. Здесь важны самокритичность, способность к раскаянию, к тому, чтобы больше порицать самого себя, чем другого, умение сочувствовать, а не злорадствовать при виде несчастья другого, независтливый характер. Наиболее опасна для дружбы клевета: «Меч рубит, а клевета разделяет друзей» (Л 666 в).

Вопрос о мнимых друзьях перерастает в вопрос о притворстве — качестве человека низкого нрава. Такой человек хвалит и порицает то, что этого не заслуживает. Чтобы не ошибиться в людях, надо судить о них по делам, а не по словам. Хотя «слово — тень дела» (Л 565), «многие, творя постыднейшие дела, произносят добродетельные речи» (Л 672 а). Поэтому и самому «нужно стремиться к добродетельным делам и поступкам, а не к словам» (Л 669).

Воспитание и обучение. Цели воспитания — достижения добродетели — лучше достигать убеждением и доводами рассудка, чем принуждением. В основе воспитания — способность к стыду, т. е. совесть. Человека бесстыжого воспитать нельзя. Лучшее наставление для детей — пример отца. Нужно избегать общения с дурными людьми, воспитанный даже не должен разговаривать с невоспитанными, ведь «прекрасное постигается путем изучения и ценой больших усилий, дурное усваивается само собой, без труда» (Л 774). Воспитание не всемогуще, поэтому «прекрасное узнают и стремятся к нему только люди, созданные для него» (Л 686).

С воспитанием связано обучение. Сама способность стыдиться приходит к человеку в процессе обучения (когда его учат письму, музыке, гимнастике и т. п.). Обнаруживая свое неумение и незнание, человек стыдится, осознает свою ограниченность и утрачивает свою гордыню, если она у него была.

Образование — украшение для счастливых, убежище для несчастных. Для образования нужны три вещи: природные способности, упражнения и время.

Богатство и бедность. Для Демокрита это моральная, а не социальная проблема. Богатые и бедные будут всегда. Следовательно, дело в том, как относиться к богатству и к бедности. Богатством надо пользоваться разумно, принося пользу народу. «Когда имущие решаются давать займы, помогать и оказывать благодеяния неимущим, то в этом уже заключено и сострадание, и преодоление одиночества, и возникновение дружбы, и взаимопомощь, и единомыслие среди граждан, и другие блага, которые никто не может исчислить» (Л 633). Бедным надо радоваться тому, что имеешь, и смотреть не на тех, кому

лучше, а на тех, кому хуже. Здесь Демокрит софистичен: богат не тот, кто владеет имуществом, а тот, кто беден желаниями, более того, бедняком быть лучше, чем богатым, ибо бедняки избегают злых козней, зависти и ненависти. Именно они счастливы.

Счастье и эвтюмия. Счастлив тот, кто довольствуется немногим. Счастье не в богатстве, оно не в стадах и золоте, не в рабах и не в деньгах. Счастье — в душе (780, 776, 777). Если у животных главное — их телесная природа, то у человека — его душевный склад (Л 783).

Эвтюмия — «хороший дух» — определяется как «такое состояние, при котором душа живет безмятежно и спокойно, не возмущаемая ни боязнью демонов, ни какой-либо другой страстью» (*Маковельский А. О.* Античные атомисты. С. 308). Перевод С. Я. Лурье несколько иной: эвтюмия — «такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или другими переживаниями» (Л 735). Поскольку здесь везде говорится о страхе как главном препятствии для эвтюмии, то эвтюмия есть также и *атхамбия* — свобода от страха. Эвтюмия — уравновешенность, гармония, размеренность, симметрия, безмятежность, невозмутимость, бесстрашие, благое состояние духа, не тождественное наслаждению.

Средства достижения эвтюмии — мера во всем, умеренность, золотая середина, ведь «прекраснее во всем середина» (Л 739). Надо быть умеренным в наслаждениях, не стремиться к преходящему, побеждать в себе страсти, а этому и учит философия — «философия освобождает душу от страстей». Надо вообще избегать перегрузок: «Желающий быть в хорошем расположении духа не должен браться за много дел ни в своей частной жизни, ни в общественной, и, что бы ни делал, он не должен стремиться [делать] свыше своих сил и своей природы. Но даже если счастье благоприятствует и, по-видимому, возносит на большую высоту, должно предусмотрительно отстраниться и не касаться того, что сверх силы. Ибо надлежащий достаток надежнее, чем избыток» (пер. А. О. Маковельского, фрагмент 328).

Умеренность распространяется Демокритом и на само познание: «Не стремись знать все, чтобы не быть во всем невеждой» (пер. А. О. Маковельского, фрагмент 425 а).

Мудрец. Однако все эти моральные предписания рассчитаны на мудрецов, живущих по законам морали. Если бы общество состояло из одних мудрецов, то не было бы никакой надобности в законах и праве. Мудрецы чуждаются людей, ибо целиком погружены в философию. Они живут незаметно. Демокрит сказал: «Проживи незаметно» (Л 725). Мудрец уклоняется от политической деятельности. Мудрец — гражданин мира: «Для мудреца открыта вся земля, ибо весь мир — родина для высокого духа» (Л 730).

Мораль и право. Политические симпатии. Право хуже морали. Но оно необходимо для толпы. Предписания закона искусственны, это дурное изобретение. Демокрит говорил, что «мудрец не должен пови-

новаться законам, а жить свободно» (Л 725). Законы созданы людьми. Если бы люди были справедливы друг к другу, то закон не мешал бы каждому жить, как ему угодно; ведь зависть рождает начало вражды (Л 570). Закон стремится помочь жизни людей. Но он может этого достигнуть только тогда, когда сами граждане желают жить счастливо: для повинующихся закону закон — только свидетельство их собственной добродетели (Л 608).

Демокрит — сторонник демократической формы правления и враг монархии. Стобей (II в.) сохранил нам его замечательные слова: «Бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода лучше рабства» (Л 596). Лучше быть бедным, но свободным, чем богатым, но несвободным. Такова мысль Демокрита — апологета свободного духа (597).

Теория исторического развития и культуры. Демокриту принадлежит и учение о самостоятельном историческом прогрессе людей от звероподобного состояния к цивилизованному. У Эсхила в «Прикованном Прометее» именно титан Прометей наделил людей мыслью, сознанием, речью, научил их астрономии и математике («Я восходы и закаты звезд им первый показал. Для них я выдумал науку чисел, из наук важнейшую»), письменности и домостроению, одомашнил для них диких животных, научил их мореходству и т. п. У Демокрита же люди до всего дошли собственным умом, подгоняемые нуждой и пользуясь наблюдениями над природой. Демокрит говорит, что «путем подражания мы научились от паука ткачеству и штопке, от ласточки — постройке домов, от певчих птиц — лебедя и соловья — пению» (Л 559).

В первобытном состоянии люди, живя порознь, вели неупорядоченную звероподобную жизнь, питались травами и плодами деревьев. Люди не знали тогда ни земледелия, ни какого-либо другого искусства. С дикими зверями они сражались на равных. Не знали огня, не умели готовить пищу, ходили нагими, не умели откладывать плоды про запас. Многие гибли, особенно зимой. С переходом от первобытного состояния к цивилизованному под влиянием нужды люди стали помогать друг другу, собираясь вместе. Сообща они научились укрываться в дуплах деревьев, в зарослях, расщелинах скал и пещерах и, распознав, какие из плодов пригодны для хранения, стали складывать их в пещерах и питаться ими в течение всего года. В этот период люди вели жизнь простую, свободную от излишеств и взаимно дружелюбную, не имея ни царей, ни начальников, ни властителей, не зная ни войн, ни насилий, ни хищений.

Но когда, став изобретательнее и предусмотрительнее, люди открыли употребление огня, то обратились и к более «горячим», хитродрозостным делам. Понемногу стали развиваться искусства. Вообще нужда и опыт были для человека учителями во всем. Они толкали его вперед,

так как от природы он был способен ко всякому учению, благодаря наличию рук, рассудка и умственной гибкости.

Происхождение речи и проблема имени. Люди не всегда владели речью. В первобытном состоянии речи не было. Речь стала возникать в связи с общением людей. Из голоса, первоначально невнятного и нечленораздельного, постепенно стали вылепляться слова, и люди, устанавливая между собой знаки для каждого предмета, создали для себя общепонятный способ сообщений обо всем. И так как такие системы возникли везде, где живут люди, то не все люди имеют общий язык, а в каждом месте речь сложилась, как пришлось. Поэтому существуют разные языки, для которых первые системы, возникшие у всех народов, стали исходными.

Проблема возникновения языка включает в себя вопрос, как существуют слова — по природе или по установлению. Пифагор, например, думал, что имена существуют по природе. Давать имена — дело того, чей ум созерцает природу сущего. Первые люди, давшие названия вещам, благодаря своей исключительной мудрости выразили с помощью имен внутренние сущности вещей, например имя Зевса — символ и звуковой образ творческой сущности. Демокрит же, напротив, считал, что имена существуют по установлению, и доказывал это, приводя четыре довода: 1) одноименность разных вещей, 2) многоименность одной и той же вещи в разных языках, 3) переименования, 4) отсутствие соответствия в словообразовании, например: от слова «мысль» можно образовать глагол «мыслить», почему же от слова «справедливость» нельзя образовать глагол «справедливеть»? Значит, имена возникли случайно, а не присущи вещам по природе. Это учение Демокрита содержалось в его работе «О наименованиях, или Об именах».

У Демокрита были работы «О поэзии», «О красоте стихов», но все это также погибло. Известно только то, что он правильно учил: «Никто не может стать хорошим поэтом без воспламенения души и какого-то порыва безумия» (Л 574).

Происхождение религии и атеизм. Религия — историческое явление, вначале ее не было. Источник религии — страх перед грозными явлениями природы, ведь «первобытные люди, наблюдая небесные явления, как, например, громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения Солнца, Луны, приходили в ужас, думая, что причиной этому — боги» (Л 581). Не умея объяснять происходящее в мире естественными причинами, они все объясняли промыслом богов. Этому мнимому объяснению атомисты противопоставили материалистическое учение: «Левкипп же, Демокрит и Эпикур считают, что мир... не одушевлен и управляется не провидением, а некоей бессознательной природой» (Л 589). Люди, далее, не знали о смертной природе человека. Таким образом, атомисты — атеисты.

Правда, этому, казалось бы, противоречит то, что мы говорили об образах богов. Но таким способом Демокрит пытался объяснить то, во что уже верили эллины: в то, что боги иногда являются людям. Но, объясняют атомисты, являются не боги, а только их неизвестно как сложившиеся образы. Если что и считать богом, так это разум. Учение Демокрита о богах вызвало критику со стороны Цицерона: «Что же сказать о Демокрите, который возводит в боги то "образы" в их беспорядочном движении, то ту природу, которая изливает и посылает эти "образы", то нашу мысль и разум? Мне кажется, — говорит далее Цицерон, — что Демокрит... колебался в вопросе о природе богов. То он считал, что во Вселенной есть образы, обладающие божественностью, то он утверждал, что боги — это атомы души, находящиеся в той же Вселенной, то одушевленные "образы", которым свойственно помогать или вредить нам, то некие "образы", столь огромные, что они охватывают весь наш космос снаружи» (Л 472). Идеалисту Цицерону все это не нравилось. Поэтому он и говорит о взглядах Демокрита на природу богов, что они «скорее достойны отчизны Демокрита, чем его самого» (в Древней Греции слово «абдерит» имело сопутствующее значение «простак»). Но Цицерон все же вынужден признать, что, отрицая, будто в мире существует что-либо вечное, кроме пустоты и движущихся в ней атомов, Демокрит фактически упразднил богов.

Проблема свободы. Выше мы говорили о том, что у первых атомистов все необходимо. Однако распространяется ли необходимость на человека и на человеческое общество? Позднее Эпикур высмеял необходимость — владычицу Вселенной, ибо лучше уж следовать мифу о богах, чем быть рабом предопределенности естествоиспытателей, ибо вера в мифы дает в живых образах хоть надежду на то, что, воздавая почести богам, удастся вымолить их расположение, а предопределенность естествоиспытателей заключает в себе неумолимую необходимость (Л 37).

Выше мы видели, что люди способны изменить свою жизнь. Правда, там говорилось также, что их толкает на это необходимость, нужда. Но все-таки они в какой-то мере свободны. Например, они свободно дали вещам имена. Так что возникает вопрос: откуда же свобода? На этот счет имеются разные точки зрения. Иногда доказывают, что в действительности Демокрит признавал объективность случайности. По мнению же других, атомисты открыли, что тайна свободы не в случайности, а в технике, что Демокрит разделил то, что существует по природе, и то, что существует по установлению. Он отрицал случайность как там, так и здесь, ведь в основе техники также лежит необходимость. Но человек свободен, поскольку он с помощью техники побеждает естественную необходимость по законам необходимости социальной.

СОФИСТЫ

Во второй половине V в. до н.э. в Греции появляются софисты. В условиях античной рабовладельческой демократии риторика, логика и философия оттесняют в системе образования гимнастику и музыку. Риторика — искусство красноречия — становится царицей всех искусств. В судах и в народных собраниях умение говорить, убеждать и переубеждать жизненно важно. Поэтому появляются платные учителя «мыслить, говорить и делать» — софисты.

Древнегреческое слово «софистэс» означало: знаток, мастер, художник, мудрец. Но софисты были мудрецами особого рода. Истина их не интересовала. Они учили искусству побеждать противника в спорах и в тяжбах. Адвокатов тогда не было. А «в судах, — скажет позднее Платон, — решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность» (272 E). Поэтому слово «софист» приобрело предосудительный смысл. Под софистикой стали понимать умение представлять черное белым, а белое — черным. Софисты были философами в той мере, в какой эта практика получала у них мировоззренческое обоснование.

Вместе с тем софисты сыграли положительную роль в духовном развитии Эллады. Они — теоретики риторики, красноречия. В центре их внимания — слово. Многие из софистов обладали удивительным даром слова. Софисты создали науку о слове. Велики их заслуги и в области логики. Нарушая еще не открытые законы мышления, софисты способствовали их открытию. В философии софисты привлекли внимание к проблеме человека, общества, знания. В гносеологии софисты сознательно поставили вопрос о том, как относятся к окружающему нас миру мысли о нем? В состоянии ли наше мышление познать действительный мир?

На последний вопрос софисты ответили отрицательно. Софисты учили, что объективный мир непознаваем, т. е. они были первыми *агностиками*. Агностики (от древнегреч. «а» — отрицание и «гносис» — знание) учат, что мир непознаваем, что истины нет. Однако агностицизм софистов ограничен их релятивизмом. Релятивизм — учение о том, что все в мире относительно. В гносеологии же как учении о познании релятивизм означает, что истина относительна, что она зависит от условий, от места и времени, от обстоятельств, от человека. Софисты учили, что истина у каждого своя. Как кому кажется, так оно и есть. Поэтому софисты отрицали не истину, а объективную истину. Они признавали лишь субъективную истину, точнее говоря, истины. Эти истины отнесены не столько к объекту, сколько к субъекту. Поэтому мы и говорим, что агностицизм софистов был ограничен их релятивизмом. Гносеологический релятивизм софистов был дополнен релятивизмом нравственным. Нет объективного критерия добра и зла.

Что кому выгодно, то и хорошо, то и благо. В области этики агностицизм софистов перерастал в аморализм.

Софисты мало занимались физикой. Они первыми четко разделили то, что существует по природе, и то, что существует по установлению, по закону, разделили законы природы и общественные законы. В лице софистов философская мировоззренческая мысль Древней Греции поставила в фокус мировоззренческих изысканий человека. Свой релятивизм софисты распространили и на религиозные догмы. В целом несостоятельный релятивизм имеет одну положительную черту: он антидогматичен. В этом смысле софисты сыграли особенно большую роль в Элладе. Они вели странствующий образ жизни. И там, где они появлялись, догматизм традиции был поколеблен. Догматизм держится на авторитете. Софисты же потребовали доказательства. Сами они могли сегодня доказать тезис, а завтра — антитезис. Это шокировало обывателя и пробуждало его мысль от догматической дремоты. У всех невольно возникал вопрос: а где все же истина?

Софистов принято делить на старших и младших. Среди старших выделялись Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт, Ксениад. Все они современники пифагорейца Филолая, элеатов Зенона и Мелисса, физиков Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа. От многочисленных сочинений софистов сохранилось немного.

СТАРШИЕ СОФИСТЫ

Протагор

Жизнь и сочинения. Акмэ Протагора приходится на 84-ю олимпиаду (444—441). Это означает, что Протагор родился в 80-х годах V в. до н.э. Следовательно, если принять третью версию даты рождения Демокрита, то Протагор был старше последнего на четверть века.

Однако этому противоречит распространенная у древних греков легенда, согласно которой именно Демокрит приобщил Протагора к образованию, а затем и к философии. Согласно этой легенде, отец Протагора был богатым человеком, и сам Протагор, как и Демокрит, общался с персидскими магами во время похода Ксеркса в Элладу. (Но Протагору тогда было четыре года, а Демокриту, даже если принять первую версию даты его рождения, — около десяти лет). В молодости Протагор промышлял ремеслом носильщика дров (это противоречит сведениям о богатом отце). Демокрит, случайно увидев Протагора с огромной связкой дров на спине, заинтересовался, как тому удалось охватить дрова одной короткой веревкой и держать их в равновесии. Демокрит усмотрел здесь геометрический расчет и пришел в восхищение от остроумия и ловкости этого необразованного человека. Он сказал: «Дорогой юноша, так как у тебя выдающиеся способности делать все хорошо, то ты можешь совершить вместе со мной более

значительные и лучшие дела» (Л LXX). Демокрит приблизил Протагора к себе и научил его философии. Такова легенда.

Однако эта легенда противоречит самой себе. Неясно, почему сын богача, общавшийся с магами, оказался необразованным носильщиком дров. И неясно, как Протагор мог оказаться значительно моложе Демокрита. Более ясно, однако, что Протагор и Демокрит — земляки. Дело происходило в Абдерах. Правда, местом рождения Протагора указывают и ионийский город Теос.

Протагор был профессиональным преподавателем риторики и эристики — искусства речи и искусства спора. Он одним из первых стал брать деньги за обучение философии. Протагор объехал всю Элладу. Был он и в «Великой Греции», где написал законы для города Фурии. В Афинах, где Протагор был дважды, по поручению Перикла он разработал проект новой конституции, однако вскоре был схвачен и приговорен к смертной казни. Причиной послужила его книга «О богах», которая была конфискована и публично сожжена. В конце концов Протагора изгнали из Афин. Он утонул в Мессинском проливе на пути из Южной Италии в Сицилию.

Протагору принадлежало более десятка сочинений. Среди них «О сущем», «О науках», «О государстве», «О богах», «Прения, или Искусство спорить», «Истина, или Ниспровергающие речи». Ни одно из них до нас не дошло за исключением лишь небольших фрагментов. Важнейшими источниками наших знаний о Протагоре и его учении являются диалоги Платона «Протагор» и «Тетет» и трактаты Секста Эмпирика «Против ученых» и «Три книги пирроновых положений». В этих трактатах проскальзывает краткая, но вместе с тем совершенно незаменимая характеристика важнейших моментов мировоззрения Протагора.

Онтология. В основе релятивизма Протагора, его учения об относительности знания лежат определенные представления о мире. Протагор — материалист. Согласно Сексту Эмпирику, Протагор думал, что «основные причины всех явлений находятся в материи» (*Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1976. С. 252. Далее — СЭ. 2. С. 252*). Но главное свойство материи, по Протагору, — не ее объективность и не наличие в материи какого-то закономерного начала, а ее изменчивость, текучесть. В этом Протагор опирался, по-видимому, на Кратила, который крайне односторонне истолковывал гераклитовскую диалектику, усмотрев в ней только один крайний релятивизм. Если Гераклит утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти дважды, ибо на входящего текут все новые воды, что нельзя дважды прикоснуться к одной и той же смертной сущности, то Кратил утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти и единожды. Протагор распространил этот принцип абсолютной изменчивости материи и на познающий субъект: постоянно изменяется не только мир, но и воспринимающее его одушевленное тело. Поэтому Секст Эмпирик продолжает: «Этот человек

говорит, что материя текуча, и при течении ее на месте утрат ее возникают непрерывные прибавления, и восприятия перемешиваются и меняются, смотря по возрасту и остальному устройству тел» (Там же). Таким образом, как субъект, так и объект непрерывно изменяются. В этом тезисе первое онтологическое обоснование Протагором релятивизма софистов.

Второе обоснование состоит в тезисе о том, что ничто не существует само по себе, а все существует и возникает лишь в отношении к другому. Этот оттенок релятивизма Протагора Платон выразил так: «Ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то» (157 В).

Третье обоснование релятивизма состоит в тезисе, согласно которому все меняется не как попало, а так, что все существующее в мире постоянно приходит в противоположное себе. Поэтому всякая вещь содержит в себе противоположности. Уточняя этот вывод, Аристотель бы сказал, что одна противоположность находится в вещи актуально, а другая — потенциально. Но во времена Протагора философы еще не уяснили наличие двух видов сущего — актуального и потенциального, а потому тезис Протагора, восходящий к диалектике Гераклита, мог казаться правдоподобным.

Гносеологические выводы. Из всех этих онтологических принципов релятивизма Протагор сделал смелый гносеологический вывод. Если все меняется и переходит в противоположное себе, то о каждой вещи возможны два противоположных мнения. Диоген Лаэртский сообщает, что Протагор «первый сказал, что о всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу» [ДК 80(84) А 1], чем, согласно Клименту, оказал большое влияние на развитие эллинского мировоззрения: «Следуя по стопам Протагора, эллины часто говорят, что о всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу» (А 20).

Во многом это верно и до сих пор. В обыденной речи мы говорим: «с одной стороны» и «с другой стороны». Но все же необходимо при этом решить, какая из сторон ведущая, главная, определяющая. Иначе мы скатимся на позиции релятивизма и агностицизма. Протагор шел именно в этом направлении. Абсолютизовав наличие в любой вещи и в любом процессе двух противоположных сторон и тенденций и придя к убеждению о возможности двух противоположных мнений о вещи или процессе, Протагор сделал чрезмерный вывод о том, что «все истинно».

Это утверждение Протагора было подвергнуто критике со стороны Демокрита, Платона и Аристотеля. Демокрит и Платон возражали Протагору, подчеркивая, что утверждение «всякий плод воображения является истинным» обращается против самого себя. Ведь «если всякий плод воображения является истинным, в таком случае и то мнение, что не всякое воображение истинно, поскольку оно принимается воображением, будет истинно, и таким образом положение, что всякое воображение истинно, станет ложью» (А 15). Аристотель в «Риторике»

писал: «[Дело Протагора] есть ложь и неистина, но кажущееся правдоподобие, и [ему нет места] ни в каком искусстве, кроме как в риторике и эристике». Протагор учит «делать слабейшую речь сильнейшей» (II 24).

Однако эти возражения не смутили бы Протагора. Он, так сказать, релятивист в квадрате. Сенека сообщает, что Протагор в своем учении заходил так далеко, что и сам утверждал, что одинаково можно говорить «за» и «против» не только о всякой вещи, но и о том, что о всякой вещи можно одинаково говорить «за» и «против», т. е. Протагор допускал, что его тезис о том, что об одной и той же вещи возможны два противоположных мнения, истинен не более, чем противоположный тезис о том, что об одной и той же вещи не может быть два противоположных мнения. Но это уже чепуха, потому что последнее перечеркивает первое. Сказать, что одинаково истинны суждения «эта стена белая» и «эта стена черная, или не-белая», потому что эта белая стена постепенно становится грязной, еще можно. Но назвать одинаково истинными суждениями: «истинно, что можно сказать, что "эта стена белая" и "эта стена черная, или не-белая" и "истинно, что этого нельзя сказать, потому что стена или белая, или черная, не-белая"», — совсем другое дело. Здесь мы вступили уже в сферу законов мышления, а не законов бытия. Бытие может быть и таким, и иным, но мышление о бытии может быть только определенным и однозначным, хотя бы даже условно. Мы не можем мыслить движение, не остановив его.

Главный тезис Протагора. Однако главное у Протагора не утверждение того, что все истинно, поскольку о каждой вещи возможны противоположные, взаимоисключающие мнения в силу превращения всего в противоположное себе. В такой ситуации человек не может ориентироваться в мироздании. Надо выбирать между двумя противоположными мнениями. Этот выбор человек совершает, принимая одно мнение и отбрасывая противоположное ему. Человек свободен. Из этих, как кажется, соображений и следует знаменитый тезис Протагора, который содержится в его «Ниспроверяющих речах». У Секста Эмпирика мы читаем: «В начале своих "Ниспроверяющих речей" он (Протагор. — А. Ч.) провозгласил: "Человек — мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют"». Шестью-семью веками ранее Платон передавал эти же слова Протагора в следующем контексте: «Сущности вещей для каждого человека особые, — по словам Протагора, утверждающего, что "мера всех вещей — человек", — и, следовательно, какими мне представляются вещи, такими они и будут для меня, а какими тебе, такими они будут для тебя» (Платон. Соч. В 3 т. Т.1. М., 1968. С. 418. Далее — Платон. 1. С. 418). В другом своем произведении Платон, снова приводя слова Протагора: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют», — поясняет: Протагор «говорит тем самым, что-де какой мне кажется

вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя» (152 А). Далее следует пример: «Разве не бывает иной раз, что дует один и тот же ветер, а кто-то мерзнет при этом, кто-то нет? И кто-то не слишком, а кто-то сильно?» (152 В). Одному человеку ветер «кажется», продолжает Платон, холодным, а другому нет. Но «казаться» значит «ощущаться» (Платон. 2. С. 238). Возникает вопрос: можно ли сказать, что ветер холодный сам по себе или же только холодный относительно кого-то?

Второе обоснование релятивизма Протагором говорит о том, что ничто не существует и не возникает само по себе, а лишь в отношении к другому. Поэтому вопрос о том, холоден ли ветер сам по себе или нет, бессмыслен, как и вопрос о том, существует ли ветер сам по себе, ибо то, что для одного ветер, для другого может и не быть таковым, одного он сбивает с ног, а другой его не замечает. Платон делает вывод, что Протагор прав в своем утверждении субъективности ощущений, но он не прав в утверждении того, что все они истинны. В действительности в ощущениях нет истины, субъективность ощущений говорит о том, что ощущение не есть знание. Здесь не правы ни Протагор, ни Платон. Конечно, чувственная картина мира антропоморфна. Не случайно на ее основе и возникает социоантропоморфическое мировоззрение. Но ее надо анализировать, а не объявлять в целом истинной или ложной. Здесь необходим критерий практики. Но у Протагора такого критерия нет.

Критерий. Но все же есть ли у Протагора какой-либо критерий истины? Что все-таки позволяет человеку высказывать определенные суждения о мире? Здесь позиция Протагора не во всем ясна. Секст Эмпирик утверждает, что Протагор вообще не имел никакого критерия: «Значит, если нельзя ничего взять вне [субъективного] состояния, то надо доверять всему, что воспринимается согласно соответствующему состоянию. В связи с этим некоторые и пришли к выводу, что Протагор отвергает критерий, потому что этот последний хочет быть ценителем существующего самого по себе и различителем истины и лжи, а вышеназванный муж не оставил ни чего-нибудь самого по себе (второе обоснование. — А. Ч.), ни лжи» (СЭ. 1. С. 73). Однако имеются и другие сведения, согласно которым Протагор учил, что никто не имеет ложного мнения, но одно мнение может быть если не истиннее, то лучше другого (Платон 167 В). Мнения мудреца лучше мнений обычных людей. Здесь Протагор переходит на позицию Демокрита, который делал мерой всех вещей не любого, а мудреца, провозглашая, что мудрец — мера всех вещей.

Но главное все же не в этом. Главным критерием, по Протагору, является выгода. Здесь мы уже переходим от его гносеологического релятивизма к его релятивизму этическому.

Этический релятивизм. Конечно, критерий выгоды ограничен, ибо он действует лишь в случае, когда мы определяем, что хорошо, а что

плохо. Подобно тому как нет объективного тепла и холода, так нет и объективного добра и зла. Конечно, могут сказать, что добро то, что хорошо твоему отечеству, и плохо то, что ему плохо, но государство состоит из индивидов и то, что полезно одному из них, вредно другому. Добро и зло относительны. При определении того, что хорошо, а что плохо, надо исходить из своей пользы и выгоды, как личной, так и (в лучшем случае) государственной. Так, Протагор обосновывал деятельность софистов, которые стремились не к истине, а к победе над своими противниками в споре или тяжбе. Природу нельзя обмануть, а человека можно. Господство над природой нельзя построить на обмане, господство одного класса общества над другим можно. Софистика в крайнем ее проявлении и служит этому.

Философия истории. В диалоге Платона «Протагор» описана беседа Сократа с Протагором по вопросу, что такое добродетель и можно ли ей научить (Протагор обучал добродетели за большие деньги). В этой связи Платон приписывает Протагору исторический миф. Цель его — доказать, что добродетели научить можно. Когда боги из смеси земли и огня создавали все виды живого, они поручили братьям-титанам Прометею и Эпиметею распределить способности между этими видами. Взявшись за это в одиночку, простодушный и непредусмотрительный Эпиметей ничего не оставил людям. Человек оказался нагим и необутым, лишенным естественного оружия — клыков, рогов и т. п. Спасая положение, Прометей похитил для людей из мастерской Гефеста и Афины огонь и знание ремесел и искусств, за что затем понес известное наказание, но он не решился похитить у Зевса умение жить обществом, отчего первые люди, хотя они и могли говорить, поклоняться богам, строить дома, шить одежду и обувь, возделывать землю, не были в состоянии жить сообща и массами гибли от хищных зверей. Тогда Зевс поручил Гермесу привить людям стыд и правду, а на вопрос последнего, должен ли он, Гермес, наделить этим даром всех людей или же только некоторых, Зевс отвечал: «Пусть все будут к ним причастны; не бывать государствам, если только некоторые будут этим владеть, как владеют обычно искусством. И закон положи от меня, — продолжал Зевс, — чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества» (322 D). Однако, продолжает Протагор, эта причастность дана людям лишь как способность, которую надо развивать, поэтому-то добродетель никому не дана от рождения и ее надо приобрести с помощью старания и обучения. Сократ же со своим неверием в возможность научения добродетели не прав. Способность к добродетели дана всем, но сама добродетель при рождении — никому.

Переходя от мифа к разумным основаниям, Протагор указывает: наказание преступников имеет смысл лишь при условии, что добродетель можно воспитать, — карают ведь ради предотвращения зла. Такова позиция Протагора.

Интересно, что в последовавшем за этим споре между Сократом и Протагором о сути добродетели стороны поменялись местами. Сократ, сведший все виды добродетели (справедливость, рассудительность, благочестие, мужество) к знанию, должен был признать, что добродетели, как и всякому знанию, обучить можно. Протагор, отвергший это сведение, пришел к невольному выводу, что добродетели научить нельзя. Здесь уместно заметить, что, по-видимому, то и другое ложно и что прав скорее Аристотель, считавший, что добродетелям научить можно, но не как одному только знанию, а как результату воспитания, делающего знание привычкой. Добродетели — знание хорошего, ставшее привычкой поведения. Привыкая быть храбрым, человек становится храбрым.

Религия. Свой релятивизм и скептицизм Протагор направляет против всякого догматизма, в том числе и против религиозного. Та книга «О богах», за которую Протагор так пострадал в Афинах, начиналась словами: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать (это): и неясность [вопроса], и краткость человеческой жизни» (АМФ. Т.1. Ч. 1. С. 318). Однако Протагор считал, что лучше верить в богов, чем в них не верить.

Скептик Тимон Флиунтский так написал об этом в своих сатирических «Силлах»:

Дальше и то узнайте, что с Протагором случилось,
Мужем звонкоголосым, пленительным, красноречивым,
Из софистов. Хотели предать огню его книги,
Ибо он написал, что богов не знает, не может определить,
каковы они и кто по природе.

Правда была на его стороне. Но это на пользу
Не послужило ему, и бежал он, чтоб в недра Аида
Не погрузиться, испив Сократову хладную чашу.

Горгий

В отличие от Протагора, который, примыкая к ионийской традиции, развивал релятивистское учение об относительности знания на примере главным образом чувственной ступени познания, Горгий, примыкавший к италийской традиции, основывал свой релятивизм не столько на субъективности показаний органов чувств, сколько на тех трудностях, в которые впадает разум, пытаясь построить непротиворечивое мировоззрение на уровне философских категорий и понятий (бытие и небытие, бытие и мышление, единое и многое, мышление и слово и т. п.). Если Протагор учил, что все истинно (ибо как кому кажется, так оно и есть), то Горгий — что все ложно.

Жизнь и сочинения. Горгий происходил из «Великой Эллады», из сицилийского города Леонтины. Его непосредственный учитель — Эмпедокл. Горгий родился в 80-е годы V в. до н.э. В 427 г. он прибыл

в Афины в качестве главы леонтийского посольства, просившего у Афин защиты от Сиракуз (шла Пелопоннесская война). Большую часть своей жизни Горгий провел в Фессалии. Горгий прожил более ста лет, чему, как он сам думал, обязан был своей воздержанности от удовольствий. Его ученик, афинский оратор Исократ (IV в. до н.э.), объясняет долгожительство Горгия тем, что тот, не будучи гражданином какого-либо города, не платил налогов, не занимался общественными делами, а также, не имея семьи, был свободен и от этой обременительной общественной повинности (Исократ 15, 156). Горгий был выдающимся оратором, способным говорить экспромтом на любую тему, находя для всего и похвалу, и порицание. Он умел побивать серьезность противника шуткой, а шутку — серьезностью. Он умел убеждать. В условиях Пелопоннесской войны, когда Спарта выступила против Афин в союзе с Персией, Горгий произнес «Олимпийскую речь», где призывал эллинов прекратить внутренние междоусобия, придерживаться единомыслия и объединиться против «варваров» (так греки называли всех не-греков). Но на этот раз убедить ему никого не удалось. Война продолжалась. Ее исход был бедственным не только для Афин, но и для всей Греции.

Высоко ценя философию, Горгий ставил ее выше конкретных наук, которые в это время уже начинают постепенно выделяться из философии. Ватиканский сборник сентенций содержит такие слова софиста: «Оратор Горгий говорил, что те, кто пренебрегает философией, занимаясь частными науками, похожи на женихов Пенелопы, которые, добиваясь ее, совокупляются с ее служанками» [ДК 82(76); В 23]. Горгию принадлежат такие сочинения, как «Похвала Елене», «Поломед», «О природе, или О несуществующем», о котором мы знаем по переложению его Секстом Эмпириком в его произведении «Против ученых» (VII, 5).

Бытие, мышление, речь. Само название главного произведения Горгия — «О природе, или О несуществующем» — подчеркивало отличие позиции Горгия от позиции его современника: элеата Мелисса, выраженной в его труде «О природе, или О существующем». В отличие от элеатов, отождествлявших речь, мышление и бытие и отрицавших небытие, Горгий (продолжая, впрочем, их рационалистическую линию) оторвал речь от мышления, а мышление от бытия. Он учил о том, что ничего не существует, а если и существует, то оно непостижимо, а если и постижимо, то невысказываемо и необъяснимо (для другого человека).

Существование. Говоря о том, что ничего не существует, Горгий не хотел этим сказать, что существует небытие. «Ничего не существует» означало у него утверждение, что нельзя доказать ни того, что небытие существует, ни того, что бытие не существует, ни того, что бытие и небытие существуют вместе.

В доказательстве того, что небытие не существует, Горгий идет дальше Парменида, который ограничивался указанием на то, что небытие не существует потому, что оно немыслимо и невысказуемо, а коль скоро оно мыслимо и выразимо в словах, оно становится бытием как факт мышления и как факт слова. Для Горгия, поскольку он отрывал друг от друга мышление, речь и бытие, этот ход мыслей был закрыт. Он пошел другим путем, обратив внимание на внутреннюю противоречивость суждения о том, что небытие (не-сущее) существует. В нем скрыто утверждение, что нечто должно и существовать, и не существовать. Небытие не должно существовать, поскольку оно мыслится несуществующим, однако оно должно существовать, поскольку оно *есть* не-сущее, т. е. поскольку оно *есть*. Здесь Горгий, однако, повторяет ошибку Парменида, отождествляя связку «есть» с предикатом «есть», что неверно. Но это было установлено позднее Аристотелем, во времена же Горгия эта ошибка была естественной. Правда, неизвестно, была ли она у Горгия невольной или, как у софиста, намеренной но так или иначе, делает вывод Горгий, совершенно нелепо чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, тезис, что небытие существует, ложен. (Правильнее было бы сказать, что суждение «небытие существует» ложно, поскольку оно в предикате утверждает то, что отрицает в субъекте.)

Но нельзя доказать и того, что «бытие существует». Здесь, правда, дело сложнее. Это суждение непротиворечиво. Поэтому Горгий доказывал ложность этого тезиса опосредованно, показывая неразрешимость тех проблем, которые связаны с фактом признания бытия (сущего) сущим. Это проблемы единого и многого, вечности и временности и т. п. При этом Горгий не гнушался и прямыми софизмами. Например, если сущее вечно, оно не имеет никакого начала, а следовательно, беспредельно, а если оно беспредельно, то его нигде нет, а если его нигде нет, то его вообще нет. Здесь время подменено местом и сделан неправильный вывод из отсутствия места к отсутствию существования. Беспредельного в самом деле нет нигде, потому что ничего нет за пределами беспредельного, так как у беспредельного согласно понятию нет пределов, но это не значит, что оно не существует. Далее, временность сущего предполагает, что оно возникло. Но возникнуть оно могло или из сущего, или из не-сущего. Но не-сущее якобы ничего из себя породить не может. Происхождение же сущего из сущего не есть возникновение, при таком происхождении сущее вечно.

Так же неразрешима проблема единого и многого.

Из всего этого следует вывод, что нельзя сказать, что «сущее существует».

Но тогда нельзя сказать, что существуют сущее и не-сущее: ведь то, что не существует порознь, не существует и вместе.

Отсюда следует общий вывод — «не существует ничего».

Мышление и речь. Горгий разделяет предмет мысли и существование предмета мысли. Если кто-нибудь помыслит, что человек летит или колесницы состязаются на море, то это вовсе не значит, что человек в действительности летит и колесницы в действительности состязаются на море, ведь может мыслиться и то, что в действительности не существует. Здесь Горгий исправляет Парменида, который, как мы уже не раз говорили, по-видимому, не различал предмет как предмет мысли и предмет как он существует объективно. По Горгию, можно мыслить и то, что не существует. Но-из этой верной посылки Горгий делает софистический вывод о том, что если может мыслиться несуществующее, то не может мыслиться существующее: «Если предметы мысли не есть сущее, то сущее не мыслится».

Наконец, «даже если сущее и постигается, оно неизъяснимо другому», ведь слова отличаются от тел (тела воспринимаются зрением, а слова — слухом).

Этика и право. В этих вопросах Горгий — релятивист. Как и все софисты, Горгий учил, что моральные ценности и правовые нормы условны, что они — искусственные построения людей, которые не всегда считаются с природой человека.

Гиппий

О старшем софисте Гиппии нам известно немного. Платон изобразил софиста Гиппия в двух своих диалогах: «Гиппий Большой» и «Гиппий Меньший». Ненавидя софистов, Платон представил Гиппия самоуверенным, напыщенным, беспринципным и болтливым человеком, чересчур заботящимся о своей внешности и побеждающим наивных и невежественных людей своим мнимым всезнайством, апломбом и внешне блестящими речами. Гиппий похвально перед Сократом тем, что за короткое время заработал своим преподаванием большие деньги.

Однако в уже известном нам диалоге «Протагор», где наряду с главным действующим лицом изображены и некоторые другие софисты, Гиппий предстает перед нами как ученый, окруженный учениками, которые «расспрашивали Гиппия о природе и разных астрономических, небесных явлениях, а он, сидя в кресле, с каждым из них разбирал и обсуждал их вопросы» (315 С). К сожалению, из этого диалога мы ничего об этих вопросах не узнаем. Мы видим лишь противостояние Гиппия-«естественника» Протагору-«общественнику», который презирает науки о природе и кичится тем, что он их не преподает, а учит лишь добродетели. У Платона это противостояние представлено в речи Протагора, косвенно нацеленной в Гиппия: «Когда Гиппократ (юноша, желающий учиться у Протагора.— А. Ч.) придет ко мне, я не сделаю с ним того, что сделал бы кто-нибудь другой из софистов: ведь те просто обижают юношей, так как против воли

заставляют их, убежавших от упражнений в науках, заниматься этими упражнениями, уча их вычислениям, астрономии, геометрии, музыке (тут Протагор взглянул на Гиппия), а тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта — смышленость в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, — а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» (318 E—319 A).

В самом деле, Гиппий занимался астрономией, музыкой, геометрией. Он нашел геометрическое определение кривой. Он преподавал искусство развития памяти — мнемонику. Сам Гиппий мог запомнить пятьдесят слов в том порядке, в каком они ему назывались. Он занимался грамматикой и искусствоведением.

Однако от сочинений Гиппия ничего не сохранилось. Известны лишь слова его, да и то в переложении Платона, в которых Гиппий, как и некоторые другие софисты, принципиально различает природу и общество, дотоле в сознании первых философов сливающиеся (у Гераклита законы общества — тот же логос, что и законы природы). Гиппий противопоставляет законы общества законам природы. Он говорит в «Протагоре» Платона: «закон... властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе» (337 D). Подобные же высказывания Гиппия приводит и Ксенофонт в своих «Воспоминаниях о Сократе». Возможно, что Гиппий учил о противоестественности рабства. От государственных законов как противоестественных Гиппий отличал общечеловеческие, естественные законы, например почитание родителей. Гиппий видел цель жизни в достижении состояния *автаркии* — самоудовлетворенности. В этом этический идеал Гиппия.

Продик»

О софисте Продике также известно немного. В том же «Протагоре» Сократ иронически сравнивает Продика с Танталом, называя его мудрость издревле божественной, а его самого премудрым. В другом диалоге Платона «Кратил» Сократ высмеивает корыстолюбие этого софиста, который за 50 драхм преподавал иначе, чем за одну (за эту цену и слушал Продика нищий Сократ). В «Тезетете» (еще один диалог Платона) Сократ отсылает своих не очень серьезных учеников к Продику.

Продик занимался проблемами языка. Прежде чем философствовать, надо научиться правильно употреблять слова. Поэтому, разрабатывая синонимику, он уточнял значение слов, различал оттенки в синонимах (различал, например, «мужество» и «отважность»). В диалоге «Протагор» Продик при обсуждении смысла некоторых строк из стихотворения Симонида говорит, что в них Симонид бранит Питтака за то, что тот не умел правильно различать слова. В диалоге Платона «Федр» Продик ставит себе в заслугу то, что «лишь он один отыскал,

в чем состоит искусство речей: они не должны быть ни длинными, ни краткими, но в меру» (267 В). Этим Продик отличался от другого софиста — Горгия, который по каждому предмету имел наготове и краткие, и пространные речи.

Продик, как и Протагор, занимался проблемой происхождения и сущности религии, за что получил прозвище «безбожник». В самом деле, «Продик... всякое священнодействие у человека и мистерии, и тайинства ставит в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появились у людей и (самое) предствление о богах, и всяческое благочестие» [ДК 84 (77) В 6]. Секст Эмпирик приводит слова Продика: «Солнце, Луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне — Нил». Далее Секст Эмпирик продолжает: «И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так все из того, что приносит пользу». Таким образом Продик, пытаясь научно объяснить происхождение веры в богов, думал, что религия возникает вследствие того, что люди поклонялись полезным им явлениям природы.

Хотя Продик, как утверждает в своем «Жизнеописании софистов» Филострат, «был рабом денег и был предан наслаждениям» (А 1а), он любил заниматься нравочениями. Ксенофонт рассказывает об аллегории Продика о Геракле на распутье между добродетелью и пороком, олицетворяемыми двумя женщинами (существует соответствующее произведение живописи). Продик говорил о том, что страсти находятся посредине между желанием и безумием, ибо страсть — удвоенное желание, а безумие — удвоенная страсть.

Антифонт

И об этом софисте, которого также относят к старшей группе, известно немного. Его упоминает, в частности, Плутарх в «Жизнеописании десяти ораторов». Как и Гиппий, Антифонт занимался науками (астрономией, метеорологией, математикой). В области математики Антифонт пытался решить задачу на квадратуру круга, однако он допустил здесь столько ошибок, что в древности даже сложилось особое выражение — «ошибка Антифонта». Антифонт думал, что все возникло из вихря, что все едино, что в действительности нет ни вещей, ни времени, что «время — [наша] мысль или мера, а не сущность» [ДК 87(80) В 9]. Сочинения Антифонта — «Истина», «О согласии» — не сохранились.

Больше нам известно об этических взглядах Антифонта. Они оригинальны. Для Антифонта, как и для Гиппия, веления природы и требования закона антагонистичны. Источник всех бед в том, что законы заставляют людей поступать вопреки своей природе. «[В поступках, противоречащих природе], заключается [причина] того, что

люди страдают больше, когда можно было бы меньше страдать, и испытывают меньше удовольствий, когда можно было бы больше наслаждаться, и чувствуют себя несчастными, когда можно не быть таковыми». А это все оттого, что «многие [предписания, признаваемые] справедливыми по закону, враждебны природе [человека]». Здесь под справедливостью Антифонт понимает стремление не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином. Из антагонизма закона и природы и из бедственности следования закону Антифонт делает вывод, что человек должен быть двуличным и, делая вид, что он следует законам общества и государства, следовать природе, которую, в отличие от людей, обмануть нельзя: «Человек будет извлекать для себя наибольшую пользу, если он в присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко чтя их, оставаясь же наедине, без свидетелей, [будет следовать] законам природы. Ибо предписания законов произвольны (искусственны), [веления же] природы необходимы». Антифонт объясняет и то, почему нельзя не следовать природе и почему можно обмануть государство: «предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой [порождения природы], веления же природы суть самовозникшие врожденные начала, а не продукт соглашения людей между собой» (АМФ. Т. I. Ч. I. С. 321, 320). Таким образом, Антифонт — родоначальник договорной теории происхождения государства. Этику Антифонт определял как искусство быть беспечальным.

Противопоставление того, что существует по природе, тому, что установлено людьми, позволило Антифонту поставить вопрос о происхождении рабства. Для Антифонта рабство — общественное установление, противоречащее природе. До нас дошли слова Антифонта о том, что «по природе мы все во всех отношениях равны, притом [одинаково] и варвары, и эллины». Антифонт обосновывает эту мысль, указывая, что «у всех людей нужды от природы одинаковы», что «мы все [одинаково] дышим воздухом через рот и едим мы все [одинаково] при помощи рук». Учение Антифонта о природном равенстве людей шло вразрез с господствующей в Древней Греции идеологией — идеологией рабовладельческой формации. Рассказывают, что когда Антифонт отпустил своих рабов на волю, а сам вступил в брак со своей бывшей рабыней, то он был объявлен сумасшедшим и лишен гражданских прав.

МЛАДШИЕ СОФИСТЫ

Из младших софистов, действовавших уже в конце V — начале IV в. до н.э., наиболее интересны Алкидам, Трасимах, Критий и Калликл.

Алкидам. Один из учеников Горгия младший софист Алкидам развил далее учение Антифонта о равенстве людей и протиеестественности рабства. Если Антифонт говорил о равенстве эллинов и

варваров от природы, то Алкидам — о том, что рабов вообще нет. При этом Алкидам ссылается не только на природу, но и на авторитет бога: «Бог создал всех свободными, природа никого не создала рабом». Эти замечательные слова Алкидама содержатся в схолии (комментарии) к «Риторике» Аристотеля.

Трасимах (Фрасимах). Трасимах происходил из Вифинии, из города Халкидона. По словам Цицерона, Трасимах первый изобрел правильный склад прозаической речи. Он обладал удивительным даром слова и вошел в историю античной риторики как оратор, «ясный, тонкий, находчивый, умеющий говорить то, что он хочет, и кратко, и очень пространно» [ДК 85(78) А 12, 13].

В своем «Государстве» Платон изображает Трасимаха сатирически. Однако, участвуя в беседе о том, что такое справедливость, Трасимах высказывает и обосновывает глубокую мысль о политической справедливости как выгоде сильнейшего. Если полемизирующий с ним Сократ исходит из представления об абстрактной справедливости, то Трасимах вплотную подходит к догадке о классовом характере права и морали в классовом обществе. В остром споре с Сократом Трасимах заявляет: «Так вот я и говорю, почтеннейший Сократ: во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она — сила, вот и выходит, если кто правильно рассуждает, что справедливость — везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего» (339 А). Трасимах, правда, говорит не о классах — ведь классовый характер общества античная политическая мысль не открыла, да и не могла открыть. Он говорит лишь о народе, который сравнивает со стадом, и о властимущих, которых Трасимах сравнивает с пастухами. Однако можно понять и так, что у Трасимаха под властимущими подразумевается не только государственный аппарат, но и целый класс людей, эксплуатирующий народ, трудящихся. Все издаваемые в государствах законы, говорит Трасимах, направлены к пользе и выгоде этого господствующего класса властимущих. Трасимах смотрит на социальную справедливость пессимистически: общество таково, что справедливый там всегда проигрывает, а несправедливый всегда выигрывает. И это особенно верно при тирании. Тираническая форма правления делает человека в высшей степени несправедливого, т. е. тирана, самым счастливым, а народ — самым несчастным. Боги же не обращают никакого внимания на человеческие дела. В противном случае они не пренебрегали бы справедливостью. Нечего после этого удивляться тому, что и люди ею пренебрегают.

Критий. Критий жил примерно в 460 — 403 гг. до н.э. Он был главным из тридцати тиранов. После поражения Афин в Пелопоннесской войне спартанцы потребовали отмены демократии в Афинах. Была создана комиссия из тридцати человек для составления новой антидемократической конституции. Во главе ее и оказался Критий — ученик старших софистов Протагора и Горгия, а также в какой-то мере и Сократа. Эта

комиссия узурпировала власть и вошла в историю как правление «тридцати тиранов». Недолгое правление этой олигархии стоило жизни нескольким тысячам афинских граждан. Но афиняне, наконец, восстали — и тираны были разбиты в битве при Мунихии. В Афинах была восстановлена демократия. Однако антидемократы соорудили Критию и другому тирану Гиппомачу гробницу, на которой поставили фигуру Олигархии, держащую факел и поджигающую Демократию. На гробнице было написано: «Это памятник доблестным мужам, которые короткое время смиряли своеволие проклятого афинского народа» [ДК 88(81) А 13]. Мы читаем об этом в схолии к афинскому политику и оратору Эсхину.

О Критии говорили, что он «учился у философов и считался невеждой среди философов и философом среди невежд». Родственник Крития Платон вывел его в диалогах «Тимей» и «Критий». В отличие от других софистов, над которыми Платон обычно иронизировал, Критий изображен им с уважением.

Критий был автором ряда произведений, не дошедших до нас. Его можно считать атеистом, поскольку он отрицал реальное существование богов. Секст Эмпирик сообщает: «Многие говорят, что боги существуют; другие, как последователи Диагора Мелийского, Феодора и Крития Афинского, говорят, что они не существуют» (С Э. 2. С. 336). Но, с другой стороны, как политик Критий считал религию социально полезной выдумкой. Секст Эмпирик пишет об этом так: «Еще Критий... принадлежал к числу безбожников, поскольку он говорил, что древние законодатели сочинили бога в качестве некоего надсмотрщика за хорошими поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания от богов» (С Э. 1. С. 253). Затем следует большая выдержка из трагедии Крития «Сизиф». Там говорится, что когда законов не было, люди открыто насильничали. Потому и созданы были законы, устанавливавшие возмездие за их нарушение. Но после того люди стали совершать злодеяния тайно. И в такой ситуации «некий муж разумный, мудрый... для обуздания смертных изобрел богов, чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы. Для этой цели божество придумал он, — есть будто бог, живущий жизнью вечною, все слышащий, все видящий, все мыслящий, заботливый, с божественной природою. Услышит он все сказанное смертными, увидит он все сделанное смертными. А если ты в безмолвии замыслишь зло, то от богов не скрыть тебе: ведь мысли им все ведомы» (Там же.). Здесь же говорится, что «некто убедил сперва людей признать богов существование» (Там же. С. 254).

Критий видел главное орудие улучшения людей в воспитании, утверждая, что большинство хороших людей обязаны этим своим качеством не природе, а воспитанию. Он рассматривал государство и религию как средства, делающие плохих от природы людей хорошими,

а террор — как средство управления, без которого не может обойтись ни одно правительство.

В одной из своих «Элегий» Критий выступал против пьянства. Оно развязывает язык для мерзких речей, ослабляет тело, размягчает ум, застилает глаза мутным туманом и отшибает память. Рабы привыкают пьянствовать вместе с господином. Расточительство разрушает дом. Это пьянство на лидийский манер. Его заимствовали у лидийцев афиняне. Спартанцы же пьют в меру, дабы в сердцах возникло радостное настроение, веселый разговор и умеренный смех, что полезно телу, душе и имуществу и что хорошо уживается с делом Афродиты. Итак, надо «есть и пить соответственно требованиям разума так, чтобы быть в состоянии работать. Пусть ни один день не будет отдан неумеренному пьянству» (В 6).

Калликл. Софист Калликл выведен Платоном в диалоге «Горгий» (другими источниками не располагаем). Некоторые считают, что платоновский Калликл — чисто литературный персонаж. Он приглашает Сократа к себе домой, где уже остановился Горгий со своим учеником Полом. Цель встречи — беседа о предмете риторики. Калликл характеризует Сократом как демократ. Сократ в споре с софистом Полом доказывает, что творить несправедливость хуже, чем ее терпеть, что Пол высмеивает. Калликл, вмешавшись в беседу, обращает внимание Сократа на то, что следует различать природу и обычай. По природе терпеть несправедливость хуже, чем ее творить, но по установившемуся обычаю — напротив лучше. Однако терпеть несправедливость — удел раба. «Но по-моему, — продолжает Калликл, — законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство... Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих... Но сама природа... провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого... если появится человек, достаточно одаренный природой, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь... все противные природе законы и, воспрянув, появится перед нами владыкой бывший наш раб, — вот тогда-то и просияет справедливость природы» (483 В-484 А). Что же касается философии, предмета любви Сократа, то она приятна для тех, кто умеренно знакомится с ней в юности, но губельна для людей, предающихся ей более, чем надлежит: старик-философ достоин телесного наказания.

Критика софистики Платоном и Аристотелем. В своих произведениях Платон выводит различных софистов как лжецов и обманщиков, ради выгоды попирающих истину и учащих этому других. Так, в диалоге «Евтидем» он выводит двух братьев: хитрого и увертливого Евтидема

и бесстыдного и дерзкого Дионисидора. Эти бывшие преподаватели фехтования, ставшие софистами, ловко запутывают простодушного человека. Они спрашивают у него: «Скажи-ка, есть у тебя собака? — И очень злая. — А есть ли у нее щенята? — Да, тоже злые. — И их отец, конечно, собака же?» — спрашивают софисты. Следует подтверждение. Далее выясняется, что отец щенят также принадлежит допрашиваемому софистами простаку Ктизиппу. Следует неожиданный вывод: «Значит, этот отец — твой, следовательно, твой отец — собака, и ты брат щенят» (298 E). В этом примере виден прием плохих софистов. Они произвольно перенесли признаки и отношения одного предмета на другой. Отец щенят по отношению к своим щенятам — отец, а по отношению к хозяину — его собственность. Но софисты не говорят: «Этот отец щенят твой»; они говорят: «Этот отец твой», — после чего уже нетрудно переставить слова и сказать: «Это твой отец».

С софистами постоянно спорил Сократ. Он отстаивает объективную истину и объективность добра и зла и доказывает, что быть добродетельным лучше, чем порочным, что порок при своей сиюминутной выгоде в конце концов сам себя наказывает. В диалоге «Горгий» упомянутый софист Пол смеется над морализированием Сократа, который утверждает, что лучше терпеть несправедливость, чем ее творить. В диалоге «Софист» Платон зло иронизирует по поводу софистов. Он указывает здесь, что софист играет тенями, связывает несвязанное, возводит в закон случайное, преходящее, несущественное — все то, что находится на грани бытия и небытия (Платон говорит, что софист предает бытие несуществующему). Софист сознательно, корысти ради обманывает людей. Платон отождествляет софиста с ритором, оратором. Между оратором и софистом вовсе нет разницы, сказано у Платона (Горгий, 520 A). Риторике же Платон трактует резко отрицательно. Риторике, говорит Платон устами Сократа, нет надобности знать суть дела, она заинтересована только в том, чтобы убедить, что незнающие знают больше, чем знающие. Платон осуждал софистов и за то, что они брали деньги за обучение. Именно Платон был первым, кто придал слову «софист», т. е. первоначально «мудрец», негативный смысл: «Вначале слово "софист" было именем, имевшим весьма общее значение... Кажется, что Платон... придал этому имени порицательное значение» [ДК 79(73) В1].

Аристотель соглашается с Платоном в том, что предмет софистики — небытие. Он пишет в «Метафизике», что «Платон был до известной степени прав, когда указывал, что не-сущее — это область софистики. В самом деле, рассуждения софистов, можно сказать, больше всего другого имеют дело с приводящим», т. е. случайным (VI, 2). Аристотель говорит о софистике как о мнимой мудрости: «Софистика — это философия мнимая, а не действительная» (IV, 2).

Аристотель написал специальное логическое сочинение «О софистических опровержениях», в котором имеется такое определение софистики: «Софистика — это мнимая мудрость, а не действительная, и софист тот, кто ищет корысти от мнимой, а не от действительной мудрости» (I). Аристотель вскрывает здесь приемы софистов. Например, софист говорит слишком быстро, чтобы его противник не мог уяснить смысл его речи. Софист нарочито растягивает свою речь, дабы его противнику было трудно охватить весь ход его рассуждений. Софист стремится вывести противника из себя, ибо в гневе уже трудно следить за логичностью рассуждений. Софист разрушает серьезность противника смехом, а затем приводит в смущение, неожиданно переходя на серьезный тон. В этом внешние приемы софистики.

Но для софистики характерны и особые логические приемы. Это прежде всего нарочитые паралогизмы, т. е. мнимые силлогизмы — умозаключения. Софизм — это и есть нарочитый, а не невольный паралогизм. Аристотель устанавливает два источника паралогизмов: 1) двусмысленность и многосмысленность словесных выражений и 2) неправильная логическая связь мыслей. Аристотель насчитывает шесть языковых паралогизмов и семь внеязыковых паралогизмов. Например, *амфиболия* — двусмысленность словесной конструкции («страх отцов» — то ли это страх самих отцов, то ли это страх перед отцами), *омонимия* — многозначность слов (пес — животное и созвездие; не мой и немой) и т. д. Нельзя ответить утвердительно или отрицательно на вопросы: «Перестали ли вы бить своего отца?», «Дома ли Сократ и Кай?» (если дома лишь один из них). Высмеивает софистов и Аристофан в своей комедии «Облака», правда, превращая в софиста Сократа — пример исторической несправедливости. Такая же историческая несправедливость стоила Сократу жизни.

СОКРАТ

Первый философ-афинянин Сократ — младший современник Демокрита. Сократ интересен не только своим учением, но и своей жизнью, поскольку его жизнь была воплощением его учения. Сократ оказал огромное влияние на античную и мировую философию.

Источники. Наши сведения об учении Сократа немногочисленны и не совсем надежны. Сам Сократ, активно вступавший в различные собеседования, ничего не писал. В диалоге Платона «Федр» Сократ выступает против египетского бога Тевта (Тота), которому египтяне приписали изобретение письменности. Сократ высказывается против письменности: письменность делает знание внешним, мешая глубокому внутреннему его усвоению; письменна мертва, сколько их ни спрашивай, они твердят одно и то же; благодаря письменности знания доступны всем и всякому; письменность вселяет в наши души забыв-

чивость. Сократ предпочитал записанному монологу живой разговорный диалог. Поэтому все, что мы знаем о Сократе, мы знаем понаслышке, главным образом от его учеников и собеседников — от историка Ксенофонта и философа Платона. Ксенофонт посвятил Сократу и его учению такие свои произведения, как «Апология Сократа» и «Воспоминания о Сократе». Платон же почти все свое учение приписал Сократу, так что иногда трудно сказать, где кончается Сократ, а где начинается Платон (особенно в его ранних диалогах). Отсутствие прямой информации, непосредственно исходящей от Сократа, приводит к тому, что некоторые историки античной философии в последние десятилетия не раз делали попытки доказать, что Сократ — всего лишь литературный персонаж. Однако о Сократе говорят многие античные авторы. Как было сказано выше, окарикатуренный образ Сократа как мнимого софиста нарисован Аристофаном в комедии «Облака».

Жизнь Сократа. Сократ — первый афинский (по рождению и гражданству) философ. Он происходил из дема Алопека, входившего в Афинский полис и расположенного на расстоянии получаса ходьбы от столицы Аттики. Отец Сократа Софрониск — ремесленник-каменотес, а мать-Филарета — повивальная бабка. Во время войны Афин со Спартой Сократ доблестно исполнял свой воинский долг. Он трижды участвовал в сражениях, в последний раз — в битве при Амфиполе в 422 г. до н.э., когда спартанцы разбили афинян (этой битвой закончился первый период войны, завершившийся Никиевым миром 421 г.). Во втором периоде этой злосчастной для всей Эллады войны Сократ уже не участвовал. Но она коснулась его одним из своих трагических событий. В 406 г. афиняне после ряда поражений вдруг одержали победу при Аргинусских островах в морском сражении, но афинские стратеги вследствие бури не смогли похоронить убитых. Вопреки поговорке «победителей не судят» стратегов судили в совете пятисот. Будучи в это время пританом булэ (заседателем в совете), Сократ воспротивился скороспелому суду над всеми стратегами сразу. Сократа не послушались, и все восемь стратегов были казнены. Поражение Афин в Пелопоннесской войне и последующая тирания тридцати также не прошли мимо Сократа. Однажды, будучи снова пританом, Сократ отказался участвовать в расправе тиранов над одним честным афинским гражданином.

Так Сократ исполнял свои общественные обязанности, которые в условиях античной демократии должны были исполнять все свободные афиняне. Однако Сократ не стремился к активной общественной деятельности. Он вел жизнь философа: жил непритязательно, но имел досуг. Был плохим семьянином, мало заботился о жене и трех своих сыновьях, родившихся у него поздно, и не унаследовавших его интеллектуальных способностей, а позаимствовавшие ограниченность от своей матери — жены Сократа Ксантиппы, вошедшей в историю как образец злой, вздорной и глупой жены.

Все свое время Сократ посвящал философским беседам и спорам. У него было много учеников. В отличие от софистов, нищий Сократ не брал денег за обучение.

Смерть Сократа. После свержения тирании тридцати и восстановления в Афинах демократии Сократ был обвинен в безбожии. Обвинение исходило от трагического поэта Мелета, богатого кожевника Анита и оратора Ликона. В диалоге «Менон» Платон сообщает, что Анит, демократ, изгонявшийся из Афин в период правления тридцати тиранов и участник их ниспровержения, выказывает крайнюю неприязнь к софистам, говоря, что «софисты — это очевидная гибель и порча для тех, кто с ними водится» (91 С). Когда Сократ, приведя в пример заурядных детей выдающихся афинян, высказывает уверенность, что «добродетели обучить нельзя» (94 Е), Анит грубо его обрывает, после чего Сократ с горечью замечает, что Анит думает, что и он, Сократ, подобно софистам, губит людей. В диалоге «Евтифрон» Сократ говорит случайно встреченному им в суде Евтифрону, что некий Мелет, человек, по-видимому, молодой и незначительный, написал на него, Сократа, донос, где обвиняет его в том, что он развращает юношество, выдумывая новых богов и ниспровергая старых. Евтифрон успокаивает Сократа. Однако весной 399 г. до н.э. философ предстал перед *гелиеей* — судом присяжных. В качестве обвинителя выступил Мелет, заявивший, что клятвенно обвиняет Сократа в том, что «он не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; и наказание за то — смерть» (ДЛ.С. 116). Для успеха своего обвинения Мелет должен был набрать по крайней мере пятую часть голосов тех, кто заседал в гелиее. В ответ на обвинение Сократ произнес свою защитительную речь, в которой опровергал выдвинутые против него обвинения, после чего был признан виновным большинством голосов. Теперь Сократу надо было самому себе назначить наказание. Он предложил присудить ему пожизненный бесплатный обед в Пританее вместе с олимпийскими чемпионами, а в крайнем случае — штраф в одну мину, после чего присяжные осудили Сократа на смерть еще большим количеством голосов. Тогда Сократ произнес свою третью речь, сказав, что он уже стар (ему было тогда 70 лет) и не боится смерти, которая есть или переход в небытие, или продолжение жизни в Аиде, где он встретится с Гомером и другими выдающимися людьми. В памяти же потомства он, Сократ, навсегда останется мудрецом, тогда как его обвинители пострадают (и в самом деле они, согласно Плутарху, вскоре все повесились). Все эти три речи Сократа содержатся в платоновском произведении «Апология Сократа».

Сократа должны были казнить сразу, но накануне суда из Афин ушел на остров Делос корабль с ежегодной религиозной миссией. До возвращения корабля казни запрещались обычаем. В ожидании казни Сократу пришлось провести тридцать дней в тюрьме. Накануне ее ранним утром к Сократу, подкупив тюремщика, пробирается его друг

Критон, сообщивший, что стража подкуплена и Сократ может бежать. Однако Сократ отказывается, считая, что надо повиноваться установленным законам, иначе он уже эмигрировал бы из Афин. И хотя теперь его осудили несправедливо, закон надо чтить. Об этом мы узнаем из платоновского диалога «Критон». В диалоге же «Федон» Платон повествует о последнем дне жизни Сократа. Этот день Сократ провел со своими учениками. Он говорит им, что не боится смерти, потому что был к ней подготовлен всей своей философией и образом жизни. Ведь само философствование, по его убеждению, есть не что иное, как умирание для земной жизни, подготовка к освобождению бессмертной души от ее смертной телесной оболочки. Вечером пришла жена Ксантиппа, пришли родственники Сократа, привели его трех сыновей. Он с ними простился и отпустил их. Затем в присутствии своих учеников Сократ выпил чашу растительного яда. Согласно Платону, Сократ скончался тихо. Его последними словами была просьба принести петуха в жертву Асклепию. Такую жертву обычно приносили богу медицины выздоровевшие. Сократ же хотел этим подчеркнуть, что смерть тела — это выздоровление души. Нетрудно заметить, что «федоновский» Сократ по-другому представляет себе смерть, чем Сократ из «Апологии». Это неудивительно. Сократ из «Апологии» ближе к историческому Сократу. В «Федоне» же Платон приписал Сократу свои идеалистические взгляды, вложив в его уста свои четыре доказательства бессмертия души. Такова внешняя сторона жизни и смерти Сократа.

Внутренняя жизнь Сократа. Сократ любил задумчивую созерцательность. Нередко он настолько уходил в самого себя, что становился неподвижным и отключался от внешнего мира. В платоновском диалоге «Пир» Алкивиад рассказывает, что однажды во время осады Потидеи Сократ, задумавшись, простоял, не сходя с места, сутки. Сократ пережил духовную эволюцию. Самому ему никогда не приходило в голову, что он мудр, пока на вопрос одного его почитателя, обращенный к дельфийскому оракулу есть ли кто мудрее Сократа, дельфийский оракул ответил, что нет, чем Сократ был очень озадачен. Желая опровергнуть пифию, Сократ стал общаться с теми, кого считал умнее себя, но с удивлением увидел, что мудрость этих людей кажущаяся. Но и тогда Сократ не возгордился. Он решил, что Аполлон устами пифии хотел сказать, что Сократ мудрее других не потому, что он действительно мудр, а потому, что он знает, что его мудрость ничего не стоит перед мудростью бога. Другие же не мудры, потому что думают, что они что-то знают. Сократ так формулирует свое превосходство над другими людьми: «Я знаю, что ничего не знаю».

Призвание Сократа. Вместе с тем Сократ был убежден, что он избран богом и приставлен им к афинскому народу, как овод к коню, дабы не давать своим согражданам впадать в духовную спячку и заботиться о своих делах больше, чем о самих себе. Под «делами»

Сократ понимает здесь стремление к обогащению, военную карьеру, домашние дела, речи в народном собрании, заговоры, восстания, участие в управлении государством и т. п., а под «заботой о самом себе» — нравственное и интеллектуальное самосовершенствование. Ради своего призвания Сократ отказался от дел. Его, Сократа, сам «бог поставил в строй, обязав... жить, занимаясь философией». Поэтому, гордо говорит Сократ на суде, «пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать».

«Демон» Сократа. Это некий внутренний голос, посредством которого бог склоняет Сократа к философствованию, всегда при этом что-то запрещая. Такой голос Сократ слышал с детства, он отклонял его от некоторых поступков. «Демон», внутренний голос, имел, таким образом, отношение к практической деятельности Сократа, не играя роли в самом сократовском философствовании.

Предмет философии по Сократу. В центре внимания Сократа, как и некоторых софистов, — человек. Но человек рассматривается Сократом только как нравственное существо. Поэтому философия Сократа — этический антропологизм. Интересам Сократа были чужды как мифология, так и физика. Он считал, что толкователи мифологии трудятся малоэффективно. Вместе с тем Сократа не интересовала и природа. Проводя аналогию с современными ему китайцами, можно утверждать, что Сократ ближе к конфуцианцам, чем к даосам. Он говорил: «местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (*Платон. Т.2.С.163*). Однако по иронии судьбы Сократу пришлось расплачиваться за физику Анаксагора. Ведь именно из-за его воззрений в Афинах был принят закон, объявляющий «государственными преступниками тех, кто не почитает богов по установленному обычаю или объясняет научным образом небесные явления». Сократа же обвинили в том, что он якобы учил, что Солнце — камень, а Луна — земля. И как Сократ ни доказывал, что этому учил не он, а Анаксагор, его не слушали. Суть же своих философских забот Сократ однажды с некоторой досадой выразил Федру: «Я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя» (Там же. С. 362). Дело в том, что над входом в храм Аполлона в Дельфах было начертано: «Гнотхи сеаутон» — «познай самого себя!». Призыв «Познай самого себя!» стал для Сократа следующим девизом после утверждения: «Я знаю, что ничего не знаю». Оба они и определили суть его философии.

Самопознание имело для Сократа вполне определенный смысл. Познать самого себя означало познание себя в качестве общественного и нравственного существа, притом не только и не столько как неповторимую личность, а как человека вообще. Главное содержание, цель философии Сократа — общие этические вопросы. Позднее Аристотель скажет о Сократе: «Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал» (*Метаф. I, 6*).

Метод Сократа. Философски чрезвычайно важен метод Сократа, применяемый им при исследовании этических вопросов. В целом его можно назвать методом субъективной диалектики. Будучи любителем самосозерцания, Сократ вместе с тем любил общаться с людьми. К тому же он был мастером диалога, устного собеседования. Не случайно обвинители Сократа боялись, что он сумеет переубедить суд. Он избегал внешних приемов, его интересовало прежде всего содержание, а не форма. На суде Сократ говорил, что будет говорить просто, не выбирая слов, ибо он будет говорить правду так, как привык говорить с детства и как он потом говорил на площади у меняльных лавок. Алкивиад отмечал, что речи Сократа на первый взгляд кажутся смешными, будто он говорит теми же словами об одном и том же, а говорит он о каких-то вьючных ослах, кузнецах и сапожниках. Но если вдуматься в речи Сократа, то только они и окажутся содержательными. К тому же Сократ был искусным собеседником, мастером диалога, с чем и связана его субъективная диалектика как метод познания.

Ирония. Сократ был собеседником себе на уме. Он ироничен и лукав. Не страдая ложным стыдом, прикинувшись простаком и невеждой, он скромно просил своего собеседника объяснить ему то, что по роду своего занятия этот собеседник должен был, казалось бы, хорошо знать. Не подозревая еще, с кем он имеет дело, собеседник начинал поучать Сократа. Тот задавал несколько заранее продуманных вопросов, и собеседник Сократа терялся. Сократ же продолжал спокойно и методически ставить вопросы, по-прежнему иронизируя над ним. Наконец, один из таких собеседников, Менон, с горечью заявил: «Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только и делаешь, что сам пугаешься и людей пугаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница... Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что она вообще такое» (80 АВ). Итак, почва вспахана. Собеседник Сократа освободился от самоуверенности. Теперь он готов к тому, чтобы сообщая с Сократом искать истину.

Антисофистичность Сократа. Сократовская ирония — не ирония скептика и не ирония софиста. Скептик здесь сказал бы, что истины нет. Софист же добавил бы, что, раз истины нет, считай истиной то, что тебе выгодно. Сократ же, будучи врагом софистов, считал, что каждый человек может иметь свое мнение, но истина же для всех должна быть одной. На достижение такой истины и направлена положительная часть метода Сократа.

Майевтика. Почва подготовлена, но сам Сократ отнюдь не хотел ее засеять. Ведь он подчеркивал, что ничего не знает. Тем не менее он беседует с укрощенным «знатоком», спрашивает его, получает ответы, взвешивает их и задает новые вопросы. «Спрашивая тебя, — говорит Сократ собеседнику, — я только исследую предмет сообща,

потому что сам не знаю его» (165 В). Считая, что сам он не обладает истиной, Сократ помогал родиться ей в душе своего собеседника. Свой метод он уподоблял повивальному искусству — профессии своей матери. Подобно тому как та помогала рождаться детям, сам Сократ помогал рождаться истине. Поэтому свой метод Сократ называл майевтикой — повивальным искусством.

Что значит знать? Знать — значит знать, что это такое. Менон, красноречиво говоря о добродетели, не может дать ей определения, и выходит, что он не знает, что такое добродетель. Поэтому цель майевтики, цель всестороннего обсуждения какого-либо предмета — его определение, достижение понятия о нем. Сократ первым возвел знание на уровень понятия. Если до него философы и пользовались понятиями, то делали это стихийно. Только Сократ обратил внимание на то, что если нет понятия, то нет и знания.

Индукция. Приобретение понятийного знания достигалось посредством индукции (наведения), т.е. восхождения от частного к общему, что должно было происходить в процессе собеседования. Например, в диалоге «Лакес» Сократ спрашивает двух афинских полководцев, что такое мужество. На вопрос Сократа один из военачальников по имени Лакес отвечает, не задумавшись: «Это, клянусь Зевсом, не трудно [сказать]. Кто решился удерживать свое место в строю, отражать неприятеля и не бежать, тот, верно, мужествен» (190 Е). Однако тут же обнаруживается, что в такое определение вмещается не весь предмет, а лишь какой-то его аспект. Сократ приводит противоречащий определению Лакесом мужества пример. Разве скифы в войнах, спартанцы в битве при Платее не проявили мужества? А ведь скифы бросаются в притворное бегство, чтобы разрушить строй преследующих, а затем останавливаются и поражают врагов. Аналогично поступили и спартанцы. Затем Сократ уточняет постановку вопроса. «У меня была мысль, — говорил он, — спросить о мужественных не только в пехоте, но и в коннице, и вообще во всяком роде войны, да и не о войнах только говорю я, но и о тех, которые мужественно подвергаются опасностям на море, мужественны против болезней, бедности» (191 Д). Итак, «что такое мужество, как одно и то же во всем?» (191 Е). Иначе говоря, Сократ ставил вопрос: что есть мужество как таковое, каково понятие мужества, которое выражало бы существенные признаки всевозможных видов мужества? Это и должно быть предметом диалектического рассуждения. Гносеологически пафос всей философии Сократа в том, чтобы для всего найти соответствующее понятие. Поскольку никто этого еще не понимал, кроме Сократа, он и оказался мудрее всех. Но так как сам Сократ до таких понятий еще не дошел и знал об этом, то он и утверждал, что ничего не знает.

Познать самого себя — значит найти и понятия нравственных качеств, общих всем людям. Аристотель скажет потом в «Метафизике», что «две вещи можно по справедливости приписывать Сократу —

доказательство через наведение и общие определения» (XIII, 4). Было бы, правда, наивным искать такие определения в диалогах Платона. В ранних, сократических диалогах Платона определений еще нет, ибо диалоги обрываются на самом интересном месте. Главное для Сократа процесс, даже если он ничем и не оканчивается.

Антиморализм Сократа. Убеждение в существовании объективной истины означает для Сократа и то, что есть объективные моральные нормы, что различие между добром и злом не относительно, а абсолютно. Подобно некоторым софистам, Сократ не отождествлял счастье с выгодой. Он отождествлял счастье с добродетелью. Но делать добро нужно лишь зная, в чем оно состоит. Только тот человек мужествен, кто знает, что такое мужество. Знание, что такое мужество, делает человека мужественным. И вообще знание того, что такое добро и что такое зло, делает людей добродетельными. Зная, что хорошо и что плохо, никто не сможет поступать плохо. Зло — результат незнания доброго. Нравственность, по Сократу, следствие знания. Из этого видно, что моральная теория Сократа сугубо рационалистична. Аристотель потом возразит Сократу: иметь знание о добре и зле и уметь пользоваться этим знанием — не одно и то же. Люди порочные, имея такое знание, игнорируют его. Люди невоздержанные делают это невольно. Кроме того, знание надо уметь применять к конкретным ситуациям. Этические добродетели достигаются путем воспитания, это дело привычки. Надо привыкнуть быть храбрым.

Идеализм и Сократ. Вопрос об идеализме Сократа не прост. Стремление к понятийному знанию, к мышлению понятиями — само по себе еще не идеализм. Однако в методе Сократа была заложена возможность идеализма. Если «о текучем знании не бывает», а предметом понятия должно быть нечто вечное и неизменное, если вообще «есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности, постоянно пребывающие» (*Аристотель*. Метафизика XIII, 4).

Кроме того, возможность идеализма присутствовала у Сократа и в связи с тем, что его деятельность означала изменение предмета философии. До Сократа (отчасти и до софистов) основной предмет философии составляла природа, внешний по отношению к человеку мир. Сократ же утверждал, что он непознаваем, а познать можно только душу человека и его дела, в чем и заключается задача философии.

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

С именем Сократа связывают так называемые сократические школы, основанные его учениками: Антисфеном, Аристиппом, Евклидом. Название это условно, так как учение Сократа — не единственный источник учений этих школ. Например, Антисфен, прежде чем стать

учеником Сократа, был учеником Горгия, Евклид-мегарик исходил из проблематики элеатов. Сами школы по-разному решали такие принципиальные вопросы, как проблема общего и отдельного, проблема достижения счастливой и свободной жизни. При решении этих вопросов так называемые сократические школы часто занимали противоположные позиции. Киники и киренаики утверждали, что существует только отдельное, а мегарики — что только общее. Киники считали условием достижения свободной и счастливой жизни ограничение потребностей, киренаики же — наслаждение. Из этих школ дольше других просуществовали киники.

Киники

Философский термин «киники» произошел от древнегреческого прилагательного «кюникос» — «собачий», отсюда и «собачья философия» и «собачья школа». Происхождение этого термина связано, возможно, с тем, что основатель кинизма Антисфен, будучи неполноправным афинянином (отец — афинянин, мать — фракиянка, а чтобы быть полноправным афинянином, афинянами должны быть и отец и мать), учился, а затем и преподавал в гимнасии для таких социально ущемленных детей, расположенной вне городских стен Афин при храме Геракла. Этот гимнасий назывался Киносарг, что переводится как «Зоркий пес» или «Белая собака». Возможно, что учащихся в этой гимнасии более удачливые дети дразнили, называя их собаками. Антисфен же принял это унизительное прозвище как предмет гордости.

Другое объяснение происхождения термина «киник» исходит из существа философии киников. В самом деле, киники настолько ограничивали свои потребности, что жили почти как собаки. Забегая вперед, скажем, что в период эллинизма и позднее киники продолжали шокировать обывателя своим экстравагантным поведением, которое вытекало из кинического мировоззрения и было главной формой существования из философии настолько, что многие наблюдатели вообще отказывались видеть философию в кинизме, принимая его просто как образ жизни. И действительно, сами киники думали, что сильнее всякого словесного опровержения практическое доказательство и что поэтому «все следует доказывать делами» (Антология кинизма. М., 1984. С. 164. Далее — Анткин. С. 164).

Антисфен. Он родился в Афинах в 444 г. до н.э. и был на четверть века моложе Сократа, которого он пережил на тридцать лет (умер в 368 г.). Как мы уже сказали, Антисфен сначала был учеником Горгия, которому он был обязан своим риторическим образованием, а затем стал учеником Сократа. Древние источники сообщают, что Антисфен каждый день ходил слушать Сократа из Пирея в Афины (между ними около 8 км). Ксенофонт сообщает, что Антисфен вообще не отходил

от Сократа, пока тот был жив. В отличие от сказавшегося больным Платона, который тоже был ближайшим учеником Сократа, Антисфен присутствовал при вынужденной смерти учителя.

Антисфен — плодовитый писатель. Позднее скептик Тимон, издеваясь над многочисленностью сочинений основателя кинизма, назовет его «болтуном на все руки» (ДЛ. VI, 1). Диоген Лаэртский приводит большой список сочинений Антисфена. В нем более шестидесяти названий, среди которых наряду с сочинением «О природе» преобладают произведения на филолого-риторическое, гносеолого-логические и политико-этические темы. Сочинения Антисфена до нас не дошли. Сохранились лишь их названия. Среди них — вышеназванное сочинение «О природе», а также «Истина», «О благе», «О законе», «О слоге», «О наречии», «О воспитании», «О свободе и рабстве», «О музыке», «О жизни и смерти» и др.

Общее и отдельное. Антисфен как логик. В своем учении об общем и отдельном Антисфен исходил из сократовского учения о том, что подлинное знание — лишь то, что выражено в понятии. Идя этим путем, Антисфен первым в истории философии пытается дать определение понятия. Это определение гласит: «Понятие есть то, что раскрывает, что есть или чем бывает тот или иной предмет» (ДЛ. VI, 1). Вместе с тем существует исходящая от Аристотеля информация о том, что Антисфен отрицал возможность самого определения чего бы то ни было, подведения отдельного под общее, например нельзя подвести понятие «человек» под понятие «живое существо» в суждении «человек есть живое существо». Более того, основатель кинизма отрицал и возможность приписывания предмету каких-либо свойств и признаков, например «человек есть образованный». О каждом субъекте суждения, считал он, можно утверждать только то, что он то, что он есть. Допустимы лишь те суждения, которые утверждают тождество субъекта и предиката. Можно сказать, что «Сократ есть Сократ», но нельзя сказать, что «Сократ есть философ». Об этой стороне учения Антисфена мы узнаем прежде всего от Аристотеля, сообщающего, что по мнению Антисфена «об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (логос)» (Метаф. V, 29) В связи с этим Аристотель говорит о «чрезвычайном простодушии» Антисфена (там же).

Учение Антисфена о том, что возможны и допустимы лишь тавтологические суждения типа «Сократ есть Сократ», когда субъект повторяет предикат не только по содержанию (тавтология — логическая ошибка, состоящая в определении предмета через самого себя), но и буквально, связано с пониманием кинической философией противоречия. Правда, мы не можем сказать, что из чего следует: учение о противоречии из учения о суждении или, наоборот, учение о суждении из учения о противоречии. По Аристотелю скорее верно первое: рассказав о том, что по Антисфену возможно лишь наименование вещи,

Аристотель продолжает: «... откуда следовало, что не может быть никакого противоречия». Однако если исходить из существа вопроса, то верно, пожалуй, второе: именно антисфеновское учение о противоречии сводит всякое суждение к тавтологическому суждению наименования.

В самом деле, говоря о том, что такое тезис (а это есть предположение сведущего в философии человека, но не всякое, а лишь такое, которое не согласуется с общепринятыми мнениями), Аристотель вспоминает тезис Антисфена о противоречии, в котором, по-видимому, и содержалась суть его учения. Тезис же Антисфена гласил: «Невозможно противоречить» (Тописка 1).

В чем же Антисфен находил противоречие? Во всем. В эпоху Антисфена философская мысль древних греков вплотную подошла к открытию некоторых законов мышления, в том числе и к главному из них — к закону противоречия (точнее говоря, к закону запрещения противоречия). Напомним, что закон противоречия гласит: не могут быть одновременно истинными две противоположные мысли об одном и том же предмете, взятом в одно и то же время и в одном и том же отношении. Антисфен, вплотную подойдя к открытию закона противоречия, не сумел определить сферу применимости этого закона. Ему казалось, что противоречивыми суждениями являются не только суждения вроде «Сократ есть философ» и «Сократ не есть философ» и не только суждения типа «Сократ есть образованный» и «Сократ есть необразованный» (или «Сократ не есть образованный»); но и сами суждения «Сократ есть философ», «Сократ есть образованный» внутренне противоречивы, так как каждое из них содержит в себе два суждения: «Сократ есть Сократ» и «Сократ есть философ», «Сократ есть Сократ» и «Сократ есть образованный», но ведь суждения «Сократ — философ», «Сократ — образован» — не одно и то же, а нечто различное и, следовательно, противоречивое. В этом-то пункте и состоит изъян учения Антисфена, его, если так можно сказать, софистика (если он ошибался сознательно). Он отождествлял различное и противоречивое. Аристотель потом объяснит, что различные суждения не противоречат друг другу, что можно быть и Сократом, и философом, и образованным, что противоречие — лишь вид противоположащего, а противоположащее — наиболее законченное различие в *одном и том же роде*. Поэтому человеку противоположит не философ, а не-человек или животное, а белому противоположит не образованное, а не-белое или черное (так что можно быть и белым, и образованным).

Итак, по Аристотелю получается, что тот самый философ, который, как будет утверждать позднее Диоген Лаэртский, первый дал определение понятия, отрицал возможность определения. Аристотель говорит: «Имеет некоторое основание высказанное сторонниками Антисфена и другими столь же мало сведущими людьми сомнение относительно того, можно ли дать определение сути вещи, ибо опре-

деление — это-де многословие» (Метаф. VIII, 3). В самом деле, этот философ, о котором Диоген Лаэртский писал, что «он первый дал определение понятию», вошел в историю философии как философ, который отвергал возможность определения предмета на том основании, что субъекту нельзя приписать отличный от него предикат.

Из антисфеновского понимания противоречия следовало не только отрицание возможности иных суждений, чем суждения наименования, но и отрицание объективности общего. В этом отрицании киники опирались также и на утверждение, что существует лишь то, что мы непосредственно воспринимаем чувствами. Но чувствами мы воспринимаем только единичное, отдельное, а не общее. Мы видим всякий раз ту или иную конкретную лошадь, но не лошадь как таковую, а тем более не «лошадность». Следовательно, существует только отдельное, а общего нет. В этом отношении киники были предшественниками средневековых номиналистов, утверждавших, что общее — только имя, прилагаемое к отдельным предметам, в чем-либо между собой сходным. Но наличие такого общего имени не означает, что в самих подобных друг другу предметах есть какая-либо общая всем этим предметам сущность. Аналогичным образом и киники учили, что можно лишь сказать о том, чему предмет подобен, но определить его значило бы указать на общую этим подобным друг другу предметам сущность, что невозможно. Сказав, что определение — это, по Антисфену, многословие, таящее в себе противоречивость, Аристотель продолжает: «Но какова вещь — это можно действительно объяснить; например, нельзя определить, что такое серебро, но можно сказать, что оно подобно олову» (Метаф. I, VIII, 3).

Этика. В своей этике Антисфен исходил из примера Сократа: «переняв его твердость и выносливость и подражая его бесстрастию, он этим положил начало кинизму» (ДЛ. VI, 1). Следуя Сократу, Антисфен видел счастье в добродетели, а для достижения добродетельности считал достаточным одного лишь желанья, силы воли. Позднее Аристотель также с этим не согласится: одного желанья мало, необходимо общественное воспитание, делающее добродетель привычкой и научающее применять общие нравственные нормы к конкретным житейским ситуациям. Антисфен учил, что добродетель едина для всех, что она орудие, которое никто не может отнять, что все стремящиеся к добродетели люди — естественные друзья. Добродетель дает нам счастье. Счастье — цель человеческой жизни, средство к ней — добродетель. Высшее счастье для человека — «умереть счастливым». Таким образом Антисфен разделял мысль Солона о том, что, пока человек не умер, нельзя сказать, прожил ли он жизнь счастливо или нет. Счастливым лишь тот, кто умер счастливым. Ведь многие, казалось бы, счастливые жизни имеют ужасный конец, как, например, жизнь Креза, на вопрос которого, считает ли Солон его счастливым, афинский мудрец отказался ответить.

Итак, Антисфен положил начало философии киников, одной из сократических школ. В чем же своеобразие этой школы?

«Три слона» кинизма. Кинизм как образ мыслей и действий киников как бы стоял на «трех слонах». Их имена: *аскесис*, *апайдеусиа* и *аутаркея*.

Стоя на этих «трех слонах», первые киники еще до гибели суверенного греческого полиса произвели переоценку нравственных и гражданских ценностей классического грека, дискредитировав как их, так и связанные с ними нравственные и гражданские добродетели, и предвосхитив, таким образом, будущее, когда Греции как совокупности суверенных полисов не стало. Эту переоценку начал делать Антисфен, а продолжил Диоген Синопский.

Легенда рассказывает, что Диоген Синопский, сын Гикесия из южночерноморской Синопы, вместе со своим отцом-менялой подделывал деньги (обрезывал монеты). Когда его отец попал за это в тюрьму, а Диогену пришлось бежать из Синопы, он, оказавшись в Афинах, начал подделывать ценности иного рода, те, о которых было сказано выше. Согласно другой версии легенды, Диоген получил в Дельфах в храме Аполлона от жрицы-пифии двусмысленный оракул: «Сделать переоценку ценностей», что можно было понять и как указание переоценивать (т. е. подделывать) имеющую хождение монету и как указание переоценивать установившиеся обычаи, общественный порядок, сложившуюся традицию, правовые нормы.

Аскесис. Древнегреческое слово — аскесис означало «упражнение, практическое изучение, практика; образ жизни, занятие; образ мыслей, направление», так что здесь до аскетизма как самоистязания во имя какой-либо надуманной цели (как это было, например, в христианском аскетизме как соучастию в страданиях Христа и умерщвлении плоти ради спасения души) было далеко. Киники придавали большое значение такой практике: «Тому, кто хочет стать добродетельным человеком, следует укреплять тело гимнастическими упражнениями, а душу — образованием и воспитанием» (Анткин, 116-117). Киники считали, что без таких упражнений никакой успех в жизни невозможен. Они различали два вида аскесиса: для тела и для души. Однако их аскесис был настолько суров, что о нем можно говорить как об аскетизме в нашем понимании этого слова. Кинический аскесис — максимальное опрощение, максимальное ограничение своих элементарных потребностей, привыкание к холоду, голоду, жажде, полный отказ от всех искусственных надуманных потребностей, не говоря уже о роскоши. Диоген Лаэртский говорит, что «мнение их (киников. — А. Ч.), что жить нужно в простоте, есть в меру голода, ходить в одном плаще» (VI, 105). Кинический плащ — грубый короткий плащ, который надевали на голое тело. Весь «багаж» бродячего киника состоял из котомки и посоха. Ходили они обычно босиком. Борода и длинные нечесанные волосы завершали облик киника. Киники думали, что самой здоровой

была жизнь первобытного человека, у которого еще не было и огня. Поэтому они осуждали Прометея, который, одарив людей огнем, положил начало их испорченности. Идеалом их был Геракл.

Закаляя свою душу, Диоген Синопский просил подавания у статуи, чтобы приучить себя к отказам. Закаляя тело, он зимой обнимал ту же статую, запорошенную снегом, а летом катался по раскаленному песку. Говорят, что он даже ходил босыми ногами по снегу и пытался есть сырое мясо, но не мог его переварить (см. VI, 34). Стремясь к максимальной свободе от вещей, Диоген, увидев, как мальчик пил воду из горсти, выбросил из котомки чашку, а когда увидел, как другой мальчик, нечаянно разбив свою плошку, ест чечевичную похлебку из куса выеденного хлеба, выбросил и миску. Некоторое время Диоген ночевал в большом глиняном сосуде — пифосе.

Киники думали, что боги, дав людям все самое необходимое для жизни, обеспечили им легкую и счастливую жизнь. Люди же, не зная меры в своих потребностях, сами себя сделали вечно озабоченными и несчастными.

Обратной стороной кинического аскесиса было презрение к наслаждениям, которое, правда, само приняло форму наслаждения. Киники «с наслаждением презирают самое наслаждение» (VI, 71).

Свой идеал по возможности простой жизни киники пытались прививать через воспитание. Когда, став нечаянно рабом, Диоген из Синопы оказался воспитателем детей своего хозяина, грека Ксениада в Коринфе, он учил их, «чтобы они сами о себе заботились, чтобы ели простую пищу и пили воду, коротко стриглись, не надевали украшений, не носили ни хитонов, ни сандалий, по улицам ходили молча и потупив взгляд» (VI, 31).

Киники презирали богатство. Переоценка ценностей и состояла прежде всего в том, чтобы бедные перестали стыдиться своей нищеты. Если Гесиод полтысячелетием ранее сказал в своей поэме «Труды и дни», что «стыд удел бедняков, а взоры богатого смелы» (О происхождении богов. М., 1990. С. 177), то киники вознамерились перевернуть эту вечную ситуацию и добиться того, чтобы стыд стал уделом богатых, а взоры бедных стали бы смелыми. Напрасная затея! Но так или иначе киники учили, что «богатство не относится к числу необходимых вещей» (Анткин, 106). Богатство аморально — таков основной тезис киников. Киники утверждали, что «стяжатель не может быть хорошим человеком» (Анткин, 113), что «ни в богатом государстве, ни в богатом доме не может жить добродетель» (Анткин, 140). Диоген Лаэртский пишет о Диогене Синопском, что «алчность он называл матерью всех бед» (VI, 50). Богатство — источник тирании. Стобей в своей «Антологии» сообщает: «Когда один человек стал упрекать Диогена в бедности, тот сказал: "Несчастный, я никогда еще не видел, чтобы из-за бедности кто-нибудь стал тираном, а все становятся тиранами только из-за богатства"» (Анткин, 140—141).

Напротив, бедность благодетельна! «Бедность Диоген называл самоучкой добродетели» (Анткин, 140). Именно бедность влечет человека в философию. «Диоген говорил, что бедность сама пролагает путь к философии. То, в чем философия пытается убедить на словах, бедность вынуждает осуществлять на деле» (Анткин, 140), т.е. вести, надо полагать, киническую жизнь. В таком случае все бедняки — философы!

Алайдеусиа. С бедностью связаны и такие, казалось бы, унижительные и постыдные для человека явления, как необразованность и непросвещенность, невоспитанность и некультурность. Переоценивая и здесь признанные ценности, киники учили не стыдиться всего этого. Неграмотность — не такой уж большой недостаток. Это даже скорее достоинство. При неграмотности знание находится и живет в сознании, а не лежит мертвым грузом на полке. Однажды ученик пожаловался Антисфену, что потерял свои записи. «Надо было хранить их в душе», — отрезал киник. Здесь киники следовали платоновскому Сократу, который в сочинении Платона «Федр» (275 а) рассказывает о том, как египетский фараон Тамус не одобрил изобретенные Тевтом письмена, ибо «в душах научившихся им они вызовут забывчивость... припоминать станут внешне..., а не внутренне — сами от себя». Это верно. Письменность при всех своих достоинствах отчуждает человека от знания. Знания становятся мертвыми, а души пустыми.

Киники доказывали, далее, что знания не делают людей лучше. Изобретатель Паламед также изобрел письмена и цифры, научил греков играть в шашки. Но, научившись писать, читать, считать, играть в шашки, люди не стали лучше — и, не умея отличить правду от лжи, побили Паламеда камнями по ложному доносу. А именно умение различать правду и ложь — главное качество мудрости!

Поэтому киники недооценивали науку и образование. Диоген Лаэртский пишет: «...киники пренебрегают общим образованием» (VI, 103), а также: «...музыкой, геометрией, астрономией и прочими подобными науками Диоген пренебрегал, почитая их бесполезными и ненужными» (VI, 73).

И вместе с тем мы находим у них прославление разума! Антисфен учил, что «разумение — незыблемая твердыня; ее не сокрушить силой и не одолеть изменой. Стены ее должны быть сложены из непровержимых суждений» (VI, 12). Тот же киник говорил, что «нужно или приобрести разум, или надеть петлю на шею» (Анткин, 116). Диоген любил повторять эти слова учителя. Он постоянно говорил: «Для того, чтобы жить как следует, надо иметь или разум, или петлю» (VI, 24). В другом переводе: «Он часто говаривал, что для жизни надо запастись разумом или веревкой на шею» (Анткин 62).

Антисфен признавал, что «образованного и умного человека трудно переносить, так как неразумие — вещь легкая и необременительная, а разум непреклонен, непоколебим, тяжесть его неодолима» (Анткин, III).

Но разум киников — практический, а не теоретический. Он смыкается с обыденным сознанием, с житейской мудростью. Ведь логику и физику киники отвергли и оставили от философии одну дремучую этику (см. VI, 103). Задача философии — учить, как надо жить. Для Антисфена философия — «умение беседовать с самим собой» (VI, 6), «умение оставаться наедине с собой» (Анткин, 55). Для Диогена из Синопы философия дает «готовность ко всякому повороту судьбы» (VI, 63). Философия необходима для жизни: «Человеку, сказавшему «Мне нет дела до философии!», Диоген Синопский возразил: «Зачем же ты живешь, если не заботишься, чтобы хорошо жить» (VI, 65).

Жить хорошо — не значит жить богато. Выше мы видели, что путь к философии проходит через бедность. К ней ведут и другие неблагоприятные, казалось бы, для философии жизненные обстоятельства. Когда «кто-то корил Диогена за его изгнание, «Несчастный! — отвечал он, — Ведь благодаря изгнанию я стал философом» (VI, 49).

Киники не питали особого уважения к людям. «Ко всем он относился с язвительным презрением» (VI, 24), — рассказывает Диоген Лаэртский о Диогене Синопском. И это относилось не только к людям простым, но и к философам. Диоген презирал Демосфена. Он называл его «афинским демагогом» (Анткин, 65). Простые люди вызывали у Диогена Синопского состояние недоумения. Его удивляло, что люди соревнуются, сталкивая друг друга пинком в канаву (вид упражнения для тела в палестре), но никто не соревнуется в искусстве быть прекрасным и добрым. Грамматики выискивают грехи у Одиссея, а своих не видят. Музыканты налаживают струны и неспособны гармонизировать свой нрав. Математики следят за Луной и Солнцем, но не видят, что у них под ногами. Риторы всю говорят о справедливости, а сами в своих делах ей вовсе не следуют. Многие приносят богам жертвы, моля о здоровье, а затем на радостях на пирах объедаются. У мегарцев овцы ходят в кожаных пополах, а дети бегают голыми [поэтому Диоген сказал: «Лучше быть у мегарца бараном, чем сыном» (VI, 41)]. Ясно, что таких людей киники не могли принимать всерьез. Когда Диогена спросили, много ли было людей на Олимпийских играх, откуда он возвращался, тот ответил: «Народу много, а людей немного» (VI, 60). На вопрос, где он видел хороших людей, тот же ведущий киник ответил: «Хороших людей — нигде, хороших детей — в Лакедемон» (VI, 27). Вот отчего Диоген демонстративно среди «бела дня... бродил с фонарем в руках, объясняя: «Ищу человека» (VI, 41). Правда, Диоген не всех считал глупцами. Он говорил, что «когда он видит правителей, врачей или философов, то ему кажется, будто человек — самое разумное из живых существ, но когда он встречает снотолкователей, прорицателей или людей, которые им верят, а также тех, кто чванится славой или богатством, то ему кажется, будто ничего не может быть глупее человека» (VI, 24).

Презирая людей, киники не стеснялись перед ними. Отсюда их воинствующее нарушение норм приличия, отчего кинизм вошел в историю как цинизм, т. е. нигилистическое отношение к человеческой культуре и правилам нравственности. Однако вместе с этим киники думали, что «предельная цель есть жизнь, согласная с добродетелью» (VI, 104), что «добро прекрасно, а зло безобразно» (VI, 12). Киники думали, что «добродетели можно научить» (VI, 105). Ниспровергая такую ценность, как знатность, киники учили, что «благородство и добродетель — одно и то же» (VI, 10-11). Диоген Синопский «добродетельных людей... называл подобием богов...» (VI, 51). Эта «добродетель... состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках» (VI, 11). О кинизме и другие говорили, что это «кратчайшая дорога к добродетели» (VI, 104). Но что же киники понимали под добродетелью? Кто самые благородные и добродетельные (ведь истинное благородство и добродетель совпадают) люди? Кто тот человек, которого искал днем с огнем Диоген Синопский? Кого Диоген «называл подобием богов»? (VI, 51). Это не кто иной, как «презирающие богатство, славу, удовольствия, жизнь, но почитающие все противоположное — бедность, безвестность, труд, смерть» (Анткин, 140). Антисфен считал, что «труд — благо» (VI, 2). Эти люди — истинные мудрецы.

Аутаркея. *Аутаркея, автаркия* — независимость, самодостаточность, самоудовлетворенность, умение довольствоваться своим, как бы мало оно ни было, и следующая из нее свобода — цель и кинического *аскесиса*, и кинической *апайдеусии*. Они средства. Автаркия — цель.

Киник не из мазохизма истязает себя, ограничивая себя во всем. В том числе и в образовании, которое все равно ему недоступно. Также недоступны ему и те материальные блага, от которых он отказывается. Он не хочет того, что ему не дано. Но даже если такая возможность появится, киник на это решительно не пойдет. Так, Антисфен пишет Аристиппу, который пресмыкается перед тираном: истинный философ «должен оставаться на родине и довольствоваться тем, что имеет» (Анткин, 106). Мудрец вне государства и вне обывательской жизни: «...мудрец живет не по законам государства, а по законам добродетели» (Анткин, 56).

Киническая автаркия означала отказ от семьи. Правда, здесь у киников были расхождения. Нищий безродный Антисфен заявлял, что мудрец должен жениться для имения детей и притом от самых красивых женщин (см. VI, 11). А сам умер от чахотки. Напротив, Диоген Синопский провозглашал, что «жены должны быть общими, и отрицал законный брак: кто какую склонит, тот с тою и сожительствует, поэтому же и сыновья должны быть общими» (VI, 72). Отвергая институт брака, тот же Диоген Синопский на вопрос, в каком возрасте следует жениться, ответил: «Молодым еще рано, старым уже поздно» (VI, 54).

Киническая автаркия означала и независимость киника не только от семьи, но и от государства. Правда, у киников встречаются глубокие

мысли о государстве. Поразительно точна догадка Антисфена о том, что «государства погибают тогда, когда они не могут более отличать хороших людей от дурных» (VI, 5). Он же высказывает замечательную убежденность, что «лучше сражаться среди немногих хороших против множества дурных, чем среди множества дурных против немногих хороших» (VI, 12).

Однако киники были далеки от государства. Это и неудивительно. Ведь они в своем большинстве были метеками-переселенцами; в Афинах такие платили особый налог за проживание там. (Таким афинским метеком был и Аристотель.) Они жили не там, где родились. Не в том полисе. Диоген Синопский говорил о себе словами неизвестной трагедии:

Лишенный крова, города, отчизны,
Живущий со дня на день нищий странник

(VI, 38)

или

Безродный изгнанник, лишенный отчизны.
Бродяга и нищий, без крова и пищи

(Анткин, 146)

Какой может быть полисный патриотизм у такого человека? Киники были равнодушны к своему местопребыванию. «Когда какой-то человек пожаловался, что умрет на чужбине, киник Диоген сказал: "Не печалься, глупец. Дорога в Аид отовсюду одна и та же"» (Анткин, 141).

Диоген Синопский был, по-видимому, первым космополитом в истории человечества. Возможно, что именно он — создатель этого слова. Диоген Синопский «единственным истинным государством... считал весь мир» (VI, 72). «На вопрос, откуда он, Диоген сказал: "Я гражданин мира"» (VI, 63).

По-видимому, под космосом здесь имелось в виду не мироздание в целом, а ойкумена — в узком смысле слова греческая, а в широком — вся обитаемая земля. Расширить границы первой до границ второй пытался Александр Македонский, тоже чужой на своей родине, сын не-македонки, нелюбимый своим народом и своим отцом. Он, Александр, тоже был космополитом, гражданином мира. Плутарх пишет, что Александр «сводил воедино различные племена... заставляя всех считать родиной вселенную...» (Плутарх. Сочинения. М. 1983. С. 416).

Но киники не были абсолютными индивидуалистами. Их автаркия не исключала дружбу. Антисфен говорил, что «все те, кто стремится к добродетели, друзья между собой» (VI, 12); при этом «братская близость единомыслящих... крепче всяких стен» (VI, 5).

Будучи равнодушными к государству, к полису, киники ненавидели тиранию — форму правления, которая всех лишает права на участие

в общественной жизни. Антисфен говорил, что «опасно давать безумцу в руки меч, а негодяю власть» (Анткин, 27). Палачи лучше тиранов, потому что «палачи убивают преступников, а тираны — невинных людей» (Анткин, 113). На вопрос какого-то тирана, какая медь лучше всего годится для статуй, Диоген Синопский ответил с вызовом: «Та, из которой отлиты Гармодий и Аристокитон» (VI, 50) — знаменитые тираноубийцы.

Но киники не идеализировали и демократию. Иронизируя над демократическими выборами государственных должностных лиц, Антисфен «советовал афинянам принять постановление: «Считать ослов конями»; когда это сочли нелепостью, он заметил: «А ведь вы простым голосованием делаете из невежественных людей — полководцев» (VI, 8). Диоген называл неизбежных при демократии демагогов «прислужниками черни» (VI, 24).

Антисфен был против войн. «Когда кто-то сказал, что война уничтожает бедняков, сократик Антисфен заметил: "Напротив, она их рождает во множестве"» (Анткин, 114). Диоген выступал против пьянства. «Когда на каком-то пиру Диогену налили много вина, он вылил его. Тогда его стали бранить, на что он ответил: "Если я его выпью, то погибнет не только оно, но вместе с ним погибну и я"» (Анткин, 138).

Возникает вопрос, как можно сочетать автаркию, независимость с рабством. На рабов, конечно, этот кинический идеал не мог распространяться. Но киники не были апологетами рабовладения. Эти в основном бедные люди были близки к рабам. Некоторые из них были сами в прошлом рабы. Основоположник кинизма Антисфен был презираемым сыном фракиянки. Диоген из свободного бродяги стал рабом. Его взяли в плен морские пираты, и грека продали греку на невольничьем рынке на Крите. Пока же он был свободным, Диоген не искал сбежавшего у него раба, как ему советовали и как делали все рабовладельцы. «Смешно, — сказал Диоген, — если Манет (имя раба. — А. Ч.) может жить без Диогена, а Диоген не может жить без Манета» (VI, 55). Он потешался над типичным рабовладельцем, которому раб надевал сандалии, говоря: «Ты был бы совсем счастлив, если бы он и сморкался за тебя» (Анткин, 149).

Но киники толковали рабство слишком расширительно. Рабство как социальное явление они растворяли в моральном рабстве, в котором пребывает и большинство свободных — рабов своих страстей и предрассудков. Диоген говорил, что «как слуги в рабстве у господ, так дурные люди в рабстве у своих желаний» (VI, 66). В сущности, мудрец, даже и оказавшись рабом, никогда им не будет. Рабу свойствен страх, а мудрец бесстрашен. Продаваемый на невольничьем рынке Диоген предложил продавцу объявить, не хочет ли кто купить себе господина.

Киническая автаркия распространялась и на религию. Они, киники, не отрицали богов, но считали достаточным знать, что они суще-

ствуют, и ничего у них не просить, дабы не нарушить свою независимость. Традиционную политеистическую религию киники считали нелепой. Разве не уговаривали афиняне Диогена Синопского принять посвящение в таинства, уверяя, что в Аиде посвященные пользуются преимуществами. «Смешно, — отвечал философ, — когда Агесилай и Эпаминонд будут барахтаться в нечистотах, а никчемные людишки только за то, что они приняли посвящение, обитать на Островах Блаженных» (Анткин, 147). Также высмеивал Диоген из Синопии обряд очищения: «Увидев какого-то человека, совершавшего омовение, он обратился к нему: "Бедняжка, как же ты не понимаешь, что омовением не исправишь ни грамматических, ни жизненных ошибок"» (Анткин, 149). Простодушного философа удивляло в людях, что «они просят богов не об истинном благе, а лишь о том, что им кажется таковым» (Анткин, 149).

В общем-то, киники не отрицали существования бога. Но они понимали его по-своему. Антисфен был монотеистом. Филодем в сочинении «О благочестии» передает слова Антисфена из его «Физика»: «Согласно мнению людей, существует множество богов, по природе же — один» (Анткин, 149). Цицерон в трактате «О природе богов» писал, что «Антисфен в той книге, которая называется «Физик», утверждая, что народных богов много, а природный (*naturalis*) только один, уничтожает этим самими природу богов» (Цицерон. Философские трактаты. С. 70). Более поздние авторы, христианские теологи Климент Александрийский и Лактанций, свидетельствуют, исходя из «Физика» Антисфена, что «Антисфен о боге всего сущего провозглашает: его нельзя узнать на изображениях, глазами его нельзя увидеть, он ни на что не похож» (Анткин, 100). Единый, лишенный образа бог киников вездесущ. Диоген Синопский думал, что «все полно... присутствием» бога (VI, 37).

Киники и Сократ. Основатель кинизма Антисфен Афинский и Киносаргский был одним из учеников и почитателей Сократа. Христианский теолог Августин в своем труде «О граде Божьем» искренне удивлен тем, что у одного учителя были столь непохожие ученики: одни считали высшим благом удовольствие (это киренаики и их «родоначальник» Аристипп — ученик Сократа), а другие почитают в качестве высшего блага добродетель (это киники, Антисфен — тоже ученик Сократа). Сократ любил Антисфена, который был моложе его лет на двадцать, но иронизировал по поводу его тщеславия, его тщеславного смирения и показной нищеты. Ведь сам нищий Сократ никогда своей бедностью не кичился. Он принимал это как должное и неизбежное. Поэтому Сократу претила всякая показуха, в том числе тщеславие Антисфена, на которые он реагировал иронически: «Когда он (Антисфен. — А. Ч.) старался выставить напоказ дыру в своем плаще, то Сократ, заметив это, сказал: "Сквозь этот плащ я вижу твое

тщеславие"» (VI, 8). Этот же эпизод выглядит у Элиана так: Сократ, заметив, что Антисфен старательно выставляет напоказ дыры на своем плаще, сказал ему: «Перестань красоваться» (*Элиан. Пестрые рассказы*. М., 1963. С. 74).

Со своей стороны сын не-афинянки Антисфен восхищался Сократом. Сократ был для киников идеалом, вторым после Геракла примером терпения, твердости духа, выносливости как физической, так и психической, бесстрастия, скромности, простоты, искренности.

Однако Сократ существенно отличался от киников не только тем, что не выставлял напоказ свои дыры. Он не был асоциален. Если он и был плохим семьянином, то не из принципа. Ему попалась плохая жена, его сыновья пошли в мать, а не в отца. Не отрицал Сократ и государство. Он самоотверженно выполнял свой воинский и гражданский долг, не на словах, а на деле боролся, как мог, с «тиранией тридцати», не выполнив их приказ в одном частном деле. Он не занимался познанием природы, но не потому, что науки о природе не нужны, а потому что, по его мнению, гораздо насущнее самопознание. Сократ, хотя и ставил выше внешних благ внутренние, культивирование души, не порывал с общепринятыми законами и нормами. Будучи несправедливо осужденным, он отказался бежать из тюрьмы, хотя и знал, что к вечеру в этот день его ждет смерть, так как думал, что решению суда, пусть и несправедливому, надо повиноваться. Наконец, Сократ не был космополитом.

Антисфен, приняв сократовское учение о знании как знании в понятиях, дал определение понятию: «Понятие есть то, что выражает, чем предмет был или что он есть» (Анткин, 106). Попытка определения понятия — несомненная заслуга Антисфена.

Однако он утрировал субъективную эвристическую диалектику Сократа, запрещал всякое противоречие и, выдав за противоречие и различие, запрещал и различие, разрешив лишь тавтологические суждения типа «Сократ есть Сократ», тогда как суждение «Сократ есть философ» считался недопустимым, ибо «Сократ» и «философ» различны. А если так, то единичное нельзя подвести под общее, между единичным, с одной стороны, и видом и родом — с другой, пропасть.

Это, конечно, софистика, более рассчитанная на то, чтобы удивить, чем понять, нечто подобное дырам на плаще Антисфена.

Киники и Платон. Если к Сократу киники относились положительно, то к Платону резко отрицательно. Их ненависть была взаимной. Как Сократ над Антисфеном, так и Платон над Диогеном иронизировал по поводу его тщеславия. «Однажды он (Диоген. — А. Ч.) голый стоял под дождем и окружающие жалели его; случившийся при этом Платон сказал им: "Если хотите пожалеть его, отойдите в сторону", имея в виду его тщеславие» (VI, 54). Платон с удовольствием называл Диогена и «собакой», и «псом», а также «безумствующим Сократом» (VI, 54). Со

своей стороны Диоген Синопский говорил, что «Платон отличается не красноречием, а пусторечием» (VI, 24), упрекал его в чревоугодии (Платон якобы плывал в Сицилию ради пиршеств Дионисия). Но эта критика Платона не мешала Диогену заниматься у него попрошайничеством.

Отвергая саму возможность подведения единичного под общее и вообще отрицая видовые и родовые понятия, киники, были крайними сенсуалистами (единственный источник знания — внешний опыт) и номиналистами: существует только единичное, общее лишь имя, название, слово. «Общие понятия и идеи — голые выдумки», — говорил Антисфен, добавляя при этом, что лошадь-то он видит, а вот "лошадности" он не видит» (Анткин, 153).

Понятно, что киники не могли принять учения Платона об идеях — объективациях понятий. Диоген Синопский зло иронизировал над этим учением. «Когда Платон рассуждал об идеях и изобретал названия для «стольности» и «чашности», Диоген сказал: «А я вот, Платон, стол и чашу вижу, а стольности и чашности не вижу». А тот: «И понятно: чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума» (VI, 53). Так ответил рационалист крайнему сенсуалисту, который не желал подняться над обыденным восприятием жизни.

Симпликий в своем «Комментарии к "Категориям" Аристотеля» писал, что никто не может устранить категорию качества, «хотя, как утверждает Антисфен, лошадь он видит, а лошадности не видит». Симпликий по этому поводу замечает, говоря об Антисфене, что «первое он воспринимает глазами, а второе постигает лишь разумом, причем первое является причиной второго, оно как бы предшествует ему, второе же является следствием первого; первое — это тело, и притом сложное, второе — бестелесное и простое» (Анткин, 126).

Антисфен опровергал Парменида, а Диоген — Зенона, которые считали движение немислимым и в сущностном мире несуществующим, тем, что вставали и ходили. Но ведь элеаты не отвергали существования движения в чувственном мире, это было бы безумием, там движение очевидно. Они отвергали движение в сущности. Так что «критика» киниками элеатов была поверхностной.

Таким образом, киники не поняли ни Парменида, ни Сократа, ни Платона. Киники не поняли сократовскую диалектику с ее иронически-майевтическим методом. Для них майевтика — не рождение истины в споре, не эвристическое, направленное на открытие истины, «повивальное искусство», а диогеновский парадоксальный поиск человека в людном месте с фонарем, поиск Диогеном Синопским того, кто живет в соответствии со своим, по его мнению, подлинным, а на самом деле асоциальным животным бытием.

Свобода. За «тремя слонами» кинизма скрывалась самая высшая их ценность — свобода. Киники больше всего в жизни ценили свободу. Ради нее они и терпели голод и холод. Свобода и независимость любой ценой! Такова богиня киников.

Свобода, как известно, имеет две ипостаси: «свобода от...» и «свобода для...». У киников преобладала первая ипостась. Они не созидали. Они разрушали. Они не преобразовывали мир и общество. Они по-своему приспособлялись к нему. Когда, умирая, Диоген Синопский на вопрос своего хозяина Ксениада, как его похоронить, ответил: «Лицом вниз» — и объяснил это свое странное желание тем, что «скоро нижнее станет верхним» (VI, 32), он вряд ли имел в виду грядущую социальную революцию. Диоген Лаэртский объясняет, что Диоген имел в виду: «Македония уже набирала силы и из слабой становилась мощной» (VI, 32). Но ведь известно, что Диоген умер в один год с Александром, когда Македония уже набрала силы и поработила Грецию и еще полмира. Так что, возможно, Диоген, который всю жизнь переоценивал ценности, сначала материальные, а затем духовные, уже не мог остановиться и хотел даже в могилу уйти перевернутым.

Если можно говорить о позитивной свободе у киников, то это исключительно свобода речи (*παρρησία*), которая принимала у них форму свободы говорить дерзости самим царям. Но не только царям. Свободную речь Диогена Синопского, философа-обличителя, речь, «полную серьезного смысла и угроз», мало кто мог вынеести (Анткин, 134). В этом Диоген Синопский был противоположностью Антисфена Афинского, который «сладостью своей речи мог приворожить кого угодно» (VI, 14). Негативная свобода киников хорошо видна из слов жившего много позднее римского стоика Эпиктета, который был знаком с сочинениями Антисфена и который рассказывал о том, чему он из них научился: «Он (Антисфен. — А. Ч.) научил меня тому, что является моим и что мне не принадлежит. Богатства не мои, родственники, близкие, друзья, слова, привычные ценности, общение с людьми — все это чужое. — Что же принадлежит тебе? — Мои представления. Они, — учил он, — никому не подвластны, зависят только от меня, и никто не может им помешать, никто не заставит пользоваться ими иначе, чем я хочу» (Анткин, 112).

Счастье. Счастье состоит в том, чтобы жить, никого не боясь и никого не стыдясь, а так могут жить только те, кто справедлив. Счастье состоит в душевном покое, в радости и в полноте жизни. Несчастны те, у кого душа не знает покоя ни днем, ни ночью. Покой же душе приносит справедливость. Будь справедлив — будешь счастлив! Быть справедливым — значит быть добродетельным: «Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым» (V, 11). Диоген Синопский «добродетельных людей... называл подобиями богов» (VI, 51). Человека

делает счастливым не знатное происхождение, не слава и не богатство: напротив, чтобы быть счастливым, надо быть умеренным в своих потребностях и желаниях, стать и в этом богоподобным, ведь «богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим сродства с богами, — довольствоваться немногим» (VI, 105), «бесполезным трудам... предпочесть труды в согласии с природой» (Анткин, 168), «жить, никого не боясь, ничего не стыдясь» (Анткин, 134), чтобы «душа была спокойной и веселой» (Анткин, 164). А если же душа не спокойна и не весела, то «все золото Мидаса и Креза не принесет никакой пользы» (Анткин, 164), «ведь богатство без добродетели не приносит радости» (Анткин, 117), однако подавляющее большинство людей не понимают этой простой истины, оттого люди и несчастны: «люди несчастны только из-за собственного неразумия» (Анткин, 168).

Диоген Синопский — этот идеальный киник — говорил о себе, что «судьбе он противопоставляет отвагу, закону — природу, страстям — разум» (Анткин, 146). И это были не пустые слова.

Диоген жил на рубеже двух эпох. Более «эллинистичны» ученики Диогена — Кратет, Онесикрит и др.

Кратет Фиванский. Одним из последователей Диогена Синопского был Кратет. Этот очень богатый фиванец стал бездомным и нищим человеком. Соблазнительно связать это превращение Кратета с разрушением его родного города Фивы в 335 г. до н.э. македонянами. Однако известно, что не это трагическое событие лишило Кратета его богатств. Он сам себя лишил их. Наипозднейший греческий ученый Симпликий (умер в 549 г., через семьдесят три года после незаметного упразднения Западной Римской империи и через двадцать лет после изгнания философов из Восточной Римской империи) в «Комментарии к "Энхейридиону" Эпиктета» писал: «Бедность — не порок, сказал бы Эпиктет, но и Кратету Фиванскому она не казалась злом, когда он пожертвовал родному городу все свое состояние, сказав при этом: "Кратет Кратета сам имущества лишил"» (Анткин, 173). Более ранний автор — император Юлиан (IV в. н.э.) сообщает, что «Кратет отдал свое имущество народу» (Анткин, 178).

Еще более ранний ученый — грамматик Деметрий Магнесийский (I в. до н.э.) писал, что Кратет оставил свои деньги менаде, чтобы он возвратил их возможным детям Кратета, если те не станут философами, в противном случае раздал бы их народу, ибо философам деньги не надобны. А еще более ранний автор — Диокл Магнесийский (II — I вв.) говорит, что приняв совет Диогена Синопского, Кратет свои деньги бросил в море, а земли отдал под общественные пастбища. Наконец, самый ранний, наиболее близкий по времени к Кратету доксограф, автор сочинения «Преемства философов», Антисфен Родосский (III — II вв. до н.э.) рассказывает, что Кратет обратил все свое состояние в

деньги (отчего получилась громадная сумма почти в двести талантов, т. е. в пять тонн серебра) и поделил их между своими согражданами.

Кратет отказывался от своей собственности с радостью. В какой-то момент своей жизни, возможно под влиянием Диогена Синопского, он проникся убеждением, что всякое материальное богатство — богатство не настоящее, что оно, более того, вредно, так как делает людей не лучше, а хуже, лишая их праведности. И он, Кратет, тоже ее лишен. Будучи поэтом-философом, Кратет говорит в одном из своих стихотворений:

Хочется праведным стать и такое добыть мне богатство,
Чтобы к добру привело, делая лучше людей

(Анткин, 171).

Это богатство духовное, о котором в другом своем литературном опусе Кратет говорит так:

То, что узнал и продумал, что мудрые Музы внушили,
— Это богатство мое; все прочее — дым и ничтожность

(Анткин, 171).

Такая смена одного богатства на другое принесла Кратету многое. Это, во-первых, свобода — высшая ценность для киника Кратета, ради которой, если нет другого пути, можно пожертвовать всеми обыденными житейскими радостями. Жизнь такова, что только «те, кто не сломлен вконец жалким рабством у радостей жизни», кто, более того, способен жить по-кинически (т. е. почти «по-собачьи»), ничего не имея и ни о чем не жалея, ничего не желая и ничего не домогаясь, свободны. Именно они и только они «чтут лишь царство одно — бессмертное царство свободы» (Анткин, 172).

И никаких других царств Кратет не признавал. Он говорил:

Отечество мое — не только дом родной.
Но всей земли селенья, хижина любая.
Готовые принять меня в свои объятия

(Анткин, 173).

Когда только что разрушивший Фивы Александр Македонский спросил у Кратета, хочет ли он, чтобы его родной город был восстановлен, Кратет ответил: «Зачем? Придет, пожалуй, новый Александр и снова разрушит его» (Анткин, 171—172). Одно лишь «бессмертное царство свободы» не зависит от внешних обстоятельств. Ему не страшен никакой завоеватель, ведь свобода этого царства покоится на том, чего нельзя потерять даже по воле судьбы, даже утратив вдруг гражданскую свободу, став рабом, как только что стали тридцать тысяч соотечественников Кратета, проданные македонянами в рабство (помимо шести

тысяч убитых). Киническая свобода абсолютна. Это свобода тех, кому нечего терять, кто даже жизнью своей не дорожит. Поэтому Кратет говорил о себе с гордостью, что его истинная родина — не его родной город, к судьбе которого он был столь равнодушен, исходя из позиции исторического пессимизма (все, что одни люди создают, другие разрушают, следовательно в созидании нет никакого смысла), даже не «всей земли селенья», не «хижина любая», куда его почему-то так охотно пускают (а для этого есть причина, о ней далее), «его родина — безвестность и бедность, неподвластная даже судьбе» (Анткин, 172). Кратет, однако, не был безвестен. Он же говорил о себе с гордостью, что «снискал себе известность и славу не богатством, а бедностью» (Анткин, 175).

Именно ради такой свободы, свободы неимения, свободы от связанных со всяким имением забот, ради беззаботности как единственно возможного для нищего киника способа быть свободным (другого способа они и не видели, потому что всякая иная свобода полна забот, а потому она вовсе не свобода, что это за свобода, сказали бы они, за которую каждый день надо идти на бой, как наивно думал гетовский Фауст) и отказался вдруг прозревший богатый фиванец от собственности. Рассказав о поступке Кратета, уступившего свое состояние городу, Симпликий продолжает: «Только тогда он почувствовал себя свободным» (Анткин, 173). Кратет стал свободным, сменив богатство на бедность.

Это превращение дало Кратету, во-вторых, радость. Плутарх в одном из своих сочинений — «О свободе духа» — писал во II в.: «Кратет, у которого только и было, что нищенская сума да плащ, всю жизнь прожил шутя и смеясь, как на празднике» (Анткин, 176).

Наконец, в-третьих, такая смена богатств (материального на духовное) хотя и лишила Кратета возможности быть спонсором-меценатом, однако дала ему удивительную способность умиротворителя и примирителя, за что (теперь это можно объяснить) была для него открыта любая хижина, а сам Кратет даже получил почетное прозвище «Всехдверей-открыватель» (Анткин, 176). Когда Кратет заходил в какой-нибудь дом, его там принимали с почетом и радушием. И это несмотря на то, что он был хромым, горбатым (в старости) и с безобразным лицом. Приобретя истинное богатство, Кратет делал людей лучше. Диоген Лаэртский сообщает: Кратет «входил в любой дом и учил добру» (VI, 86), примиря ссорящихся (а семейные ссоры были, есть и будут в любые времена, и это самый тяжкий вид ссор, потому что они постигают людей в обыденное время, а не в чрезвычайных обстоятельствах, они же и самые распространенные). Антоний в трактате «Рассуждение о согласии и мире» пишет: «Рассказывают, что Кратет приходил в дома, раздираемые ссорами, и словами о мире разрешал споры» (Анткин, 175). Император Юлиан сообщает, что Кратет «при-

ходил в дома друзей, званный и незванный, примиряя близких друг с другом, когда замечал, что они в ссоре. Он упрекал, не причиняя боли, а тактично» (Анткин, 176).

Кратет был снисходителен к людям. «Он говорил, что невозможно найти человека, который никогда не совершал бы ошибок, подобно тому как и в гранате среди зерен всегда найдется хоть одно, да гнилое» (Анткин, 173—174). Увещевая несчастных людей, Кратет призывал к умеренности. Мера всегда прославлялась древними мудрецами-философами. Еще Гесиод сказал: «Меру во всем соблюдай и дела свои вовремя делай!». «Мера — наилучшее», — утверждал мудрец Клеобул. «Ничего сверх меры», — сказал другой мудрец Солон. И согласно Кратету, «умеренность... спасает семьи, спасает и государства» (Анткин, 176). Миря людей, Кратет никогда не прибегал к лести. Как и Диоген Синопский, он ненавидел льстецов. «Те, кто живет среди льстецов, говорил он, так же беспомощны, как телята в стаде волков. Ни тем, ни этим нельзя помочь — кругом одни враги» (Анткин, 175). Делая людей лучше, Кратет прибегал к тактичному, но настойчивому нажиму на них. Он знал, что «неразумные люди (а таковых большинство. — А. Ч.) похожи на коловорот, без нажима и принуждения они ничего не хотят делать из того, что положено» (Анткин, 175). Помимо умеренности, Кратет стремился в своей воспитательной деятельности к скромности. В одном из своих стихотворений он говорит:

Здравствуй, богиня моя, мужей добродетельных радость.
Скромность имя тебе. Мудрости славной дитя.
Благость твою почитает, кто справедливою предан

(Анткин, 171).

Итак, скромность — дочь мудрости. Справедливый человек скромн. Скромность украшает и женщину. Плутарх в «Супружеских наставлениях» подчеркивает: «Украшением можно считать то, что украшает, говорил Кратет. А украшает то, что делает женщину более скромной. Ее не делает такой ни золото, ни смарагды, ни румяна, а то, что преисполняет серьезностью, сдержанностью и стыдливостью» (Анткин, 175).

Снисходительное отношение к людям Кратета, его помощь им не исключают обычного для киников, да и вообще для философов Древней Греции, критического и обличительного к ним отношения. Плутарх в сочинении «О воспитании детей» писал: «Знаменитый философ древности Кратет любил повторять: «Если бы можно было подняться на самое высокое место в городе и закричать оттуда громким голосом: "Эй, вы, люди! Куда вы стремитесь? Зачем столько тратите сил, чтобы приобрести себе богатства, а о детях, которым вы все это оставите, почти не заботитесь?"»

Духовное богатство Кратета связано у него с философией. Кратет был философом, правда, больше философом-практиком, чем теоретиком. Именно философия (то, что он не только узнал, но и сам продумал, хотя Кратет не исключает здесь и внушения со стороны мудрых муз) — причина его особой позиции в жизни. Но что такое философия по Кратету? Философия, говорил он, состоит в презрении ко всем привычным человеческим ценностям. Занимаясь ею, человек достигает такой высоты духа, что ни во что не ставит ни воинские, ни какие-либо другие почести, награды. Кратет любил говорить, что философией нужно заниматься до тех пор, пока военачальников не станут считать простыми погонщиками ослов (см. Анткин, 174).

Лишенный родины, бездомный Кратет-скиталец мечтал о стране киников, расположенной на острове, который он назвал Пера — нищенская котомка киника. Подражая Гомеру, тому, кто в «Одиссее» восхваляет остров Крит, говоря:

Остров есть Крит посреди виноцветного моря, прекрасный,
Тучный, отовсюду объятый водами, людьми изобильный;
Там девяносто они городов населяют великих... (58)

— об этом острове рассказывает сам Одиссей не узнающей его после двадцатилетнего отсутствия Пенелопе в девятнадцатой песне «Одиссеи». — Кратет сказал так:

Остров есть Пера среди виноцветного моря порока.
Дивен и тучен сей остров. Владений окрест не имеет.
Дурень набитый и трутень, как и развратник негодный.
Жадный до толстого зада, в пределы его не допущен.
Смоквы, чеснок и тимьян в изобилье тот остров рождает.
Граждане войн не ведут и не спорят по поводам жалким.
Денег и славы не ищут, оружием к ним путь пробивая

(перевод И. М. Нахова).

В переводе М. Л. Гаспарова это же звучит так:

Некий есть город Сума посреди виноцветного моря.
Город прекрасный, прегрязный, цветущий, гроша не имущий.
Нет в тот город дороги тому, кто глуп, или жаден.
Или блудлив, похотлив и охоч до ляжек продажных.
В нем обретаются тмин да чеснок, да фиги, да хлебы,
Из-за которых народ на народ не станет войною;
Здесь не за прибыль и здесь не за славу мечи обнажают

(VI, 85).

Таков утопический идеал киника Кратета. Его город беден, а потому там нет почвы для раздоров. Опять тот же кинический культ бедности уже в утопическом образе.

Кроме стихов, Кратет написал книгу «Письма» и трагедии.

Гиппархия и Метрокл. Непосредственными последователями Кратета были брат и сестра — Метрокл и Гиппархия, оба родом из Маронеи.

Гиппархия «влюбилась в Кратета, в его речи и образ жизни, оставаясь равнодушной к домогательствам своих женихов, несмотря на их богатства, знатность и красоту. Для нее Кратет был всем. Она угрожала своим родителям наложить на себя руки, если они не выдадут ее за Кратета. Родители же умоляли его оставить в покое их дочь. Кратет делал все, что мог, и, не в состоянии убедить ее, в конце концов встал, снял перед ней все свои одежды и сказал: «Вот твой жених, вот все его богатство, решай!» Ведь брачный союз не состоится, если она не разделит и его образ жизни. Девушка сделала свой выбор, надела такое же платье, как и он, бродила повсюду вместе с мужем, делила с ним ложе на виду у всех и вместе с ним отправлялась на пиры» (Анткин, 89). Из последнего видно, что суровый аскет Кратет, для которого и пустые бобы были сладкими, иногда давал себе послабление (хотя неизвестно, что он делал на таких пирах, участвовал ли в общей трапезе). Диоген Лаэртский, упоминая в своей книге нескольких женщин, только одну Гиппархию называет именем «женщины-философа» (VI, 98). Гиппархия стала легендой. Поэтому Диоген Лаэртский, который жил пять веков спустя после Кратета и Гиппархии, приведя рассказ, как Гиппархия одним софизмом сбила с толку Феодора Атеиста, добавляет: «Вот какой рассказ есть об этой женщине-философе, а есть и несчетное множество иных» (VI, 98).

Стойей в «Антологии» передает рассказ Метрокла о том, как изменился его образ жизни, когда он перешел от перипатетика Феофраста и академика Ксенократа к кинику Кратету. Метрокл, «когда обучался у Феофраста и Ксенократа, хотя из дому получал богатые посылки, однако боялся умереть с голоду и всегда терпел недостаток и нужду. Потом, перейдя к Кратету, он мог бы еще и другого прокормить, хотя больше ему ничего не присылали» (Анткин, 177).

Ведь будучи перипатетиком и академиком, Метроклу надо было иметь обувь, одежду из тонкой и мягкой шерсти, свиту рабов, дом, пригодный для приемов гостей, белый хлеб, изысканную пищу, дорогое вино, роскошные угощения. Ведь только такой образ жизни считался достойным свободного человека. Метроклу-киннику ничего этого не было нужно. Метрокл-кинник жил как Кратет, т. е. довольствовался грубым плащом, кашей и самыми простыми овощами. И он настолько радовался своему настоящему, что даже и не вспоминал о своей прошлой роскошной жизни. Летом он спал в храмах, зимой — в банях. Он научился ни в чем не нуждаться, ни в чем не испытывать недостатка, умея довольствоваться тем, что есть. Так было со всеми, кто приходил в школу Кратета, кто не сбегал, а усваивал его философию, его образ

жизни (философия Кратета, как и у всех киников, была прежде всего образом жизни: киники жили своей философией). Стобей рассказывает, что Кратет так ответил человеку, спросившему его, какую пользу получит он от изучения философии: «...не имея гроша за душой, не будешь желать ничего большего, но станешь жить, довольствуясь тем, что есть, не стремясь к тому, чего нет, вполне удовлетворенный действительностью» (Анткин, 177).

Став последователем Кратета, Метрокл учил, что «вещи... покупаются или ценою денег, например дом, или ценою времени и забот, например воспитание. Богатство пагубно, если им не пользоваться достойным образом» (VI, 95). Свои сочинения — Метрокл создал новый литературный жанр — жанр хрии, короткого рассказа об исторической личности с назиданием, — Метрокл сжег. Умер он, задержав дыхание. Для этого требуется, конечно, большая сила воли.

Кратет же умер в старости. К старости годы пригнули его к земле. Поэтому, чувствуя свою кончину, старик Кратет так ласково сказал самому себе:

Идешь далече, милый мой горбун.
Согбенный старостью, в Анд свой держишь путь

(Анткин, 87).

Таково киническое трио: Кратет, Гиппархия и Метрокл.

Онесикрит и Филиск. Другим последователем Диогена Синопского стал Онесикрит. Он жил то ли на острове Эгина, то ли на сравнительно далеком от Афин (но все в том же Эгейском море) острове Астипалея (один из островов архипелага Спорады, мелкой сыпью протянувшегося вдоль юго-западного побережья Малой Азии). Диоген Лаэртский рассказывает, как Онесикрит стал учеником Диогена Синопского. Онесикрит по какому-то делу послал в Афины своего младшего сына Андросфена, но тот, заслушавшись речами киника Диогена, не вернулся. Тогда Онесикрит послал в Афины по тому же делу своего старшего сына Филиска. Но и тот по той же причине не вернулся. Тогда Онесикрит отправился в Афины сам. И стал киником. «Таковы были чары Диогеновой речи» (VI, 76).

Онесикрит был моряком. Он участвовал в походе Александра Македонского в Азию, стал главным лоцманом построенного Александром флота на одном из главных притоков Инда — на Гидаспе. На кораблях этого флота некоторая часть забредшей слишком далеко на Восток армии Александра спустилась вниз по Инду до Эритрейского моря и прошла через Ормузский пролив и Персидский залив до устья Тигра и Евфрата, поднявшись затем вверх по Евфрату до Вавилона — новой столицы империи Александра.

В Индии Онесикрит познакомился с индийскими мудрецами. Поскольку они ходили голыми, то это, по-видимому, были джайны. Но греки и македоняне стали называть вообще всех индийских мудрецов и философов, а большинство из них принадлежало к другим школам, «голыми мудрецами» (гимнософистами).

Онесикрит — один из историков похода Александра. Будучи киником, он по-своему представил и образ македонского царя, превратив его в кинического героя. Подражая Ксенофону, который ходил с персидским царем в военные походы и написал, кроме прочего, «Воспитание Кира», Онесикрит описал воспитание Александра в духе, который почитал наилучшим Диоген Синопский. Все сочинения Онесикрита утрачены.

Старший сын Онесикрита Филиск стал автором пародий на трагедии Эсхила и Софокла.

Моним. Моним из Сиракуз был в Коринфе рабом у одного из менял (они же были и банкирами). К этому коринфскому меняле «часто приходил Ксениад, купивший Диогена, и своими рассказами о его добродетели, о его словах и делах возбудил в Мониме интерес к Диогену. Недолго думая, он притворился сумасшедшим, стал перемешивать на меняльном столе мелкую лихву с серебряными деньгами, пока, наконец, хозяин не отпустил его на волю. Тогда он тотчас явился к Диогену, стал следовать ему и кинику Кратету, жил, как они, а хозяин, глядя на это, все больше убеждался в его безумии» (VI, 82). Моним написал «Безделки, с которыми незаметно смешаны важные вещи», «О порывах» и «Поощрение». Моним был выведен Менандром в комедии «Конюший», где нищий и грязный, он ходит с тремя сумами и все почитает тщетой, кроме самопознания.

Как сообщает Стобей в своей «Антологии», Моним говорил, что «богатство — это блевотина судьбы» (Анткин, 179).

Бион Борисфенский. Кроме Метрокла и Гиппархии, Кратет Фиванский склонил на свою сторону Биона Борисфенского (по-нашему «Днепровского») из греческих колоний в Северном Причерноморье, переманив его от академика Кратета Афинского. Отец Биона был вольноотпущенником. Он торговал соленой рыбой, и «было у него не лицо, а роспись по лицу — знак хозяйской жестокости» (IV, 46). Мать Биона была гетерой и была взята в жены отцом Биона прямо из блудилища. Отец Биона совершил крупную растрату и снова оказался рабом, на этот раз вместе с сыном. Биона купил некий ритор, завещавший «молодому и пригожему» Биону свое состояние и свои сочинения. Как только ритор умер, Бион сжег его сочинения, наскреб денег и отправился из Приднепровья в Афины. Там он слушал академиков и перипатетиков, киренаиков и киников. Диоген Лаэртский говорит, что Бион не задержался у Кратета, а перешел к киренаику Феодору Атеисту, а от него к Феофрасту.

Как и все киники, Бион был остроумен и остроязычен. «Увидев завистника мрачным, он сказал ему: «Не знаю, то ли с тобой случилось что-нибудь плохое, то ли с другим — хорошее» (IV, 51). На вопрос, стоит ли жениться, Бион сказал: «Уродливая жена будет тебе наказанием, красивая — общим достоянием» (IV, 48).

Бион — создатель особого литературного жанра. Это *диатриба*. Ритор Гермоген определил диатрибу как краткое изложение какой-либо нравственной темы. Диатриба — форма популяризации философии, когда серьезному содержанию придается смешная форма, она просторечива и даже порой сатирична. Бион умел произвести впечатление и высмеять кого угодно, не жалея грубословия. «За то, что речь его была смешана из выражений разного стиля, Эратосфен, по преданию, сказал, что Бион первый нарядил философию в лоскутное одеяние» (IV, 52). Как и полагается кинику с его «апайдеусиа», Бион подшучивал над музыкой и геометрией.

В числе разнообразных высказываний Биона (например, «великое несчастье — неумение выносить несчастье») (IV, 48) выделяется мысль о том, что красота и добро чужды друг другу (см. IV, 48). Эта мысль верна в том смысле, что эстетизация зла — самая опасная вещь, через красоту зло легче всего проникает в душу. Однако мысль Биона следовало бы ограничить: чужды друг другу добро и недобрая красота, но красота бывает и доброй.

Фрагменты из диатриб Биона сохранились в сочинениях Телета.

Телет Мегарский. Расцвет деятельности Телета из Мегар приходится на сороковые годы III в. до н.э. Он автор многих диатриб: «О явлении и сущности», «Об автаркии», «Об изгнании», «О бедности и богатстве», «О том, что удовольствие не является целью жизни», «О превратностях судьбы», «Об апатии» и др. Они содержат в себе высказывания Диогена, Биона и других киников. Однако представляют интерес и собственные мысли Телета.

Диатриба «О явлении и сущности» вовсе не метафизическое исследование. Там просто доказывается, что человеку лучше быть (справедливым, здоровым, сильным, разумным, храбрым и т. п.), чем казаться. В диатрибе «Об автаркии» говорится, что «не следует пытаться изменять обстоятельства, а лучше самому подготовить себя к любому обороту событий, как это делают моряки. Ведь они не прилагают усилий, чтобы изменить ветры или состояние морей, но готовы к тому, чтобы примениться к ним... Так и ты. Приспосабливайся к обстоятельствам» (Анткин, 182). И Телет продолжает: «Но, к сожалению, мы не умеем довольствоваться наличным, пока для нас так много значат жизненные удобства, работу же мы считаем позором, а смерть — худшим из зол» (Анткин, 182).

В диатрибе «Об изгнании» говорится о том, что изгнание не отнимает у человека способности принимать решения, благоразумие,

способности правильно мыслить и делать добрые дела, мужество, чувство справедливости и т. п. «Каких же благ лишает человека изгнание, причиной каких несчастий оно является? Что касается меня, я этого не знаю. Это мы сами часто себя закапываем, независимо от того, находимся ли мы в изгнании или на родине» (Анткин, 186). В диатрибе «О бедности и богатстве» говорится, что «плохие люди всегда ненасытны» (Анткин, 193). Не бедность, а богатство мешает заниматься философией: «...философией увлекаются главным образом люди несостоятельные» (Анткин, 194), тогда как «богачи именно по вине... своего богатства постоянно пребывают в тревогах и заботах» (там же). В диатрибе «О том, что удовольствие не является целью жизни» показывается, что жизнь полна огорчений, из чего следует вывод: «...я не понимаю, как можно прожить счастливую жизнь, если считать счастьем одни лишь удовольствия» (Анткин, 197). В диатрибе «О превратностях судьбы» Телет говорит: «Разумный человек должен хорошо играть любую роль, которую она (Тиха — судьба. — А. Ч.) ему предназначит» (Анткин, 197). «Приходится тебе переживать войну, нужду, болезнь — питайся раз в день, обслуживай сам себя, надевая плащ философа, в крайнем же случае ступай в царство Аида» (Анткин, 198).

Киники, а за ними и стоики допускали самоубийство. В диатрибе «Об апатии» Телет утверждает, что «счастлив только тот, кто не знает страстей и тревог» (Анткин, 199), что «тот должен быть счастлив, кто не станет горевать из-за кончины друга или даже ребенка, тем более из-за собственной смерти» (там же). Телет приводит слова одной спартанской эпитафии: «Жизнь сама по себе, как и смерть, ни дурна, ни прекрасна. Жизнь прекрасно прожить и умереть ты сумеешь» (Анткин, 200).

Феникс из Колофона. Этот поэт ненавидел богатство и богатых, что он и выразил в своих обличительных стихах: «...ныне многие из... честных и достойных людей вынуждены подыхать с голоду, а те, кто... гроша ломаного не стоит, купаются в богатстве» (Анткин, 202). И далее: «Всему предпочитая самое ничтожное в жизни — презренную выгоду и богатство», «они не прислушиваются к разумным речам, которые сделали бы их души мудрее и научили распознавать добро и справедливость» (Анткин, 202).

Аноним. К стихам Феникса из Колофона примыкают по содержанию анонимные стихи, направленные против стяжательства: «...людей покинула Совесть, и они, как Гарпии с крючковатыми пальцами. Готовы из каждого камня выдавить прибыль. Каждый ищет, где бы пограбить, И бросается стремглав в воду и плывет К своей добыче, готовый утопить На своем пути друга, брата, жену. Лишь бы спасти свою трижды жалкую шкуру. Для этих людей нет ничего святого — Они не задумаются превратить море в сушу, а сушу — в море» (Анткин, 205). Такие люди поучают: «Везде ищи только выгоду, никого и ничего

не стыдись» (там же). Ведь «Богатого тебя и боги полюбят. Если же ты беден, то и мать-родительница возненавидит тебя. Нищий, не будешь нужен и родственникам» (там же). Безвестный поэт далее говорит: «...я проклиная Нынешнюю жизнь и всех людей. Живущих такой жизнью ненавижу и еще больше буду ненавидеть», «...они, эти люди, перевернули нашу жизнь. Ведь некогда священная и еще до сих пор почитаемая Справедливость ушла и никогда больше не вернется. Процветает неверие, а вера покинула землю. Бесстыдство стало сильнее Зевса. Святость клятв умерла, и боги терпят все это. Низость буйствует повсюду среди людей. Которые соленой слюной плюют на благородство» (Анткин, 205—206).

На другом папирусе мы читаем: «...они ташат, откуда только могут, И нет для них ни близкого, ни дальнего... Закон их не страшит...», «...как люди могут жить среди таких зверей...», «Никто никому не верит...» (Анткин, 206). В противовес этим людям, которые стараются урвать себе побольше, безымянный поэт говорит: «...я знаю только одну правду: Не быть рабом удовольствий и желудка, А довольствоваться самым необходимым» (там же). В заключение говорится: «Ведь есть, есть же такое божество, которое наблюдает над всем этим и не допустит, чтобы оскорблялись божьи законы без конца, и каждому назначит заслуженную участь» (Анткин, 207). И о себе: «...я предпочитал бы иметь только самое необходимое и считаться честным человеком, а не зарабатывать кучу денег...» (Анткин, 207). Все это звучит весьма современно.

Менипп. Современником Телета был финикиец Менипп из палестинской Гадары (середина III в. до н.э.). Менипп был рабом, а затем вольноотпущенником. Если Диоген Синопский имел менялу отцом, а Моним хозяином, то финикиец Менипп сам стал менялой и ростовщиком (менялы были ростовщиками). Киник-ростовщик —, конечно, странное явление. Это уже перерождение кинизма. Как ростовщик Менипп ссужал деньги на день за проценты. Кроме того, он ссужал деньги корабельщикам, брал страховку и накопил большое богатство. В этом отношении Менипп оказался анти-киником. Но он и здесь сослужил хорошую службу кинизму, доказав своей судьбой, что бедным быть лучше, чем богатым. Мениппа ограбили — и он, забыв о кинизме, от огорчения повесился. Диоген Лаэртский сказал об этом так: «Раб финикийский, пес лакейской выучки. /Прославший поделом менялой суточным, /— Вот пред тобой Менипп; /Но в Фивах вором дочиста ограбленный, /И о собачьем позабыв терпении. /Дух испустил он в петле» (IV, 100).

Менипп создал свой литературный жанр — *мениппеи*. Мениппея — сатирическая пародия. Мениппова сатира — «жанр античной литературы, характеризуется свободным соединением стихов и прозы, серьезности и комизма, философских рассуждений и сатирического

осмеяния, общей пародийной установкой, а также пристрастием к фантастическим ситуациям (полет на небо, нисхождение в преисподнюю, беседа мертвецов и т. п.), создающим для персонажей возможность свободного от всяких условностей поведения». В сочинении «Нисхождение в Аид» содержится пародия на посещение Аида Одиссеем. У Мениппа получается, что в Аиде бедняков уважают, а богачей презирают.

Все мениппеи Мениппа погибли. Нам известно о них косвенно. В этом жанре затем работали Варрон, Сенека Младший, Петроний, Лукиан и др.

Традиции кинизма во II—I вв. нашли свое выражение в сатирах и эпиграммах Мелеагра из палестинского Гадара.

Киренаики

Аскетизму киников противостоял гедонизм киренаиков. «Гэдонэ» — наслаждение. Гедонизм — этическое учение о наслаждении как высшей ценности в жизни. Гедонизм — разновидность эвдемонизма. «Эвдемония» — счастье. Гедонизм, следовательно, видит смысл жизни в счастье, а счастье понимает как наслаждение. Киренаики видели смысл жизни в наслаждении.

Цицерон пишет о киренаиках так: «(Ас. II, 42, 131) Некоторые (философы) решили, что удовольствие (*voluptatem*) является пределом (*finem*) [блага]. Первый из них — Аристипп, который слушал Сократа. От него (пошли) киренаики. (45, 139) Аристипп замечает только тело, словно у нас вовсе нет души. (7, 20) Что (сказать) о чувстве (*tactu*), и о том именно (чувстве) боли или удовольствия, которое философы зовут внутренним (*interiorem*) [чувством]? Киренаики думают, будто лишь в нем заключается мерило (*iudicium*) истины, с которым все соглашаются. Разве может кто-нибудь сказать, что нет никакой разницы между тем, кто болеет, и тем, кто наслаждается?.. (24, 76) Они отрицают, будто существует то, что можно воспринять извне...».

Таким образом, можно сказать, что киренаики были античными субъективными идеалистами, отрицающими возможность познания объекта в его объективности. «И не знают они того, — продолжает Цицерон, — что находится в каком-нибудь цвете и в каком-нибудь звуке...» (30).

Основателем Киренской школы был Аристипп из города Кирены (Кирена — греческий полис на североафриканском побережье в Ливии, в Киренаике). Аристипп был немного моложе Антисфена, он родился ок. 435 г. и умер около 360 г. Учился у Протагора и Сократа. При казни Сократа Аристипп не присутствовал. Вернувшись в Кирену, он основал там свою философскую школу. Сочинения Аристиппа не сохранились.

Этический гедонизм киренаиков покоился на их сенсуализме. Аристипп учил, что ощущения — единственный источник знания. В своем сенсуализме киренаики вплотную подошли к субъективному идеализму, который, вообще говоря, не был характерен для античной философии. Аристипп учил, что человек ничего не может познать, кроме своих ощущений, причины которых неизвестны. Поэтому следует отказаться от познания природы и ее законов. Однако киренаики не отрицали объективности природы.

Если Антисфен-киник говорил, что он скорее повесится, чем испытает удовольствие, то Аристипп видел в чувственном наслаждении высшее благо. Хотя при этом делалась оговорка, что удовольствия должны быть разумными и что не следует быть рабом наслаждения, киренаики все же были и рабами удовольствий, и рабами тех, от кого эти удовольствия зависели.

В анекдоте о встрече Аристиппа и Диогена-кинника (Аристипп был на тридцать лет старше Диогена) это подмечено. Когда Диоген мыл в ручье какие-то скромные овощи, Аристипп насмешливо сказал ему: «Если бы ты умел обходиться, как нужно, с Дионисием, тебе не пришлось бы довольствоваться таким обедом». На что Диоген хладнокровно ответил: «А если бы ты умел довольствоваться таким обедом, то тебе не пришлось бы заискивать у Дионисия».

Проповедь гедонизма вела к аморализму, когда критерием добра и зла оказывалось наслаждение. Хорошо все то, что дает нам наслаждение, плохо все то, что нас его лишает, а тем более приносит страдание. Гедонизм уязвим в том отношении, что он легко превращается из проповеди радости жизни в проповедь смерти.

Киренская философско-этическая традиция, начало которой положил один из учеников Сократа Аристипп из африканской Кирены, продолжала существовать и приносить плоды и в эпоху эллинизма. Его ученики — Антипатр Киренский, Эфиоп и др. Ученицей Аристиппа была его дочь Арета. Она учила своего сына Аристиппа Младшего (который получил прозвище Матродидакт — «обученный матерью»), а тот — Феодора. Антипатр учил Эпитимида Киренского, а тот — Паребата, которого презирал Менедем, отдавая предпочтение Стильпону. Паребат же учил Анникерида и Гегесия.

Анникерид, Гегесий и Феодор образовали три разновидности киренского гедонизма.

Феодор. Феодор из Кирены — автор книги «О богах». Она имела хождение еще во времена Диогена Лаэртского в Ранней Римской империи. Диоген Лаэртский хвалит ее («весьма достойная внимания»). При этом Диоген Лаэртский утверждает (II, 97), что Эпикур заимствовал из этой книги большинство своих положений. Феодор — ученик Аристиппа Младшего, внука Аристиппа Старшего — значительно отошел от крайнего гедонизма основателя школы. Он, конечно, тоже

гедонист. И для него наслаждение, удовольствие — высшее благо. Но феодоровское удовольствие и наслаждение действительно какое-то истинно эпикурейское. Высшая ценность не в кратковременном чувственном наслаждении, а в длительной и устойчивой душевной удовлетворенности. Высшая радость — радость познания. Высшее состояние — состояние мудрости. Она-то и есть истинное благо. Мудрости как благу противостоит глупость как зло. Удовольствия и страдания находятся посередине между мудростью и глупостью, но так, что удовольствие ближе к мудрости, а страдание ближе к глупости.

Феодор думал, что важны и хорошие, усвоенные с детства, привычки. Он унаследовал от Сократа его веру во всемогущество воспитания и самовоспитания, в то, что даже укоренившиеся с детства дурные привычки и наклонности души можно преодолеть, побороть в себе.

Вместе с тем, если верить Диогену Лаэртскому, Феодор был довольно циничен в своем понимании мудреца. Истинный мудрец выше дружбы (он самодостаточен — дружат глупцы, но только из выгоды: не будет выгоды — не будет и дружбы), выше законов, которые держат в узде неразумных глупцов, людскую массу. Еще более приближаясь к современному ему кинизму, этот киренаик утверждает, что мудрец не будет жертвовать собою за отечество. Это дело глупцов. Для мудреца отечество — весь мир. Таким образом, Феодор унаследовал космополитизм киника Диогена Синопского.

И совершенно циничен (киничен) Феодор, когда он утверждает, что мудрецу все дозволено: и кража, и ограбление (в том числе и храма), и святотатство, и блуд. Здесь он даже превосходит Диогена Синопского. Возможно, что это наговоры на Феодора, который, вопреки своему имени («Феодорос», или «Теодорос» означает «Одаренный богом»), получил прозвище «Атеист», потому что он и в самом деле был таковым. В своем диалогическом трактате «О природе богов» (I, 2) Цицерон говорит так: «Большинство думает, что боги существуют, — это ведь и правдоподобно, и сама природа всех нас к этому приводит. Однако Протагор сомневался, а Диагор Мелосский и Феодор из Кирены считали, что вовсе нет никаких богов» (Цицерон. *Философские трактаты*. С. 60). Так же и Секст Эмпирик много позднее Цицерона в своем исследовании «Против ученых» (IX, 55) говорит о Феодоре Киренском как о «безбожнике» («атеисте»), который «разными методами поколебал в своем сочинении о богах эллинское богословие» (СЭ. I. С. 254).

Феодор Киренский был изгнан из своего родного города Кирены в Северной Африке и жил в Александрии. В старости Феодору было разрешено вернуться на родину, где он и умер в конце IV в. до н. э.

Диагор. Диагор Мелосский (вторая половина V в. до н.э.) перестал верить в богов, когда его предал лучший друг — и боги за это не наказали предателя.

Анникерид. Анникерид видел в разумности и в хороших, усвоенных с детства привычках высшую ценность. Как и Сократ, он был уверен, что человек сам способен себе сделать добро, перевоспитав себя и поборов в себе укоренившиеся с молодости дурные привычки. В отличие от Феодора Киренского, Анникерид высоко ценил дружбу, родство и отчизну и допускал ради друзей, родителей и отечества столь ненавистное киренаикам страдание.

Гегесий. Гегесий (ок. 320 — ок. 280 г.) — александрийский философ, проповедовавший массовое самоубийство, «смертепроповедник», «убеждающий умирать» («пейситанатос»), на том основании, что неудовольствия всегда так или иначе сопровождают удовольствие, что наслаждение и боль неразрывно связаны, чистого наслаждения нет. Поэтому у Гегесия гедонизм превращается в свою противоположность — вплоть до самоубийства. Чтобы жить безболезненно, надо жить без наслаждения; чтобы не знать огорчения, надо не знать и любви. Но так как сохраняется старая киренская установка: наслаждение — высшее состояние жизни, высшая ценность, то жизнь без наслаждения невыносима. Говорят, что после лекций Гегесия многие тут же кончали самоубийством. Таковы крайности гедонизма! Гедонисты киренаики — максималисты. Это особенно видно у такого максималиста, как смертеучитель Гегесий.

Евгемер. К киренаикам примыкал Евгемер из сицилийской Мессены (ок. 360 — ок. 260) — автор «Священной записи», которая дошла до нас в кратком пересказе Диодора Сицилийского. Евгемер рассказывает о своем плавании по Красному и Аравийскому морям в сторону Индии, в конце которого он попадает на некий остров Панхей. Описание счастливой жизни панхейцев без частной собственности образец эллинистической утопии.

Но Евгемер известен более тем, что называют евгемеризмом, т. е. учением о происхождении религии из культа личности древних царей и вообще великих людей. Цицерон («О природе богов», I, 119) сообщает: «А те, которые учат, что богами после смерти становились или храбрые, или прославленные, или могущественные люди, и их-то мы имеем обыкновение чтить, молиться и поклоняться им, разве не чужды всякой религии? Это учение более всего развивал Евгемер, а наш Энний стал первым из всех его переводчиков и последователей». У Секста Эмпирика мы читаем («Против ученых» IX, 17): «Евгемер, прозванный безбожником, говорит: Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силой, почему многими были сочтены за богов». И далее: «Евгемер говорил, что те, кто почитался богами, были теми или другими могущественными людьми и благодаря

этому обстоятельству они, обожествляясь другими людьми, были сочтены богами».

К этому «открытию» Евгемер пришел, обнаружив на острове Панхея надпись, в которой утверждалось, что на этом острове были последовательно цари с именами Уран, Кронос и Зевс, которые были обожествлены потомками за их благие дела. Надпись принадлежала третьему из этой плеяды — Зевсу, царю Панхеи.

Впрочем, Евгемеру не надо было так далеко плавать. Перед ним был недавний пример Александра Македонского, обожествленного в качестве сына Амона ливийскими жрецами.

Мегарики

В центре внимания философов Мегарской школы проблема единичного и общего. В отличие от киников и киренаиков, утверждавших, что существует только единичное, мегарики учили, что существует только общее.

Основателем школы был Евклид из Мегар (ок. 450 — 338 г.), который ходил из Мегар в Афины за 40 км слушать Сократа. Он это делал и во время столкновений между Афинами и Мегарами. Он пробирался в Афины ночами, рискуя быть принятым за лазутчика. Евклид присутствовал и при казни Сократа. Но Сократ — не единственный учитель Евклида. До знакомства с Сократом Евклид был близок к элеатам. Кроме того, на мегариков оказали некоторое влияние и софисты. В этике мегарики ближе к киникам, чем к киренаикам.

Мегарская школа имела долгую историю. Учеником и последователем Евклида был Евбулид, который учил в Афинах уже во времена Аристотеля. Последователем Евбулида был Диодор Кронос, умерший около 307 г. до н.э. и живший в Египте при дворе Птолемеев. Известным мегариком был Стильпон.

Общее. Евклид учил, что реально только общее. С логической точки зрения связка во всяком суждении означает полное отождествление. Поэтому все сливается в одно. В конечном счете сливаются разум, добро, бог. Это высшее единое вечно, неподвижно и самотождественно. Только общее истинно, только оно одно и существует. Отдельное же неистинно. И высказано может быть тоже только общее.

Таким образом, мегарики противопоставляли общее и отдельное, идею и вещь. За это их критиковал, не называя по имени, Платон. Платон тоже считал, что реально только общее, идея, но все же он не отрывал общего от единичного в такой степени как мегарики. Платон, как мы далее увидим, само единичное истолковал как проявление идеи.

Софизмы Евбулида. Цель этих софизмов — доказать, что сфера единичного неистинна, что там мы неизбежно запутываемся в проти-

воречиях. Для этого Евбулид предложил ряд примеров. Их называют софизмами, потому что там много надуманного. Эти софизмы дошли до нас в изложении Диогена Лаэртского. В числе этих софизмов «Лжец», «Рогатый», «Лысый», «Куча», «Покрытый». В софизме «Покрытый» говорится, что Электра знает и не знает своего брата Ореста. Она знает Ореста как своего брата, но не знает его как человека закрытого от нее покрывалом. В софизме «Рогатый» сказано: «То, чего ты не потерял, ты имеешь, ты не терял рогов, значит, ты их имеешь». В софизме «Куча» ставится вопрос о том, когда несколько предметов превращаются в неразличимое целое, в кучу. И в софизме «Лысый» стоит эта же проблема перехода количественных изменений в качественные. Диалектику в последних двух софизмах подметил Гегель. Еще более теоретичен софизм «Лжец»: если кто-либо говорит, что он лжет, то лжет ли он или говорит правду? Это уже не софизм, а сложная логическая проблема.

Диодор Крон. Этот ученик Евбулида — придворный философ Птолемея. Его софизмы касались проблемы возможного и действительного. Он доказывал, что возможно лишь то, что действительно, а что недействительно, то и невозможно. Таким образом Диодор Крон как бы обращал время вспять. Мы думаем, что у нас был ряд возможностей, из которых одна реализовалась. Но на самом деле, возражает Крон, была возможна лишь та возможность, которая реализовалась. Те же возможности, которые не реализовались, на самом деле возможностями не были. Это были мнимые возможности.

Евклид-мегарик и Евбулид из Милета имели немало последователей: Алексин из Элиды, оратор Демосфен, Евфант Олинфский, Ихтий, сын Металла, Клиномах Фурийский, Фрасимах Коринфский. Мегарики были отчаянными спорщиками — эристами. Алексин из Элиды, который спорил прежде всего со стоиком Зеноном, получил прозвище «Еленхинос» («Обличитель») или даже «Елероксин» («Укусин»). Алексин, острый на язык, и умер-то, наколовшись на тростник при купании. Близким к Евбулиду был также Евфант Олинфский — историк, трагик и наставник царя Антигона, для которого Евфант написал рассуждение «О царской власти», пользовавшееся известностью. Он умер в летах.

Знатный человек Ихтий — ученик Евклида — известен нам только тем, что против него киник Диоген Синопский сочинил один из своих диалогов, так и названный «Ихтий». Клиномах Фурийский писал об аксиомах, категориях и тому подобном. Фрасимах — ученик уже не Евбулида, а мегарика и киника, «мегарокиника» Сильпона, ученика Евбулида, т. е. ученик ученика Евбулида. Такой же ученик Евбулида Аполлоний Кронос имел ученика, которого звали Диодор Яссоский, сын Аминия. Сильпон и Диодор Кронос (прозвище) были наиболее крупными эллинистическими мегариками.

У этих поздних мегариков философия стала в еще большей степени игрой ума, чем у ранних. Как правильно замечено в одной старой книге, «...в излишнем умствовании часто теряется разум» (Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен. М., 1785. С. 145), особенно если эта игра должна развлечь коронованную особу.

Диодор Кронос. Он жил в IV в. до н.э. Родился он в Малой Азии, в Карию, в городе Яссы. Говорят, что Кроносом (именем бога Кроноса, одного из титанов, сына Геи и Урана и отца Зевса) Диодор Яссоский назвал себя сам, следуя примеру своего учителя Аполлония.

Почти всю свою жизнь Диодор Кронос провел в Александрии в качестве придворного философа при Птолемеи I. Там он и умер. Причина его смерти была в том, что на очередном царском пиру он, заспорив о чем-то со Стилипоном, не смог решить его диалектические задачи, был высмеян царем и умер от огорчения, успев сочинить, однако, рассуждение по предмету спора. Так собственная диалектика подвела этого философа. Сочинения Диодора Кроноса канули в Лету, как и подавляющее большинство сочинений древнегреческих и римских философов.

Диодор Крон, испытав, как и полагается мегарику, влияние элеатов, развивал возражения Зенона-элеата против движения, точнее — против его мыслимости. Секст Эмпирик («Против ученых» X, 48) сообщает, что Диодор Кронос вполне согласен с Парменидом и Мелиссом, которых Аристотель называл «неподвижниками» (Зенон-элеат здесь почему-то не назван), так как они доказывали, что ничто не движется. Мнение Диодора Кроноса таково: «Нечто бывает подвинуто, но ничто не движется», т. е. углубляя учение элеатов о движении, Диодор Кронос допускал движение лишь в прошлом времени, но не в настоящем: «О движении можно сказать, что оно произошло, но нельзя сказать, что оно происходит. Это очень глубокая мысль. Иначе говоря, Диодор Кронос думал, что мыслим лишь результат движения, но не само движение. Таким образом, греческий мыслитель был далеким предшественником французского мыслителя первой половины нашего столетия Анри Бергсона, который также считал движение и время немислимыми, познаваемыми лишь интуитивно.

Секст Эмпирик передает и другой аргумент Диодора Крона против движения («Против ученых» X, 87): «Если что-либо движется, то оно движется или в том месте, в котором находится, или в том, в котором не находится; но оно не движется ни в том, в котором находится (поскольку оно в нем пребывает), ни в том, в котором не находится (поскольку оно не находится в нем); следовательно, ничто не движется». Из тезиса, что ничто не движется, следует, что ничто не гибнет. Секст Эмпирик сообщает что Диодор доказывал, что «если живое существо не умирает ни в то время, когда оно живет, ни в то время, когда оно не живет, то, следовательно, оно не умирает никогда».

Секст Эмпирик, считая рассуждения Диодора Кроноса нелепыми, в другой своей книге («Три книги Пирроновых положений» II, 245) пишет о том, как однажды Диодор Кронос пришел к врачу с вывихнутым плечом и услышал: «Плечо либо вывихнулось в том месте, где оно было, либо в котором его не было; но не в том, в котором было, и не в том, в котором не было; значит оно не вывихнулось».

Диодор Крон доказывал также, что и множества нет. Таким образом, в обоих случаях он следовал за элеатами.

Второй пакет проблем содержит в себе рассуждения Диодора Кроноса о возможности. Выступая против Аристотеля, Диодор Кронос утверждал, что о возможном нельзя говорить как о существующем. Если мы говорим о возможном как о существующем, то мы говорим о действительном, а не о возможном. А раз мы говорим о возможном, как о действительном, то возможности нет. В крайнем случае можно говорить только об одной возможности — о той, которая реализовалась. Других, нереализовавшихся, возможностей просто не было. Это нам только казалось, что они есть. Здесь Диодор Крон затрагивает глубокую диалектику прошлого, настоящего и будущего. Смотри из настоящего в будущее, мы видим ряд возможностей. Смотри из этого будущего, ставшего настоящим, назад, в прошлое, мы видим, что никаких возможностей не было, кроме той, что реализовалась. Но если так, то эта возможность была не возможностью, а действительностью. Итак, пучок возможностей всегда иллюзорен.

Учение Диодора Кроноса о кажимости всякой альтернативы было сформулировано римским стоиком Эпиктетом в его «Беседах» через пятьсот лет после жизни Диодора Кроноса так: «Ничто не есть возможное, что не есть истинное, и не будет» (Вестник древней истории. 1975. № 3. С. 250.)

Стильпон. Стильпон — невольный виновник преждевременной смерти самолюбивого Диодора Кроноса — родился, жил и учил в Мегарах, куда многие собирались его послушать. Диоген Лаэртский (II, 113) говорит, что Стильпон «настолько превосходил всех изобретательностью и софистикой, что едва не увлек в свою мегарскую школу всю Элладу». Он пользовался большой славой. Когда он был в Афинах, люди сбегались из мастерских поглядеть на него. При этом кто-то иронически сравнил Стильпона с «редким зверем», на что тот ответил, что на него смотрят вовсе не как на редкого зверя, а как на настоящего человека. Действительно, «нрава Стильпона был открытого, чужд притворства и умел разговаривать даже с простыми людьми» (II, 117). Один из слушателей Стильпона в Мегарах философ Менедем сказал о Стильпоне, что он «истинно свободный человек» (II, 134). В самом деле. Стильпона держал себя независимо даже по отношению к «великим мира сего». Когда Птоломей I, завладев Мегарами (война диадохов), предлагал ему деньги и приглашал в Египет, Стильпон взял лишь их

малую часть, от поездки отказался и удалился на Эгину, пока египетский царь не отплыл прочь. Затем уже не диадох, а эпитон (сын диадоха Антигона) Деметрий Полиоркет захватил Мегары, снова подвергшиеся разграблению. Он приказал охранять дом Стильпона и, желая возвратить ему награбленное, спросил список убытков, но Стильпон гордо отказался от благодеяний захватчика, сказав, что он не понес никаких убытков, ибо «воспитания у него никто не отнял и знания его и разум остались при нем» (II, 115—116). Своими рассуждениями о благодеяниях он буквально пленил Антигона. А у Птолемея I он все-таки побывал — на беду Диодора Кроноса.

К сожалению, мы мало что знаем о мировоззрении Стильпона Мегарского. Возможно, что он сам ничего не писал. Диоген Лаэртский (I, 16) относит Стильпона к числу тех философов, которые «совсем ничего не писали». В этом ряду Сократ, Стильпон, Филипп, Менедем, Пиррон, Феодор, Карнеад, Брисон, возможно, Пифагор и Аристон Хиосский. Но в другой «книге» Диоген Лаэртский, специально говоря о Стильпоне Мегарском, называет девять его диалогов, наделяя их оценочными со своей стороны эпитетом «вылые»; «Мосх», «Аристипп или Каллий», «Птолемей», «Херекрат», «Метрокл», «Анаксимен», «Эпитон», «К своей дочери» (дочь Стильпона от гетеры Никареты была беспутной), «Аристотель».

Даже если Стильпон все это написал, то все же он, видимо, был не писатель, а оратор, диалектик, эристик, т. е. устное слово было ему ближе, чем письменное. Скончался он в глубокой старости, намеренно ускорив свою смерть бокалом вина.

Стильпон учился у кого-то из учеников мегарика Евклида, а то и самого Евклида, с одной стороны, а с другой — у самого Диогена Синопского (VI, 76). Это сказалось на взглядах Стильпона, которого мы выше назвали «мегарокиником».

У Стильпона Мегарского мы встречаем киническое рассуждение, отвергающее общее. Диоген Лаэртский (II, 119) пишет: «Великий искусник в словопрениях, он (Стильпон. — А. Ч.) отвергал общие понятия (ta eide). По его словам, кто говорит «человек», говорит «никто»: ведь это ни тот человек, ни этот человек (ибо чем тот предпочтительнее этого?) — а стало быть, никакой человек. Или так: «овощ» — это не то, что перед нами, потому что овощ существовал и за тысячу лет до нас, — а стало быть, овощ перед нами — не овощ». Стильпона изгнали из Афин за высказывание, что Афина Фидия не богиня, ибо создана не Зевсом, а Фидием.

Федон. К мегарской школе примыкала так называемая элидо-эритрейская школа. Ее основатель — Федон Элидский — из знатного рода. Во время войны Элиды и, возможно, Спарты (в 400 г. до н.э.) попал в плен и был, как тогда было принято у греков обращаться с пленеными греками, продан в рабство. Как сообщает Диоген Лаэртский, его

выкупили по просьбе бедняка Сократа богатые Критий и Алквиад. «С тех пор он занимался философией как свободный человек» (II, 105). Так что получается, что Федон Элидский — философ эпохи классической полисной Греции. Почти через тысячу лет Амбросий Феодосий Макробий (конец IV — начало V в.) в своем не полностью дошедшем до нас сочинении «Сатурналии» (сатурналии — праздник в честь Сатурна-Кроноса) напишет: «Федон из Сократовой когорты — настолько (близкий) товарищ и Сократа, и Платона, что Платон назвал его именем ту (известную) божественную (Макробий был неоплатоником и боготворил Платона. — А. Ч.) книгу о бессмертии души, — был рабом по облику, но с природой свободного (человека) (*ingenio liberali*). Говорят, что сократик Кебет (другая версия освобождения Федона из рабства. — А. Ч.) освободил его по увещанию Сократа и помог в изучении философии. Впоследствии он стал известным философом, и его весьма изящные речи о Сократе читаются всеми».

Преемником Федона был Плистен, тоже из Элиды, преемниками же Плистена — Асклепиад Флиунтский и Менедем Эритрейский, перешедшие с их школами к Плистену от Стильпона.

Менедем Эритрейский. Менедем из Эритреи был знатным, но бедным человеком. Он пытался быть законодателем в народном собрании своего родного города, но не имел успеха, что не помешало ему заниматься государственными делами, к чему он относился настолько серьезно, что бросил киника Кратета в тюрьму, когда тот, оказавшись в Эритреи, стал насмехаться над его увлеченностью хлопотами о государстве (тогда город Эритрея был еще суверенным полисом). Кратет же продолжал обзывать Менедема, как только видел его проходящим мимо тюрьмы, Агамемнончиком и градоначальничком.

Менедем занимался также живописью и зодчеством, но не достиг здесь большого успеха.

Диоген Лаэртский (II, 125—114) отводит Менедему довольно много места, но мало говорит о мировоззрении Менедема, характеризуя его больше как человека. По его отзывам, Менедем щепетилен и тщеславен, замкнут и суеверен, великодушен и благороден, воинствен в речах и разбирательствах на суде (отчего подчас уходил с подбитым глазом) и мягок в поведении, он хороший друг. Он высмеивает уже знакомого нам Алексина-мегарика и заботится о его жене. Он живет неприхотливо, считая, что надо желать только то, что действительно нужно.

Его жизнь была полна превратностей. «Назначенный эретрийцами в охранный отряд в Мегары, он посетил по дороге Платона в Академии и был так пленен им, что отстал от войска» (II, 125—126). Ясно, что «первое время эритрейцы смотрели на него с презрением и обзывали пустозвоном и псом...» (II, 140). Однако затем стали им восхищаться и доверили ему свой город (вот тогда-то он и посадил киника Кратета в тюрьму). Став главой города, Менедем ездил послом к Птолемею и

Лисимаху, всюду встречая почет. От Деметрия он добился уменьшения городской подати в 4 раза (с 200 до 50 талантов в год). Участвовал он и в посольстве к Деметрию Полиоркету по поводу города Оропа (второе посольство из-за этого яблока раздора будет направлено в Рим в середине II в. до н.э., о чем ниже). Антигон признавал себя учеником Менедема. За это Менедем и пострадал. Быть политическим деятелем трудно. И Менедема преследовала клевета. Сперва его обвинили в том, что он хочет передать Эритрею Птолемею, так что Менедему пришлось оправдываться перед Деметрием. Затем его обвинили в том, что он хочет продать город Антигону. Менедема запутали в той борьбе между диадохами и эпигонами, которая опустошала Грецию в конце IV и в начале III в. до н.э. Из-за клеветы в его адрес со стороны некоего Аристодема Менедему пришлось уйти в изгнание. Он жил в Оропе при храме Амфиария. Но и там ему не повезло. В храме пропали золотые сосуды — и Менедема изгнали. Пришлось Менедему с женой и дочерью уехать к Антигону, где он и умер от огорчения. Поэтому скептик Тимон, высмеивая всех философов, кроме Ксенофана и Пиррона, сказал об академике Аркесилае, что тот имеет «в сердце своем тяжелый свинец Менедема» (IV, 33).

По другой версии Менедем прибыл к Антигону с намерением добиться освобождения своего города от захвативших там власть тиранов, но Антигон на это не пошел, а Менедем умер в семидневной голодовке. Диоген Лаэртский сказал так: «Мы о тебе, Менедем, провели: сам по доброй воле Жизнь угасил ты семидневным голодом. В этом — великая честь Эритреи, но не Менедему: Отчаянье — дурной жожатый мудрому» (II, 144). Последние слова здесь прекрасны.

Менедем был вольнолюбив и однажды чуть было не погиб от гнева кипрского царя Никокреонта, заявив ему, что философов надо слушать не раз в году и не раз в месяц (кипрский царь устраивал ежемесячное празднество и приглашал туда философов), а каждый день. Менедем бежал от тирана морем во время бури со своим другом Асклепиадом, который сопровождал его повсюду.

Как мегарский философ, Менедем был убежден в том, что благо едино. «Человека, утверждавшего, что благо не едино, он (Менедем. — А. Ч.) спросил: сколько же точным счетом имеется благ, сто или больше?» (II, 129). У Менедема была в Эритреи своя школа. «Обычаев он не придерживался и о школе своей заботился мало: ни порядка при нем не было заметно, ни сиденья не располагались по кругу, но каждый во время занятий сидел или прохаживался, где попало, и Менедем тоже» (II, 130). И это несмотря на то, что Менедем был резок и остер на язык (как и полагается мегарику). Ведь как сообщает Цицерон (Ac. II, 42, 129), эритрейцы (сторонники Менедема) думали, что «благо находится в разуме и в остроте ума, при помощи которой познавалась истина».

Таковы два главных представителя элидо-эритрейской школы.

ПЛАТОН

Жизнь Платона. Афинский философ Платон родился в 3 или 4 г. 87 олимпиады, т. е. в 427 г. до н.э., на 4-м году Пелопоннесской войны, и умер через 80 лет — в 347 г. до н.э., не дожив 9 лет до битвы при Херонее, положившей конец Элладе как совокупности суверенных полисов.

Платон происходил из афинского аристократического рода. Настоящее имя Платона — Аристокл, Платон — прозвище (от «платюс» — «широкий», «широкоплечий»). Аристокл был всесторонне одаренным (в гимнастике, музыке, поэзии) юношей. Интересовался он и философией. Его первым учителем на этом поприще был, по-видимому, Кратил, а другим — Сократ. После казни Сократа Платон, тяжело переживавший смерть своего учителя, надолго покинул Афины. Начались годы странствий, в течение которых Платон побывал в Мегарах у философа-сократовца Евклида-мегарика, в Кирене у киренаика Аристиппа и математика-пифагорейца Феодора, а также, по сведениям, в Египте, Финикии, Персии, Ассирии и Вавилонии. Достоверно одно: после десятилетних странствий Платон в 399 г. до н.э. оказался в сицилийских Сиракузах при дворе тамошнего тирана Дионисия Старшего. Как и всякий тиран, Дионисий был непостоянен. Обласкав сначала Платона, Дионисий вскоре отправил его на общегреческий невольничий рынок для продажи в рабство. Выкупил Платона киренаик Анникерид.

Возвратившись в Афины, Платон открыл там свою школу — Академию. Название философской школы Платона случайно: школа находилась в роще, посвященной аттическому герою Академу. Участники школы стали называться академиками. Платоновская академия просуществовала 915 лет (с 386 г. до н.э. до 529 г.). Платон придавал большое значение математике как пропедевтике к философии, и поэтому над входом в школу Платона висела надпись: «Не геометр да не войдет!» В Академии Платон провел вторую половину своей жизни. Платон еще два раза плавал в Сиракузы — к Дионисию Младшему — сыну Дионисия Старшего. Но сын был не лучше отца. В последний раз Платона спас пифагореец Архит Тарентский. Платон стремился побудить обоих Дионисиев к преобразованию их государства в соответствии со своим проектом. Однако этот проект, как далее увидим, был утопическим. Умер Платон в 1 год 108-й олимпиады в день своего рождения на брачном пиру.

Сочинения. Почти все сочинения Платона целиком дошли до нас. Среди них есть и ряд таких, принадлежность которых Платону сомнительна. Под его именем сохранились один монолог — «Апология Сократа», 34 диалога («диалогос» — беседа), из которых 23 подлинных, 11 сомнительных, а также 13 писем, из которых большинство считаются подложными. Почти все произведения Платона написаны в художест-

венно-диалогической форме. В большинстве их главное действующее лицо — Сократ. Диалоги писались для всех, и в принципе они экзотеричны, т. е. рассчитаны на всех. Но у Платона были и эзотерические сочинения, так называемые «устные речи», например «О благе», но они не сохранились. Они были рассчитаны на посвященных.

Существует так называемый «Платонов вопрос» — вопрос о подлинности и последовательности платоновских диалогов. Их можно разбить на группы.

Первая из них — «сократические диалоги», т. е. написанные в основном в годы ученичества Платона у Сократа, диалоги, в которых Платон, по-видимому, выражает более или менее объективно взгляды самого Сократа. Сюда относятся такие диалоги, как «Лакхес» (о мужестве), «Хармид» (о благоразумии), «Лисис» (о любви и дружбе), «Критон» (о должном), «Евтифрон» (о благочестии), «Ион» (о природе художественного творчества), «Евтидем» и «Гиппий Меньший» (критика софистов), «Протагор» (о добродетели), начало «Государства» (о справедливости); к этой группе сочинений раннего Платона относится также монолог «Апология Сократа».

Во вторую группу входят диалоги, переходные от сократизма к платонизму. Это «Горгий» (борьба с софистикой, вопрос о добродетели), «Кратил» (рассматривается вопрос об искусственности или естественности имен человеческой речи), «Гиппий Большой», где впервые появляется платондовский термин «ейдос», «Менон», где формулируется весьма важная гносеологическая мысль платонизма.

К третьей группе можно отнести диалоги, отражающие зрелую доктрину платонизма: «Менексен», «Пир», «Федр», «Федон», «Государство» (III — X книги). К этой группе примыкают также зрелые диалоги, в которых понятия берут верх над образами, дотоле широко используемыми Платоном: «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Политик», «Тимей», «Критий», «Филеб».

Наконец следует назвать позднейшее и самое объемное сочинение Платона — его «Законы».

Стиль диалогов Платона свободный, ход изложения подчинен как философским, так и художественным целям. Каждый диалог замкнут, смысловых связей между диалогами, как правило, нет. Учение Платона им самим не систематизировано, по крайней мере в его экзотерических сочинениях, которые сохранились. Следовательно, платонизм придется реконструировать, что нелегко, а главное — не дает однозначного результата.

Мифология Платона. В диалогах Платона немало мифов. Выше приводился миф Протагора из платоновского диалога «Протагор». Мифы Платона — аллегории, в которых в образах и в системе образов условно изображаются абстрактные философские понятия и концепции. В свое время Гегель подчеркивал, что мифологическая форма изложения мировоззрения показывает бессилие мысли. Но к Платону

это замечание Гегеля вряд ли применимо. Платон прибегал к мифам и аллегориям (не все платоновские аллегории — мифы, если считать непременным условием мифа наличие в нем сверхъестественных персонажей, как было у Протагора, в мифе которого фигурировали Прометей и Епиметей, Зевс и Гермес) сознательно ради популяризации своей концепции и для усиления художественности своего учения. Хотя после встречи с Сократом двадцатилетний Платон и сжег свои литературные произведения, он еще долго оставался художником. Однако мифологическая форма изложения делает учение Платона там, где она применяется, расплывчатым и неточным. Миф образен, а образ невозможен вне пространственно-временного континуума, тогда как высшая реальность у идеалиста Платона существует вне времени и пространства. Поэтому когда Платон поясняет свое идеалистическое учение мифами и аллегориями, возникает противоречие между формой и содержанием.

Идеализм Платона. Несмотря на внешнюю бессистемность, взгляды Платона все же глубоко продуманны. В своей совокупности они составляют систему, куда входят онтология (учение о бытии) и теология (учение о боге), космология (учение о мире) и космогония (учение о происхождении мира), психология (учение о душе) и гносеология (учение о познании), этика (учение о нравственности) и социология (учение об обществе). Хотя Платон объединяет в своем учении множество моментов предшествовавших ему философских учений, платонизм отнюдь не эклектичен, а представляет собой единое целое, сплавленное оригинальным учением основателя Академии — учением об идеях.

Особенности идеализма Платона. Учение Платона — система объективного идеализма. Объективный идеализм проповедует, что дух, мышление, идеи существуют объективно, независимо от человеческого сознания и первично по отношению к природе. Поскольку объективный идеализм выносит эти свойства за пределы человека в некий объективный мир, постольку можно говорить об антропоморфизме идеализма. Такой антропоморфизм, конечно, неявен. Мир ни в целом, ни в своих частях не приобретает человеческого облика, ему приписывается лишь разумность, мышление, духовность. Таков абсолютный безличный объективный идеализм. Однако возможен полуантропоморфический персональный объективный идеализм, при котором объективированное сознание сохраняет такие черты человеческой личности, как воля, эмоции и самосознание, приобретая форму абстрактной сверхъестественной личности — бога философского идеализма. У Платона мы находим и личный, персональный объективный идеализм, когда Платон говорит о боге как сознательном устройтеле мироздания, и безличный идеализм, когда он говорит об идеях и о высшей из них — идее блага.

Платон — сознательный и последовательный объективный идеалист. До Платона была лишь возможность философского идеализма, заложенная в логосе Гераклита, числах Пифагора и Филолая, бытии-мысли Парменида, любви-ненависти Эмпедокла, Нусе (уме) Анаксагора, в этическом понятии Сократа. В общем можно считать, что до Платона преобладал стихийный материализм — бессознательная реакция на супранатурализм дофилософского мифологического мировоззрения. Правда, на уровне атомистического материализма Левкиппа и Демокрита античный материализм уже сознателен. Тем более сознателен объективный идеализм Платона. Лично-безличный объективный идеализм Платона — сознательная реакция на античный материализм и атеизм вообще, на материализм и атеизм Левкиппа и Демокрита в частности. И хотя Платон ни разу не называет по имени своего старшего современника Демокрита (не говоря уже о Левкиппе), его умолчание красноречивее слов.

Основной вопрос философии у Платона. Платон был первым философом в истории философии, который понял, что история философии — история борьбы двух видов философов (которые позднее стали называться материалистами и идеалистами). Из философов «одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю... утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же», другие же настаивают на том, что «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (Софист, 246 АВ).

При этом Платон говорит о борьбе между этими двумя видами философов: первые всех тех, кто говорит, что есть нечто бестелесное, «обливают презрением», вторые же не признают тела за бытие. «Относительно этого (т. е. того, что принять за бытие: тела или идеи. — А. Ч.) между обеими сторонами, — заключает Платон свой рассказ о двух видах философов, — происходит сильнейшая борьба» (там же), которую он сравнивает с «борьбой гигантов», т. е. с борьбой олимпийских богов и титанов в «Теогонии» Гесиода. Платон на стороне вторых философов. Он называет их «более кроткими» (246 АС), тогда как первые — «ужасные» и «худшие», «люди земли», которые «насильственно все сводят к телу».

Однако идеализм Платона вовсе не кроток. Он предпочел бы «исправить их делами» (246 d). Что это за «дела», мы видим уже в платоновских «Законах», где Платон углубляет противопоставление двух видов философов. Первые учат, «будто все произошло благодаря природе и случаю» (Законы 889 С), «смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей, и именно это-то они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал» (891 С). Другие же философы утверждают, что все «то, что существует по природе, и сама природа... возникло позднее из искусства и разума и им подвластно» (892 В) и что «первоначало есть душа, а не огонь и не

воздух, ибо душа первична» (892 С), что если что и «существует от природы», так это душа, тело же вторично по отношению к душе (896 С). В «Законах» же Платон прямо связывает идеализм с теизмом, а материализм — с атеизмом. В этом он прав. Философско-материалистическое мировоззрение отличается от социоантропоморфического (художественно-мифолого-религиозного мировоззренческого комплекса) и по форме, и по содержанию, тогда как философско-идеалистическое мировоззрение — лишь по форме. Однако надо заметить, что поздний Платон, Платон «Законов», скрадывает и это различие. Если ранее в диалоге «Федр» Платон устами Сократа отмежевывался от мифологии, говоря, что там трудов много, а удачи мало, то в «Законах» сменивший там Сократа некий анонимный афинянин, от имени которого Платон теперь излагает свои взгляды, уже не различает философию, с одной стороны, и религию и мифологию — с другой.

Платоновский «афинянин» констатирует наличие людей, которые «не верят сказаниям, слышанным ими с детства» и реализуемым «в молитвах и жертвоприношениях» (887 Е). «Афинянин» насчитывает три нисходящие ступени атеизма: 1) отрицание существования богов; 2) признание существования богов, но отрицание их вмешательства в дела людей; 3) признание существования богов и их вмешательства в дела людей, но допущение того, что богов можно склонить на свою сторону подкупом: жертвоприношениями и молитвами. (Платон не замечает, что запрещение умилоствления богов, дабы извлечь из этого выгоду, лишает религию смысла). В «Законах» подробно описываются наказания для атеистов. Их или казнят, или заключают пожизненно в тюрьму, расположенную в дикой местности посредине страны, к ним никто из свободных не допускается, пищу им приносят рабы, после смерти их тела выбрасываются непогребенными за пределы государства. Лишь для тех, кто впал в нечестие невольно, а не по злему побуждению, Платон устанавливает пятилетнее тюремное заключение, однако при рецидиве атеизма и их следует предавать казни.

Такова мрачная картина господства идеалистов-теистов в проектируемом Платоном государстве в «Законах». В своем государстве Платон предвосхищает религиозно-идеологическую нетерпимость Средневековья, инквизицию, сожжение еретиков и ведьм. Как и в китайском государстве Шан Яна и Цинь Ши-Хуана, в платоновском государстве обязательны слежка за воззрениями друг друга и доносительство. Если кто-нибудь выскажет или совершит что-либо нечестивое, всякий присутствующий должен этому воспрепятствовать и донести властям. Таким образом, тезис о том, что Платон — воинствующий идеалист, отнюдь не надуман. Платону только не удалось, несмотря на трехкратные попытки повлиять на сиракузских тиранов, реализовать свои проекты, как это удалось китайским «законникам» из школы фа-цзя.

«Пещера». Психологическое обоснование идеализма. Создавая доктрину идеализма, Платон, по-видимому, понимал ее несовместимость

не только с материализмом, но и с обыденным сознанием и со здравым смыслом, с его стихийной уверенностью в том, что человек живет в реальном мире и что его чувства дают ему в общем правильную картину этого мира. Поэтому Платону важно было убедительно подорвать наивно-реалистическую непосредственную веру в реальность чувственного и вечно мира. В этих целях в начале седьмой книги «Государства» Платон сравнивает наивных реалистов, верящих в реальность чувственной картины мира с людьми, которые с рождения находятся в пещере и видят при слабом свете лишь тени вещей, а не сами вещи. Они убеждены, что, кроме их пещеры, проникающего в нее слабого света и бледных теней, ничего нет. Такие узники совершенно не верят тому из них, кто, сумев вырваться за пределы пещеры и увидев реальные вещи при реальном освещении, возвращается к ним и говорит им о мире за пределами пещеры.

Теперь подставим под тени вещей сами вещи, под слабый источник света — само Солнце, под пещеру — весь чувственный мир, всю природу, под узников — всех людей, а под человека, выбравшегося из пещеры, — философа-идеалиста. Он-то и говорит людям, что они живут в мире теней, в призрачном, нереальном мире, что есть другой, истинный мир и что они должны стремиться увидеть его очами разума. Но люди не верят философу-идеалисту и смеются над ним. Между тем такой философ, по Платону, желает людям только добра. Такова аллегория (не миф) Платона.

Идеальный мир. Чувственному миру как кажущемуся и нереальному Платон противопоставляет идеальный мир как действительный и реальный. Этот мир описывается Платоном в разных диалогах разными словами и по-разному, но всегда не очень ясно. Он говорит, например, что это некая «занебесная область», которую «занимает бесцветная, бесформенная, неосязаемая сущность» (Федр, 247 С) и что это и есть «подлинное бытие» (249 С). Однако идеальный мир не может быть «областью», потому что он существует вне пространства.

Далее, идеальный мир вечен и неизменен. Это бытие, сущее, и это сущее представляется Платоном как вечное и неизменное. Сущее, по Платону, — это то, что всегда есть и никогда не порождается. Такое понимание сущего, бытия, антидиалектично. Платон принципиально противопоставляет сущее, бытие, и изменение, становление. Идеализм Платона глубоко метафизичен.

Идеи. Бытие Платона своей неизменностью и вечностью похоже на бытие Парменида. Однако бытие Платона — не нерасчленное единое бытие, как у Парменида, а некое сугубо духовное множество, органическими элементами которого являются идеи.

Это слово Платон взял из обыденного языка своего народа. Слово «идея» означало «внешний вид, наружность, видимость, вид, род, тип, качество, образ, форма». Философский смысл данному слову впервые придал, по-видимому, Демокрит, который иногда называл свои атомы

идеями, подчеркивая, что их главное внешнее свойство — пространственная форма. Однако у Демокрита этот термин употреблен как бы мимоходом. Систематически и всерьез его вводит именно Платон. Правда, для обозначения члена духовного множества Платон чаще употребляет другой термин — *ейдос*. Он произведен от глагола «*ейдо*» — «вижу, созерцаю». В обыденном языке «*ейдос*» имел те же значения, что и «идея»: вид, внешность, образ, способ, облик и т. д.

Платоновский *ейдос*, или платоновская идея (некоторые ученые находят у Платона тонкое различие между идеями и *ейдосами*, но мы, не обладая тонким аналитическим умом Продика и продигов, будем понимать *ейдос* и идея как синонимы), — фактически объективированное понятие, это та же самая умственная идея, но только вынутая из человеческого сознания и помещенная в некий вымышленный идеальный мир — совокупность всех подобных идей. Например, идея прекрасного — не просто прекрасное как качество вещей и явлений видимого мира, а «прекрасное само по себе». (Федон 100 В). Вообще идея, *ейдос* — «существующее само по себе» (78 Д).

Как и сущее вообще, каждая идея вечна и неизменна. Идея всегда себе равна, она есть нечто вечное, т. е. «не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения» (Пир 211 А). Употребляя термин гегелевского идеализма, можно сказать, идея — «бытие-в-себе». В диалоге «Тимей» сказано: «Есть один вид — тождественный, не рождающийся и не разрушающийся, не принимающий в себя ниоткуда иного и сам нигде не входящий в иное». Или: «идея не рождается и не умирает, не воспринимает в себя что-либо другое, не переходит сама во что-нибудь другое» (51 Е — 52 А).

Надо запомнить эту основополагающую мысль, потому что у Платона имеется и другой вариант, согласно которому идеи переходят друг в друга, так что содержание идей раскрывается не в их изолированности, а в их противостоянии, в их взаимосвязи и в их взаимопревращаемости.

Число идей велико, но не бесконечно. В принципе идей должно быть столько же, сколько множеств существенно-сходных вещей, явлений, процессов, состояний, качеств, количеств, отношений и т. п. Однако и здесь у Платона нет полной ясности. И эта неясность осознавалась самим Платоном. В диалоге Платона «Парменид» Парменид ставит Сократа в тупик вопросом: что же все-таки имеет свою идею, а что не имеет? Сначала Сократ твердо отвечает, что само по себе ясно, что в качестве идеи существуют единое и многое, подобие и неподобие, справедливое и прекрасное, но начинает колебаться, когда Парменид спрашивает Сократа, есть ли идея человека, идея огня, идея воды, и совсем теряется при вопросе о том, есть ли идея грязи, идея мусора. Из седьмого письма Платона (которое считается подлинным) можно понять, что есть идеи математических объектов и нравственных явлений, естественных и искусственных тел, четырех стихий

(элементов) и видов живых существ, действий и аффектов (эмоций) (См. 342 E). Но все же, по-видимому, не всякое нравственное явление, не всякое действие, не всякий аффект, не всякий предмет и т. п. будут иметь идею, ибо у Платона идеальный мир — не просто царство сущностей, а царство благих сущностей.

Идея блага. Платоновский идеализм — идеализм этический. Идеальный мир Платона противостоит обыденному миру не только как абстрактное — конкретному, сущность — явлению, оригинал — копии, но как благое — злему. Поэтому идеей всех идей, высшей идеей у Платона выступает идея блага как такового — источник истины, соразмерности, гармонии и красоты, удовлетворяющая всем требованиям высочайшей добродетели. Идея блага подобна Солнцу. То, что является в чувственном мире Солнцем, в идеальном мире — идея блага. Идея блага безлична (хотя неоплатоники считали платоновскую идею блага богом). Идея блага выражает безличный аспект объективного идеализма Платона, тогда как бог-творец (о нем ниже) — личное начало. Но, конечно, бог и идея блага весьма близки. Идея блага увенчивает пирамиду идей Платона.

Система идей. Платоновские идеи не просто сосуществуют друг с другом, а находятся в отношении подчинения и соподчинения. Идеи могут быть более и менее общими, находиться в отношении рода и вида. В таком случае одна идея (вид) подчинена другой (род). Две и более идей могут входить в одну и ту же родовую идею. В таком случае идеи соподчинены между собой. Например, идея кошки и идея собаки (т. е. кошка как таковая и собака как таковая) входят в идею четвероногого, подчинены этой более общей идее и соподчинены между собой.

Но никакой действительной пирамиды идей мы у Платона не находим. Это невозможно с точки зрения и современной гносеологии и логики. У Платона имеется лишь замысел стройной и исчерпывающей системы понятий, которые он называл идеями. В конце своей жизни в диалоге «Филеб» Платон под влиянием пифагореизма пытался упорядочить мир понятий на числовой основе. Но и это невозможно. Слишком сложен мир, чтобы его можно было представить как пирамиду понятий, как восхождение от менее общего к более общему и, наконец, к самому общему и в своем роде единственному.

Гносеологические, онтологические и семантические корни идеализма Платона. Идеализм Платона не беспочвен. Он опирается на реальные моменты бытия и познания, которые он, однако, как и всякий идеализм, вырывает из общей картины, неправильно истолковывает и абсолютизирует.

Гносеологическими корнями идеализма Платона является то обстоятельство, что познание мира осуществляется не только через чувства, но и через понятия, которые можно оторвать от чувств, противопоставить им, гипостазировать. При гипостазировании понятия общее, понятие, существующее лишь в человеческом сознании,

становится особым, совершенно объективным духовным предметом. Корни идеализма Платона подметил еще Аристотель, говоривший, что введение идей Платоном произошло по причине исследования в области понятий. Считая, что чувственные вещи изменчивы, что знание должно состоять в понятиях, и думая, что каждое понятие, выражающее нечто неизменное, существенное, должно иметь соответствующий ему предмет, объект, каковыми чувственная, изменчивая вещь быть не может, Платон утвердил особые сущности — идеи как объекты понятий. Он ошибочно отрицал знание единичного, считая, что знания о единичном быть не может.

Итак, полагая вслед за своим учителем философии Кратилом, что вещи настолько изменчивы, что о них не может быть знания, и вслед за другим своим учителем философии Сократом, что знание все же есть и так или иначе выражается в понятиях, Платон стал искать для понятий особые объекты помимо чувственных вещей. Такие объекты он и назвал идеями.

Что касается онтологических корней идеализма, то они состоят в том, что мироздание не хаос, что оно состоит из множеств сходных между собой явлений и процессов, которые во многих случаях (в органической природе это явно) воспроизводят друг друга как бы по единым образцам. Эти образцы и есть идеи.

Семантический корень идеализма Платона в том, что любой язык полон мнимыми существительными — субстантивированными прилагательными, глаголами, наречиями, из-за чего то, что не существует самостоятельно, получает видимость такого существования. Так, например, красивое становится красотой.

Материя. В отличие от мегариков, которые признавали существование лишь общего, Платон все же не только уводит в мир общего, но и пытается, исходя из идей, объяснить чувственный, физический мир, космос. Для такого объяснения недостаточно только идеального. Идеи дают общую, всегда пребывающую сущность, но не объясняют, откуда возникает многообразие, в чем причина самих явлений в их отличии от идей, в чем причина изменчивости, преходимости, единичного. Такую причину Платон нашел в материи — втором после идей начале мироздания по Платону. Конечно, такого термина — материя — у Платона нет, ибо «материя» — латинское слово. Платон же употреблял слово «хора». Да и то только в «Тимее»: «Третий же род представляет всегда род пространства, вечный, не принимающий разрушения, дающий место всему, что имеет рождение (52 АВ).

Итак, материя-хора — некое пространство, «некоторый вид — незримый, бесформенный, неуловимый» (Тимей 50 ВС). Она тождественна самой себе и в то же время пластична, она способна принимать различные формы, становясь оформленной материей. Она способна к восприятию всех тех ограничений и пределов, что на нее налагаются. Ее нельзя считать телом, потому что с понятием тела связано понятие

о какой-либо форме, а материя как хора изначально бесформенна, но ей нельзя отказать и в телесности. Здесь вспоминается апейрон Анаксимандра, засушенный идеалистом. Материя, по Платону, мертва и непознаваема. Платоновская материя — это почти что небытие.

Однако роль этого почти что небытия велика. Материя — источник множественности, единичности, вешности, изменчивости, смертности и рождаемости, естественной необходимости, зла и не-свободы. Вместе с тем она «мать», «кормилица», «сопричина». Следовательно, Платон — идеалист дуалистического вида. Наряду с идеями он признает существование другого самостоятельного начала — материи. Материя вечна и идеями не творится. Хотя она и низведена Платоном до ничтожества, без нее он обойтись не может.

Мироздание. (Мир вещей.) От материи как таковой (материя — не идея) следует отличать физическую материю, которая существует в виде традиционных для античного мировоззрения четырех стихий: «Кормилица же рождаемого, разливаясь влагою и пылая огнем, принимая также формы земли и воздуха и испытывая все другие состояния, представляется на вид всеобразною» (Тимей 52 Д). Это уже материя, отразившая идеи влаги, огня, земли и воздуха, это уже вещная материя. Все вещи — «дети» идеи и материи. Мир вещей — второй, промежуточный, вид сущего (первый вид — идеи, третий вид — материя). О мире вещей в «Тимее» сказано так: «Соименный и подобный ему (т. е. первому виду, виду идей. — А. Ч.) второй вид/есть вид чувствопостигаемый, рожденный, всегда подвижный, являющийся в каком-либо месте и опять оттуда исчезающий» (52 А). Мир вещей — мир возникновения, бывания, постоянного генезиса и постоянной гибели, это то, что всегда происходит, но никогда не существует (52 Д). В природе все изменчиво, преходяще, непрочно, смертно, несовершенно. Там все возникает на время, а погибает навечно.

Отношение вещей и идей. И это у Платона неясно. Мы находим у него три варианта взаимоотношения вещей и идей. Платон говорит о подражании, причастности и присутствии. Подражание — стремление вещей к идеям, это плановский эрос как тоска по идеальному, любовь к нему. С другой стороны, вещи причастны идее. В «Федоне» сказано: «Любая вещь возникает через ее причастность особой сущности» (101 С). Присутствие же означает, что вещи в чувственном мире становятся сходными со своими идеями, когда идеи приходят к ним, начинают в них присутствовать. Так или иначе, вещи — тени идей, их эхо, их отображения. Идея же — образец и прообраз вещей.

Сам Платон не скрывает того, что у него нет ясности в понимании всех этих отношений. Поэтому он и говорит, что вещи — «подражания вечносущему, отпечаток по образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом» (Тимей 50 С). Аристотель чуть позднее скажет, что вопрос о том, что такое «подражание» и «приобщение», Платон оставил без разъяснения.

В диалоге «Парменид» содержится критика теории идей, как они сформулированы в других диалогах. Эта критика производится прежде всего в аспекте отношения идей к вещам. Если этот диалог действительно принадлежит Платону (в чем некоторые ученые сомневаются), то тогда мы имеем в нем самокритику. Парменид выражает недовольство теорией идей, которая в этом диалоге приписывается Сократу (притом весьма юному). Парменид спрашивает Сократа: как же все же происходит приобщение, или причастность, вещей идеям? Надо ли это приобщение понимать так, что каждая идея, будучи единой и тождественной, содержится в каждой вещи, соответствует ей, отделяясь от самой себя? Или же приобщение означает, что в каждой вещи содержится часть идеи? Надо сказать, что такая постановка вопроса неправильна, и Сократу нетрудно ответить на последний вопрос, приведя в пример день, который, будучи одним и тем же во всех местах, не отделяется от себя и не дробится. Более веско возражение Парменида, обращающего внимание на то, что если вещь подобна идее, то кроме вещи и идеи должны быть еще идея подобия вещи и идеи, например кроме идеи человека и самого человека должна быть еще идея подобия человека идее человека, т. е. «третий человек».

Душа космоса. Итак, всякая вещь есть индивидуальное воплощение соответствующей идеи в материи, точнее говоря, множества идей, ибо кошка — материальное воплощение не только идеи кошки, и не идеи живого существа, идеи четвероногого и множества других идей, выражающих качества, состояния, отношения, количественные, пространственные, временные характеристики этой кошки. Но какова бы ни была идея, даже если это идея жизни, сама по себе она безжизненна. Идеи дают только форму, структуру, это, так сказать, эталоны, стандарты для вещей. Тем более безжизненна Платонова материя. Она позволяет внепространственной и вневременной бестелесной структуре обрести телесность, пространственное воплощение. Но пока что мироздание — всего лишь статуя Галатеи, созданная, согласно мифу, Пигмалионом, который влюбился в свое творение и умолял богов оживить его.

Поэтому Платон вводит третье, наряду с материей и идеями, начало — душу космоса, космическую душу. Душа космоса — динамическая и творческая сила, источник движения, жизни, одушевленности, сознания и познания. Душа космоса объемлет мир идей и мир вещей, связывает их. Она побуждает подражать идеям, а идеи — присутствовать в вещах. Но чтобы объять оба мира, душа космоса должна быть внутренне противоречивой. И в самом деле, у Платона душа космоса состоит из трех частей: тождественного, иного и смеси тождественного и иного. При этом тождественное соответствует идеям, иное — материи, смесь тождественного и иного — соответствует вещам.

Бог. Онтология Платона включает также общее учение о боге. В этом выражается личностный, персоналистический характер объектив-

ного идеализма Платона. Однако Платон говорит о боге неоднозначно. В «Государстве» платоновский бог обозначается термином «футургос», а в «Тимее» термином «демиург». Бог-футургос творит идеи, бог-демиург (ремесленник) имеет их перед собой как заданные ему образцы, на которые он должен равняться. Такое представление о боге у Платона более развито, чем представление о боге как творце идей. В «Законах» Платон говорит о боге как о мере всех вещей (716 С).

Онтология и космология (физика) Платона. Они настолько тесно связаны, что их трудно различить. В качестве собственно онтологии Платона примем его учение о вневременном и довременном существовании мира, когда еще не было неба. Ведь у Платона сказано: «Сущее, пространство и рождение являются, как три троякие начала, еще до появления неба» (Тимей, 52 Д). Неясно, конечно, как рождение могло быть до рожденного — была, по-видимому, идея рождения. Тогда было пространство, но не было времени. У Платона ни идеи, ни материя (пространство) не обладают временностью.

Время возникает позднее «вместе с небом» (38 В), а небо было создано богом-демиургом. И это уже предмет физики, куда входят и космология, и космогония Платона.

Физика Платона. К физике как учению о природе Платон относился несерьезно. Физика — наука о вещах, а вещи — несовершенные подобия идей. «Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно» (Тимей, 29 С). Поэтому свое физическое учение Платон скромно называет всего лишь «правдоподобным мифом» (29 Д). Сущностью этого мифа является телеология.

Телеология. Телеология — учение о целях. Вся сознательная человеческая деятельность целесообразна, т. е. подчинена реализации тех или иных поставленных перед собой людьми целей, в основном глупых. Поэтому Сократ у Платона в «Федоне» — по существу это уже Платон — правильно думает, что поведение человека определяется целями. Сократ призывает «различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной» (Федон 99 В). «Истинная причина» — целевая причина, а вторая причина — средство осуществления целевой причины. Применительно к целесообразной сознательной деятельности людей это совершенно верно.

Но это неверно по отношению к миру. Переносить на природу свойства целесообразной и тем более разумно-сознательной деятельности человека — одно из проявлений философского антропоморфизма. Искать в природе цели и находить высшее объяснение в обнаружении их в природе — неверный методологический подход. Он антинаучен, ибо заводит естествознание в тупик. А между тем Платон требует от физики именно того, чтобы она не только объясняла, для чего все в природе устроено так, а не иначе, но показала бы даже, что в природе все устроено наилучшим образом. Это уже ценностный,

этический телеологизм, который вдвойне неуместен в естествознании. Сократ сетует, что он ждал от Анаксагора, чтобы он объяснил не только то, почему Земля находится в центре мира, но и «почему ей лучше быть в центре» (97 E), а также почему Земле лучше быть именно такой, а не какой-либо другой (там же). И вообще, говоря о природных явлениях, нужно объяснить, «что всего лучше для каждого и в чем их общее благо» (98 B).

Такова, согласно Платону, главная проблема физики. Такая физика предполагает наличие мирового архитектора — «силы, которая наилучшим образом устроила все так, как оно есть сейчас» (99 C). Платон осуждает тех, кто в своих физических теориях не ищет этой силы.

Ум-демиург. Платон осуждает Анаксагора за то, что «ум у него остается без всякого применения» (Федон, 98 C). Платон же принимает этот ум всерьез и превращает его в демиурга (устроителя) мира, в «отца всех вещей» (Тимей, 28 C). Этот «ум-демиург» (47 E) — вечный первообраз космоса, причина его и устроитель. Причина возникновения мира — воля «ума-демиурга», или бога, который «пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому» (29 E). Однако созданный им мир не столь благостен, как его устроитель, так как воля демиурга столкнулась с сопротивлением материальной необходимости, и уму-демиургу удалось обратить к наилучшему лишь часть того, что рождалось. До вмешательства же ума-демиурга вообще все в природе пребывало в состоянии нестройного и беспорядочного движения.

Первоначала космоса. Из вышесказанного следует, что это ум-демиург (бог), материя и идеи как образцы. Иначе говоря, богу как уму-демиургу заданы идеи — носители целесообразной причинности, с одной стороны, и материя — носитель естественной необходимости, с другой. Само творение состоит в том, что демиург вкладывает в материю идеи как целесообразные причины. Тот порядок, который превозносит Платон, — целесообразность живого организма, где все части служат целому и без целого нежизнеспособны.

Космос. Космос, по Платону, — осуществление бога в материи, превращение физического мира в живой организм. Платон определяет космос как «живое существо, наделенное душой и умом» (30 B). Творя космос как живой организм, демиург устроил ум в душе, а душу — в теле. Итак, мы имеем три части космоса: ум, душу и тело.

Тело космоса творится из материи. К моменту творения материя существовала уже в виде воды, воздуха, огня и земли, которые отличаются друг от друга геометрической формой своих частиц, а эти формы состоят, в свою очередь, из двух видов прямоугольных треугольников: равнобедренных, из которых состоит только земля, и неравнобедренных, одинаковых для всех трех остальных стихий. Из первых треугольников состоят шестигранники (гексаэдры) земли, из вторых — четырехгранные пирамиды (тетраэдры) огня, восьмигранники (октаэдры) воздуха, двадцатигранники (икосаэдры) воды. До вмешательства

демиурга эти четыре стихии находились в беспорядочном движении, представляя собой неравномерно сотрясаемую и колеблемую материю. Из нее-то и создал ум-демиург тело космоса. Оно шарообразно, в центре его ось, на которой покоится неподвижная земля. Платон — геоцентрист. Космос вращается вокруг земли. Тело космоса находится внутри души космоса.

Космическая психология. Душа космоса творится демиургом еще раньше его тела. Процесс творения души космоса описан нечетко. Ум-демиург воспользовался двумя непонятно откуда взявшимися сущностями: неделимой и вечно тождественной, с одной стороны, и иной, претерпевающей телесное разделение, с другой стороны. Две эти сущности демиург частично смешал и получил третью сущность, причастную тождественному и иному. Из этих трех сущностей (тождественного, иного, смеси тождественного и иного) демиург и создал душу космоса, разделив ее на части, находящиеся в сложной пропорциональной зависимости. Эти части — души космических небесных тел. Мировая душа пронизывает тело космоса и объемлет его. Она производит два вида движения: внешнее и внутреннее, первое из которых соответствует тождественному, а второе — иному. Внешним, тождественным движением движется сфера неподвижных звезд; внутренним, иным движением движутся планеты, Луна, Солнце. Таким образом, первая функция мировой души — движение.

Вторая функция мировой души — познание: «...при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она (мировая душа. — А. Ч.) всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное» (37 АВ). Своей тождественной частью мировая душа постигает идею, своей иной частью — материю, а смесью тождественного и иного — вещи. Это космическое знание выражается в космическом слове, и «это слово безгласно и беззвучно изрекается в самодвижущемся» (37 В), т.е. душе космоса. Структура мировой души числовая.

Время. Время родилось из разума и мысли бога и возникло вместе с небом. Платон определяет время как «некое движущееся подобие вечности» (37 Д). Таким образом, Платон принципиально разрывает пространство и время: первое — от материи, второе — от ума-демиурга (бога) и мировой души.

Другие боги. Ум-демиург творит и других, низших, богов. Это «небесный род богов» (40 А). Они сотворены исключительно из одной стихии — из огня. Это не что иное, как шаровидные небесные тела, наделенные как равномерным — звезды, так и неравномерным движением, — планеты. Земля — «старейшее и почтеннейшее из богов, рожденных внутри неба» (40 С). Перед нами некая космическая религия, религия Земли и Неба.

Это особый, космический политеизм. Что же касается обычного, мифологического политеизма, то Платон отзывался о нем уклончиво, говоря о традиционных мифах, что «приходится им верить, чтобы не ослушаться закона» (40 E). Надо верить тому, что рассказывают «дети богов» — источник мифов.

Таков единый космос, созданный демиургом.

Физика Платона, полная всяких фантазий и несообразностей, показывает невозможность построить картину мира на идеалистической основе и принципиально уступает физической картине мира Демокрита, о котором Платон систематически в своих произведениях умалчивает.

Психология. Тело и душа. Идеалистическая философия Платона дополняет противопоставление материи и идей противопоставлением тела и души. Тело смертно — душа бессмертна. Тело живого существа создано из частиц огня, земли, воды и воздуха, заимствованных у тела космоса. Эти частицы должны быть возвращены космосу. Назначение тела — быть временным вместилищем и пристанищем души, рабом ее. Как тела, так и души сотворены богами. Души творятся из остатка от той смеси тождественного, иного и тождественно-иного, из которой ум-демиург создал душу космоса. Качество индивидуальных душ ниже, чем качество души космоса.

Однако из упомянутого остатка создается лишь разумная часть души. Но у души имеются и неразумные части. В платоновском «Государстве» Сократ различает в душе два начала: «логистикон» (разумное) и «алогон» (неразумное). «Одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, — говорит Сократ, — мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим» (439 B). Далее, внутри неразумного начала различаются «т(х)юмоейдес» и «эпитюмэкон», ведь «на многих примерах мы замечаем, как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать («эпит(х)юмэтикон»), бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насильников. Гнев такого человека («т(х)юмоейдес») становится союзником его разуму в этой распре» (440 B). Весь смысл бытия человека, вся его судьба зависит от того, кто кого осилит: низменное, неразумное, вожделеющее, смыкающееся с телом начало души или разум со своим союзником — яростным духом («т(х)юмоейдес»), иначе говоря, низшая часть души или средняя в союзе с высшей. Низменное, неразумное, вожделяющее начало души — раб тела, оно препятствует высшему, духовному образу жизни. Этому же мешает и тело. Поэтому Сократ перед своей казнью радуется предстоящей смерти, которая избавит его от тела, ведь «тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ему необходимо пропитание — но вдобавок подвержено недугам... Тело наполняет нас желаниями, страстями,

страхами... по вине тела у нас нет досуга для философии» (Федон, 66 Д).

В «Тимее» каждой части души отводится определенное местоположение в теле. Разумная часть души находится в голове, круглая форма которой подобна космосу, средняя часть — в груди, низшая — в брюшной полости. Диафрагма служит тому, чтобы оградить среднюю и высшую части души от низшей, шея — чтобы связать высшую часть души со средней.

Метемпсихоз. Платон всерьез принимает орфико-раннепифагорейский миф о переселении душ, которые могут вселяться в тела как людей, так и животных и растений в зависимости от того, насколько высшей части души удалось подавить ее низшую часть. Платон развил это древнее фантастическое учение, приспособив его к своему учению об идеях и основав на нем свою теорию познания. Для этого Платон подробно описал существование душ до их вселения в какое бы то ни было тело.

Сотворив души, боги поместили их на звездах. Каждая душа имела свою звезду. Душ столько, сколько в небе звезд (разумеется, видимых невооруженным глазом — античность не имела телескопа). Следовательно, число душ велико, но не бесконечно. Души более не творятся. Этим античный идеализм отличался от будущего христианства, в котором души творятся постоянно — у каждого новорожденного своя душа. (Кроме того, христианство отрицает наличие души у животных и растений, оно знает лишь человеческие души — эти души строго индивидуальны и имеют лишь одно тело.) В платонизме же творение души — лишь акт в прошлом, после чего души только переходят из тела в тело. Отсюда один из аргументов Платона в пользу бессмертия души: если бы души были смертны, то их бы давно уже не было. У Платона, так сказать, имеет место своего рода закон сохранения душ.

О пребывании душ на звездах подробно рассказывается в диалоге Платона «Федр». Души уподобляются греческой колеснице с двумя конями и возничим. У богов оба коня хороши, у не-богов хорош «лишь один конь, тогда как второй конь причастен к злу. Кони крылатые, и колесницы вместе с возничим летают по небу. Возничие стремятся увидеть занебесную область, т. е. идеальный мир, ибо созерцание ее питает ум богов и не-богов, а ум — это и есть возничий. Они созерцают саму справедливость, вообще наиболее чистое бытие идей. Но созерцать идеи в полной мере удается лишь душам богов. Остальные души делают это ущербно, им мешает конь, причастный к злу, который тянет души вниз, в мир чувственного бытия. Поэтому души не-богов, недостаточно насыщаясь созерцанием знания-бытия, тяжелеют, сталкиваются, их крылья ломаются, и они падают в телесный чувственный мир. Но и эти небожественные души неравны: ведь им все же в разной степени удалось приобщиться к высшему бытию идей. Отсюда иерархия падших душ и как ее следствие — иерархия профессий и классов.

Эта иерархия начинается с философа и нисходит через царя, государственного деятеля, врача, прорицателя, поэта, ремесленника и земледельца и, софиста к тирану. Здесь нетрудно видеть классовое самосознание Платона, его презрение к трудящимся, но также и его ненависть к тирании и софистике. Хорошо виден и интеллектуальный аристократизм Платона, ставящего философов выше царей.

В «Государстве» социальная иерархия проще. Там различаются три сословия: философы, воины и трудящиеся.

Души в телах. Попадая в тело, душа забывает о своей занебесной отчизне. Но она способна к припоминанию ее. Земная красота стимулирует ее в этом направлении. Хотя земная красота — лишь жалкий отблеск небесной, она все же пробуждает в душе смутное воспоминание о последней, тоску по ней. Поэтому, «когда кто-нибудь посмотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу» (Федр 249 E). Входя в это состояние, душа переживает высшее неистовство, состояние исступления, экстаза, превосходящего тот экстаз, который исходит от Муз или бывает во время пророчеств. При высшем напряжении познания душа желает исступиться из тела.

Эрос. В диалоге «Пир» такое исступление описано разными участниками по-разному. Когда доходит очередь до Сократа, он рассказывает миф об Эросе. Эрос — сын Пороса. Порос же — сын богини мудрости Метиды. Порос — бог богатства. Однако мать Эроса — Пеня — богиня бедности. Отсюда противоречивость Эроса. Сам он некрасив, неопрятен, необут, бездомен и беден. Это самоописание Сократа. Но Эрос стремится к прекрасному и совершенному, и здесь он храбр, смел, силен. Все его стремления направлены к философии, он всю жизнь занят философией. Эрос — философ, а философ — тот, кто любит мудрость. Но он любит ее не потому, что сам мудр. Мудр только бог. Богу противостоит человек-невежда. Он ограничен и в силу этого самодоволен, он не стремится к высшему. Бог также не стремится к мудрости — он ее имеет. Философ же — т. е. любящий мудрость, любомудр — стремится к мудрости. Стремление к мудрости — высшая форма стремления к прекрасному.

Еще ранее Павсаний, один из участников пира, противопоставил Афродите-Уранию (по Гесиоду) Афродите — дочери Зевса (по Гомеру). Первая — небесная, вторая — земная. Первая — божественна, вторая — вульгарна. Сократ расширяет понятие любви. Любовь — «желание блага и счастья» (205 D), но не всякого блага, а вечного, но поскольку вечного блага не может быть без бессмертия, то «любовь — стремление к бессмертию» (207 A). Но доля бессмертия, отпущенная смертным людям, — их способность к творческой деятельности, т. е. «ко всякому переходу от небытия к бытию» (205 C). У большинства людей творческая деятельность проявляется в продолжении рода, в

воспроизведении себя в потомстве. «Зачатие и рождение есть проявление бессмертного начала в существе смертном» (206 E). Но такова только низшая, телесная, разновидность любви.

Другая разновидность творческой любви — любовь духовная. Существуют как бы два Эроса и две Афродиты, одна служит телесной любви, а другая — духовной. Платоническая любовь — духовная любовь, любовь душ, а не тел. Эрос в этом понимании любви — могущественный демон, побуждающий человека к творчеству, вселяющий в него стремление к прекрасному и к идеальному. В «Пире» Сократ рисует картину восхождения души в ее стремлении к прекрасному. Нужно начинать с созерцания отдельных проявлений прекрасного, затем переходить к созерцанию прекрасных тел вообще, затем подниматься к пониманию красоты учения и, наконец, от понимания красоты учения о прекрасном к самому прекрасному (211 CD). Прекрасное как таковое прозрачно, чисто, беспримесно, не обременено плотью, красками и другими телесными признаками, единообразно и божественно.

Эрос — противоречие между прекрасным и безобразным, идеальным и телесным, вечным и временным, бытием и становлением — выражает противоречие космической души. Эрос — главная движущая сила, пронизывающая весь мир, заставляющая вещи подражать идеям, а души — стремиться вернуться в тот мир, откуда они некогда упали.

Это стремление души выражается как в стремлении к познанию, так и в стремлении к смерти. Стремление к смерти проявляется на высшей ступени человеческого бытия, на ступени философа, ибо «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» (Федон, 63 A). Ведь культивируя разум, они способствуют еще при жизни отрешению души от тела, высшей, разумной части души от низшей, низменной ее части. Но истинное приобщение к разуму полностью возможно только после смерти. Поэтому Сократ говорит, что лебеди, умирая, поют от радости. В учении о философствовании как умирании наглядно виден декадентский характер платоновского идеализма.

Попытки доказательства бессмертия души. Платон был знаком с разными теориями смертности души. Одни утверждают, что после смерти тела душа рассеивается как дым, другие, видя в душе сочетание и гармонию телесных качеств, когда они хорошо и равномерно смешаны друг с другом, считают ее бессмертием столь же нелепым допущением, как и мысль о том, что музыкальная гармония лиры может существовать после того, как лира сломана. Поэтому Сократ в «Федоне» выдвигает аргументы в пользу теории бессмертия души. Таких аргументов четыре.

Первого аргумента мы уже коснулись выше, назвав его как бы законом сохранения душ. Все возникает, говорит Сократ, из противоположного себе, например сон из бодрствования. Так же и живое

возникает из неживого и неживое из живого. Поэтому и души, умерев, рождаются снова. Иначе «все стало бы мертвым и жизнь бы исчезла» (72 D). Но фактически Сократ доказал здесь лишь смертность души: все живое становится своей противоположностью — мертвым.

Во-вторых, Сократ ссылается на то, что познание есть припоминание. Но даже если это и так, то это говорит лишь о предшествовании душ, а не об их бессмертии.

В-третьих, души уподобляются идеям, а те вечны и бессмертны. Но ведь у самого Платона идеи и души не одно и то же.

В-четвертых, душа имеет свою идею, а именно идею жизни. Душа вечна как идея жизни. Когда человек жив, с ним находится и идея жизни — душа. Когда человек умирает, то идея жизни не превращается в идею смерти (идеи друг в друга не переходят), а продолжает существовать как идея. Но ведь душа и идея жизни — вовсе не одно и то же.

В своих доказательствах бессмертия души Платон прежде всего нарушает закон тождества, он постоянно подменяет одно понятие другим.

Но даже если бы аргументы Платона в пользу бессмертия души были убедительными, все они относятся к разумной части души, т. е. к разуму как таковому, ибо Платон не может допустить, чтобы низшая часть души, связанная с телом, была бессмертна. Между тем личность не может существовать без эмоционального комплекса, не обязательно, конечно, низменного. Разум же безличен, а занятия наукой действительно многих освобождают от их маленького «я». Но это не означает, что ученый умирает еще при жизни. У Платона же так и было.

В диалоге «Федр» встречается пятый аргумент в пользу бессмертия души: душа — нечто самодвижущееся, а все самодвижущееся бессмертно, следовательно, бессмертна и душа (246 А). Но это софизм. Не душа питает тело, а тело — душу. Поэтому источник движения души — в теле. Аргумент Платона восходит к первобытным представлениям о душе как самодвижущемся. Лесной пожар в отличие от поддерживаемого человеком костра казался живым и одушевленным и обозначался словом одушевленного рода.

Посмертное бытие души. Допуская фактически лишь бессмертие разумной части души, Платон тем не менее изображает посмертную судьбу души как продолжение существования конкретной личности с ее индивидуальными особенностями. В «Федре» говорится о том, что сброшенная с неба душа не возвращается на небо в течение десяти тысяч лет — так называемого мирового года, когда все точки равномерно и неравномерно вращающихся частей неба якобы занимают друг относительно друга исходное положение. Исключение из этого круговорота сделано лишь для душ, которые три раза подряд будут душами философов. В «Федре» говорится о трех категориях душ: тех, кто полностью очистился через философию и живет совершенно бестелесной жизнью в стране самой высшей чистоты, тех, кто свято прожил

свою жизнь, но живет пониже, и тех, кто вел порочную жизнь и ввергнут в Тартар, при этом одни временно, а другие навечно.

В диалоге «Государство» некий Эр был убит на войне, но воскрес на двенадцатый день, оказавшись уже на погребальном костре. Он рассказывает о том, что за эти дни видела его душа. Оказывается, после смерти души не сразу переходят в другие тела, цепь переселений разорвана воздаянием, по времени десятикратным. Суд направляет одни души на тысячу лет (срок земной жизни определяется в сто лет) куда-то наверх, но еще не в идеальный мир, а другие вниз, в подземелье. По прошествии этого срока души сходят и с земли и с неба и снова направляются на суд. Но фактически это уже не суд, а выбор душой своего будущего воплощения — акт свободной воли. В «Государстве» подчеркивается, что на боге нет никакой вины за характер жизни людей — она плод их свободного выбора. Это один из самых ранних вариантов попытки сочетать предопределение со свободой воли человека.

Учение о душе Платона идеалистично и мифологично. Оно догматично и должно быть принято на веру. Только в одном случае Платон, как и следует философу, прибегает к рассуждениям — для доказательства бессмертия души. Но это доказательство неубедительно.

Гносеология. Идеалистическая гносеология Платона вытекает из его объективно-идеалистической онтологии и идеалистической психологии. Сотворенные богами души, находясь на небе, питаются созерцанием занебесной области — идеального мира. Упав на землю и вселившись в тела, души забывают об идеальном мире. Отныне их питает не сверхчувственное умозрение, а чувственное восприятие, и питает оно не высшую, а низшую часть души, отчего душа все более тяжелеет.

Чувственное знание. Чувства. Хотя в «Тимее» подробно описываются особенности зрения, обоняния, вкуса, осязания, слуха, чувственное знание там принижено. Чувственное знание — знание «по законам правдоподобия», «забава» (59 D). И в «Теэтете» утверждается, что чувства не могут быть источником знания. Не является знанием и все то, что основано на показаниях органов чувств. Знание не есть ни ощущение, ни правильное мнение, ни даже правильное мнение с определением. Сократ «Теэтета» расходится с Сократом ранних диалогов, в которых знание трактовалось как достижение правильного мнения индуктивным путем, т. е. путем обобщения чувственного знания. В «Теэтете» Платон устами Сократа подвергает критике все теории, которые так или иначе выводят знание из опыта, будь то непосредственное знание через ощущение или опосредованное знание — не просто ощущение, а мнение, основанное на ощущениях, и даже более того — знание-мнение, в котором в определении выделены существенные признаки. Все это, с точки зрения Платона, не есть знание. Используя более поздние термины, мы скажем, что Платон —

антисенсуалист, что он отрицает возможность апостериорного, послеопытного, знания и допускает лишь знание априорное, доопытное.

«Априорное». Это значительно более поздний термин, но его можно применить к характеристике теории познания Платона, ибо гносеология Платона — первый вариант обоснования априорности, внеопытности, доопытности знания. Платон отрицает происхождение понятия из ощущений, из опыта, он не согласен с теми, кто думает, что понятия возникают из данных чувств путем обобщения этих данных. Считают, например, что к идее равного приходят, наблюдая равные предметы. Но, возражает Платон, в природе ничего равного нет. Все равное там лишь мнится, кажется таковым. А чтобы нечто могло так мниться, мы должны уже иметь идею равенства: «Мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы» (Федон 75 А).

Итак, не чувства предшествуют рациональной ступени познания, а, наоборот, рациональная ступень познания предшествует чувственной. По Платону, это возможно, потому что некогда душа непосредственно созерцала в своем умозрении понятия, идеи, общее как таковое, которое в чувственном мире отражается лишь в весьма несовершенной форме. Душа содержит знания в самой себе. Но это знание надо найти — ведь, упав с неба, душа все позабыла.

Анамнезис. Суть теории познания Платона состоит в тезисе, что «знание — это припоминание (анамнезис)» (91 Е) того, что душа некогда узнала, а затем позабыла. В диалоге «Менон» мальчик-раб, никогда не учившийся геометрии, решает геометрическую задачку, как бы припоминая то, что он некогда знал (82 А–86 В). Правда, он решает ее в результате наводящих вопросов Сократа. Но так или иначе метод анамнезиса — метод восхождения к идеям, к общему не путем обобщения частного и единичного, а путем пробуждения в душе забытого знания, нахождения его в ней: «Найти знание в самом себе — это и значит припомнить» (85 D).

Этому нахождению способствует прежде всего созерцание вещей, которые, сами будучи отражением идей в материи, напоминают об идеях как по сходству с ними, так и по контрасту. Например, об идее прекрасного напоминают по сходству прекрасные вещи, а по контрасту — безобразные. На припоминание идей наталкивает и противоречивость вещей. Любая вещь одновременно и больше и меньше: она больше одной и меньше другой; она покоится и движется — покоится по отношению к одной вещи и движется по отношению к другой, и т. п. Отсюда возникает стимул выяснить, что такое «больше» и «меньше», движение и покой и т. п., т. е. составить себе обо всем этом понятие — по Платону же припомнить идеи большего и меньшего, движения и покоя и т. п. Таким образом, противоречивость вещей имеет эвристическое знание — она толкает к исследованиям и открытиям. Самое главное в методе анамнезиса (припоминания) — искусство логическо-

го рассуждения, философской беседы, вопросов и ответов, ведь «истинные мнения... если их разбудить вопросами, становятся знаниями» (86 А), т. е. искусство диалектики.

Диалектика (логика). Это слово Платон употребляет широко, термина «логика» тогда еще не было. Диалектикой Платон называл будущую логику, элементы которой мы у него находим. В диалоге Платона «Кратил» Сократ называет диалектиком человека, который «умеет ставить вопросы и давать ответы» (390 С). В «Государстве» Платон противопоставляет диалектику эристике — искусству спора ради спора. Эристы, спорщики, «не умеют, — говорит Сократ, — рассматривать предмет, о котором идет речь, различая его по видам. Придравшись к словам, они выискивают противоречие в том, что сказал собеседник, и начинают не беседовать, а состязаться в споре» (454 А). Истина эристов не интересует. Не интересует их и предмет спора, его сущность. Напротив, диалектик стремится к истине, к познанию сущности обсуждаемого предмета; поэтому диалектик — «тот, кому доступно доказательство сущности каждой вещи» (534 В).

Для доказательства сущности каждой вещи рассуждение о ней должно быть правильным. В своей диалектике (логике) Платон подходит к открытию законов мышления. В диалоге «Софист» можно найти намек на такой закон мышления, как закон тождества: «Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы скажем, что это [предмет] диалектического знания?» (253 Д). В «Государстве» и в некоторых других своих диалогах Платон вплотную подходит и к открытию такого важнейшего закона мышления, как закон запрещения противоречия. Сократ говорит в «Государстве» своему собеседнику: «Давайте условимся поточнее, чтобы впредь не было недоразумений» (436 С). А условливаться надо о том, что вещи не могут быть противоположными сами себе в одном и том же отношении: «Мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершить противоположное в одной и той же части и в одном и том же отношении» (439 В). Двигается ли человек, который стоит на одном месте, но машет руками и качает головой? Двигается ли вращающийся волчок, не меняющий своего места? На эти вопросы Сократ отвечает, что «в этих случаях предметы пребывают на месте и движутся не в одном и том же отношении» (436 D). В диалоге «Федон» сказано, что «противоположность никогда не будет противоположна самой себе» (103 С). Правда, это относится лишь к идее. Вещь может превращаться в противоположное себе (это значит, что идею, присутствующую в этой вещи, сменяет противоположная идея, например идея жизни сменяется идеей смерти), но идея в противоположное себе превратиться не может (идея жизни не может стать идеей смерти). В диалоге «Парменид» Платон бросает вызов противникам своего учения о противоположности и противоречии. «Пусть-ка кто докажет, — говорит Сократ, — что единое, взятое само по себе, есть многое и, с

другой стороны, что многое есть единое, вот тогда я выскажу изумление» (129 В).

Самим же Платоном диалектика в смысле будущей логики сводится к двум операциям: восхождению и нисхождению. В диалоге «Федр» сказано о двух видах рассуждения: «Первый — это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно» (265 D). «Второй вид — это, наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» (265 E). Пределом нисхождения служит логически неделимое: «Дав определение, надо опять-таки уметь все подразделять на виды, пока не дойдешь до неделимого» (277 В). Предел восхождения — идея блага как высшая идея: «Когда 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 достигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого...» (Государство 532 АВ). В «Софисте» об обеих операциях говорится обобщенно: диалектик тот, кто «сумеет в достаточной степени различать одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется умением различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет» (253 DE).

Платон ставит диалектику выше других наук. Сократ говорит в «Государстве», что «было бы неправильно ставить какое-либо знание выше нее (диалектики. — А. Ч.): ведь она вершина их всех» (534 E).

Науки. Платон принял учение пифагорейца Архита Тарентского о том, что такие математические науки, как геометрия, арифметика, астрономия и музыка (теория музыкальной гармонии), родственны друг другу. К этим наукам сам Платон добавил стереометрию — объемную геометрию.

Однако все эти науки оцениваются Платоном лишь с одной точки зрения: насколько они способны отвращать нас от чувственного мира и возносить к идеальному, служить анамнезису (припоминанию) идей. Например, в астрономии «небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия» (529 E). Платон принижает эмпирическую астрономию, физику, потому что, как он утверждает, для того, что возникает и гибнет, для того, что меняется, вообще для единичных вещей не существует познания. Он насмехается над теми, кто ждет от наук практической пользы для людей.

Виды знания. Подводя итог, мы можем различить у Платона следующие виды знания: 1) знание совершенно достоверное без примеси лжи и заблуждения — знание идей, изначально получаемое до

вселения душ в тела непосредственным умозрением идей, а после вселения в тела — путем диалектического припоминания; 2) близкое к достоверному знание чисел и основанных на них наук, служащих пропедевтикой к диалектике и знанию идей; 3) знание мнимое, смесь истины и заблуждения, эмпирическое и физическое «знание» вещей чувственного мира, опирающееся на чувственное восприятие, в котором нет истины. К этому виду знания примыкает воображение, благодаря которому человек не столько воспринимает естественные вещи, сколько творит искусственные, занимаясь ремеслами и искусствами.

Особое место в системе знания Платона занимает познание материи. Ее нельзя познать ни разумом (материя — не идея), ни чувствами (материя неконкретна). Поэтому Платон явно не справляется с материей, отказаться от которой он не может, но и допустить которую он не хочет, говоря, что материя постигается некоторым неясным, или искусственным, суждением, что понятие о ней составляет как бы насильственно, путем отрицания.

Диалектика идей. Как уже говорилось, Платон утверждал, что его идеи (как некие эталоны) неподвижны и неизменны и не переходят друг в друга, и там более не превращаются в противоположное себе, а так как идеи в своей совокупности и есть подлинное бытие, то бытие также неизменно и неподвижно. Каждая идея едина. Множественны лишь предметы материального мира. Идеи и предметы путать не следует.

Единое и многое. Именно на этом настаивает платоновский Сократ в диалоге «Парменид», говоря, что надо различать сами идеи, и то, что им причастно, т.е. предметы. Он, Сократ, и един и мног. У него есть руки, ноги, голова, но вместе с тем, он един как организм и как личность. Это понятно, ибо он причастен как идее единого, так и идее многого. Удивительно было бы, если бы единое само по себе и многое само по себе, т.е. как идеи, были тождественны и переходили друг в друга.

В ответ на это Парменид, который уже загнал Сократа в тупик своими вопросами: что имеет, а что не имеет свою идею, и как соотносятся предметы и идеи, утверждает, что смысл идеи раскрывается не в ее отношении к соответствующему ей предметному множеству (идея кошки и кошки), а в ее отношениях к другим идеям и пытается доказать, что «единое есть многое», а «многое есть единое», с чем платоновский Сократ никак не может согласиться.

Бытие и небытие. В диалоге «Софист» некий Чужеземец, разделив, как мы видели, философов на худших — «людей земли» и на лучших — «друзей идеи», выступает не только против первых, которых он ненавидит, но и против вторых (правда, в более мягкой форме). И опять-таки, вопреки классическому платонизму с его учением о неподвижном бытии неподвижных идей, которые находятся лишь во внешних отношениях соподчинения и подчинения и не могут смешиваться между

собой, Чужеземец утверждает, что вовсе не все идеи не склонны к смешиванию, что в мире идей «одно склонно к смешению, а другое, нет, подобно тому, как одни буквы сочетаются друг с другом, а другие не сочетаются» (252e — 253a).

Так несмешиваемы идеи покоя и движения, иначе движение покоилось бы, а покой двигался, однако движение и покой вполне смешиваемы с бытием.

И здесь-то Чужеземец подвергает критике «друзей идеи» и провозглашает, что «совершенное бытие» вовсе не стоит неподвижно в покое, а, напротив, «находится в движении» и ему «причастны» и «жизнь», и «душа», и «разум» (248e — 249a).

Расходится чужеземец с платонизмом и в трактовке проблемы небытия, он понимает небытие не как пустоту и свободное место («Тимей»), а по другому. Вообще-то он согласен со своим философским «отцом» Парменидом, что небытие, как нечто равносильное бытию, «непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла», что «небытие само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить, ни мыслить» (238c), однако полное отрицание небытия делает необъяснимым факт заблуждения и лжи. Поэтому необходимо допустить небытие, но в особом ограниченном смысле. Небытие не есть нечто внешнее по отношению к бытию. Это то, что существует внутри бытия, как бы его пронизывая.

Поскольку покой есть покой, движение есть движение, бытие есть бытие, то можно говорить о тождестве. Но так, как бытие не есть движение, бытие не есть покой и т.п., то необходимо говорить и о различии. Так, складывается то, что затем стали называть категориями Платона: бытие, покой, движение, тождество и различие. А различие есть также иное, которое само по себе не существует: «Иное всегда [существует лишь] по отношению к иному» (255d). Это верно не только в отношении к иному как идее, но и в отношении ко всякому конкретному иному: «...каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу собственной природы, а вследствие причастности к идее иного» (255e).

В таком-то относительном небытии и находит Чужеземец онтологическое основание для гносеологического небытия (ложь и заблуждение). Гносеологическое небытие возможно, когда кто-то сознательно (ложь) или бессознательно (заблуждение) высказывает то, что надо, о том, о чем не надо это высказывать, или высказывает то, что не надо, от том, о чем надо это высказывать. Например, сказав, что «Платон — материалист», мы ошиблись или в имени «Платон», назвав его вместо имени «Демокрит», или в понятии «материалист», приписав Платону иное, чем следовало бы приписать, а именно «идеалист».

Этика. Объективный идеализм Платона — идеализм этический. В его системе идей самой высшей и самой общей является идея блага, которой подчинены все другие идеи. Поэтому возможны лишь идеи

для хорошего. Идеи зла нет. Зло — всего лишь отсутствие блага. А если это так, то нет идей и у конкретных форм зла: нет и не может быть идеи смерти, идеи болезни. Смерть — отсутствие идеи жизни. Болезнь — отсутствие здоровья.

Этический характер учения Платона не случаен. Платонизм вырос из сократизма. Ранние диалоги Платона, как мы видели, имели дело с проблематикой Сократа: что такое мужество, любовь, дружба, добродетель, справедливость. При этом, если такие последователи Сократа, как киники и киренаики ограничили свою этику рамками житейской мудрости, то Платон онтологизировал этику, придав ей бытийно-космическое значение.

Это хорошо видно на примере такого обширного диалога, как «Государство», разнообразная тематика которого пронизана одной идеей: что такое справедливость и несправедливость, и что лучше — терпеть чужую по отношению к себе несправедливость, или самому ее творить по отношению к другим. Сократ пытается доказать, что, несмотря на все те материальные блага, которые приносит человеку его несправедливость, душа несправедливого глубоко несчастна, как в здешней жизни, так и в загробной. А наиболее несчастна душа тирана, ведь присвоив неограниченную власть тиран имеет возможность творить наибольшую несправедливость.

В самом начале «Государства» платоновский Сократ, действуя по своему методу, пытается найти определение несправедливости и в конце концов приходит к выводу, что справедливо никому никогда ни в чем не вредить (335е), так что проблема наказания и как возмездия, и как устрашения, и как перевоспитания преступников прошла мимо этого философа. Неудивительно, что Сократ не смог убедить своих оппонентов, которые, исходя из опыта обыденной жизни, утверждали, что быть несправедливым лучше.

Тогда Сократ обращается к проблеме уже не личной, индивидуальной, а государственной справедливости, которую, как ему кажется, легче разглядеть. То, что в человеке написано мелкими буквами, в государстве изображено крупными.

Ясно, что платоновский Сократ исходит здесь из сомнительной предпосылки, что человек во всем подобен государству и что ключ к пониманию человека — в понимании государства. Так этика перерастает у Платона в политику, в учение о государстве, в том числе и о наилучшем. И здесь выступает вторая (после подобия человека и государства) основополагающая мысль Платона: требовать от человека справедливости можно лишь в совершенном государстве, а не во всяком. И здесь Платон снова уподобляет человека и государство. Как мы видели, Платон различал в душе человека разумную и неразумную части, а в неразумной — яростную (волевою) и вожделеющую (аффективную) силы. Соответственно, и в государстве, и в человеке должны быть добродетель разумной части души — мудрость, добродетель во-

левой части души — мужество и добродетель подчинения низшего высшему, т.е. вожделеющей части души разумной ее части при содействии воли.

Политика. Но это возможно лишь в совершенном государстве. Именно в таком государстве можно вернуть человека к самому себе, возможен «праобраз» человека (501b). И в своем удивительном сочинении «Государство» Платон дает образец «совершенного государства» (472e).

Сущность и происхождение государства. При всей своей страсти к определениям платоновский Сократ не дает определения государства — он ограничивается лишь указанием на то, что это «совместное поселение» (369 С). Больше мы узнаем о происхождении государства. Согласно мнению Платона, государство возникает вследствие многообразия человеческих потребностей и вытекающего отсюда общественного разделения труда, при котором удовлетворить различные потребности человека легче, чем если бы каждый выращивал хлеб, изготавливал одежду, обувь и т. д., так как лучше работает тот, кто владеет каким-либо одним искусством и не отвлекается на другие работы. Поэтому в государстве должны быть и земледельцы, и строители, и ремесленники, которые снабжали бы земледельцев и строителей орудиями труда, и купцы, и торговцы и, наконец, воины, чтобы защищать государство от внутренних и внешних врагов. Платоновская мысль о роли разделения труда при происхождении государства была прогрессивной, хотя она, разумеется, вовсе не вскрывала истинную сущность и истинную причину происхождения государства, которое возникает, как известно, при распадении общества на антагонистические классы как орудие господства одного класса над другим. Но свою верную догадку о роли разделения труда Платон использовал в своих антиэгалитарных целях, дабы утверждать, что разделение труда возможно и выгодно именно потому, что каждый человек от природы предназначен к выполнению какой-либо одной трудовой операции: одни предназначены по своим природным задаткам к земледелию, другие — к ткачеству, третьи — к домостроению, и т. д. Тем, к чему человек предназначен природой, «он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое» (374 С). При этом наличие задатков к тому или иному виду трудовой деятельности исключает, по Платону, способности к воинскому мастерству, к управлению и к умственному труду, вершина которого — в деятельности философа. «Толпе (а под толпой Платон понимает здесь народ. — А. Ч.) не присуще быть философом» (494 А).

Платон с осуждением относится к существующим формам государства. Он правильно отмечает, что в этих государствах существует имущественное неравенство, делающее из одного государства «два враждебных друг другу государства: одно — бедняков, другое — богатей» (423 А), и тем самым ослабляющее его. Однако Платон вовсе не

против неравенства, и его критика государства направлена прежде всего против демократии, которую Платон как идеолог античной аристократии ненавидит. Демократия, как известно, строится на принципе приоритета большинства над меньшинством, а Платон изображает это большинство резко отрицательно, говоря о «безумии большинства» (496 С). Он с презрением высказывается о гражданах демократического государства, которые «густой толпой заседают в народных собраниях, либо в судах, или в театрах, в военных лагерях, наконец, на каких-нибудь общих сходках и с превеликим шумом частью отвергают, частью одобряют чьи-либо выступления или действия, переходя меру и в том, и в другом» (492 ВС). Он дает сатирический образ демократа — «разбогатевшего кузнеца, лысого и приземистого, который недавно вышел из тюрьмы, помылся в бане, приобрел себе новый плащ» и «собирается жениться на дочери своего господина, воспользовавшись его бедностью и беспомощностью» (495 Е).

В демократическом государстве благом почитается свобода, там «только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе» (562 С). Эта «жажда свободы», «свободы в неразбавленном виде» приводит к тому, что там тех, кто послушен властям, смешивают с грязью как добровольных рабов, отец боится своих детей, учитель — школьников, старшие — младших, мужчины — женщин, люди — животных. В таком государстве «лошади и ослы привыкли...выступать важно и с полной свободой, напирая на встречных, если те не уступают им дороги» (563 CD). Типичный человек демократического государства нагл, разнуздан, распутен и бесстыден, однако наглость там называется просвещенностью, разнузданность — свободой, распутство — великолепием, бесстыдство — мужеством. Демократическое государство легко вырождается в тираническое, ибо чрезмерная свобода и для одного человека, и для государства обращается не во что иное, как в чрезмерное рабство. Такова критика Платоном рабовладельческой демократии. Многие он подметил там верно, однако собственный социальный идеал Платона еще хуже. Впрочем, Платон осуждает не только демократию, он ненавидит также тиранию, отрицательно относится и к олигархии — власти богатых, и к тимократии — власти военных. Этим четырем извращенным видам государственного устройства Платон противопоставляет свой образец совершенного государства, который он называет также «прекрасным городом» (в историко-философской традиции такое государство Платона принято называть «идеальным государством Платона»).

Апология неравенства. По Платону, все существующие виды государственного устройства — извращения того, что должно быть, не потому, что они основываются на социальном неравенстве, а потому, что их социальное неравенство не соответствует природному неравенству людей, потому что власть военных, богатых, большинства, власть

тирана противоестественна. Платон строит свою модель социального неравенства, которую он основывает на своем учении о структуре души.

Подобно тому как в душе три части, так и в государстве должно быть три группы граждан, три сословия. Разумной части души, добродетель которой в мудрости, должно соответствовать сословие правителей-философов; яростной части, добродетель которой в мужестве, — сословие воинов (стражей); низменной, возделывающей части души — сословие земледельцев и ремесленников. Именно такое государство добродетельно: оно мудро мудростью своих правителей-философов, мужественно мужеством своих стражей, рассудительно повиновением худшей части государства его лучшей части и справедливо, поскольку в таком государстве все служат ему как некоей целостности и занимаются своим делом, не вмешиваясь в чужие дела, а «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость» (433 А). Иначе говоря, «справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое» (433 Е). Итак, в идеальном государстве три сословия. Но строго говоря, их два, поскольку философы-правители выходят из сословия воинов-стражей, поэтому Платон иногда говорит просто о стражах, подразумевая под стражами и философов.

Чувствуя, что одного психологического учения недостаточно для убеждения граждан образцового государства в необходимости подобного разделения функций, особенно вряд ли согласятся с этим трудящиеся, лишенные в государстве Платона всяких прав, всякого образования, даже права на защиту своей родины от агрессора, Платон предлагает социальный миф. Для самого Платона это явный вымысел, в истинности которого необходимо, однако, убедить граждан проектируемого государства. Это пример той социальной лжи, которая, по Платону, вполне допустима в проектируемом им государстве, поскольку она служит благу целого. Суть социального мифа Платона состоит в том, что гражданам платоновского государства должно быть внушено: все они братья, поскольку их общая мать — земля, на которой они обитают, в результате чего они будут защищать свою землю как родную мать, но они все же неравны, поскольку, когда боги творили людей в недрах их матери-земли, они к одним людям примешали золота, к другим — серебра, а к третьим — меди и железа. Платон признает, что вряд ли можно будет заставить поверить в этот миф первое поколение граждан в проектируемом им государстве, но последующим поколениям, полагает он, можно будет внушить этот миф.

Однако неравенство людей в принципе не наследственно (этим сословия Платона отличаются от индийских варн и вообще от каст). В большинстве случаев у «медных людей» соответствующее потомство, у золотых и серебряных тоже, но если у стражей «ребенок родится с примесью меди или железа, они никоим образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задатки, то есть включать его в число ремесленников или земледельцев;

если же родится кто-нибудь (у ремесленников или земледельцев. — А. Ч.) с примесью золота и серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи» (415 ВС). Однако на практике в государстве Платона это не выходит, поскольку там третье сословие совершенно отделено от двух первых по своему образу жизни. Впрочем об образе жизни ремесленников и земледельцев мы ничего из «Государства» Платона не узнаем, все его внимание сосредоточено на описании жизни первых двух сословий.

Стражи. Быт стражей подробно описан Платоном. Стражи получают двойное воспитание: телесное и духовное, или гимнастическое и мусическое. Страж должен быть гармонично развит, сочетая в себе отвагу с кротостью, ведь одно мужество влечет за собой грубость и жестокость, одна кротость — мягкость, изнеженность и трусливость. Страж должен уметь действовать и принуждением, и убеждением. Кроме того, из стражей выходят философы-правители, воспитание будущих философов начинается на уровне стражей и, поскольку философы в стражах сразу не видны, распространяется на всех стражей. Только путем образования всех стражей и отбора из их числа наилучших можно выявить философов.

Духовное воспитание стражей включает в себя знакомство их с искусствами и науками.

Платон подробно говорит о роли искусства в воспитании стражей. Искусство могущественно, оно наиболее глубоко проникает в души и всего сильнее их затрагивает. Искусство должно делать их мужественными, стойкими, не боящимися смерти, неунывающими, верящими в добро и в бога как начало добра, некорыстолобивыми, рассудительными, но далеко не всякое искусство может служить этим целям. Оно сплошь и рядом изображает порок, однако воспитывать на изображениях порока нельзя: «Стражи, воспитываясь на изображениях порока, словно на дурном пастбище, много такого (т. е. безнравственного, разнужданного, низкого и безобразного. — А. Ч.) соберут и поглотят — день за днем, по мелочам, но во многочисленных образцах, и из этого незаметно для них самих составится в их душе некое единое великое зло» (401 С). В связи с этим Платон предлагает в своем государстве произвести великую ревизию уже существующего искусства и создать новое искусство. В своем образцовом государстве Платон изгоняет из музыки неритмичность и дисгармонию как близких родственников злоречия и злонравия, флейту, изнеживающие души лидийский и ионийский музыкальные лады, тогда как дорийский и фригийский лады оставляются, ибо они соответствуют голосу и напевам человека мужественного, находящегося в гуще военных действий и вынужденного преодолевать всевозможные трудности. Сохранены лира и кифара.

Платон запрещает, далее, всякое искусство, где поэт или исполнитель подражает другому человеку. Ведь каждый гражданин платоновского государства даже в воображении должен оставаться тем, кто он

есть: сапожник — сапожником, земледелец — земледельцем. Кроме того, подражание дурным людям, неизбежное на сцене, пагубно влияет на исполнителя. Нельзя подражать кузнецам, ремесленникам, гребцам, лаю собак, бляению овец и голосам птиц. Поэтому Платон изгоняет из своего государства все драматическое искусство. Человек, умеющий перевоплощаться и подражать чему угодно, как бы он ни был способен, коль скоро он прибудет в платоновое государство, будет выслан оттуда: «мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным... да и отошлем его в другое государство, умастив ему главу благовониями... а сами удовольствуемся по соображениям пользы более суровым, хотя и менее приятным поэтом и творцом сказаний, который подражал бы у нас способу выражения человека порядочного и то, о чем он говорит, излагал бы согласно образцам, установленным нами» (398 АВ).

Платон далее требует ревизии эпоса и мифологии. Мифы должны учить добродетели, и страж с детства должен усвоить, что бог — причина блага, но никак не зла, поэтому из мифологии Гомера, Гесиода и других поэтов — авторов лживых сказаний — следует изъять все места, где боги наказывают людей не ради их пользы, а ради мести, злобности, ненависти и т. п. Стражи должны усвоить, что боги карают только порочных людей. Надо также вычеркнуть все те места, где герои обнаруживают страх перед смертью (ведь больше смерти следует бояться рабства), все сетования и жалобные вопли. Мы не позволим Ахиллу, сказано у Платона, бродить, тоскуя, берегом моря, а Приаму кататься в грязи, умоляя вернуть ему тело его сына Гектора. Из искусства следует также изгнать изображение лжи, безрассудности, корыстолюбия. Напротив, в поэзии следует оставить лишь описание примеров стойкости и выдержки. Такова ревизия уже существующего искусства.

Что же касается нового искусства, то Платон предлагает поставить творчество в рамки, не позволяя изображать несправедливых людей счастливыми, поэты должны воплощать в своих творениях только нравственные образы, а «кто не в состоянии выполнить это требование, того нам нельзя допускать к мастерству» (401 ВС). Мусическое воспитание должно дать душе уравновешенность, человеку с такой душой нет нужды в клюющем носом судье.

В гимнастическом воспитании запрещается опьянение, предписывается диета и т. п. Это воспитание должно служить здоровью. Человеку с таким здоровьем нет нужды во враче. Нельзя жить, непрерывно лечась, — такая жизнь подобна беспрестанному умиранию, а если это еще и жизнь ремесленника, например плотника, то она и никчемна — когда же он будет работать? Поэтому в идеальном государстве Платона будет действовать принцип: «Кто... не способен жить, того не нужно и лечить» (407 D).

Однако Платон отдает приоритет духовным качествам. Поэтому в государстве Платона судьи и врачи «будут заботиться о гражданах, полноценных как в отношении тела, так и души, а кто не таков, кто полноценен лишь телесно, тем они предоставят вымирать; что касается людей с порочной душой, и притом неизлечимых, то их они сами умертвят» (510).

Коммунизм Платона. Платон — предшественник коммунизма в той мере, в какой он видит главный источник социального зла и несправедливости в частной собственности. Именно частная собственность разрушает целостность и единство государства, восстанавливает людей друг против друга. «Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, — спрашивает Сократ своих собеседников, — чем то что ведет к потере его единства и распаденю на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству?...А связует его общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо печалются, если что-нибудь возникает или гибнет», а это возможно лишь в государстве с наилучшим устройством, т. е. в таком, «где большинство говорит... об одном и том же: "Это — мое!" или "Это не мое!"» (462 ABC). Поэтому стражи и выходящие из их рядов философы не имеют никакой частной собственности, им не дозволено пользоваться золотом и серебром — ведь золото и серебро в их душах.

Однако коммунизм Платона казарменный. Это псевдокоммунизм. Проблему гармоничного сочетания личного и общественного Платон решает просто: он вообще упраздняет все личное. Стражи не имеют не только частной собственности: земельных угодий, золота, — они не имеют и личной собственности. Они ничем не владеют, кроме своего тела. Они живут сообща и столуются все вместе, раз в год получая продовольствие от граждан, которых они охраняют, т. е. от земледельцев и ремесленников. Они служат, не получая никакого вознаграждения за исключением продовольствия. «А чуть только заведется у них собственная земля, дома, деньги, как сейчас же из стражей станут они хозяевами и земледельцами; из союзников остальных граждан сделаются враждебными им владыками; ненавидя сами и вызывая к себе ненависть, питая злые умыслы и их опасаясь, будут они все время жить в большем страхе перед внутренними врагами, чем перед внешними, а в таком случае и сами они, и все государство устремится к своей скорейшей гибели» (417 A). На возражение Адиманта, что не слишком счастливыми выглядят эти люди, что это не что иное, как наемные вспомогательные отряды, Сократ у Платона отвечает, что его государство не предполагает счастье своих частей, достаточно того, что оно счастливо в целом. «Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом» (420 C).

Однако, несмотря на оговорку Платона, его государство таково, что там никто не счастлив, а потому оно несчастливо и в целом, ведь целое, как скажет вскоре Аристотель, не может быть счастливо, если все его части несчастливы.

Казарменный характер коммунизма Платона виден и в том, что ради блага целого, т. е. справедливости в понимании Платона, упраздняется семья. Ведь если жена и дети у каждого свои, это вызывает и свои, особые для каждого радости и печали, что разобщает людей и нарушает государственное единство. Поэтому Платон провозглашает, говоря о стражах, что «все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть отец не знает, какой ребенок его, а ребенок — кто его отец» (457 D). Однако общность жен у Платона не следует понимать буквально. В государстве Платона запрещены неупорядоченные половые отношения, напротив, отношения полов там строго регламентированы. Женщине разрешено иметь детей с 20 лет до 40, мужчине — с 25 до 55. Дети, рожденные вне этих возрастных рамок, уничтожаются. Что касается стражей, а в числе их есть и женщины (Платон, проповедник равенства женщин, считал, что женщина уступает мужчине лишь количественно, в силе, но не качественно, потому стражами могут быть и женщины), то там отношения между полами строго подчинены государственной пользе и имеют своей единственной целью получение наилучшего потомства. Поэтому государство, по-видимому, путем жеребьевки, а фактически путем лжи и обмана, которые, как уже отмечалось, ради государственного блага разрешаются, т. е. путем подтасовки, делает так, что лучшие сходятся с лучшими, причем юношам, отличившимся на войне или как-нибудь иначе, будет предоставлена широкая возможность сходить с женщинами, чтобы таким образом ими было зачато как можно больше детей, а худшие — с худшими; потомство лучших мужчин и женщин будет воспитываться, а худших нет, т. е. часть родившихся будет уничтожаться. Это вполне возможно потому, что все рождающееся потомство сразу же поступает в распоряжение особых лиц, так что мать не знает, какой ребенок ее, отчего, полагает наивный философ, она будет любить всех детей, ровесников ее ребенка как своих возможных детей, что укрепит единство государства. Равно и дети будут уважать старших как своих отцов и матерей. Такова жизнь стражей.

Философы. Философы, как уже говорилось, выходят из числа стражей. Философами рождаются по природе, но лишь в правильно организованном государстве эта редкая природная одаренность приносит плоды. В противном случае из прирожденных философов выходят тираны и злодеи, ведь такой несостоявшийся философ станет считать себя способным распоряжаться делами эллинов и варваров, он проявит необычные притязания, высоко занесется, преисполнится высокомерия и пустой самонадеянности: «самые одаренные души при

плохом воспитании становятся особенно плохими» (491 E), тогда как посредственность никогда не бывает причиной ни великих благ, ни больших зол. Место несостоявшихся философов занимают недостойные люди, дискредитирующие философию. «Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто из темницы убегает в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии — особенно те, кто половчее в своем ничтожном дельце» (495 CD). Из таких людей получают софисты, которые потакают мнению толпы.

Но стоит превосходной философской натуре оказаться в столь же превосходно устроенном государстве, как и она сама, как тотчас обнаруживается ее божественная природа. Прирожденный философ — редкое сочетание способности к познанию, памяти, остроумия, проницательности с постоянством нрава, свойственным обычно людям тупым. Философ имеет природенную склонность к знанию, он характеризуется правдивостью, решительным неприятием какой бы то ни было лжи, любовью к истине, обладания которой он добивается всевозможными средствами, все его стремления направлены на приобретение знаний, для чего он отказывается от телесных удовольствий, он благороден, не хвастлив, не робок, справедлив, кроток, великодушен, тонок, внимателен. Поскольку истина сродни соразмерности, то и от философа требуется соразмерность и природенная тонкость ума. Философ Платона — идеалист-платоновец. Он стремится к бытию в целом — к идее всего сущего, он способен охватить мысленным взором целостность времени и бытия, он «способен подняться до самой красоты и видеть ее самое по себе» (476 B). Не-философ же, напротив, чувствует отвращение к наукам, он падок до зрелищ, он любит слушать, это ремесленник и делец, способный ценить красивые вещи, но не способный ценить красоту саму по себе, принимая за красоту саму по себе то, что ей всего лишь причастно.

Философы отбираются следующим образом. Счет, геометрия и разного рода другие предварительные познания преподаются стражам еще в детстве, притом не насильно, а играючи, ибо «насильственно внедренное в душу знание непрочно» (536 E), а «свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски» (536 E). Дети-стражи берутся между тем на войну, и «кто во всем этом — в трудах, в науках, в опасностях — всегда будет выказывать себя самым находчивым, тех надо занести в особый список» (537 AB). Затем происходит первый отбор из числа двадцатилетних. Отобранным дается общий обзор наук, а уже из этих юношей, когда им исполнится тридцать лет, производится второй отбор, «наблюдая, кто из них умеет, не обращая внимания на зрительные и остальные ощущения, подняться до истинного бытия» (537 D), не забывая при этом и об опасности от диалектики: ведь люди, занимающиеся рассуждениями, мыслящие, преисполнены беззакония, они увлекаются игрой противоречий и забывают об истине, унижая в

глазах других людей и себя, и весь предмет философии. Прошедшие второй отбор обучаются диалектике 5 лет. Достигнув 35-летнего возраста, они в течение 15 лет занимают государственные должности — правят. Философы становятся правителями.

Философы как правители. Это еще одна парадоксальная мысль Платона-социолога. Сократ говорит у Платона, что «ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государств не станет племя философов» (501 E). На возражение удивленного Адиманта, что философы странные и никчемные люди («Ведь кто устремился к философии не с целью образования, как это бывает, когда в молодости коснутся ее, а потом бросают, но, напротив, потратил на нее много времени, те большей частью становятся очень странными, чтобы не сказать совсем негодными» (487 D), Сократ возражает, что иначе и не может быть в неправильно устроенном государстве, где все лучшее становится худшим и где прирожденных философов портят софисты и «безумие большинства» (496 D). Платон обосновывает право философов на политическое господство тем, что философы, которые «созерцают нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла» (500 C), сами подражая этому, внесут то, что они находят в мире идеального бытия в «частный общественный быт людей» (500 D), сделают человеческие нравы угодными богу. Но для этого они сначала очистят государство и нравы людей, как очищают доску, они создадут прообраз человека. Платон не замечает того, что политик должен хорошо знать вовсе не идеальное бытие, а то, что Платон презирает как «пещеру», а поэтому когда он говорит, что тридцатипятилетние философы будут «вынуждены вновь спуститься в ту пещеру», дабы заняться государственными делами и проявить при этом опытность, происхождение последней непонятно.

Платон ничего не может сказать о путях построения его образца государственного устройства, «Прекрасного города», кроме упования на случай: «Ведь может случиться, что среди потомков царей и властителей встретятся философские натуры» (502 A), и далее: «Достаточно появиться одному такому лицу, имеющему в своем подчинении государство, и человек этот совершит все то, чему теперь не верят» (502 B). Такое лицо Платон безуспешно пытался найти в Сиракузах. Отсюда его три поездки к сиракузским тиранам Дионисиям. Результат для Платона был плачевным.

Платоновское идеальное государство утопично. Все оно — плод вымысла идеалиста, идеолога антидемократического класса афинской аристократии. «Образец совершенного государства» Платона был подвергнут вскоре критике со стороны Аристотеля.

Эстетика. Говоря о государстве Платона и о воспитании граждан, мы уже касались вопросов искусства в платоновской системе. Платон невысоко ставит искусство. Как творец, человек — всего лишь подра-

жатель, и подражает он не идеям, а вещам, создавая их изображения: статуи, картины и т. п. Искусство, таким образом, не дает, по Платону, непосредственного выхода в идеальный мир, хотя Платон высоко оценивает такой вид одержимости и неистовства, как одержимость и неистовство от Муз. Этот вид «охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества», подчеркивая, что без посланного Музами неистовства нельзя стать хорошим поэтом — ведь всегда «творения здравомыслящих людей затмятся творениями неистовых» (Федр 245 А).

У Платона даже есть все же намек на то, что искусство дает выход к идеальному бытию, когда он говорит, что произведения ваяния и живописи «служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе, как мысленным взором» (511 А). Однако этот момент у Платона не развит, и прекрасные произведения искусства не в большей мере причастны у него к идее прекрасного и не в большей мере способствуют анамнезису и восхождению души к идеальному, чем сами прекрасные вещи. Искусство есть подражание вещам, вещи же — подражания идеям, поэтому искусство — подражание подражанию. «Какую задачу ставит перед собой каждый раз живопись? Стремится ли она воспроизвести действительное бытие или только кажимость? Иначе говоря, живопись — это воспроизведение призраков или действительности?» — спрашивает Сократ в платоновском «Государстве» (598 В). И следует ответ: живопись — воспроизведение призраков. Это же относится к эпосу и к драматургии. Платон третирует Гомера, чьи творения втрое отстоят от подлинно сущего, т. е. от идеального мира. Было бы лучше, если бы Гомер не рассказывал о войнах, о руководстве военными действиями, об управлении государством, о воспитании людей, а все это осуществлял на деле — тогда он стоял бы на втором месте от подлинника. Гомеру было бы, считает Платон, уместно задать вопрос: «Какое из государств получило благодаря тебе лучшее устройство, подобно тому как это было с Лакедемоном благодаря Ликургу?» (599 DE). Или, может быть, Гомер был искусен в разных замысловатых изобретениях, как «люди передают о милетце Фалесе и о скифе Анахарсисе» (600 А)? Или, «если не в государственных делах, то говорят, что в частном обиходе Гомер, когда он еще был в живых, руководил чьим-либо воспитанием и эти люди ценили общение с ним и передали потомству некий гомеровский путь жизни, подобно тому как за это особенно ценили Пифагора, а его последователи даже и до сих пор называют свой образ жизни пифагорейским и явно выделяются среди остальных людей?» (600 AB). На все эти вопросы следует отрицательный ответ. Неудивительно после этого, говорит Сократ, что Гомером и Гесиодом совершенно пренебрегали при их жизни, что «люди предоставили им возможность вести жизнь бродячих певцов». Да и могли ли Гомер и Гесиод пользоваться уважением? Ведь они поэты, а поэт «с помощью слов и различных выражений... передает оттенки тех

или иных искусств и ремесел, хотя ничего в них не смыслит, а умеет лишь подражать» (601 А). Однако под влиянием очарования от размеренных и складных стихов людям кажется, что поэт говорит со знанием дела о сапожном деле и о военных походах. Кроме того, поэзия не поддается измерению, счету и взвешиванию, она же изображает распря и внутреннюю борьбу в человеке — ведь яростное начало в душе легче поддается воспроизведению в искусстве, чем разумное, а потому «подражательный поэт» пробуждает, питает и укрепляет худшую сторону души и губит ее разумное начало» (605 В), «он внедряет в душу каждого человека в отдельности плохой государственный строй, потакая неразумному началу души» (там же). Такого поэта нельзя принять в будущее благоустроенное государство. Сократ говорит, что «в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям» (607 А).

АРИСТОТЕЛЬ*

Жизнь

Аристотель — величайший древнегреческий философ. Он жил в 384 — 322 гг. до н.э. Родина Аристотеля — полис Стагира. Этот город-государство был расположен к северу от Афин на расстоянии трех градусов широты на северо-западном побережье Эгейского моря, рядом с Македонией, от которой родина Аристотеля зависела. Отец Аристотеля — придворный врач македонского царя Аминты III, а сам Аристотель — сверстник сына Аминты, будущего македонского царя Филиппа II, с которым Аристотель был знаком с детства. Аристотель рано потерял своих родителей, его опекуном стал дядя по матери.

Первый афинский период. В 367 г. до н.э. семнадцатилетний Аристотель прибыл в Афины и стал слушателем Академии Платона, где он пробыл двадцать лет, вплоть до смерти основателя Академии в 347 г. до н.э. Платон был намного старше Аристотеля. Он сумел разглядеть гениального юношу и высоко его оценить. Сравнивая Аристотеля, которого он называл «умом», с другим своим учеником — Ксенократом, Платон говорил, что если Ксенократ нуждается в шпорах, то Аристотель — в узде. Со своей стороны Аристотель высоко ценил Платона. В написанном Аристотелем на смерть Платона стихотворении говорилось, что дурной человек не должен сметь даже хвалить Платона.

Однако уже в школе Платона Аристотель увидел уязвимые места платоновского идеализма. Позднее Аристотель скажет: «Платон мне

* См. также Чанышев А.Н. Аристотель. М., 1981, 1987.

друг, но истина дороже». Платонизм будет подвергнут им пронизательной и нелицеприятной критике.

Но в первое время, как это видно из сочинений Аристотеля, он полностью разделяет взгляды Платона. В 355 г. до н.э. положение Аристотеля в Афинах упрочилось в связи с приходом к власти в этом полисе, столице Аттики, промакедонской партии. Однако смерть Платона и нежелание Аристотеля оставаться в Академии, возглавленной преемником Платона, его племянником Спевсиппом, побудили Аристотеля оставить Афины.

Годы странствий. Покинув Афины, Аристотель первые шесть лет живет в малоазийской Греции, сначала в прибрежном городе Ассосе, а затем в городе Митилена на соседнем с Ассосом острове Лесбосе. Выбор Аристотеля не был случайным. В Малой Азии проживали два ученика Платона — Эраст и Кориск, в Митилену же Аристотеля пригласил уроженец Лесбоса Теофраст — друг и сотрудник великого мыслителя. В Ассосе Аристотель нашел себе жену в лице некоей Пифиады — приемной дочери Гермия. Гермий — тиран в городе Атарней и основатель города Ассос. Связанный с Македонией, Гермий был вскоре казнен исконными врагами греков и македонян персами после жесточайших пыток. Перед смертью он просил передать своим друзьям-философам, что он не совершил ничего недостойного философии, которую он, видимо, высоко ценил. Признанный героем и мучеником Эллады, Гермий был удостоен памятника в ее религиозном центре — в Дельфах. Надпись к памятнику сделал Аристотель. Он же воспел своего тестя в пеане (пеан — древняя песня-молитва, обращенная к божеству), где сравнил его с Гераклом и Ахиллом.

В конце 40-х годов IV в. до н.э. Аристотель был приглашен Филиппом II на роль воспитателя своего сына — тринадцатилетнего Александра — и перебрался в столицу Македонии Пеллу. Воспитание Александра Аристотелем продолжалось около четырех лет. Впоследствии великий полководец скажет: «Я чту Аристотеля наравне со своим отцом, так как если отцу я обязан жизнью, то Аристотелю тем, что дает ей цену». Аристотель не пытался сделать из Александра философа, как это сделал бы, по-видимому, Платон, одержимый мыслью, что люди не будут счастливы, пока ими не начнут управлять философы. Трудно, конечно, сказать, насколько Аристотелю удалось облагородить характер македонца — человека, стоявшего, по представлениям классического грека, на границе между эллином и варваром. Отношения учителя и ученика никогда не были теплыми. И как только Александр стал царем Македонии, он постарался избавиться от Аристотеля, которому пришлось вернуться на родину — в Стагиру, где он провел около трех лет. В это время произошло важное историческое событие: в битве при Херонее (338 г. до н.э.) македонское войско Филиппа II разгромило соединенное войско греческих полисов. Классической Греции как совокупности суверенных полисов пришел конец. Аристотель же возвращается в Афины.

Второй афинский период. Оказавшись снова в Афинах пятидесятилетним мужем, Аристотель открывает здесь свою философскую школу — Ликей, названную так потому, что школа находилась рядом с храмом Аполлона Ликейского (Волчьего). В состав территории школы входили тенистый сад с крытыми галереями для прогулок, поэтому школа Аристотеля называлась также перипатетической (т. е. прогулочной), а члены школы — перипатетиками (т. е. прогуливающимися). Их было много, ибо Аристотель имел не одну сотню учеников и последователей. Аристотель преподавал в Ликее двенадцать лет. Второй афинский период Аристотеля полностью совпадает с завоевательной эпопеей Александра, покорившего всю западную часть полосы древней цивилизации и вторгшегося даже в ее среднюю часть — в Индию, т. е. с эпохой Александра, с временем высочайшего внешнего расцвета Эллады.

Скоропостижная смерть Александра вызвала в Афинах антимакедонское восстание. Аристотель был обвинен в богохульстве — вспомнили о пеане Аристотеля в честь Гермия, который был человеком, тогда как пеан подобает лишь богу. Не дожидаясь суда, Аристотель передал управление Ликеем Теофрасту и покинул Афины, как оказалось, навсегда. Аристотель вскоре умер на острове Эвбея на вилле своей покойной матери, которая происходила из тех мест. В своем завещании Аристотель просил перезахоронить останки своей первой жены (в соответствии с ее предсмертной просьбой) рядом со своей могилой, определил содержание своей второй жене, а фактически наложнице, Герпилле — матери своего сына Никомаха, отдал распоряжение относительно обоих своих детей: Пифиады (от первого брака) и Никомаха; некоторым своим рабам он даровал свободу. Схолархом Ликее стал Теофраст.

Сочинения

Наследие Аристотеля велико, хотя оно дошло до нас далеко не полностью. Еще будучи слушателем Академии, Аристотель писал здесь диалоги, в которых начинающий философ подражал Платону. От них до нас дошли лишь фрагменты, а также переложения. И в тех, и в других Аристотель оставался еще в основном на позициях платоновского идеализма. В эпоху же Ликее были созданы коллективные труды, выполненные под руководством Аристотеля. В частности, там было описание ста пятидесяти восьми реальных государственных устройств, которые тогда существовали в греческом мире и даже в соседних с ним странах.

Самая большая группа произведений эпохи Ликее (хотя частично они были написаны до этой эпохи) — собственные произведения зрелого Аристотеля. Это в большинстве своем неотработанные произ-

ведения, состоящие из «книг», созданных в разное время, на разных этапах философского развития философа.

Существует Аристотелев вопрос — вопрос о хронологической последовательности трудов Аристотеля, и при этом не только самих этих сочинений, но и входящих в их состав частей — «книг». (В Древней Греции «книгой» называлась часть произведения, которая трактовала какой-либо более или менее законченный вопрос и помещалась на отдельном папирусном свитке.) Однако этот вопрос еще менее разрешим, чем аналогичный Платонов вопрос. Исследователи дают порой совершенно различные решения, например: одни относят биологические труды Аристотеля к третьему периоду (т. е. ко второму афинскому периоду), а другие — ко второму (годы странствий). Единственное, с чем согласны, по-видимому, все, — то, что диалоги Аристотеля предшествуют его трактатам и написаны в период его пребывания в Академии. Однако важный диалог «О философии» некоторые исследователи относят ко второму периоду.

«Эвдем». Другой диалог раннего Аристотеля — «Эвдем» рисует нам автора как убежденного платоника, полностью разделяющего идеалистическое учение о потусторонних идеях как вечных и неизменных образцах и причинах преходящих вещей чувственного мира, об антагонизме бессмертной и возвышенной души и смертного, низменного тела, о познании как воспоминании душой некогда полученного ею в потустороннем мире знания, которое она утратила в результате телесного воплощения. В диалоге рассказывается о том, как молодой киприот Эвдем, друг Аристотеля, изгнанный со своего родного острова по политическим мотивам и примкнувший к платоновской школе, находясь в фессалийском городе Фора, тяжело заболел. Во сне ему было предсказано, что он выздоровеет и вернется на родину, тиран же города Фора будет убит. И в самом деле: Эвдем выздоровел, а тиран был убит, но сам Эвдем также вскоре погиб, так и не вернувшись на родину. Однако Аристотель утверждает, что сбылось и третье предсказание, ибо «возвращением на родину», предсказанным прекрасным юношей, явившимся Эвдему во сне, должно считать вовсе не прибытие Эвдема на Кипр, а возвращение души Эвдема в идеальный мир, в мир истины, красоты и добра. В этом диалоге Аристотель прямо объявляет союз души и тела противоестественным. Он одобряет слова Феогида:

Лучшая доля для смертных — на свет никогда не родиться
И никогда не видеть яркого Солнца лучей.
Если ж родился, войти поскорее в ворота Анда
И глубоко под землей в темной могиле лежать.

«Протрептик». В произведении «Протрептик» (обращение, увещание), написанном не в диалогической форме, Аристотель обращается к правителю Кипра Темисону, увещевая его стать покровителем философии. Аристотель выдвигает мысль о неупаздности философии,

ибо ей служат даже те, кто ее отрицает: говоря, что философия никчемна, они уже одним этим связывают себя философским суждением. Аристотель же готов согласиться с тем, что философия трудна, но он никак не согласен с ее мнимой никчемностью и бесполезностью, хотя философия и в самом деле не снисходит до частных дел, оставаясь, говорит Аристотель, на уровне всеобщего и неизменного бытия. Но даже и в таком случае философия полезна, так как она дает человеку образцы поведения в частной и общественной жизни. Философию нельзя считать и трудной, о чем свидетельствует ее быстрое развитие без посторонней помощи. Нетрудно представить, сколь велики будут успехи науки (в «Протретику» философия трактуется как знание вообще), если она получит поддержку со стороны государства.

Оставаясь в данном произведении еще на позициях платоновского мировоззрения, Аристотель доводит до крайности платоновский антагонизм души и тела своим чудовищным сравнением: душа в теле подобна живому человеку, связанному с трупом (так этрусские пираты поступали с оставшимися в живых пленниками).

Трактаты. Сохранившиеся произведения зрелого Аристотеля можно разбить на восемь групп: логические, общеплатоновские, физические, биологические, психологические, этические, политико-экономические и искусствоведческие произведения.

Логика — детище Аристотеля. Наука о мышлении и его законах изложена великим ученым в таких его трактатах, как «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «Опровержение софизмов», «Категории» (впрочем, есть небезосновательное мнение, что это не аристотелевское произведение), «Об истолковании». Позднее логические сочинения Аристотеля были объединены под общим названием «Органон» («Орудие»).

Умозрительная физика Аристотеля отразилась в таких его сочинениях, как «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» и др.

Биология, также ведет свое начало с Аристотеля, с его работ: «История животных», «О частях животных», «О движении животных», «О происхождении животных».

Аристотелю принадлежит и первый психологический трактат — сочинение «О душе», к которому примыкают восемь небольших трактатов на аналогичные темы.

Велики заслуги Аристотеля в области этики. До нас дошли три этических сочинения Аристотеля: «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика».

«Политика» и «Экономика» Аристотеля составляют группу политико-экономических сочинений.

Вопросы искусствоведения рассмотрены Аристотелем в его «Поэтике». К ней примыкает «Риторика».

Главное собственно философское произведение Аристотеля «**Метафизика**».

«Метафизика». Аристотель никогда не называл свою философию метафизикой. Вообще во времена Аристотеля этого слова не было. Это неологизм, возникший, по-видимому, в I в. до н.э. Когда Андроник Родосский систематизировал рукописи Аристотеля, он поместил собственно философские «книги» философа после «книг» по физике и, не зная, как их назвать, обозначил словами: «То, что после физики» («после» — по-древнегречески «мета»). Так образовалось новое слово — «**метафизика**», получившее со временем широкое распространение в философии.

«Метафизика» Аристотеля — как бы полуфабрикат. Она сложилась стихийно из разных «книг» и частей «книг». Отсюда ее неясности, противоречия и повторы. В «**Метафизике**» четырнадцать книг. При этом книга V самостоятельна — это первый в истории философии словарь философских терминов. Книга XII так же самостоятельна, как и XIV и частично XIII. Поздняя часть XIII книги — новый вариант XIV и частично I книг (4-я и 5-я главы XIII книги — прямое переложение 6-й и 9-й глав I книги). Ранняя часть XI книги предвосхищает содержание III, IV и VI книг. В целом в «**Метафизике**» можно различить ранние и поздние части, а внутри них — основные и побочные. Ранние части были созданы во второй период (годы странствий), поздние — в третий (второй афинский период). Ранними считаются I, III и IV книги, поздними и основными VI, VII и VIII книги, к ним примыкают IX и X. Остальные книги — II, V, XI, XII, XIII, XIV — можно считать побочными. Итак, ядро «**Метафизики**» — VI, VII и VIII книги, с них надо начинать изучение этого памятника древнегреческой философии.

Колебания Аристотеля. Философская доктрина Аристотеля в целом трудна для понимания. Во многом это объясняется плохим состоянием текста «**Метафизики**», но также и тем, что сам Аристотель так и не смог ясно решить для себя такие важные философские проблемы, как взаимоотношение общего и отдельного, ума и тела, эмпирического и рационального познания.

Онтология

Предмет философии. У Аристотеля философия довольно четко выделяется из всей сферы знания, хотя и у него этот процесс еще не закончен. Отсюда различие им «первой философии» и «второй философии». Физика для Аристотеля все еще философия, но уже «**вторая**». Но кроме физики как умозрительного рассуждения о природе (другой физики тогда не было) у Аристотеля есть еще «**первая философия**, предмет которой отличен от предмета физики как «**второй философии**».

Предмет «первой философии» (позднее названной метафизикой) — не природа, а то, что существует в ней и сверх нее. Аристотель ограничивает природу определенными рамками, природа у него не совпадает с сущим вообще. Сущее шире природы, которая есть для него лишь один из родов сущего. Если бы дело обстояло иначе, то философия не имела бы права на существование, не имела бы своего предмета. Поскольку же предметом физики являются материя и подвижные, изменчивые чувственные сущности, то, с точки зрения Аристотеля, философия имеет право на самостоятельное существование лишь в том случае, если в области сущего есть нематериальные причины и сверхчувственные и неподвижные, вечные сущности. Сам философ говорит об этом так: «Главным образом нужно исследовать и разработать вопрос: является ли что-либо, кроме материи, самостоятельной причиной или нет» (Метаф. III, 1) и «Вопрос идет о том, существует ли, помимо чувственных сущностей, [еще] какая-нибудь неподвижная и вечная, или же нет, и если существует, то в чем она» (XIII, 1).

На оба вопроса Аристотель отвечает утвердительно: да, нематериальные самостоятельные причины существуют, существуют также и сверхчувственные неподвижные и вечные сущности. Их-то и изучает философия, первая философия. И эти причины и эти сущности ценнее того, чем занимается физика, поэтому философия идет впереди физики, поэтому она первая, а физика — вторая. Если бы нематериальных причин, неподвижных и вечных сущностей, не было, а была бы лишь природа, то на первое место среди наук следовало бы поставить физику.

Позднее такие сверхчувственные, обособленные, вечные и неподвижные сущности были названы метафизическими, а наука о них получила название метафизики, ей сопутствовал и метафизический метод, поскольку предметы метафизики мыслились неизменными, лишены развития, вечными (правда, ирония истории философии состояла в том, что идущее перед физикой у самого Аристотеля было названо метафизикой, т. е. идущим после физики). Первая философия, по Аристотелю, — наука наиболее божественная в двух смыслах: владеть ею пристало скорее богу, чем человеку, и ее предметом являются божественные предметы, поэтому Аристотель называет свою философию теологией, учением о боге (это слово впервые встречается у Платона). Сверхчувственные, вечные и неподвижные сущности и нематериальные причины Аристотель связывает с богом. Поэтому предметом философии Аристотеля оказывается бог (в его особом, философском значении, о чем ниже).

Однако бог лишь «одно из начал» (I, 2). Поэтому философия Аристотеля все же шире теологии. Она изучает вообще «начала и причины [всего] сущего... поскольку оно [берется] как сущее» (VI, 1). Аристотель называет эти причины высшими, а начала — первыми.

Таким образом, предмет философии у Аристотеля расширяется. Поскольку же это высшие причины и первые начала всего сущего как сущего, в центре внимания Аристотеля оказывается сущее как таковое. На вопрос, «имеет ли первая философия общий характер или она подвергается рассмотрению какой-нибудь один род бытия и какую-нибудь одну сущность» (VI, 1), Аристотель отвечает, что первая философия — эта наука философа — имеет своим предметом сущее вообще, сущее как таковое, просто сущее, что она исследует общую природу сущего как такового и рассматривает некоторые собственно ему принадлежащие свойства.

О сущем же, подчеркивает Аристотель, говорится в нескольких значениях, поэтому получается, что предмет философии Аристотеля как некая поисковая область весьма обширен. Вся философия Аристотеля — прежде всего попытка разобраться в сущем, открыть его структуру, найти в нем главное, определить его по отношению к не-сущему, или к небытию.

Основной же вопрос философии, вопрос об отношении сущего, бытия к мышлению, выступает у Аристотеля в своеобразной форме, неявно. У каждого крупного философа прошлого времени основной вопрос философии принимал в силу его неосознанности неявную и свойственную только этому философу форму. Выше мы видели, как представлял себе основной вопрос философии Платон в диалоге «Софист». У Аристотеля в силу его колебания между материализмом и идеализмом основной вопрос философии выступает в менее явной форме, чем у Платона. Для Аристотеля основной вопрос философии выражается, по-видимому, в тех двух вопросах, о которых говорилось выше: существует ли самостоятельная нематериальная причина и существуют ли неподвижные и вечные сущности. В вопросе об отношении таких нематериальных сверхприродных сущностей и физических сущностей и скрывается, по-видимому, основной вопрос философии в учении Аристотеля.

В целом Аристотель — панлогист. Он, как и Парменид, к которому Аристотель ближе, чем к Гераклиту, — сторонник тождества бытия и мышления: формы мышления для него суть формы бытия, и наоборот. Что это так, очевидно из трактовки того, что сам Аристотель называет «началом для всех других аксиом» (IV, 3). Это начало также входит у него в предмет философии; поскольку оно имеет отношение также ко всему сущему, его действие универсально. Это же начало помогает у Аристотеля определить взаимоотношение бытия и небытия, решить проблему небытия, поставленную уже до Аристотеля Парменидом и развитую Демокритом и Платоном.

Тождество. Различие. Противоположность. Противоречие. Проблема противоположностей была поставлена задолго до Аристотеля Гераклитом, который, как нам уже известно, учил об их тождестве: жизнь и смерть, добро и зло, прекрасное и безобразное, свобода и рабство

оказывались у этого диалектика, в своей сущности, одним и тем же. Но Аристотель отрицательно относится к учению Гераклита.

Обобщая его диалектику, Аристотель фиксировал утверждение Гераклита о том, что одно и то же существует и не существует (т. е. применительно к вышеприведенным четырем парам противоположностей это означает, что поскольку жизнь есть жизнь и в то же время смерть, добро есть добро и в то же время зло и так далее, то жизнь и смерть, добро и зло одновременно существуют и не существуют). Возражая Гераклиту, Аристотель утверждает, что «невозможно, чтобы противоположные вещи вместе находились в одном и том же» (IV, 3). Заметим, что Аристотель не говорит здесь о тождестве противоположностей, как это имело место у Гераклита, утверждавшего, что одно и то же живое и мертвое и т. п.

Для Аристотеля такой оборот совершенно бессмыслен, он его даже не обсуждает. Для него очевидно, что противоположности сами по себе не существуют, поэтому надо говорить не о живом и мертвом, прекрасном и безобразном и т. п., а о живом или мертвом существе и т. п., т. е. противоположности должны всегда иметь своего носителя, которому они могут быть присущи или не присущи, в котором они могут находиться или не находиться. Аристотель говорит об этом вполне однозначно в четырнадцатой книге «Метафизики»: «Все противоположные определения всегда восходят к некоторому субстрату, и не одно [из них] не может существовать отдельно» (XIV, 1). Поэтому «из числа противоположностей ничто не является в полном смысле слова началом всех вещей» (XIV, 1). В самом деле, как противоположности могут быть началами, если они нуждаются для своей реализации в некоем субстрате, носителе, в том, в чем они должны находиться? Итак, возражая Гераклиту, Аристотель не говорит, что живое и мертвое не одно и то же, такая формулировка для него уже явно некорректна, он говорит, что живое и мертвое как некие противоположные состояния не могут вместе находиться в одном и том же, т. е. в одном и том же, надо полагать, существе. Но Аристотель на этом не останавливается. Его глубокий аналитический ум говорит ему, что противоположность противоположности рознь, что имеется сложная система противоположностей.

Аристотель говорит о противоположностях неоднозначно, употребляет разные термины в разных местах. Сообщаемое в пятой книге «Метафизики» отличается от того, что он указывает в десятой. Но, обобщая, можно заметить, что Аристотель исходит из принципа различия. Противоположное возможно лишь там, где есть различие. Но не всякое различие есть противоположное. Между различием и противоположным Аристотель вставляет противоположащее и определяет его как наиболее законченное различие. Противоположное же оказывается одним из видов противоположащего. Другой вид противоположащего —

противоречие. Итак, противоположность и противоречие — виды, противоположащее — род.

Теперь Аристотель может перейти к главному — к указанию различия между противоположностью и противоречием. Мы говорим о двух взаимоисключающих сторонах как о противоположностях, если между ними возможно среднее, т. е. отсутствие одной стороны не означает непременно присутствие другой. Если человек недурен, то это не означает, что он непременно хорош. Человек может быть и не хорош, и не дурен, а чем-то средним. Но, конечно, при этом мы должны рассматривать предмет с одной точки зрения. В данном случае мы рассматриваем человека с нравственной стороны. В противном случае сопоставляемые качества не будут противоположностями, как, например, красота и доброта. Это не противоположности, они друг друга не исключают, человек может быть и некрасивым, и добрым, тогда как он не может быть сразу и плохим, и хорошим. Поэтому сопоставляемые качества должны принадлежать к одному и тому же роду, о чем ясно говорится в «Категориях» — там противоположное определяется как то, что в пределах *одного рода* наиболее отстоит друг от друга.

В случае противоречия среднего нет. Например, число может быть или четным, или нечетным, при этом отсутствие одной стороны непременно влечет за собой присутствие другой. Число или четное, или нечетное, третьего здесь не дано, число не может быть ни четным, ни нечетным, тогда как человек может быть ни плохим, ни хорошим. Поэтому между двумя противоречащими друг другу суждениями об одном и том же не может быть ничего среднего (IV, 7).

В одной из своих логических работ, во «Второй аналитике», Аристотель говорит, что «противоречие есть антитеза, в которой самой по себе нет ничего промежуточного, одна часть противоречия есть утверждение чего-нибудь относительно чего-нибудь, другая — отрицание» (I, 2). Здесь речь идет о том, как мы мыслим предмет. Но так как для Аристотеля, как было уже отмечено, мышление и бытие тождественны, то, как мы мыслим предмет, говорит и о том, каков предмет в действительности. Об этом ясно сказано в «Метафизике»: «Так как невозможно, чтобы противоречащие утверждения были вместе истинными по отношению к одному и тому же [предмету], то очевидно, что и противоположные [определения] также не могут находиться в одном и том же предмете» (IV, 6).

Здесь противоположные определения — объективные свойства предметов, так что от логики мы вернулись к онтологии.

Основной закон бытия. Как уже отмечалось, у Аристотеля законы мышления есть одновременно и законы бытия. Аристотель следует здесь за Парменидом, отождествлявшим предмет и мысль о нем. Поэтому то, что Аристотель называет началом для всех других аксиом, мы можем назвать также основным законом бытия у Аристотеля, в котором он находит также одно из первоначал и первопричин всего

сущего, поскольку действие этого закона универсально. Согласно этому закону, противолежащее не может быть присуще одному и тому же. Мы говорим здесь противолежащее, потому что этот запрет относится и к таким крайностям, между которыми есть среднее, и к таким, для которых среднего нет. Но обычно говорят о противоположностях, поскольку противоречие — это не столько один из видов (наряду с противоположностью) противолежащего, сколько все же дальнейшее развитие противоположности, ее максимальное заострение, поэтому то, что верно относительно противоположности, тем более верно относительно противоречия.

В «Метафизике» основной закон бытия (сам Аристотель, напомним, называет это началом для всех других аксиом) дан в двух формулировках. Краткая касается несовместимости существования и несуществования чего бы то ни было. Полная говорит о несовместимости существования и несуществования чего бы то ни было в чем бы то ни было. Краткая формулировка гласит: «Вместе существовать и не существовать нельзя» (IV, 4), а полная утверждает, что «невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле» (IV, 3). Между обеими формулировками возможен переход, который у Аристотеля отсутствует. Однако его можно реконструировать, превратив краткую формулировку в суждение: «Невозможно, чтобы существование было и не было присуще одному и тому же». В этом суждении существование и несуществование, бытие и небытие приобретают двойное наличие: в качестве предиката и в качестве связки. В суждении утверждается, что невозможно об одном и том же сказать: это есть существующее и это не есть существующее, или это есть несуществующее. В первом из последних суждений существование присутствует дважды: как связка и как предикат. Во втором из последних суждений наряду с существованием присутствует и несуществование, или небытие: в первом случае в связке (не есть), а во втором случае — в предикате (несуществующее).

Теперь предикат существующее заменим любым другим, например «доброе». Получится развернутая, полная формулировка. В нашем примере она означает, что невозможно, чтобы доброта была и не была присуща одному и тому же существу в одно и то же время (вместе) и в одном и том же смысле. Последнее очень важно. Гераклит отождествлял противоположности, потому что брал их в разных смыслах, в разных отношениях. У него морская вода — и питье, и отрава, у него обезьяна и прекрасна, и безобразна в разных отношениях: для человека морская вода отрава, но для морских рыб — питье, и обезьяна может быть самой прекрасной среди обезьян, но и самая прекрасная обезьяна безобразна по сравнению с самым безобразным человеком. Аристотель запрещает такое вольничание. Один и тот же человек может быть и прекрасным, и безобразным одновременно, но лишь в разных смыслах. Для человека, который считает, что красота присуща лишь молодости,

старый человек никогда не покажется прекрасным. Но другой человек может понимать красоту по-другому, и для него и некоторые старики могут быть прекрасными.

Аристотель не обосновывает свое начало для всех других аксиом. Оно для него самодостовечно, потому что всякое доказательство предполагает действие этого начала. А если и обосновывает, то от противного: всякий, кто опровергает это начало, приходит в противоречие с самим собой (IV, 4). Следовательно, это начало нельзя отвергать, оно «самое достоверное из всех начал» (IV, 3), оно имеет силу для всего существующего (IV, 3) и поэтому, как уже отмечалось, оно входит в предмет первой философии (а поскольку в своем логическом аспекте оно изучается логикой, это означает, что у Аристотеля онтология и логика — две стороны одной и той же науки).

Формулируя свой основной закон бытия (и мышления), Аристотель опирался (как почти и везде) на своего учителя Платона. Именно Платон обратил внимание на то, что противоположности могут присутствовать в своем носителе лишь в разных смыслах, который таким образом участвует в двух противоположных идеях (например, вращающийся волчок и подвижен, и неподвижен в разных смыслах), но сами противоположные идеи никогда не могут совпасть. Аристотель же конкретизировал учение Платона, вплотную подошедшего к закону запрещения противоречия, запрещения как в мысли о предмете, так и в самом предмете.

Бытие и небытие. Основной закон бытия Аристотеля запрещает существование небытия. Сказать, что «не-сущее есть сущее», означает нарушение запрета. Аристотель сочувственно цитирует слова Парменида: «Ведь никогда не докажут, что то, чего нет, существует», — но он подчеркивает устарелость той формы аргументации, при помощи которой Парменид доказывал, что небытия нет и быть не может. Парменид, как нам уже известно, считал, что небытие не существует потому, что оно и немислимо, и невыразимо, а коль скоро мы о нем мыслим или о нем говорим, оно становится бытием (как содержание мысли и смысл слова). Фактически Парменид не различал бытие как предикат и бытие как связку. Аристотель далек от такой наивности. С точки зрения Аристотеля мы можем судить о небытии, не превращая его тем самым в бытие. Например, когда мы говорим, что небытие есть несуществующее, то это не означает, что небытие есть и тем самым небытие есть бытие, а означает лишь то, что небытию присуще качество несуществования. Конечно, поскольку мы судим о небытии, оно в каком-то смысле есть, но вовсе не в том смысле, в каком есть бытие. Поэтому Аристотель подчеркивает что, «не-сущее есть, только не в непосредственном смысле, а в том, что оно есть не-сущее» (VII, 4).

Аристотель отрицает существование небытия как такового. Как того, что существует самостоятельно, независимо от бытия. Существование такого небытия запрещено основным законом бытия. Но в

относительном смысле у Аристотеля небытие все же существует. И в самом деле, он признает, что «в трех смыслах может быть речь о небытии» (XII, 2). Об этих трех смыслах будет сказано далее. Пока же отметим, что Аристотель в самом бытии различает большее и меньшее бытие, иначе он не сказал бы: «Есть нечто, в большей мере существующее» (VII, 3). Следовательно, в том, что в меньшей мере существует, есть небытие. Его нет лишь в том, что существует в наибольшей мере, в боге. Таким образом, отрицание существования небытия уживается у Аристотеля с допущением существования небытия в относительном, ограниченном и конкретном смысле.

Сущее и сущность. Представление о большем и меньшем сущем реализуется у Аристотеля в том, что можно назвать уровнями сущего, бытия. В своей непосредственности сущее — совокупность единичных предметов, этих вот отдельных вещей, сущностей, воспринимаемых чувствами, в отношении которых возможно действие, чувственных сущностей, но не только: сущее это и качества, и количества, и отношения, и действия.

Чувственный мир для Аристотеля реален. Это не платоновский театр теней, падающих от идей на низменный вещный материал — плод самоорганизации пространства. Но Аристотель не согласен и с убеждением обыденного наивного реализма, утверждающего, что сущее исчерпывается его чувственной картиной. В своем доказательстве сверхчувственного бытия, сущего Аристотель отталкивается от факта существования науки о мире, науки, конечно, еще сугубо умозрительной (другой науки эпоха Аристотеля почти не знала). Философ говорит: «Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие» (III, 4).

Другое доказательство наличия в бытии сверхчувственного уровня исходит из предположения о наличии в мире вечных и неподвижных сущностей как основы порядка (II, 2), что, конечно, вовсе не обязательно, так как только метафизический порядок нуждается в вечном и неподвижном бытии. Так или иначе, всякое единичное имеет свою суть, которая постигается умом, а не чувствами и является предметом науки. Такая суть вечна и в себе неизменна, неподвижна; совокупность этих сущностей образует высший, сверхчувственный уровень бытия, на котором бытия больше, чем на уровне чувственных, единичных вещей, на уровне природы. Эти два уровня не являются внешними, напротив, второй уровень существует внутри первого. Поэтому уровень сущностей — вовсе не потусторонний идеальный мир Платона, а уровень сущностей явлений и предметов самой природы.

Сущность. Сущность — ключ к сущему. Аристотель подчеркивает, что «вопрос о том, что такое сущее, — этот вопрос сводится к вопросу, что представляет собою сущность» (VI, 1). Проблеме сущности посвя-

щено ядро «Метафизики» — это VII и частично VIII книги. В понимании сущности Аристотель уже весьма далек от первых «физиологов», сводивших сущность к той или иной форме вещества, как Фалес к воде. Не согласен он и с пифагорейцами, которые сущность находили в числах. Разошелся Аристотель и с академиками и не считал, что сущность — потусторонние идеи.

В своем исследовании проблемы сущности Аристотель насчитывает пять или шесть возможных ее воплощений. Он говорит, что «сущностью признают субстрат, суть бытия и то, что из них состоит, а также — всеобщее» (II, 13), или: «...о сущности говорится если не в большем числе значений, то в четырех основных во всяком случае: и суть бытия, и общее, и род принимают за сущность всякой вещи, и рядом с ними, в-четвертых, [лежащий в основе вещи] субстрат» (II, 3). Обобщая эти два высказывания, мы получаем следующие виды предполагаемой сущности: 1) субстрат, 2) суть бытия, 3) то, что состоит из сути бытия и субстрата, 4) род, 5) общее и 6) всеобщее. Однако они должны пройти испытание критериями сущности.

Критерии сущности. У Аристотеля можно найти, им, правда, не сформулированные, два критерия сущности: 1) мыслимость, или познаваемость в понятии, и 2) «способность к отдельному существованию» (VII, 3). Однако, строго говоря, эти два критерия несовместимы, потому что лишь единичное «обладает самостоятельным существованием безоговорочно» (VIII, 1), однако единичное не удовлетворяет первому критерию, оно не постигается умом, не выражается понятием, ему нельзя дать определения. Аристотелю приходится искать компромисс между двумя критериями. Ему надо пройти между Сицилой и Харибдой. Аристотель ищет золотую середину. Надо найти такую сущность, которая бы была способна к самостоятельному существованию и познаваема в понятии. С этим требованием он и подходит к возможным сущностям.

Субстрат. Субстрат (подлежащее) определяется Аристотелем онтологически и логически (в соответствии с параллелизмом онтологии и логики у Аристотеля). Логически субстрат — это «то, о чем сказывается все остальное, тогда как он сам уже не сказывается о другом» (VII, 3). Онтологически же он то, что «лежит в основе двояким образом, или как эта вот отдельная вещь... или как материя для осуществленности» (VII, 13). В первом случае субстрат совпадает с третьей возможностью сущности, ибо то, что состоит из сути бытия и субстрата, и есть единичная вещь. Во втором случае субстрат есть материя (о ней ниже).

Отметим сразу, что Аристотель отказывает, как правило, материи в праве быть сущностью: она неспособна к отдельному существованию, и непознаваема в том смысле, что у нее нет понятия. Так что у Аристотеля материя не проходит на роль сущности по обоим критериям.

Что же касается единичной вещи, то она, как уже сказано, хотя и субстрат, однако не сущность, ибо не только невыразима в понятии (единичному нельзя дать определения), но и является составным целым. Ведь единичная вещь состоит, согласно Аристотелю, из пока еще для нас таинственной «сути бытия» и субстрата (на этот раз материи), а составное идет позже своих частей.

Род. Общее. Всеобщее. Род, общее и всеобщее подходят к роли сущности по первому критерию, но не подходят по второму: все они определены, но не существуют сами по себе. Здесь Аристотель решительно расходится с Платоном и академиками, у которых идеи, выражавшие родовое, общее и всеобщее, как раз и были наделены отдельным существованием. Аристотель об этом говорит так: «Если взять философов современных, они скорее признают сущностями общие моменты в вещах (роды — это общие моменты), а (как раз) родам, по их словам, присущ характер начал и сущностей в большей мере» (II). Аристотель совершенно не согласен с этими «современными философами». Что касается родов, то он четко определяет, что «роды не существуют помимо видов» (III, 3). Следовательно, роды самостоятельно не существуют, и они не могут быть сущностями. Поэтому для Аристотеля невозможно говорить, как это делали академики, о самостоятельной родовой сущности, например об идее животного. Животное как таковое, как родовое, не существует, оно существует только в качестве своих видов: слонов, волков, кошек, крыс и т. п. Поэтому нельзя говорить и о том, что есть самостоятельная, существующая независимо от сознания человека идея мебели. Это для Аристотеля совершенно ясно.

Род — это, после вида, минимально общее. И если род сам по себе не существует, то тем более не может самостоятельно существовать и то, что является более общим, чем род. А тем более не может самостоятельно существовать и всеобщее. Что это такое? Аристотель говорит: «Всеобщим называется то, что по своей природе присуще многому» (VII, 13). Но если всеобщее присуще многому, у чего же оно будет сущностью? Или у всех вещей, которые тем или иным всеобщим объемлются, или ни у одной. Но у всех всеобщее сущностью быть не может. А если всеобщее будет сущностью у одной, тогда и все остальное, к чему относится это всеобщее, будет этой вещью.

Конечный вывод Аристотеля таков: «Ни всеобщее, ни род не есть сущность» (VIII, 1).

Категории. Вершина всеобщего — категории, наиболее общие роды высказываний (XII, 4), далее несводимые друг к другу и не могущие быть обобщаемыми. В «Категориях» дается полный перечень и анализ десяти категорий. В «Метафизике» такого полного перечня, а тем более анализа категорий, нет, но категории там упоминаются, хотя и не все и в разных составах. Например, «мысль ставит в связь или разделяет либо суть [вещи], либо качество, либо количество, либо еще что-нибудь

подобное» (VI, 2), или: «Категории поделены на группы — [означая] сущность, качество, место, время, действие и страдание, отношение и количество» (XI, 12). Итак, названы восемь категорий: суть [вещи], или сущность, качество, количество, отношение, место, время, действие и страдание. Аристотель поясняет, что когда мы говорим о сущности, или о сути вещи, мы отвечаем на вопрос, «что она есть», а не на вопрос, какова эта вещь (качество), и не на вопрос, как велика она (количество) и т. п.

Анализируя эти категории, Аристотель находит между ними принципиальное различие: он резко отделяет категорию сути вещи, или категорию сущности, от других категорий. Только категория сущности обозначает в общей форме то, что способно к отдельному, самостоятельному существованию. Все остальные семь и даже девять категорий обобщают то, что самостоятельно не существует, а существует лишь как то, что присуще тому, что обобщено в категории сущности, или сути вещи. Говоря о качестве, количестве, отношении и т. д., Аристотель подчеркивает, что «ни одно из этих свойств не существует от природы само по себе и не способно отделяться от сущности» (VII, 1), что «все другие определения высказываются о сущности» (VII, 3), что, кроме сущности, ничто не может существовать отдельно (см. XII, 1), так что все категории, кроме сущности, «нельзя даже, пожалуй, без оговорок считать реальностями» (XII, 1). Эта позиция Аристотеля постоянна. И в «Физике» он настаивает на том, что «ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они высказываются о подлежащем «сущность» (I, 2), или: «Только сущность не высказывается по отношению к какому-либо подлежащему, а все прочие категории — по отношению к ней» (I, 1).

Итак, мы фактически уже сказали, что такое сущность: это первая категория среди всех других, сколько бы их ни было, категорий. Но все-таки что это такое? И как эта первая категория может быть сущностью, кою скоро она, как категория, относится ко всеобщему? И как она относится к единственно оставшемуся у нас претенденту на роль сущности — ко все еще таинственной «суги бытия»?

Но пока что скажем о небытии. Выше было отмечено, что небытие у Аристотеля существует относительно и в трех смыслах. Первый смысл допущения небытия Аристотель связывает с категориями. Небытие не существует само по себе, в относительном смысле оно существует лишь в некоторых категориях (например, не-белый, нигде, никогда и т. п.), но все же не в категории сущности: сущности ничто не противоположно.

Таким образом, подлинной сущностью, по Аристотелю, является то, что подходит под категорию сущности.

Но, выясняя, в какой мере это отвечает двум критериям сущности, следует учитывать различное понимание сущности в «Категориях» и в «Метафизике».

В «Категориях» различаются первичная и вторичная сущности. В «Метафизике» говорится лишь о первичной сущности. И роковой ошибкой является столь распространенное отождествление первичной сущности в «Категориях» и первичной сущности в «Метафизике»!

В «Категориях» первичной, или первой, сущностью является то ли единичная вещь, то ли понятие, обозначающее ту или иную единичную вещь или класс вещей (чувственных сущностей). Вторичная же, или вторая сущность — виды и роды. В «Метафизике», напротив, первая сущность — не единичная вещь, а о второй сущности там вообще не говорится (столь принципиальное различие между «Метафизикой» и «Категориями» дает основание некоторым исследователям не считать автором «Категорий» Аристотеля).

Главное противоречие онтологии Аристотеля. Как мы видели, в «Метафизике» подчеркнуто, что род не может быть сущностью. Однако возникает вопрос, не является ли ею вид, ибо род существует всегда в своих видах. Единичная вещь не может быть сущностью, так как она неопределима, хотя и автономна. Но автономен ли вид? Или он тоже существует лишь в индивидах?

Для Аристотеля несомненно, что все девять категорий, начиная со второй, обозначают то, что самостоятельно вне вещей не существует. Реально же существует только то, что обозначается категорией сущности. Далее, роды существуют лишь в видах. А раз так, то для Аристотеля нет проблемы, существует ли, например, прекрасное само по себе (у Платона оно существовало как идея прекрасного), или существует ли животное как таковое. Как животное, так и прекрасное сами по себе, по Аристотелю, не существуют. Проблема же у Аристотеля начинается тогда, когда ему приходится выбирать между единичной вещью и ее ближайшим видом, между данным столом и столом вообще (или письменным, обеденным, кухонным столом, если их принять за ближайшие виды), между данным человеком и человеком (или мужчиной, женщиной, ребенком, стариком, если это принять за ближайшие виды по отношению к этому человеку). Выше было отмечено, что два критерия сущности у Аристотеля несовместимы, что он ищет компромисса между ними. Такой компромисс состоит в том, что он принимает за сущность не единичную вещь, ибо она неопределима, не род, ибо он самостоятельно не существует, и не качество, количество и т. п., ибо они также самостоятельно не существуют, а то, что уже определимо и что ближе всего к единичному, настолько к нему близко, что почти с ним сливается.

«Суть бытия». Это и будет искомой в «Метафизике» сущностью, названной здесь «сутью вещи», или «сутью бытия вещи».

Формальная причина. «Суть бытия» вещи — ее форма, или ее «первая сущность» (в «Метафизике»). Форма, суть бытия и первая сущность в «Метафизике» — синонимы. «Формою я называю суть бытия каждой вещи и первую сущность», — подчеркивает Аристотель

(VII, 7). Конечно, Аристотель употреблял не неизвестное ему латинское слово «форма», а греческое слово — «морфэ» (слово это живет в русском языке в таких сложных словах, как «морфология» и т.п.). Ключом к пониманию формы (*морфэ*) Аристотеля является отождествление ее с сутью вещи (с первой сущностью, по «Метафизике»), с сутью бытия вещи. Поэтому форма — не всякое общее начало, а минимально общее, и притом такое, которое присуще самостоятельно существующим вещам, непосредственно.

Понимание сути бытия, а тем самым и формы как минимально общего, такого общего, которое почти сливается с единичным, дабы, как Антей от Земли, черпать у него силу для существования, но все же не сливаться с ним до неразличимости, довольно драматично выражено в VII книге «Метафизики», где автор, говоря о сущности и сути бытия, как раз и колеблется между общим (лишь минимально общим) и единичным.

С одной стороны, он говорит, что «суть бытия и сама вещь — одно и то же» (VII, 6), что «суть бытия есть основным образом вот эта отдельная вещь» (VII, 4). С другой же стороны, он оговаривается, что суть бытия и сама вещь — одно и то же лишь некоторым образом и что, как сказано выше, суть бытия является сутью вот этой отдельной вещью лишь «основным образом». Или более ясно: «Суть бытия признается за сущность отдельной вещи» (VII, 6), а сущность вещи — это последнее видовое отличие и определение вещи (VII, 12). Определение же вещи — «формулировка, состоящая из видовых отличий, и притом — из последнего из них» (там же). Окончательный вывод Аристотеля таков: «суть бытия не будет находиться ни в чем, что не есть вид рода» (VII, 4). Поэтому, когда Аристотель заявляет, что «суть бытия для тебя состоит в том, чем ты являешься сам по себе» (VII), то это надо понимать лишь в том смысле, что ты человек, т.е. нечто видовое, а вовсе не в том, что ты неповторимая уникальная личность.

Метафизичность сущности. Таким образом, форма как суть бытия вещи — это тот или иной вид определенного рода. Только он отвечает (с натяжкой) обоим критериям сущности. Но сколь ни мала такая натяжка, в силу ее оказывается, что вид у Аристотеля все же обладает самостоятельной сущностью, вид отрывается от индивидов и превращается в форму как вечную и неизменную — в ту самую метафизическую сущность, которая и является предметом философии. Подгоняя вид под второй критерий сущности (ибо первому он заведомо отвечает). Аристотель отдает дань идеализму. Само единичное оказывается вторичным по отношению к общему. Правда, это минимально общее, которое первично и по отношению к более широкому общему (в этом главное отличие Аристотеля от Платона). У Аристотеля выходит, что вид первичен по отношению и к единичному, и к родовому.

Форма, по Аристотелю, находится посредине между отдельным и родовым, которые существуют благодаря видовому. Именно оно глав-

ное, решающее начало бытия и знания. Форма — не качество, не количество, не отношение, а то, что составляет суть вещи, без чего ее нет.

Аристотель, правда, допускает, что и другие категории, кроме категории сущности, имеют свою суть бытия, ибо ведь можно спросить: «Что такое белое?», но «не в основном смысле» (VII, 4). Форма же — суть бытия в основном смысле, а в этом основном смысле «суть бытия имеется у одних только сущностей» (VII, 5).

Форм столько, сколько низших видов, далее не распадающихся ни на какие другие виды. Концентрируя внимание на таких видах, Аристотель способствовал конкретному исследованию природы, невозможному без внимания к единичному, но с точки зрения нахождения в нем общего. Вид, конечно, важнее, чем род, ибо, объединяя индивиды в виды или же дробя на них род, мы глубже поймем природу, чем если бы мы сосредоточились лишь на родах и парили бы над природой в бесплодном умозрении. Но все же виды Аристотеля метафизичны — это вечные и неизменные сущности. Правда, они не сотворены. Аристотель говорит, что «форму никто не создает и не производит» (VIII, 3). Но все же они существуют сами по себе и, будучи внесенными в материю, как бы творят вещи. Поэтому каждая чувственная сущность или отдельное есть нечто составное: она складывается из активной формы и пассивной материи — восприимчицы формы. Здесь Аристотель не далеко ушел от своего учителя Платона.

Материя. Материальная причина. Как уже отмечено у Аристотеля, материя, как правило, не может быть сущностью. Как и «форма», «материя» — латинское слово, не известное Аристотелю. Он употреблял здесь греческое слово «хюлэ», означавшее: «лес», «кустарник», «дрова», «строевой лес»; «необработанный материал»; «тема», «предмет исследования или описания»; «осадок», «гуща», «муть»; наконец, «материя» в самом общем смысле.

Материя в понимании Аристотеля — материал, вещество. Аристотелевская материя двойка. Во-первых, материя — бесформенное и неопределенное вещество, «то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее» (VII, 3). Такова первая материя. Во-вторых, материя в более широком смысле — это «то, из чего вещь состоит» (V, 24), и то, «из чего вещь возникает» (VII, 7). Такая материя включает в себя как первооснову первую материю, из которой состоят и возникают в конечном счете все вещи. Все вещи состоят в конечном счете, если их лишить всех форм, из первоматерии. Непосредственно же вещи состоят и возникают из уже оформленной последней материи. Такая материя — материя лишь для того, что из нее непосредственно возникает. Так, камни — материя лишь для каменного дома и вообще для того, что из них строят, но сами по себе камни — не просто материя, а неодно-

кратно оформленная материя, это первоматерия, получившая форму земли, которая получила затем, в свою очередь, форму каменности. Такая материя имеет свою суть бытия (в той мере, в какой она оформлена). Такая материя и определима, и познаваема. Первая же материя «сама по себе непознаваема» (VII, 10).

Аристотелевская материя пассивна, безжизненна, неспособна сама по себе из себя ничего породить. По своей неопределенности она похожа на апейрон Анаксимандра, но сходство на этом и кончается: у Анаксимандра апейрон активен, он обладает движением, он все из себя порождает.

Очень важно и то, что материя у Аристотеля вечна, и в этом она не уступает форме. Материя и формы — два совечных начала. «Нельзя приписать, — сказано в «Метафизике», — возникновения ни материи, ни форме» (XII, 3).

Роль материи в мировоззрении Аристотеля очень велика. Все, что существует в природе, состоит из материи и формы. Без материи не может быть ни природы вообще, ни вещей в частности. Выше уже отмечалось, что Аристотель понимал вещь как составное целое, состоящее из субстрата — материи и сути бытия — формы. Вещь как «индивидуальная сущность» (XII, 3) вторична по отношению к материи и форме. Вещь возникает в результате того, что в материю вносится форма. Итак, материя — соучастник формы в вещах.

Но хотя материя и вечна, именно она источник преходящего характера вещей, именно благодаря материи, стоящей на черте бытия и небытия, а может быть, и выходящей за эту черту, вещь «способна быть и не быть» (VII, 7). Кроме того, материя — источник индивидуализации вещей. Правда, этот вопрос для Аристотеля неразрешим.

Если все люди обладают одной сущностью (а согласно Аристотелю, так и есть), ибо суть бытия людей в том, что они люди, тогда все люди должны были бы обратиться в одного человека, существенная разница между ними исчезает. Допустить же, что каждый человек имеет свою суть бытия, свою сущность, Аристотель не может, ибо такая сущность была бы неопределимой. Поэтому он пишет: «Будет ли сущность одна у всех, например у (всех) людей? Это было бы нелепо: ведь все вещи, у которых сущность одна, — [образуют] одно. А может быть, таких сущностей будет много, и они будут различные? Но и это невозможно» (III, 4). Здесь Аристотель не находит ничего лучшего, как указать на материю как на источник индивидуализации. «Вещи, одинаковые по неделимому виду "различны по материи"» (VII, 8). Поэтому «то, что по числу образует множество, все имеет материю» (XII, 8), и все «предметы различаются по материи» (XII, 2), и не только предметы, но и люди: Каллий и Сократ различны «благодаря материи» (VII, 8). Однако материя не может придать существенные различия, поэтому люди в своей видовой (а другой быть не может) сущности одинаковы. Эта общепhilosophическая установка не отражается на социальном утвержде-

нии Аристотеля о природном неравенстве людей, из которых одни якобы по своей сущности рабы. Философски же остается совершенно неясным, как то, что не содержит в себе никакой определенности, может индивидуализировать, поскольку в материи нет существенных различий. Именно поэтому материя составляет источник случайности в мире. Выходит, что все различия между вещами случайны (разумеется, вещами одного и того же вида). Если же эти различия не случайны, тогда в этом мнимом уже виде надо искать несколько видов, внутри которых различия между индивидами все же случайны.

Возможность и действительность. До сих пор отношение между формой и материей мы трактовали статично: форма как суть вещи, как ее сущность — минимально общее, материя — тот материал, в котором это общее неоднократно запечатлено. Но данное отношение Аристотель трактует и динамически, вводя в философию такие эпохальные понятия, как возможность (*δυναμικ*) и действительность (*ἐνεργεια*). Они позволяют представить отношение материи и формы в движении.

Носителем возможности является материя. Оформляясь, она переходит из состояния возможности в состояние действительности: «Материя дается в возможности, потому что она может получить форму, а когда она существует в действительности, тогда она [уже] определена через форму» (IX, 8). Но полная действительность — это не действительность вещи, а действительность формы, в форме нет примеси возможности быть и не быть, которая вещи придается материей. Отсюда относительность любой вещи. Вещь действительна лишь в той мере, в какой она обладает сутью. Говоря, что действительность идет впереди возможности и по определению, по времени, и по сущности (IX, 8), Аристотель отдает приоритет форме перед материей.

По мере своего оформления материя утрачивает свои возможности стать иной. Но и самая последняя материя сохраняет тем не менее какую-то возможность стать иной, хотя уже и в пределах определенного вида. Когда вещь изменяется, оставаясь, в сущности, той же самой (человек стареет), это происходит благодаря материи.

Понятие возможности у Аристотеля делает мир диалектичным. Тот закон бытия, о котором говорилось выше, на уровне возможности не действует. Аристотель исключил для вещей возможность содержать в себе противоположности, а тем более противоречия. Но суть возможности состоит в том, что она содержит в себе противоположности. Аристотель и говорит, что «в возможности одно и то же может быть вместе противоположными вещами, но в реальном осуществлении — нет» (IV, 5). Поэтому Гераклит был бы прав, если бы все, что он утверждал о единстве противоположностей, он утверждал под знаком возможности. В самом деле, человек может быть и живым, и мертвым, и добрым, и злым, и прекрасным, и безобразным, но в действительности он или жив, или мертв и т. п.

Далее, возможность — вторая форма существования относительного небытия. Материя может обладать формой, но может быть и лишена ее, будучи таким образом первоматерией. Даже если материя обладает какой-либо формой, то она лишена всех остальных. Лишенность (*στερησις*) — это и есть небытие. Таков второй смысл небытия из тех трех смыслов, которые упоминались выше. Таким относительным небытием и оказывается материя, особенно первая материя, у которой лишенность тотальна. Однако надо отметить, что Аристотель предпочитает видеть в первой материи не столько отсутствие форм, не столько лишенность, сколько способность воспринимать любые формы, богатство возможностей, поэтому его материя — не столько платоновское почти небытие, сколько именно жизнерадостная возможность стать всем.

Наконец, сама диалектика возможности и действительности позволяет Аристотелю определить в самом общем виде движение (изменение): «Движением надо считать осуществление в действительности возможного, поскольку это возможно» (XI, 9).

Энтелехия и телеология. Осуществление выражается у Аристотеля термином «энтелехия». Например, по Аристотелю, яйцо является птенцом в возможности, но не энтелехияльно. Аристотелевское мировоззрение телеологично. В его представлении все процессы, имеющие смысл, обладают внутренней целенаправленностью и потенциальной завершенностью. И это тотально. «Обусловленность через цель, — подчеркивает Аристотель, — происходит не только «среди поступков, определяемых мыслью», но и «среди вещей, возникающих естественным путем» (XI, 80). Из примера с цыпленком и яйцом видно, что Аристотель называл энтелехией осуществление целенаправленного процесса. Конечно, в то же время он не мог знать, как в действительности в яйце формируется птенец, и был вынужден рассуждать умозрительно. В результате у него получилось, что формальный птенец предшествует реальному птенцу, ибо «с точки зрения сущности действительность идет впереди возможности» (IX, 8). В определенном смысле это верно, ибо развитие птенца в яйце — это реализация и развертывание генетического кода, заложенного в зародыше цыпленка. Но это, по-видимому, неверно относительно неорганической природы. Какая программа может быть у галактики? К тому же Аристотель имел в виду не столько некую программу, сколько благо. Для него цель — это стремление к своему благу. Всякая возможность стремится реализовать себя, стать полноценной. Поэтому каждая потенция, стремясь к реализации, тем самым стремится не только к своему благу, но и к благу вообще. Поэтому у Аристотеля понятие цели, которое на уровне науки того времени никак не могло быть раскрыто конкретно, сводится к понятию стремления к благу. Но это благо не потустороннее, как у Платона, не благо вообще, а конкретное благо как завершение и

осуществление конкретной потенции, ее энтелехия. В понятии «того, ради чего», в понятии цели как самоосуществления, отождествляемого с благом, и находит Аристотель третью высшую причину, или третье первоначало всего сущего, первоначало, действующее повсюду и всегда.

Движущая причина. Четвертое и последнее первоначало Аристотель находит в движущей причине. Ведь «всякий раз изменяется что-нибудь действием чего-нибудь и во что-нибудь» (XII, 3). Говоря об источнике движения как движущей причине, Аристотель исходит при этом из некоей догмы, согласно которой «движущееся [вообще] должно приводиться в движение чем-нибудь» (XII, 8), что означает отрицание спонтанности движения. Материя у Аристотеля, как уже было сказано, пассивна. Активна форма, она же сущность (неделимый вид): «Сущность и форма, это — действительность» (IX, 8). Однако и эта деятельность имеет внешний источник в некоей высшей сущности, высшей форме, в некоем перводвигателе. В «Метафизике» сказано: «Чем вызывается изменение? Первым двигателем. Что ему подвергается? Материя. К чему приводит изменение? К форме» (XII, 3).

Четыре первоначала, или высшие причины. Аристотель так подытоживает свое учение о первых началах и высших причинах в «Метафизике»: «О причинах речь может идти в четырех смыслах: одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия...; другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третьей — то, откуда идет начало движения; четвертой — причину, противоположащую [только что] названной, а именно — «то, ради чего» [существует вещь] и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения)» (I, 3). При этом разъясняется, что суть бытия — основание, почему вещь такова, как она есть, основание, восходящее в конечном счете к понятию вещи как некоторой причине и началу. В другой книге «Метафизики» сказано: «Причина в одном смысле обозначает входящий в состав вещи [материал], из которого вещь возникает... В другом смысле так называется форма и образец, иначе говоря — понятие сути бытия... Далее, причина, это — источник, откуда берет свое первое начало изменение или успокоение... Кроме того, о причине говорится в смысле цели, а цель это — то, ради чего» (V, 2).

Вещь обычно обязана своим существованием всем четырем первопричинам. Например, причинами статуи являются и ваятельное искусство, и медь: первое — как источник движения, вторая — как материя. Но действуют и формальная причина, и целевая. Скульптор, создавая статую, придает ей форму, которую он имел в голове как цель, определявшую все его действия — не стихийные, а целеустремленные, а в случае успеха при реализации цели в материале — и энтелехияльные.

В деятельности человека присутствуют все четыре разновидности причин. Аристотель это подметил глубоко. Однако он этим не ограничился и уподобил мироздание человеческой деятельности, что стало уже проявлением антропоморфизма. В своем учении о высших причинах и первых началах всего сущего Аристотель отдал дань отвлеченно безличному — в отличие от мифологического — философско-идеалистическому антропоморфизму.

Итак, не считая основного закона бытия, или начала всех аксиом, у Аристотеля четыре первоначала: материальная причина, отвечающая на вопрос «Из чего?»; формальная причина, отвечающая на вопрос «Что это есть?»; движущая причина, отвечающая на вопрос «Откуда начало движения?»; целевая причина, отвечающая на вопрос «Ради чего?».

Все четыре причины извечны. В «Метафизике» сказано: «Все причины должны быть вечными» (VI, 1). Но сводимы ли они друг к другу? И да, и нет. Материальная причина несводима к другим. А формальная, движущая и целевая причины фактически сводятся к одной. В «Физике» об этом сказано так: «Что именно есть» и «ради чего» — одно и то же, а «откуда первое движение» — по виду одинаково с ними» (II, 7).

Таким образом, четыре причины распадаются на две вечные группы: на материю и совечную ей формально-движуще-целевую причину. Рассмотрим ее специально.

Теология

Таковой триединой причиной у Аристотеля оказывается бог. Тем самым первая философия Аристотеля оборачивается теологией. В качестве формальной причины бог — вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей, с наличием которых в мироздании и связывал Аристотель право философии на существование в качестве самостоятельной науки наряду с физикой. Как вместилище метафизических сущностей сам бог, утверждает Аристотель в двенадцатой книге «Метафизики», есть «некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей» (XII, 7).

В качестве движущей причины бог — перводвигатель, хотя сам он и неподвижен. Если бы он был подвижен, то, согласно догме Аристотеля, все, что движется, приводится в движение чем-то иным, бог не мог бы быть перводвигателем и потребовался бы какой-то иной перводвигатель за его пределами. Но как возможен неподвижный двигатель? Здесь Аристотель полностью скатывается в антропоморфизм. Бог «движет как предмет желания и предмет мысли: они движут,

[сами], не находясь в движении» (XII, 7). Бог движет как «предмет любви» (там же).

Но в таком случае бог движет как целевая причина. Движущая причина оказывается целевой. Аристотель так и не смог конкретизировать это свое учение. Но надо отметить, что стремление к богу как цели, предмету желания и мысли, и любви не уводит от мира. У Аристотеля любить бога — значит любить самого себя и достигать энтелехии в своей деятельности, что означает полную реализацию потенции.

Будучи формой, перводвигателем и целью, бог лишен материи. Бог нематериален. Поскольку материя вносит начало возможности, потенциальности, нематериальный бог — чистая действительность и осуществленность, высшая реальность. Бог отделен от мира индивидуального, обособлен от жизни людей, он не вникает в частности. Мир отдельного, мир единичных, индивидуальных, чувственных сущностей — недостойный предмет для бога, ведь «лучше не видеть иные вещи, нежели видеть [их]» (XII, 9). Бог неизменен — ведь всякое изменение было бы для него изменением к худшему.

Бог Аристотеля — бог философа. Впервые мы встретились с ним у Ксенофана, чей бог безличен. Высмеяв человекообразных, антропоморфных богов политеистической мифологии, Ксенофан стал учить о некоем едином боге как о совпадающем со всем миром активном мышлении. Таков же и бог Аристотеля, правда, он не совпадает с миром, а обособлен от него. Аристотель — не пантеист, как Ксенофан. Хотя Аристотель говорит о боге, что «бог есть живое существо» и что «жизнь несомненно присуща ему» (XII, 7), но под жизнью бога Аристотель понимает исключительно деятельность его разума — божественное мышление. Собственно говоря, сам бог и есть чистый деятельный разум, самодовлеющее, само на себе замкнутое мышление.

Аристотелевский бог мыслит сам себя, бог, говорит Аристотель, — это «разум [который] мыслит сам себя и мысль [его] есть мышление о мышлении» (XII, 9). В боге, поскольку в нем нет материи, предмет мысли и мысль о предмете совпадают. В «Метафизике» сказано: «Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли» (XII, 9). Бог Аристотеля — духовный абсолют, ибо один из главных признаков абсолюта — совпадение субъекта и объекта. Мысля самого себя, бог тем самым мыслит самое божественное и самое ценное. Природу бог не мыслит. Бог замкнут на самом себе. Но неясно, однако, что все же мыслится богом: мыслит ли он формы бытия, не сами вещи, а их сути, неделимые виды (без материала), а также и роды, которые, как мы выше выяснили, никак нельзя считать формами, или же бог мыслит формы мысли, ведь мышление мышления есть логика, а логика мыслит не о собаках и созвездиях, а о понятии, суждении,

умозаключении и т. п. В последнем случае бог — как бы обожествленный философ-логик, кто обожествляет сам себя и то самое мышление, благодаря которому возможна философия как мыслящее мировоззрение. Но мы так и не узнаем, онтологично или лишь формальнологично мышление бога, мыслящего самого себя.

Представления Аристотеля о боге весьма неконкретны, что и неудивительно, ибо такой бог — плод его философствующей фантазии. Левкипп и Демокрит отрицали, как было выше сказано, богов, и отношение Аристотеля к этим философам-атомистам было выражением борьбы идеализма с материализмом. Что же касается Платона, то в этом пункте мы наблюдаем борьбу внутри лагеря идеализма. Здесь не бог выступает против безбожия, а как бы один бог выступает против другого бога. Это было частью общей полемики Аристотеля против Платона, борьбы Ликея и Академии.

Предшествующие учения

Аристотель — первый историк философии. При рассмотрении любой проблемы он прежде всего стремится выяснить, что об этом думали до него. Поэтому историко-философскими экскурсами пронизаны все его труды. Наиболее значительна для истории доаристотелевской философии первая книга «Метафизики», где, начиная с третьей главы, в самом начале которой Аристотель перечисляет свои уже известные нам четыре первоначала сущего, он рассказывает о понимании бытия своими предшественниками.

Вспоминая о том, что было сказано выше относительно методов субъективной истории философии, можно попытаться выяснить, какого метода придерживается Аристотель в своем довольно цельном историко-философском очерке. Он совсем не эмпирик (как многие последующие доксографы). Метод Аристотеля скорее теоретико-логический, чем эмпирико-исторический. К истории философии Аристотель подходит с определенной установкой — с позиции своего понимания первоначал и высших причин. Ему представляется, что до него все философы стремились открыть эти причины, но не смогли постичь их полностью — отсюда неполноценность их философии. Собственная же философская доктрина представляется Аристотелю фактически (хотя прямо он так не говорит) энтелехией развития философской мысли в Греции. Такой подход не мог не исказить картину доаристотелевской философской мысли. Она модернизируется Аристотелем и переводится им на язык философии IV в. до н.э., излагается в терминах его перипатетической школы. Отсюда широко дебатированная в настоящее время проблема, насколько верны описания учений Анаксимандра, Гераклита, Парменида и других древнегреческих философов, принадлежащие Аристотелю и прочим перипатети-

кам. Некоторые историки античной философии вообще отрицают ценность перипатетического изображения раннеантичной философии. Но этот вопрос очень сложен.

Вернемся, однако, к Аристотелю. Как он оценивает значение и пользу субъективной и объективной истории философии? Пользу первой из них Аристотель видит прежде всего в ее негативном аспекте, а ее значение состоит в том, «чтобы не впасть в те же самые ошибки» (XIII, 1).

Объективная же история философии, как ее понимал сам Аристотель, оценивается им невысоко. Он подчеркивает ее случайное приобщение к истине. Аристотель сравнивает предшествующих философов с необученными и с неискусными в битвах людьми: «Ведь и те, оборачиваясь во все стороны, наносят иногда прекрасные удары, но не потому, что знают; и точно так же указанные философы не производят впечатление людей, знающих, что они говорят» (I, 4). Аристотель отмечает незрелость философской мысли до него: Эмпедокл «лепечет» (там же), Парменид выражает свое учение «в устарелой форме» (XIV, 2). Изучение Аристотелем предшествующей философии укрепляет его в приверженности к своему учению о четырех причинах. «Мы имеем, — говорит он о предшествующих ему философах, — от них тот результат, что из говоривших о начале и причине никто не вышел за пределы тех [начал], но все явным образом так или иначе касаются, хотя и неясно, а все же [именно] этих начал» (I, 7).

Согласно Аристотелю, философия в Греции фактически начинается материалистами, ибо это были философы, обходившиеся лишь одной материальной причиной. Первым из них был Фалес. Начиная историю античной философии с Фалеса, мы основываемся именно на Аристотеле. Свидетельство Аристотеля позволяет нам также считать, что в Древней Греции философия началась как стихийный натурфилософский материализм (в отличие от Древнего Китая и Древней Индии, где философия, как мы видели, зарождается как нравственное и социальное учение, как системно-рационализирующая этика). В Древней Греции философия зарождается как системно-рационализирующее учение о природе, ищущее в ней единое начало прежде всего для всех природных, а затем уже психических и социальных форм. Признавая первых древнегреческих философов материалистами, Аристотель, однако, приписывает им свое понимание материи. Это «то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются» (I, 3).

Приписывает он им также термин элемент (*στοιχεῖον*), которого первые философы не знали. Что же касается термина начало (*ἀρχή*), то этот вопрос спорен.

Итак, «из тех, кто первым занялся философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в

конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это — началом вещей» (I, 3). Основное существо здесь следует понимать как материю, первую материю, ибо именно она неизменна, оставаясь той же самой при любых изменениях. Здесь Аристотель, можно сказать, опрокидывает в прошлое свое учение о материи и формах и других временно приобретаемых ею свойствах (позднее названных акциденциями, акциденционными формами).

Так выглядит история материальной причины. Что же касается причины движущей, то, согласно Аристотелю, поиски первых философов распространялись и на нее. При этом Аристотель совершенно не задумывался над тем, в какой мере материальная причина у первых философов была и движущей, поскольку он уже разделил эти причины, лишив материю активности. Отсюда его интерес лишь к тем философам, которые искали особую, отдельную от материи, причину движения, ко всем тем, «кто делает началом дружбу и вражду, или ум, или любовь» (I, 7). Нетрудно догадаться, что здесь имеются в виду Эмпедокл, Анаксагор и Гесиод с его «сладкоистомным Эросом», а также Парменид в той мере, в какой в его картине мира центральное место занимает Афродита, распоряжающаяся Эросом как своим сыном. Особенно высоко Аристотель ценил учение Анаксагора об Уме-Нусе. Анаксагор представляется нашему философу единственно трезвым среди пьяных.

Что же касается формальной причины, то, как указывает Аристотель, «суть бытия и сущность отчетливо никто не указал, скорее же всего говорят [о них] те, кто вводит идеи» (I, 3). А это, как известно, Платон и академики, критике учения которых Аристотель уделяет особое место.

Критика теории идей. Если к прежним философам Аристотель относится снисходительно, то к своим непосредственным противникам, из среды которых он сам вышел, — враждебно. Но это не личная вражда, а вражда идейная. Мы уже приводили слова Аристотеля: «Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине» (Этика I, 4) — слова, которые в историко-философской традиции звучат короче: «Платон мне — друг, но истина дороже».

Аристотель подверг критике платонизм в основном уже после смерти своего учителя, когда самостоятельно действовали Спевсипп, Ксенократ и другие академики. Да и учение позднего Платона, когда он от теории идей стал склоняться к теории чисел, сильно отличалось от того учения, которое мы находим в известных нам диалогах Платона. Поэтому платонизм по Аристотелю — не совсем тот платонизм, который мы находим в доступных нам сочинениях Платона (хотя, правда, у Аристотеля есть и немало информации по привычному нам классическому платонизму).

Аристотель, по существу, указывает на гносеологические корни платонизма, а тем самым и идеализма вообще. Аристотель показывает, что Платон совершил принципиальную ошибку, приписав самостоятельное существование тому, что самостоятельно существовать не может (эта ошибка мышления позднее стала называться гипостазированием). Действительно, Аристотель, как мы видели, имел основание обвинить в такой ошибке Платона в той мере, в какой он сам в своем учении о сущности провозгласил, что роды и все, что подводится под категории, кроме первой, самостоятельно, независимо от вещей, не существуют, а потому и не могут быть превращены в сущности, в обособленные от вещей идеи. Тем самым Аристотель закрывал лазейку для идеализма, хотя своим пониманием категории сущности открывал для него другую. В своем же учении о боге Аристотель, как мы видели, еще больше продвинулся в сторону идеализма. Поскольку же вид, по Аристотелю, первичен не только по отношению к родам и другим послесущностным категориям, но и по отношению к единичному, он приобретает значение сущности неизменной и вечной, метафизической сути бытия и формы. Однако, критикуя Платона, Аристотель в пылу полемики забыл об этом. Действительно, в своей критике идеализма Платона Аристотель как бы невольно становится на материалистические позиции и приходит в противоречие со своим собственным, хотя и половинчатым и колеблющимся, но все же объективно-идеалистическим учением о существовании обособленных от материи, сверхприродных и неподвижных сущностей, которые он называет первыми, ибо «вечные вещи — прежде преходящих» (IX, 8), и учением о боге. Действительно, бог в учении Аристотеля чужд мирозданию. Он не творит мир, как демиург Платона, недаром Аристотель — сам ученик Платона — с недоумением спрашивает: «Что это за существо, которое действует, взирая на идеи?» (XIII, 5). От платоновского Эроса как стремления к горнему миру идеального у Аристотеля остается лишь слабый отзвук, ибо бог как цель у него не раскрыт, и для Аристотеля характерна имманентная телеология как стремление к самоосуществлению, к энтелехии. Платоновский эрос у Аристотеля обернулся энтелехией. Кроме того, стремление к богу у Аристотеля означает не стремление к смерти, как у Платона, а стремление к жизни, к самоосуществлению. Любит бога тот, кто любит самого себя и реализует себя в этом реальном мире. Последний, как уже было сказано, не превращается Аристотелем в платоновский театр теней. Природа, по Аристотелю, существует реально, объективно и вечно, лишь в дематериализованной форме повторяясь как некое эхо в боге (если при этом бог мыслит формы бытия, а не формы мышления). Таким образом, Аристотель имел основание критиковать идеализм Платона, хотя эта критика была ограничена его собственным учением о первенстве сути бытия, вида, первой сущности перед тем, что он сам же признавал

самостоятельно существующим в полной мере,— перед отдельным, единичным, индивидуальным.

Но об этом, как уже сказано, в пылу полемики Аристотель как бы забывает. Например, недоумевая, как это неподвижные идеи могут быть источником движения, Аристотель удивительным образом забывает как о том, что и сам он в своем учении о перводвигателе учит тому же, так и о том, что он, по-видимому, искажает то самое учение, которое, казалось бы, он должен был знать лучше, чем знаем его мы, поскольку у Платона источником движения являются вовсе не идеи, а космическая душа и демиург. Возражая против идей Платона в словах, что «ведь покажется, пожалуй, невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность», и тут же ставя риторический вопрос о том, «как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно [от них]?» (I, 9), Аристотель совершенно забывает о своих метафизических формах, которые в боге как раз и существуют отдельно от вещей, оставаясь их сущностями. Конечно, эти же формы у Аристотеля существуют и в вещах реально, а не отдельно, как у Платона. Казалось бы, логика возражений Платону должна была бы заставить Аристотеля очистить свое учение от идеализма, однако он не последователен. Аристотель ограничивается все же не отрицанием «тамошнего мира», а заявлением, что «у сущности одно и то же значение и в здешнем мире, и в тамошнем» (I, 9), а поэтому удваивать сущности на здешние и тамошние (идеи) не следует, забывая опять-таки о своем боге как форме форм.

Таковы сущность критики Аристотелем теории идей Платона и ограниченность этой критики. В них много деталей. Так, Аристотель упрекает Платона в том, что тот так и не смог решить вопрос об отношении вещей и идей, что у Платона «все множество вещей существует в силу приобщения к одноименным (сущностям)», но «самое приобщение или подражание идеям, что оно такое,— исследование этого вопроса было оставлено в стороне» (I, 6). Аристотель разбирает аргументы академиков в пользу существования идей и находит их несостоятельными и противоречащими друг другу. По «доказательствам от наук» идеи должны существовать для всего, что составляет предмет науки, ведь наука изучает не только благое и идеальное, но, например, и холеру (здесь мы продолжаем мысль Аристотеля). На основании «единичного, относящегося ко многому», идеи должны быть и у отрицаний, тогда как материя как небытие у Платона и все другие отрицания идей иметь не могут, ибо отрицания не благо. На основании «наличия объекта у мысли по уничтожении вещи» идеи должны быть и у преходящих вещей, поскольку они, будучи преходящими, продолжают существовать в памяти и мысли живущих.

Аристотель считает свое учение в какой-то мере близким к духу платонизма в том смысле, что, согласно этому духу, полагает он, идеи

должны быть только у сущностей (а у Аристотеля именно сущности только и сохраняют в себе подобие идей), но на самом деле у Платона идеи есть и для не-сущностей, например для качеств, когда он «прекрасное» объявляет самостоятельной идеей, к которой мы восходим, созерцая прекрасные явления в этом мире.

Интересны соображения Аристотеля об историко-философских корнях идеализма Платона. Если один учитель Платона, Кратил, учил, что чувственные вещи настолько изменчивы, что им нельзя дать определений, то другой, Сократ, в этих определениях и видел подлинную задачу философии. Приняв от Кратила, что «нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку вещи эти постоянно изменяются», и усвоив также взгляд Сократа на предмет философии, Платон пришел к мысли, что общие «определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи», и, «идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями» (I, 6).

Надо отметить, что Аристотель более решителен в критике идей в своих логических работах, чем даже в «Метафизике». Во «Второй аналитике» он заявляет, что «с идеями нужно распрощаться: ведь это только пустые звуки» (I, 22). Переходя здесь на позиции материализма, Аристотель признает, что «предполагать, что [общее] есть нечто, существующее помимо [частного], потому что оно что-то выражает, нет никакой необходимости» (I, 24). Перед нами пример отклонения колеблющегося философа в сторону материализма. Здесь нет места для бога и для метафизических сущностей. Если же признать «Категории» работой самого Аристотеля, то там он дает учение, обратное тому, чему учит в «Метафизике»: если в «Метафизике» вид называется первой сущностью, поскольку он первичен не только к роду, но и к отдельному, то в «Категориях» именно отдельное называется «первой сущностью», а вид вместе с родом — «вторая сущность».

Таковы колебания Аристотеля как в его учении об отношении общего и отдельного, так и в критике платоновского объективного идеализма.

Что касается позднего платонизма, то Аристотель его высмеивает. У позднего Платона сами идеи и числа вторичны по отношению к единому и двойце, оставаясь первичными по отношению к вещам. Аристотель называет это «словесной канителью» (XIV, 3).

Философия математики

Аристотель пытался выяснить не только предмет философии, но и предмет математики, отличить предмет математики от предмета философии. При этом Аристотель различает общую математику и специальную математику — геометрию, астрономию. Специальные

математические дисциплины занимаются отдельными областями сущего, поэтому они несопоставимы с философией, которая имеет дело со всем сущим, с бытием как таковым. Однако с философией сопоставима общая математика, ибо «общая математика имеет отношение ко всему» (VI, 1). Такая универсальная математика сопоставима с философией — обе науки имеют дело с сущим во всем его объеме.

Надо сказать, что эта мысль Аристотеля не получила у него развития. Он сам математиком не был, математических работ не писал. Но она позволила в будущем некоторым перипатетикам поставить категорию количества наравне с категорией сущности, а затем и отдать категории количества приоритет перед категорией сущности. Если предметом первой философии, или метафизики, являются обособленные от материи (вопреки всем возражениям Аристотеля против Платона) сущности, сути бытия, формы, виды, то объекты математики также неподвижны, но они не существуют обособленно от материи.

Аристотель, разумеется, не знал высшей математики, объекты которой как раз подвижны, поскольку там вводятся переменные величины и их зависимости друг от друга. Математика Аристотеля — статическая математика его эпохи. Ее предмет — натуральные числа, геометрические фигуры. Она не предназначена для изучения процессов и для открытия законов процессов, что стало делом науки Нового времени. Если для античности сущность — это неподвижная форма, то для науки Нового времени сущность — это закон изменения явлений, устойчивое в явлениях, в процессах. В этом — одно из принципиальных отличий античного мировоззрения от мировоззрения Нового времени, в этом основной порок античной науки, ее донаучность (в известном смысле слова). Фактически античность не открыла ни одного закона природы, кроме основного закона гидростатики Архимеда. Это не случайно, ибо ее внимание было направлено на обособленные сущности, все изменчивое третировалось. Оно было отнесено такими авторитетами как Платон и Аристотель к допонятийному уровню бытия.

Итак, математика в представлении Аристотеля имеет дело с объектами неподвижными. Оговорка, что речь идет о «некоторых отраслях» математики, не разъясняется: по-видимому, под другими отраслями имеется в виду исключительно астрономия, изучающая движения небесных тел. В целом, объявляя предметами математики неподвижные объекты, Аристотель отдает дань ограниченности античности в науке. Более прав он, считая, что объекты математики не существуют отдельно от материи. Проблема того, как и где существуют математические предметы, в центре внимания Аристотеля. Эту проблему он формулирует так: «Если существуют математические предметы, то они должны либо находиться в чувственных вещах, как утверждают некоторые, либо быть отдельно от чувственных вещей (и это тоже некоторые говорят);

а если они не существуют ни тем, ни другим путем, тогда они либо [вообще] не существуют, либо существуют в ином смысле: таким образом (в этом последнем случае) спорным у нас будет [уже] не то, существуют ли они, но каким образом [они существуют]» (XIII, 1).

На этот вопрос Аристотель отвечает в том духе, что математические предметы не существуют ни отдельно от чувственных вещей как некие особые сущности, ни как таковые в самих чувственных вещах. Что касается первой возможности, то Аристотель говорит, что «предметы математики нельзя отделять от чувственных вещей, как это утверждают некоторые, и начало вещей не в них» (XIV, 6). Этими словами, кстати сказать, заканчивается «Метафизика». Но предметы математики как таковые не существуют и в вещах. Объективно предметы математики — всего лишь определенные акциденции физических вещей, абстрагируемые умом: «[Свойства же], неотделимые от тела, но с другой стороны, поскольку они не являются состояниями определенного тела и [берутся] в абстракции, [изучает] математик» (О душе I, 1).

Решая проблему существования чисел и иных математических предметов, Аристотель совершает своего рода отрицание отрицания. Пифагорейцы не отделяли числа от вещей, а вещи — от чисел. Напротив, они наивно отождествляли вещи и числа. Для этого они геометризировали тела и сами числа. Например, напомним, треугольник, каждая сторона которого равна шести единицам измерения, пифагорейцы выражали числом в двадцать одну арифметическую единицу, ибо из стольких телесных монад (единиц) можно сложить эту фигуру (если иметь в виду ее площадь, а не только периметр).

Впервые числа от вещей отделили академики. Именно они, а не пифагорейцы, превратили числа в самостоятельные сущности, первичные по отношению к вещам. В последний период деятельности Платон арифметизировал и сами идеи. Он ввел единое и двоицу (большое и малое) как некую материю, из которой рождаются сами идеи через приобщение их к единому. Ясно, что такие идеи становятся уже числами. Это «большое и малое» Аристотель сравнивает с пифагорейским апейроном. При этом единое и идеи, поскольку они приобщены к вещам, участвуют в них, есть причина добра, а «материя» («двоица», «большое» и «малое») — причина зла. Как уже отмечалось. Аристотель высмеивает эти взгляды: «Все это неразумно и находится в конфликте и само с собой, и с естественным вероятием, и как будто мы здесь имеем ту «словесную канитель», о которой говорит Симонид; получается словесная канитель, как она бывает у рабов, когда в их словах нет ничего дельного. И кажется, что самые элементы — большое и малое — кричат [громким голосом], словно их тащат насильно: они не могут ведь никоим образом породить числа» (Метаф. XIV, 3).

Аристотель вернул числа в вещи, но не по-пифагорейски, не путем наивного отождествления того и другого: в вещах находятся не сами

числа, а такие их количественные и пространственные свойства, которые путем абстрагирующей работы мышления становятся в человеческом сознании числами, а также другими математическими пред-
метами.

Физика

Предмет. Аристотель стремится отделить физику от метафизики и от математики. Метафизика и математика имели у него то общее, что изучали неподвижные сущности, но математические неподвижные сущности были неотделимы от материи и существовали в них не как таковые, а как свойства вещей, а метафизические сущности были не только в вещах, как их сущности и сути бытия, но и вне материи (в божестве). Физика же, по Аристотелю, в отличие от метафизики и математики, изучает подвижные предметы, которые к тому же, в отличие от метафизических сущностей, вовсе неспособны существовать отдельно от материи. Таким образом, физика противостоит метафизике в двух отношениях, а математике — в одном. В «Метафизике» Аристотель говорит, что физика «имеет дело с таким бытием, которое способно к движению, и с такой сущностью, которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно [от материи]» (VI, 1).

Итак, «физические сущности» не могут существовать без материи так же, как, поясняет Аристотель, курносости не может быть без носа. Выше мы уже отмечали, что сам Аристотель поставил физику после первой философии, названной позже метафизикой. «Что же касается физики, — указал он в своем главном произведении, — то она также есть некоторая мудрость, но не первая» (IV, 3). В качестве «второй философии» (VII, 11) физика в отличие от метафизики и математики, имеющих — каждая по-своему — дело со всем сущим, изучает лишь часть сущего, ее предмет — природа как совокупность физических сущностей, а «природа есть [только] отдельный род существующего» (IV, 3).

Природа. Как и наше слово «природа» (т. е. рожденное, прирожденное), древнегреческое слово «фюзис» динамично. В своем словаре философских терминов (V книга «Метафизики») Аристотель насчитывает в слове «фюзис» шесть значений, из которых три обыденных, а три аристотелевских. Природа — это: 1) возникновение рождающихся вещей; 2) то основное в составе рождающейся вещи, из чего вещь рождается; 3) источник, откуда получается первое движение в каждой из природных вещей. Таковы, с нашей точки зрения, обыденные значения слова «природа». Далее, уже в соответствии со своей философской доктриной, Аристотель понимает под природой: 4) материю, 5) форму и 6) сущность.

Из шести названных значений Аристотель отдает предпочтение последнему. Материя для него является природой лишь в той мере, в какой она способна определяться через сущность, а так как мы видели, что у Аристотеля сущность и форма тождественны, то и через форму (таким образом 6-е и 5-е значения совпадают). Однако не всякая сущность есть природная, естественная сущность. Есть ведь искусственные вещи, созданные человеком. Поэтому «природою в первом и основном смысле является сущность — а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе как таковых» (V, 4).

Проблема природы рассматривается Аристотелем и в его «Физике», к которой мы теперь и переходим.

Ее автор и здесь стремится по вполне понятной причине отличить природу как естественное от искусственного, говоря, что «природа есть известное начало и причина движения и покоя, для того, чему она присуща первично, по себе, а не по совпадению» (Физика II, 1). На первый взгляд, такая трактовка природы противоречит вышеназванной физической догме Аристотеля, согласно которой, напомним, все, что движется, имеет источник движения вне себя, а в конечном итоге — в неподвижном перводвигателе. В каком-то смысле противоречие действительно есть. Но все же здесь, по-видимому, Аристотель делает акцент на отличии естественных сущностей, имеющих независимую от человека причину своего возникновения и существования, от искусственных, причина которых заключена в деятельности человека. Кроме того, Аристотель и в физической сущности отдает приоритет форме, а она относительно активна (хотя в своих истоках зависима от активности бога-перводвигателя). Правда, в «Физике» Аристотель колеблется в трактовке проблемы природы: ведь, с одной стороны, «она есть первая материя, лежащая в основе каждого из тел, имеющих в себе самое начало движения и изменения», но, с другой стороны, «она есть форма и вид согласно понятию» (II, 1). В своих колебаниях Аристотель занимает промежуточную позицию дуализма, говоря, что «природа двояка: она есть форма и материя» (II, 2), однако и в «Физике» в Аристотеле побеждает идеалист, который сначала с оттенком нерешительности замечает, что все же «скорее форма является природой, чем материя» (II, 1), а затем уже решительно провозглашает, что «форма есть природа» (там же).

Идеалистическое истолкование природы Аристотелем еще более отчетливо сказывается в его учении о природной целесообразности.

Телеология в природе. Формальная причина связана, как мы видели, с причиной целевой. Цель — это форма, которая еще должна стать внутренне присущей вещи, а форма — это цель, которая уже стала внутренне присущей вещи. Аристотель рассматривает природу органицистски: это как бы единый живой организм, где «одно возникает ради другого» (II, 8). Он оптимистически утверждает, что «трудно решить, что препятствует природе производить не «ради чего» и не потому, что

«так лучше» (II, 8). Для Аристотеля очевидно, что «имеется причина» ради чего и «в том, что возникает и существует по природе» (II, 8).

Итак, в природе господствует целевая причина. Правда, приводимые Аристотелем примеры целесообразности касаются в основном лишь живой природы (флора и фауна) и относятся скорее к целесообразности в строении и деятельности особи (соотношение резцов и коренных зубов, листьев и плодов), чем к целесообразности взаимоотношения между особями одного и того же вида, а тем более к межвидовой целесообразности. Но в принципе допускается целесообразность даже в отношении между живой и неживой природой: дождь идет для того, чтобы рос хлеб. Полемизируя с теми, кто думает, что связь здесь случайная, самопроизвольная, по совпадению, т. е. внешняя, Аристотель сами понятия случайности и самопроизвольности подчиняет целевой причине.

Случайность как непреднамеренность и самопроизвольность как самодвижение. Назвав в «Физике» четыре первоначала, Аристотель озабочен тем, не упустил ли он чего-либо, ведь «называют также в числе причин случай (*τύχη*) и самопроизвольность (*αὐτομάτην*) и говорят, что многое и существует, и возникает случайно и самопроизвольно (само собой)» (II, 4).

Аристотелю известны философы, «которые причиной и нашего неба, и всех миров считают самопроизвольность», философы, у которых «сами собой возникают вихрь и движение, разделяющие и приводящие в данный порядок Вселенную» (II, 4), т. е., по-видимому, Левкипп и Демокрит. Ему известны, с другой стороны, и мнения, отрицающие случайность. Об этом сказано в некоем «древнем изречении», об этом же говорят и другие, утверждающие, что ничто не происходит случайно, но что для всего, возникновение чего мы приписываем самопроизвольности и случаю, имеется определенная причина (здесь опять-таки имеются в виду атомисты). Необходимо отметить, что Аристотель совершенно неправомочно отождествляет здесь самопроизвольность и случайность (а если он их различает, то по-своему, о чем ниже), тогда как это не одно и то же. Ведь то, что возникает самопроизвольно, само собой, из себя, не обязательно бывает случайным. Возможна ведь и внутренняя необходимость.

Но пока что отметим объективность случайности по Аристотелю. Он ссылается при этом на само обыденное сознание: «Все говорят, что одно возникает случайно, другое — не случайно» (II, 4). В «Метафизике» Аристотель выступает против того, что позднее было названо фатализмом (XI, 8). Он там определяет случайное как то, «что существует не всегда и не в большинстве случаев» (VI, 2), или как то, «что, правда, бывает не всегда и не необходимым образом, а также не в большинстве случаев» (XI, 8).

Аристотель пытается различить два вида причин. Он согласен с теми, кто утверждает, что все имеет причину (это опять-таки атомисты).

Но причина причине рознь. Есть «причина сама по себе» и есть «причина по совпадению» (II, 5), «причина побочным образом» (II, 5). Причинность второго вида возможна потому, что предмет сложен, что в нем «может совпадать бесконечно многое» (II, 5). В такой форме это пока верно: во всяком предмете и процессе есть ствол и ветви, и эти ветви касаются ветвей другого ствола, а потому все время образуются необязательные, случайные связи и взаимодействия, которых могло бы и не быть. Однако ограниченность Аристотеля связана здесь с сужением возможностей его теории двойной причинности в силу подчинения этого деления целевой причине. Поэтому случайность и самопроизвольность оборачиваются у него непреднамеренностью и оказываются разновидностью целевой причины, тем, что сопровождает осуществление цели, энтелехию. Хотя сами по себе случайность и самопроизвольность никем не запрограммированы, не задуманы и их нет ни в чем намерении, они все же происходят и осуществляются не в вакууме, а в сложной среде. Человек задумал пойти на рынок и купить овощи — он пришел и купил (это не случайно), но человек этот не только покупатель, но и кредитор, в нем совпали эти два качества, и он, встретив на рынке должника, получил с него долг, хотя шел он туда не для этого. Встреча с должником и взыскание долга случайно, это то, что произошло по совпадению, совпало с намеренным действием. Происходящее по совпадению с явлениями, возникающими ради чего-нибудь, и называют самопроизвольными и случайными.

Итак, случайное и самопроизвольное, будучи подчинены у Аристотеля целевой причине, лишаются права на самостоятельное существование, они не могут быть пятой причиной, и Аристотель остается при своих четырех причинах: «Самопроизвольное и случай есть нечто более второстепенное, чем разум и природа» (II, 6).

Различие самопроизвольности (самодвижения) и случайности (непреднамеренности). Это различие представляет собой пример схоластической тонкости у Аристотеля. Вместо того чтобы различить самопроизвольность и случайность принципиально, Аристотель их, как мы видели раньше, отождествляет, а если и различает, то как род и вид. Все случайное самопроизвольно, но не все самопроизвольное случайно. Именно случайное в собственном смысле непреднамеренно. Аристотель связывает случайность исключительно с деятельностью человека как сознательного существа, имеющего возможность выбирать и принимать решения, ставя перед собой сознательные цели и осуществляя их. Только в этом контексте и возможна случайность в собственном смысле слова. Самопроизвольность же свойственна и неодушевленным предметам, и живым существам, например детям, т. е. всему тому, что совершает целенаправленные действия, не имея способности выбора. Узкое понимание случайности, свойственное Аристотелю, не пришло в науку.

Необходимость. В аристотелевском словаре философских терминов о необходимости говорится в трех значениях: 1) условие, без которого невозможны жизнь или благо; 2) насильственное принуждение, происходящее вопреки естественному влечению; 3) то, что не может быть иначе. Третье включает в себя два первых значения. Разновидностью того, что не может быть иначе, Аристотель считал логическую необходимость — доказательность. В полном смысле слова необходимыми у Аристотеля оказываются только «вечные и неподвижные вещи», ведь именно с ними дело не может быть иначе. Так говорит Аристотель о необходимости в «Метафизике» (V, 5). В «Физике» Аристотель колеблется между материализмом и идеализмом, связывая необходимость то с материей, то с понятием (II, 9).

Дело физика. Казалось бы, для физика наибольшее значение должны иметь материальная и движущая причины, поскольку физическая сущность вещественна и подвижна. Но это не так. Физик Аристотеля должен знать все четыре причины и даже отдавать приоритет целевой причине перед материальной (II, 9)

Бесконечность. В учении о бесконечном Аристотелю принадлежит заслуга различения потенциальной и актуальной бесконечности, что он мог сделать, поскольку ввел в философию понятия возможности (потенциальности) вообще и действительности (актуальности) вообще. Представление о бесконечном было уже присуще людям во времена Аристотеля. Ему оставалось лишь найти причины этого представления и подвергнуть его мощному воздействию своего аналитического ума.

Аристотель находит пять источников этого представления. Такими источниками являются время, разделение величин, неиссякаемость творящей природы, само понятие границы, толкающее за ее пределы, мышление, которое неостановимо (Физика II, 4). Аристотель подходит к проблеме бесконечного диалектически: бесконечное как таковое нельзя ни признавать, ни отрицать, но из этого не следует, как сказал бы Гераклит, что она существует и не существует. Это означает, что бесконечности как таковой нет, что бесконечности бесконечности рознь и что справедливое в отношении одной бесконечности, нелепо в отношении другой. Здесь-то Аристотель и вводит актуальную и потенциальную бесконечность.

Аристотель отрицает актуальную бесконечность, под которой он понимает бесконечное чувственно воспринимаемое тело и величину (это означает, что Аристотель отрицает бесконечность Вселенной в пространстве). Он признает лишь потенциальную бесконечность. Величина может быть лишь потенциально бесконечной, превосходя все своей малостью, будучи непрерывно делимой (в отличие от числа, которое, имея предел в направлении к наименьшему, не имеет предела, будучи мыслимым, в направлении к наибольшему, величина имеет предел в отношении к наибольшему, но не имеет предела в отношении к наименьшему). Но и число не может быть актуально бесконечным.

Аристотель понимает бесконечность как процесс — не может быть бесконечного числа, но всегда может быть число, большее данного. Не может быть и наименьшей величины, но всегда может быть величина, меньшая данной.

Эти весьма плодотворные мысли Аристотеля могли бы стать основой дифференциального исчисления, но так и не стали. Высшая математика также отрицает бесконечно малое и бесконечно большое как законченное, застывшее, она понимает бесконечно малое как то, что может быть меньше любой постоянной величины, а бесконечно большое как то, что может быть больше любой постоянной величины.

Подводя этому итог, Аристотель говорит: «То, вне чего всегда есть что-нибудь, то и есть бесконечное» (III, 6). Все это не укладывается в ту статическую картину мира, о которой мы говорили выше в связи с математикой. Поэтому Аристотель относится к бесконечности со страхом, он говорит, что бесконечное непознаваемо и неопределенно (III, 6).

Аристотель может лишь ответить на вопрос, в каком смысле действительно имеют отношение к бесконечности те пять источников, которые породили представление о ней. Время бесконечно в том смысле, что оно всегда иное, и иное, новое заступает места старого, взятый же промежуток времени, интервал всегда будет конечным, но всегда различным. Он будет актуально конечным. Но будучи величиной, временной интервал, как и всякая величина, потенциально бесконечен. Таким образом, величина действительно бесконечна, но лишь потенциально (второй источник). Что касается третьего повода мыслить бесконечное, то Аристотель утверждает, что неиссякаемость источника не предполагает бесконечности, достаточно круговорота. Понятие же границы двойственно, его надо еще проанализировать. Что же касается бесконечности мысли, то здесь Аристотель делает вполне материалистическое замечание, что не все то, что мыслимо, существует в действительности, и хотя мы можем мыслить бесконечное число как не имеющее предела в направлении к наибольшему, это не значит, что бесконечное существует в действительности, актуально.

Вообще же говоря, проблема бесконечного выходит у Аристотеля за пределы физики, поскольку мы говорим здесь о числах и о величинах, то есть о математических объектах. Осознавая это, Аристотель замечает, что вопрос о том, «может ли находиться бесконечное в вещах математических и в мыслимых, и в не имеющих величины... относится к общему исследованию...» (III, 5), однако такого исследования мы у него не находим.

Определение движения как изменения вообще. Выше говорилось, что аристотелевская диалектика возможности и действительности позволяет философу определить в самом общем виде движение как изменение вообще. Однако в основе общего определения движения как изменения вообще лежит телеология. Уже в «Метафизике» было

сказано, что «движением надо считать осуществление в действительности возможного, поскольку это — возможное» (XI, 9). Этот момент подробно развивается в «Физике», где говорится, что «движение есть энтелехия (осуществление) существующего в потенции (в возможности)» (III, 1). Так, движение вообще определяется Аристотелем через его дюнамис, энергию и энтелехию. Аристотель правильно подчеркивает, что знание движения — ключ к познанию природы, ведь «природа есть начало движения и изменения» (III, 1).

Виды изменения (движения). Аристотель рассматривает движение сквозь призму своих категорий. И в этом аспекте категории распадаются на три группы. Перечислим теперь все десять категорий Аристотеля (выше были названы лишь восемь): сущность, качество, количество, время, место, отношение, действие, страдание, положение, обладание.

Из этих семи категорий категории отношения, действия и страдания таковы, что для того, что они обозначают, движения нет. Движение есть лишь в отношении количества, качества и места. Третью «группу» образует категория сущности, относительно которой в III книге «Физики» сказано, что она изменяется, а в V — что движения в отношении сущности нет. При этом движение в отношении сущности понимается в III книге как переход от наличия у предмета формы к ее лишенности у него и наоборот. Движение же в отношении сущности далее отрицается на том основании, что сущности ничто не противоположно. Движение в отношении качества — качественное изменение; движение в отношении количества — рост и убыль; движение в отношении места — перемещение. В отличие от движения в отношении сущности все эти разновидности движения — движение в пределах одной формы, одной и той же сущности. Во всех трех видах движения сущность не изменяется, изменяются лишь ее качественные, количественные и пространственные аспекты. Всякое движение происходит во времени. К физике непосредственно относится лишь движение в отношении места. Поэтому в «Физике» рассматриваются место и время.

Место. У Аристотеля нет категории пространства, у него есть категория места; это означает, по мнению философа, что пространства как того, что просто простирается независимо от тел, не бывает. Из этого следует, что в природе нет пустоты. Аристотель отрицает пустоту на том основании, что ее признание влечет за собой массу трудностей для понимания космоса. Многие философы, отмечает Аристотель, считают необходимым допустить существование пустоты, раз есть движение (атомисты), с другой стороны, отрицание пустоты приводит к отрицанию движения (Мелисс). Те и другие не правы: движение есть, но пустоты нет.

Согласно Аристотелю, пространство состоит из мест, занимаемых телами. Но что такое место? Вспомним четвертый источник идеи бесконечного: идея бесконечного возникает также и потому, что всякая

граница предполагает выход за ее пределы, и т. д., до бесконечности. Аристотель подвергает анализу это положение. В понятии границы тела его аналитический ум различает границу самого тела и границу объемлющего тела. Последняя и будет местом. Поэтому место связано с движущимся телом, но оно с ним не перемещается. Итак, «место есть первое, объемлющее каждое тело» (IV, 2). Если объемлющего тела нет, то вопрос о месте бессмыслен. Остается лишь граница тела, вовсе не предполагающая выход за свои пределы. Применительно к мирозданию это означает, что оно, будучи конечным, может нигде не находиться, не иметь своего места. Мысля мироздание в его границах, мы вовсе не обязаны мыслить «заграницу». Мироздание нигде не находится.

В свете этого Аристотель решает апорию Зенона, о которой мы говорили выше, а именно: «парадокс места». Зенон, как известно, отождествлял предмет и его место: летящая стрела покоится, потому что она всякий раз совпадает со своим местом, а совпадать со своим местом — значит покоиться в нем. Против возражения, что предмет не тождествен своему месту, Зенон выдвигал вопрос о местонахождении места, т. е. о пространстве пространства, и так далее до бесконечности. Теперь Аристотель отвечает Зенону: предмет не тождествен своему месту, потому что место — не граница предмета, а граница объемлющего этот предмет тела. Это тело также может иметь свое место. И так далее. Но не до бесконечности. Применяя наши образы, можно сказать, что ряд матрешек конечен, самую большую матрешку уже ничто не объемлет, а потому у нее нет места. И парадокса места не получается.

Время. С этой категорией Аристотель связывает множество загадок. В каком смысле существует время? Да и существует ли оно? Ведь одна часть его в прошлом, другая — в будущем, а настоящее можно бесконечно сужать, так что от него непрерывно отходят прошлое и будущее, и если время существует, как же оно может состоять из несуществующих частей? (IV, 10).

Парадоксально также взаимоотношение времени и движения. Время не существует без движения, но оно не есть движение. Время не есть движение, потому что время равномерно, движения же неравномерны, а если и равномерны, то одна равномерность более медленная, другая — более быстрая. Поэтому «время — мера движения» (IV, 12). Но парадокс в том, что само время измеряется движением, которое есть мера времени. Итак, время — мера движения, а движение — мера времени. Выход из этого парадокса в том, что мерой времени является не всякое движение, а движение небесной сферы. Это равномерное круговое движение есть «круг времени» (IV, 14).

Если время — мера движения, то это предполагает число, ибо там, где есть мера, есть и число, число же должно кем-то считаться, поэтому время без души существовать не может, а если и может, то лишь потенциально, поскольку в объективных движениях есть «прежде» и

«после». Остается, однако, неясным, что это за душа. Ведь у Аристотеля нет космической души Платона, которая как раз и считает движение небесной сферы, порождая время. Данное место из Аристотеля — явный пережиток платонизма, до конца не изжитый великим аналитиком. Вместе с тем Аристотель правильно замечает, что время — причина возникновения и гибели лишь по совпадению, само время ничего не производит и не губит, но все возникает и погибает во времени.

Проблема настоящего времени. Более интересна диалектика настоящего, проблема «теперь». Аристотель становится здесь почти что Гераклитом и изменяет своей формальной логике, к чему его толкает сам предмет, ибо время можно считать наиболее загадочным из всего, что есть в мире. Аристотель ставит ряд вопросов, связанных с проблемой времени. Является ли «теперь» частью времени? Всегда ли «теперь» одинаково? Или оно всякий раз разное? Связывает ли «теперь» прошлое и будущее или же оно их разделяет? Делимо ли «теперь»? Есть ли в «теперь» движение? Или покой? Куда девается «теперь»? И вообще что это такое?

На все эти вопросы Аристотель дает свои ответы. «Теперь» — не часть времени, ибо частью измеряется целое, слагающееся из частей, «теперь» же не измеряет времени и время не слагается из «теперь». «Теперь» — это «крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и предел будущего, за которым нет уже прошлого» (VI, 3). «Теперь» — это граница, которая как связывает, так и разделяет прошлое и будущее (правда, разделяет оно потенциально, лишь в том случае, когда в этом «теперь» процесс прекращается, — актуально). Поэтому время и непрерывно, и прерывно: Поскольку «теперь» связывает, оно всегда само себе тождественно, а поскольку разделяет, оно не одинаковое, а разное. «Теперь» неделимо. Если бы оно было делимо, то при подвижности границы будущее заходило бы в прошлое, а прошлое в будущее. В «теперь» нет ни движения, ни покоя, ибо в нем нет частей. Ведь мы говорим о покое, когда тело оказывается в одном и том же состоянии два момента, по одному моменту мы судить не можем, движется тело или нет. «Теперь» же одномоментно.

Поскольку у Аристотеля «теперь» не часть времени, а лишь граница между будущим и прошлым, то у него должно было бы получиться, что время не существует в той мере, в какой уже не существует прошлое и еще не существует будущее. Однако он такого вывода не делает.

Критика Аристотелем апорий Зенона против движения. С позиций своей диалектики времени Аристотель обращается к зеноновским рассуждениям против движения, которые, как уже было сказано, дошли до нас именно благодаря «Физике» Аристотеля.

Опровергая Зенона, Аристотель также использует свое учение о потенциальной бесконечности. Деля интервал пополам, потом еще пополам, и так до бесконечности, Зенон говорит, что тело не может

пройти бесконечное число точек за конечное время («Дихотомия»). Но, возражает Аристотель, нельзя пройти за конечное время актуально бесконечное, а потенциально бесконечное можно, тем более что само конечное время, за которое тело проходит потенциально бесконечное расстояние, также потенциально бесконечно. Вот слова Аристотеля: «Бесконечного в количественном отношении нельзя коснуться в ограниченное время, бесконечного согласно делению — возможно, так как само время в этом смысле бесконечно» (VI, 2).

Что касается второй апории Зенона, «Ахиллес», то она падает вместе с первой, ибо вся разница между ними в том, что в «Дихотомии» отрезок делился на равные части, а здесь — на убывающие. Однако и здесь мы имеем потенциальную бесконечность пространственных частей, которой соответствует потенциальная бесконечность частей времени. Поэтому у Ахиллеса достаточно времени, чтобы догнать черепаха.

В опровержении третьей апории играет роль диалектика «теперь». Зенон разлагает пространство на точки, время — на «теперь». В каждое «теперь» стрела (скажем точнее — острие стрелы) находится в пространственной точке. Совпадая со своим местом, стрела покоится. Но тело совпадает со своим местом лишь относительно. Место всегда то же и всегда разное. Время же, как мы уже знаем, не слагается из «теперь», и в «теперь» нет ни движения, ни покоя. Поэтому так же нельзя сказать, что в данный момент стрела движется, как и нельзя сказать, что она покоится. Нельзя сказать, как Зенон, что в любой момент времени стрела неподвижна. Для этого нужно не менее двух моментов.

Наконец, четвертую апорию Аристотель отвергает, уличая Зенона в нелепости его мнения, что тело тратит равное время, проходя мимо движущегося и неподвижного тела равной длины, из чего у Зенона получалось, что при допущении движения часть времени равна целому, что невозможно, поэтому движения нет в той мере, в какой оно невысказано.

Критика Аристотелем апорий Зенона положила начало многовековой полемике, которая продолжается и в наше время. Аристотель не смог упразднить апории Зенона как простые софизмы, ибо они — нечто большее.

Вечность движения и времени. Аристотель был принципиально несогласен с теми философами (прежде всего это элеаты), которые так или иначе отрицали движение. Аристотель здесь даже резок. Отрицание движения заклеено им как немощь мысли (VIII, 3). Таких философов Аристотель даже не удостоивает полемики. Ведь о движении говорят свидетельства чувств. Аристотель полемизирует, однако, с теми, кто отрицает вечность движения, — с Анаксагором и Эмпедоклом (последнему Аристотель приписывает мысль, что в интервалах между господством любви или ненависти царит покой, что неверно).

Отрицание вечности движения приводит к противоречию: движение предполагает наличие движущихся предметов, которые, в свою очередь, или возникли, или же существовали вечно неподвижно. Но возникновение предметов есть тоже движение. Если же они покоились вечно неподвижными, то тогда непонятно, почему они пришли в движение не раньше и не позже. Трудно объяснить также причину покоя, а такая причина должна быть.

Движение вечно также потому, что вечно время. Аристотель несогласен с Платоном, отрицающим вечность времени. Время вечно потому, что оно невозможно без настоящего, а настоящее, «теперь», предполагает прошлое, так что не может быть первого момента во времени, время не может иметь начала.

Все эти соображения Аристотеля заслуживают оценки с позиций современного учения, однако и современная наука пока не ответила на вопрос, имеет или не имеет Вселенная начало во времени.

Физическая догма Аристотеля и ее социальная основа. Эта догма уже отмечалась нами. Аристотель формулирует ее так: «Все движущееся должно необходимо приводиться в движение чем-нибудь» (VII, 1). Ее следует называть догмой, потому что у Аристотеля мы не находим в ее пользу никакой веской аргументации. Здесь, в сущности, над его сознанием довлеет офизиченная модель рабовладельческого общества. Неподвижный перводвигатель — господин, само существование которого заставляет рабов трудиться.

Аристотель исходит из этой догмы как некоей аксиомы. Для него важно во что бы то ни стало сохранить идею перводвигателя. Поэтому он аргументирует не к перводвигателю, а от перводвигателя, который оказывается критерием истины в вопросах движения. Отсюда совершенно недостойный ученого оборот Аристотеля: «Если каждая из двух частей будет двигать другую, тогда не будет первого двигателя» (VIII, 5), а он должен непременно быть! Так что в силу этого одна часть должна быть движимой, а другая — движущей, взаимодействие же невозможно. Таково учение Аристотеля о движении, времени и пространстве.

Космология

Учение Аристотеля о природе, о бесконечности, пространстве, времени, движении применяется им к построению картины мира — космологии. Это самая слабая часть его мировоззрения. Ныне, когда космические телекамеры проходят через кольца Сатурна, космология Аристотеля рождает даже чувство неловкости при всей скидке на его время, ибо и для того времени Аристотель отнюдь не был на высоте. Позиция Аристотеля в космологии, увековеченная его авторитетом,

надолго задержала развитие науки — вплоть до эпохи Коперника, Бруно, Кеплера и Галилея.

Аристотель увековечил геоцентризм (признав, правда, шарообразность Земли), конечность и замкнутость космоса в пространстве (но не во времени), отрицание материального единства мира.

В этом он был ниже атомистов, отстаивающих мысли о бесконечности универсума в пространстве, о бесчисленности заключенных в этом бесконечном пространстве миров, о материальном единстве универсума. Атомисты развивали также космогонию, почти совсем отсутствующую у Аристотеля. Атомисты, правда, тоже были геоцентристами, но относительными: Земля находится в центре нашего мира, но вовсе не в центре всех миров, не в центре универсума, ибо в бесконечном пространстве центра быть не может.

Аристотель уступал и негеоцентристу Филолаю, у которого Земля вместе с другими планетами двигалась, правда не вокруг Солнца, а вокруг некоего Центрального огня.

При этом как в истине, так и в заблуждении Аристотель был небезоснователен. К мысли о шаровидности Земли философ пришел как в результате наблюдений за тенью Земли во время лунных затмений, так и на основе совершенно неверного умозрения.

Аристотель учил не только о местах тел как границах объемлющих их других тел, но и о естественных местах тел, благодаря чему он пытался объяснить движение тяжелого вниз, а легкого — вверх. Земля находится в центре мира, потому что естественное место тяжелого именно там, тяжелое, падая к центру, совершает движение по природе, а будучи поднято, тяжелое претерпевает насильственное движение. Применительно к форме Земли это означает, что, поскольку, находясь в центре, Земля занимает свое естественное место и не подвергается никакому воздействию со стороны сферической Вселенной, которое сильнее действовало бы на одну сторону Земли, чем на другую, если бы дело обстояло иначе, она должна быть шаровидной.

Огонь поднимается вверх, потому что его естественное место вверх. Итак, универсум пространственно неоднороден, пространство пространству рознь, тела и пространство существенно связаны. При желании здесь можно найти предвосхищение общей теории относительности, но сходство чисто внешнее.

Так или иначе мы уже сказали о естественных местах, о движении по природе, естественном, и движении против природы, насильственном — это важные моменты космологии Аристотеля.

Мир состоит из пяти стихий, «элементов». Физика Аристотеля качественная. Повторяя общие представления античной натурфилософии, не приемля атомизм, он сводит все многообразие веществ к земле, воде, воздуху и огню, которые, правда, он конструирует из таких активных качеств, как холодное и теплое, и таких пассивных, как сухое и влажное. Земля — сочетание холодного с сухим, огонь — теплое с

сухим, воздух — теплого с влажным, вода — холодного с влажным. Эти четыре элемента переходят друг в друга, но не как попало, а лишь благодаря наличию одного общего качества. Поэтому огонь непосредственно в воду перейти не может, он может это сделать лишь через воздух или землю.

Четыре элемента существуют лишь в подлунном мире — мире постоянной изменчивости. Там мы находим все виды движения: возникновение и уничтожение, т. е. сущностное изменение, качественное изменение, или превращение (при сохранении сущности), количественное изменение, движение в пространстве. К сказанному о движении выше добавим, что перемещение в пространстве, — главный, по Аристотелю, вид движения, изменения, это условие всех других видов.

Само перемещение в пространстве может быть прямолинейным и круговым, прерывным и непрерывным, равномерным и неравномерным. Подходя к видам движения с ценностным критерием, Аристотель отдает предпочтение равномерному непрерывному круговому движению как якобы наиболее близкому к вечности и к неизменности. Такое движение для подлунного мира не характерно.

Не таков лунно-надлунный мир. Отрицая материальное единство мира, Аристотель строит в своем воображении все небесные тела из пятого элемента — из некоего эфира, который заполняет все пространство над землей, водой, воздухом и огнем. Эфир неизменен, он не превращается в остальные элементы. В небе существует лишь один вид движения — равномерное непрерывное круговое движение небесных тел. Поскольку этому противоречат наблюдаемые движения планет (их «петли» и т. п.), Аристотель вслед за Евдоксом (учеником Архита) совершает насилие над природой, заставляя небесные тела вращаться не просто вокруг Земли, а так, что вокруг Земли вращается центр окружности, по которой вращается планета, но и то не центр, а центр центра, и так далее. Здесь пример насилия метафизики над физикой, надуманной концепции над природой.

Космос конечен, у него нет места, ибо его ничто не объемлет, значит, он нигде не находится, и хотя он конечен, вне его ничего нет, за исключением — и здесь, пожалуй, самое фантастическое в мировоззрении Аристотеля — перводвигателя-бога, который, таким образом приобретает у него не только метафизическое, но и физическое, пространственное существование. Этот перводвигатель-бог движет сферу неподвижных звезд, придавая ей равномерное непрерывное круговое движение вокруг находящейся в центре Земли. Движение первой сферы передается другим сферам — все ниже и ниже вплоть до Земли, где в силу несовершенства подлунных элементов равномерное непрерывное круговое движение распадается на множество несовершенных движений.

Сферы же Аристотеля надо понимать буквально: все небесные тела прикреплены к эфирным окружностям-сферам, поэтому движутся не сами тела, а сферические поверхности. То, что у Евдокса было лишь приемом объяснения, Аристотель понял буквально, ибо сферы у него существуют реально.

Вместе с тем необходимо еще раз подчеркнуть вечность аристотелевского космоса во времени, а также извечность его движения. Однако эта вечность — результат не инерции, а постоянного равносильного воздействия перводвигателя. Отрицая пустоту, Аристотель не мог отвлечься от сопротивления среды, он считал, что тело движется равномерно, если на него воздействует постоянная сила. Неверно представлял он и падение тел: более тяжелое падает якобы быстрее более легкого — это следствие того же неумения отвлечься от сопротивления среды.

Физика Аристотеля — продукт сознательно умозрительного метода: «Учение о природе должно быть умозрительным» (Метаф. VI, 1).

Биология

Аристотель — основатель биологии как науки. Как астроном, Аристотель был систематизатором и популяризатором, и притом не лучшим. Как биолог он — пионер.

Поскольку мы пишем об Аристотеле как философе, нам важно здесь подчеркнуть прежде всего философское значение биологических воззрений Аристотеля. Ведь именно живой организм, а не только человек и его деятельность, как говорилось выше, был моделью для Аристотеля при построении общей картины мира. Учение о целевой причине с ее побочным спутником — самопроизвольностью — смоделировано философом с живого организма так же, как то же самое учение о той же самой причине с ее побочным спутником-случайностью — смоделировано с избирающего, принимающего решения человека. Мир же в целом с его само-себя-мыслящим мышлением — богом уподоблен Аристотелем мыслящему живому организму.

Апология биологии. До Аристотеля биологии чуждались. Звезды были более уважаемыми объектами, более благородным материалом для наблюдений и размышлений, чем наполненные слизью и калом живые организмы. Поэтому не случайно в первой книге «О частях животных» Аристотель доказывает, что растения и животные представляют для научного исследования предмет не менее ценный, чем небесные тела, хотя первые преходящи, а последние, как казалось философу, вечны. Говоря как об астрономии, так и о биологии, Аристотель провозглашает, что «и то, и другое исследование имеет свою прелесть» (О частях животных 1, 5) Более того, окружающий

человека растительно-животный мир дан нам в непосредственном ощущении в гораздо большей степени, чем небесные тела, так что изучение его — благодарное дело, ведь о животных и растениях «мы имеем большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними» (там же) и находимся с ними же в природном родстве.

Хотя Аристотель и сам ощущал брезгливость и отвращение к внутренностям животных, ибо в противном случае он не сказал бы, что «нельзя без большого отвращения смотреть на то, из чего составлен человек, как-то: на кровь, жилы и подобные части» (I, 5), он тем не менее противопоставлял этому свойственному многим людям и отпугивающему их от занятий биологией чувству наслаждение познанием, независимо от того, приятен или нет предмет познания непосредственному чувству человека, если, конечно, этот человек истинный ученый и тем более философ. Ведь «наблюдением даже над теми из них, которые неприятны для чувства, — говорит Аристотель, — создавшая их природа доставляет... невыразимые наслаждения людям, способным к познанию причин и философам по природе» (I, 5). В познании же причин, как мы видели, Аристотель полагал суть научного познания и высшее проявление человеческого разума.

При этом Аристотель отмечает, что не может понять, почему созерцание искусственных изображений произведений природы людям более по вкусу, чем наблюдение живых оригиналов, которое способно открыть причинную подоплеку наблюдаемого (что в случае мертвых изображений невозможно). Это соображение имеет также отношение и к эстетической позиции Аристотеля. Отметим здесь, что Аристотель отдает предпочтение наблюдению жизни перед эстетическим наслаждением от созерцания ее мертвого отображения в искусстве. Распространенное же «извращение» Аристотель называет «странным и противоречащим рассудку».

Следовательно, перед нами апология реального наблюдения живой природы. Она противоречит вышеотмеченному умозрительному методу физики Аристотеля и тем более всей его метафизики. Это заставляет задуматься, а не прав ли немецкий исследователь Иегер, который, пытаясь решить аристотелев вопрос, исходил из предположения, что развитие взглядов Аристотеля шло по магистральной линии изживания им платонизма, а потому биологические работы Аристотеля с их эмпирическим методом завершают творчество философа. Это соображение подтверждается и тем, что после Аристотеля в его школе возобладали конкретные и даже эмпирические исследования — прежде всего ботаника Теофраста и др. Но возражение, что у Аристотеля описаны и упомянуты по преимуществу те животные, которые обитали в Восточном Средиземноморье, где философ находился во второй период, а потому собственно Аристотель начинается с биологических работ, оказавших большое влияние на его учение о сути бытия (сфор-

мулированное на основе модели живого вида), а тем более на телеологичность его мировоззрения, также, однако, существенно.

Своего апофеоза эмпиризм Аристотеля-биолога достигает в его совете ничем не пренебрегать при изучении природы: «Не следует ребячески пренебрегать изучением незначительных животных, ибо в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления» (I, 5). Аристотель вспоминает при этом слова Гераклита, обращенные им к прибывшим для встречи с ним чужеземцам, которые замешкались на пороге его хижины, увидев его греющимся у слабого очага и смутились от такой жалкой обстановки у столь великого философа. Заметив их смущение, Гераклит спокойно сказал им, чтобы они смело входили, «ибо и здесь обитают боги». Эти легендарные слова великого мыслителя Аристотель применяет ко всем явлениям природы, пускай, на первый взгляд, самым незначительным вследствие своей малости. Червяк не менее божествен, чем Сириус.

Здесь Аристотель глубоко прав. Дело не в божественности червяка, а в том, что самые мельчайшие организмы наиболее могущественны, и тот урон, который все еще наносит людям какая-нибудь ничтожная по своей величине палочка Коха, несоизмерим по величине с уроном, причиненным людям «царями природы». Однако, человечество вплоть до изобретения элементарного микроскопа Левенгуком ничего не знало о простейших организмах!

Итак, Аристотель убеждает своих слушателей отказаться от предубеждения перед изучением живой природы, как низким и недостойным делом (и это ведь тот же автор, который в «Политике» доказывает, что виртуозность в искусстве — дело рабов, благородному же достаточно просто хорошо играть, так как всякая виртуозность порабощает человека). Аристотель говорил в своих лекциях по биологии: «Надо и к исследованию животных подходить безо всякого отвращения, так как во всех них содержится нечто природное и прекрасное» (I, 5).

Телеология. Однако не следует закрывать глаза на то, что наш философ усматривает прекрасное в живой природе не в материи, из которой состоят живые существа (именно она и вызывает отвращение), а в созерцании целесообразности. Аристотель потому предпочитает природу искусству, что «в произведениях природы «ради чего» и прекрасное проявляется еще в большей мере, чем в произведениях искусства» (I, 1), составляя и в природе «разумное основание» (I, 1). Аристотель пошел таким образом по линии мнимого объяснения явлений живой природы, по линии открытия мнимых причин. Ведь поиски разумного основания, цели дают иллюзию познания. Не больше. Конечно, в живом организме, где все взаимосвязано и где части существуют ради целого, где многое подчинено единому, все толкает на вопрос: «Ради чего?» Сам по себе вопрос этот уместен. Однако, застыв на такой позиции, легко скатиться здесь на видимость объяс-

нения. Впоследствии вульгаризированный аристотелизм сильно мешал развитию биологической науки, не раз уводя ее в сторону в поисках мнимых целей.

Определение жизни. Хотя свой принцип целесообразности Аристотель распространяет на все мироздание, он не гилозоист. Далеко не все тела наделены жизнью. В своем произведении «О душе» Аристотель пишет, что «из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет» (II, 1). Аристотелю принадлежит первое определение жизни: «Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основания в нем самом» (там же).

Происхождение жизни. Этот вопрос надо разделить на два аспекта: философский (метафизический) и биологический (научный). Все виды живого, будучи формами, вечны, а потому в метафизическом смысле жизнь не начиналась, так как в мире на уровне «сутей бытия» вообще ничего не происходит. С биологической же точки зрения происхождение жизни вполне возможно, если под этим понимать осуществление (энтелехию) вида в природе. Для этого должны быть благоприятные условия. Осуществившись однажды, вид продолжает сам себя воспроизводить, новая особь возникает из семени старшей. Однако Аристотель допускал самопроизвольное зарождение из неживого низших видов живого: червей, моллюсков и даже рыб, что в плане метафизики означает, что форма этих существ может стать энтелехией непосредственно в морском или в гниющем веществе. Эта ложная теория самопроизвольного зарождения — продукт ненаблюдательности в отношении того доступного невооруженному глазу малого, за изучение которого ратовал сам Аристотель, — нанесла большой вред биологии, укоренившись со временем настолько, что с ней с большим трудом распрощались лишь в прошлом веке, когда опытным путем было доказано, что конкретная жизнь всегда передается через яйцо (что же касается происхождения жизни вообще, то этот вопрос все еще не решен).

Классификация животных. В области биологии Аристотель — отец прежде всего зоологии (как Теофраст — ботаники). В зоологических работах Аристотеля упомянуто и описано более пятисот видов животных — цифра для того времени громадная. В центре внимания Аристотеля вид, а не особь и не род. Это «сути бытия», формы, первые сущности (по «Метафизике»). Вид — это то самое минимально общее, которое почти сливается с отдельным, расплываясь в нем благодаря случайным несущественным признакам, но которое все же допускает определение как словесное выражение автономной «сути бытия», сущности в ее понимании Аристотелем.

Вид более реален, чем составляющие его особи и чем род, в который вид входит наряду с другими видами, ибо род реально не существует, это гипостазирование существенных признаков, присущих всем видам рода. В биологии Аристотель прав. Особи там действительно мало чем

отличаются от вида, они все приблизительно одинаковы. Возможно, что в учении о форме в своей первой философии Аристотель был вдохновлен в этом пункте именно своими биологическими наблюдениями и знаниями. К сожалению, он и людей приравнял к животным, сведя их к виду, отказав некоему Сократу в существенных отличиях от некоего Каллия.

Однако Аристотель не остановился на видах. Он стремился включить их в более общие группы. Всех животных Аристотель поделил на кровеносных и бескровных, что приблизительно соответствует делению живых существ современной научной биологией на позвоночных и беспозвоночных. Мы опускаем здесь дальнейшие детали аристотелевой классификации животных.

«Лестница существ». Обобщая факт наличия переходных форм между растениями и животными, флорой и фауной, Аристотель пишет в сочинении «О частях животных»: «Природа переходит непрерывно от тел неодушевленных к животным, через посредство тех, которые живут, но не являются животными» (IV, 5). В «Истории животных» сказано, что природа постепенно переходит от растений к животным, ведь относительно некоторых существ, живущих в море, можно усомниться, растения они или животные; природа так же постепенно переходит от неодушевленных предметов к животным, потому что растения по сравнению с животными почти неодушевлены, а по сравнению с неживым одушевлены. Более одушевлены те, в ком больше жизни и движения, при этом одни отличаются в этом отношении от других на малую величину.

В XVIII в. швейцарский натуралист Бонне назовет такое восхождение видов «лестницей существ». Она была понята эволюционистски: более высокие ступени появились позже во времени, чем более низкие, жизнь восходила со временем по этим ступеням. Ничего подобного в биологических воззрениях Аристотеля еще не было. У него все ступени сосуществуют от века, все формы живой природы вечны и неизменны. Аристотель далек от эволюционизма. И все же Ч. Дарвин утверждал, что Линней и Кювье были его богами, но эти «боги» только дети по сравнению со «старинной Аристотелем». Дарвин высоко ценил Аристотеля как родоначальника биологии и как такого неэволюциониста, который подготовил эволюционизм своей идеей градации, иерархизацией форм жизни.

Биологические открытия. С именем Аристотеля связаны также конкретные биологические научные открытия. Жевательный аппарат морских ежей называется «Аристотелев фонарь». Философ различил орган и функцию, связав первый с материальной причиной, а вторую — с формальной и целевой. Аристотель открыл принцип корреляции в формуле: «Что природа отнимает в одном месте, то она отдает другим частям». Например, отняв зубы в верхней челюсти, природа награждает рогами. У Аристотеля имелись и другие открытия.

Учение о душе занимает центральное место в мировоззрении Аристотеля, поскольку душа, по представлению Стагирита, связана, с одной стороны, с материей, а с другой — с богом. Поэтому психология — и часть физики, и часть теологии (первой философии, метафизики). К физике относится, однако, не вся душа, а та ее часть, которая не может существовать, как и физические сущности вообще, отдельно от материи. Но «физическая» часть души и физические сущности не тождественны, поэтому не все в природе одушевлено — Аристотель не анимист, так же как и не гилозоист. Одушевлено лишь живое, между одушевленностью и жизнью ставится знак равенства.

Таким образом, психология в своей низшей, физической части совпадает по своему предмету с биологией. Обе науки изучают живое, но по-разному: психология изучает живое в аспекте целевой и движущей причин, а это и есть душа, биология же — в аспекте причины формальной и материальной. Аристотель отдает предпочтение психологии перед биологией, говоря, что «занимающемуся теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее является природой через душу, чем наоборот» (О частях животных I, 1).

Определение души. В своем трактате «О душе» Аристотель определяет душу в системе понятий своей метафизики: через сущность, форму, возможность, суть бытия, энтелехию. Душой может обладать только естественное, а не искусственное тело (топор души не имеет). Это естественное тело должно обладать возможностью жизни. Осуществление (энтелехия) этой возможности и будет душой. Аристотель говорит здесь, что «душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтелехия: стало быть, душа есть энтелехия такого тела» (II, 1), или: «Душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (там же), или: «Душа есть суть бытия и форма (логос) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (там же). Эти, на первый взгляд, трудные формулировки не должны нас пугать. Аристотель желает сказать, что душа включается лишь при завершенности способного к жизни естественного тела. Душа — спутница жизни. Ее наличие — свидетельство завершенности тела, осуществленности возможности жизни. Но это значит, что Аристотель понимает жизнь очень широко.

Виды душ. Аристотель различает три вида души. Два из них принадлежат к физической психологии, поскольку они не могут существовать без материи. Третья метафизична. В своем минимуме душа есть везде, где есть жизнь: «Отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, что одушевленное отличается от

неодушевленного наличием жизни» (II, 2). А чтобы быть живым, достаточно обладать способностью к питанию, к росту и к закату (естественный цикл живого), т. е. быть растением. Способность к питанию — критерий растительной души. В своем же максимуме душа есть там, где есть ум, при этом даже только ум. Таков бог, о котором, как мы видели, Аристотель говорил, что «жизнь без сомнения присуща ему, ибо деятельность разума есть жизнь» (Метаф. XII, 7).

Вообще говоря, чтобы быть живым, достаточно обладать хотя бы одним из таких признаков, как ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Так, чтобы быть животным, достаточно к функциям растительной души добавить чувство осязания: «животное впервые появляется благодаря ощущению» (О душе, II, 2). Способность к осязанию — критерий наличия животной души, так же как способность к питанию — растительной. В свою очередь, способность к ощущению (а осязание — его минимум) влечет за собой удовольствие и неудовольствие, приятное и неприятное, а тем самым желание приятного. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве. Так как способности к ощущению не может быть без растительной способности, то животные обладают не только животной, но и растительной душой. Таковы две низшие, «физические» души. Вторая выше первой и включает ее в себя. Где есть животная душа, там есть и растительная, но не наоборот. Поэтому животных меньше, чем растений.

«Наконец, совсем немного существ обладает способностью рассуждения и размышления». Эти существа распадаются на две группы: люди и бог. Люди, обладая способностью к рассуждению и размышлению, обладают как животной, так и растительной душой. Бог, как было уже сказано, обладает лишь разумной душой. Человек — и растение, и животное. Бог — только бог. Так образуется лестница живых существ в психологическом аспекте. В принципе эта лестница непрерывна, но все же она распадается на три пролета: 1) растительная душа — первая и самая общая способность души, чье дело — воспроизведение и питание, а воспроизведение — минимальная причастность к божественному. Растения не ощущают, потому что они воспринимают воздействие среды вместе с материей. Растения не способны отделить от материи форму; 2) животные отличаются от растений тем, что обладают способностью воспринимать формы ощущаемого без его материи. Здесь слово «формы» употреблено не в метафизическом смысле. Это не сущности, не даваемые в ощущениях и совсем не воспринимаемые животными, а внешние формы, образы отдельных предметов и явлений, данных в ощущениях и в их синтезе в представлениях. Такова животная душа; 3) человеческая душа кроме растительного и животного компонентов обладает также и разумом. В силу этого она наиболее сложная, иерархичная, разумная душа (о ней ниже.)

Душа и тело. Будучи формой, сутью бытия, энтелехией живого тела, душа есть «составная сущность». Такая душа от тела неотделима (II, 1). Хотя она сама не тело, но она принадлежит телу, которое не безразлично душе. Душе отнюдь не безразлично, в каком теле она пребывает. Поэтому Аристотель отвергает орфико-пифагорейско-платоновское учение о переселениях душ. Со своей стороны, все живые естественные тела — орудия души и существуют ради души как «причины и начала живого тела» в трех смыслах: «Душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» (там же). Но все это относится лишь к растительной и животной душам.

Человеческая, разумная душа. Растительная и животная компоненты человеческой души неотделимы от тела так же, как души растений и животных. Ведь «в большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например, при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях. По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело» (там же).

Аристотель приводит примеры, доказывающие, что эмоции — функции не только души, но и тела. Если тело не придет в возбуждение, то большое несчастье не вызовет должной эмоции, поэтому люди в большом горе часто «каменеют», дабы защититься от страдания. Итак, делает вывод Аристотель, «состояния души имеют свою основу в материи» (там же). Так же и вообще «способность ощущения невозможна без тела» (там же), без которого совершенно невозможна деятельность и растительной души.

Однако разумная душа — энтелехия тела. Ведь «ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела» (там же). Таков ум: если способность ощущения невозможна без тела, то «ум существует отдельно от него» (там же). Хотя Аристотель и замечает, что относительно ума и способности к умозрению еще не очевидно, существуют ли они отдельно и независимо от тела или же нет, но ему все же «кажется, что они — иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» (там же). Аристотель не находит убедительного основания для утверждения того, что ум соединен с телом. Он утверждает, что ум не имеет своего органа. Здесь он не на высоте даже своего времени: ведь пифагорец Алкмеон задолго до Аристотеля нашел орган мышления в мозге.

Гносеология

У Аристотеля нет специальных работ по теории познания. Но о познании он, естественно, говорит везде — и в метафизических, и в физических, и в логических своих сочинениях, и даже в трудах,

посвященных этике и политике. Вторая сторона основного вопроса философии — вопрос о познаваемости мира — не является для Аристотеля дискуссионным. «Метафизика» открывается словами: «Все люди от природы стремятся к знанию». Любовь к знанию — любознательность — прирожденное свойство как людей, так и животных, и эта любовь не бесплодна. Уверенность философа в познаваемости мира зиждется на убеждении, что мир человека и мир космоса в своей основе едины, что формы бытия и мышления аналогичны. Вера Аристотеля в объективность познания, в силу и мощь разума хорошо просматривается в той полемике, которую вел Аристотель против тех, в ком можно увидеть тогдашних примитивных субъективных идеалистов и скептиков.

Опровержение скептицизма. В «Метафизике» Аристотель выводит на сцену анонима, который «ничего не принимает за истинное» (IV, 4). Аристотель высмеивает этого человека с позиции жизни, подчеркивая, что «на самом деле подобных взглядов не держится никто», в том числе и этот человек. В самом деле, спрашивает Аристотель, почему такой человек идет в Мегары, а не остается в покое, когда думает туда идти? И почему он утром не направляется в колодезь или в пропасть, если случится, но очевидным образом проявляет осторожность? Так что он на деле не в одинаковой степени считает для себя падение в пропасть или в колодезь благоприятным и неблагоприятным.

Значит, такой человек понимает, что одно для него лучше, а другое хуже. Отсюда Аристотель делает вывод, что не все в одинаковой мере истинно. Есть более и менее истинное. Ведь не в одинаковой мере заблуждается тот, кто принимает четыре за пять, и тот, кто принимает четыре за тысячу. Не все одинаково неистинно. А отсюда следует, что тезис, что ничего нет истинного в том смысле, что все одинаково ложно, опровергнут, а вместе с тем опровергнут и тот, кто «ничего не принимает за истинное».

Оборотной стороной этого тезиса является противоположный тезис, что все истинно. Этот тезис уже не анонимен. Аристотель связывает его с именем Протагора. С падением первого тезиса падает и второй.

Конечно, двум людям об одном и том же предмете может показаться прямо противоположное. Но это противоречит тому, что мы выше назвали основным законом бытия. Это противоречит и жизни. Нельзя жить, не зная, что это: человек или не-человек. Аристотель обращается, таким образом, к непосредственной практике людей, с одной стороны, а с другой, он использует свой закон бытия (и мышления), запрещающий приписывать предмету противоположные, а тем более противоречивые свойства, поскольку в объективной действительности актуально такого не может быть.

Опровержение субъективного идеализма. У Аристотеля нет, разумеется, ни термина «скептицизм», ни тем более термина «субъективный идеализм», хотя, по существу, он о них знает.

Субъективный идеализм беря, как известно, за основу существующего ощущение, представление, сознание отдельного индивида, субъекта, отрицает, что за ощущениями находятся реальные, независимые от человека предметы, которые действуют на наши органы чувств и вызывают в нас определенные ощущения. Начало такой гносеологической позиции было положено в античности. Мы отмечали элементы субъективного идеализма у киренаиков. Однако у Аристотеля эта концепция представлена анонимно, суть ее в учении о том, что «существует только чувственно воспринимаемое бытие», поэтому при отсутствии одушевленных существ ничто не существует. Аристотель выражает свое отношение к этому учению так: «Вообще, если существует только чувственно воспринимаемое бытие, тогда при отсутствии одушевленных существ не существовало бы ничего (вообще), ибо тогда не было бы чувственного восприятия», с чем автор согласен, возражая далее по существу: если верно, что чувственные представления невозможны без одушевленных существ, то неверно, что отсутствие одушевленных существ и чувственно воспринимаемого бытия влечет за собой отсутствие вызывающих чувственное восприятие предметов. Аристотель продолжает: «Но чтобы не существовали те лежащие в основе предметы, которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было, — это невозможно» (Метаф. IV, 5). Тем самым, отстаивая объективность познания, Аристотель утверждает, что предметы, вызывающие чувственное восприятие, существуют объективно, независимо от субъекта.

Трудности познания. Истинное познание трудно, ибо сущность как предмет познания скрыта. Аристотель различает более явное и известное для нас и более явное и известное с точки зрения природы вещей (Физика I, 2). Первое — тот мир, который дается нам в чувственном восприятии, а второе — сути бытия и причины (формы) отдельных вещей и тем более первоначала и первопричины. Они-то «наиболее трудны для человеческого познания (но не для бога. — А. Ч.) как начала наиболее общие», потому что «они дальше от чувственного восприятия». Однако, будучи распознанными, они познаны максимально. Ведь то, что дальше от чувственного восприятия, то лучше воспринимается мыслью.

Основная проблема гносеологии. Здесь перед нами снова та проблема, о которой мы говорили, выясняя, почему в метафизике Аристотеля уровня бытия единичных, отдельных предметов недостаточно, ибо подлинное знание возможно только об общем. Такое знание должно иметь свой предмет — уровень сугей. Не ясно, однако, как возможно познание, если наука познает только общее, а в полном смысле слова существует только отдельное, единичное? Как говорит сам Аристотель, «ведь только при посредстве всеобщего можно достигнуть знания, а, с другой стороны, отделение (всеобщего от отдельного. — А. Ч.) приво-

дит к тем трудностям, которые получаются в отношении идей» (Метаф. XIII, 9).

В своей гносеологии Аристотель колеблется между сенсуализмом и рационализмом, так и не будучи в состоянии однозначно определить соотношение того, что мы называем чувственной и рациональной ступенями познания. Аристотель, конечно, заведомо не противопоставляет чувственное и разумное, как это делали Парменид и Платон. Он стремится к единству чувства и разума, но не может его обрести. Вопрос об отношении чувственной и рациональной ступеней познания — третья, после вопросов об отношении общего и единичного, ума и тела, проблема, которую Аристотель не в состоянии разрешить.

Сенсуализм и эмпиризм Аристотеля. Виды знания. Линия сенсуализма выражена в философии Аристотеля довольно сильно. В самом начале «Метафизики» Аристотель описывает восхождение познающего субъекта от чувственного восприятия к познанию принципов. Всякое познание начинается с чувственного восприятия, со ступени, общей человеку с животными. Аристотель здесь высоко оценивает чувственные восприятия, ведь они «составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах» (I, 1). Вторая ступень — ступень опыта, общая человеку и некоторым, хотя уже не всем, животным. Опыт возможен благодаря повторяемости чувственных восприятий и накоплению их в памяти. Аристотель так определяет опыт: это «ряд воспоминаний об одном и том же предмете» (I, 1).

Как и первая ступень — чувственные восприятия, вторая ступень — опыт дает нам «знание индивидуальных вещей» (I, 1). Аристотель высоко оценивает ступень опыта. Он говорит, что тот, «кто владеет понятием, а опыта не имеет и общее познает, а заключенного в нем индивидуального не ведает, такой человек часто ошибается» (там же). Итак, ступень чувственного восприятия и ступень опыта дают знание индивидуального, с чем Аристотель связывает действенность знания: «При всяком действии дело идет об индивидуальной вещи: ведь врачующий излечивает не человека... а Каллия» (там же).

Следующая ступень восхождения к знанию — ступень «искусства» (технэ). Это не изобразительное и не изящное искусство, а особая ступень познания, имеющая основу в практике, ибо «искусство» возникает на основе опыта («опыт создал искусство»). Если опыт — знание индивидуальных вещей, то «искусство» — знание общего и причин. Владеющие «искусством» люди являются более мудрыми, чем люди опыта, потому что «они владеют понятием и знают причины» (там же).

Наконец, следует ступень наук, высшая из которых философия, чей предмет в аристотелевском понимании нам уже известен. Науки отличаются от «искусств» не по гносеологическому, а по социальному признаку, о нем будет сказано ниже.

Эмпирическая тенденция присуща и другим работам Аристотеля. В «Первой аналитике» сказано, что «делом опыта является найти начала каждого [явления]. Например, я говорю, что астрономический опыт должен дать [начало] астрономической науке» (I, 30). Во «Второй аналитике» Аристотель подчеркивает, что «общее нельзя рассматривать без посредства индукции. Но индукция невозможна без чувственного восприятия» (I, 18), что «из многократности отдельного становится очевидным общее» (I, 32). Эти примеры эмпирической линии можно продолжить. Создается впечатление, что, по убеждению Аристотеля, все знание происходит из чувств. Аристотель не только подчеркивает роль чувственного восприятия и опыта в познании, но и пытается постичь его механизм.

Механизм чувственной ступени познания. В сочинении «О душе» обстоятельно рассматриваются чувства как достояние животной души, а также их роль в познании. Все животные обладают чувствами, по крайней мере исходным чувством осязания. Аристотель подробно рассматривает вопросы осязания, обоняния, вкуса, слуха, зрения, определяет их роль в познании. Наиболее важно для нас здесь понять, как Аристотель представляет себе чувственное восприятие.

Выше мы этого уже коснулись, говоря, что растения не ощущают, потому что они воспринимают воздействие среды вместе с материей и не способны отделить от материи форму, тогда как животные отличаются от растений тем, что они обладают способностью воспринимать формы ощущаемого без материи. Было отмечено, что под формами здесь следует иметь в виду не метафизические сущности первой философии, а внешние, чувственные формы. Говоря о восприятии этих форм, Аристотель делает знаменательное сравнение: «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота» (О душе, II, 12).

Действительно, у Аристотеля мы читаем, что «каждый орган чувств воспринимает свой предмет без материи» (III, 2). Это означает, что чувственное восприятие дает нам копию предметов, как они существуют вне сознания, но такая копия не материальна. Поэтому «орган чувства тождествен со способностью ощущения, но существо его иное, ведь иначе ощущение было бы пространственной величиной» (II, 12). Чувственное знание адекватно и объективно. Благодаря ему мы воспринимаем различные свойства тел, особые свойства. Зрение дает нам восприятие цветов и т. п. Но есть общие свойства: величина, число, единство, движение, покой, которые воспринимаются всеми органами чувств, особого органа для их восприятия нет.

Проблема вторичных качеств у Аристотеля. Эта проблема была поставлена еще Демокритом, пришедшим к выводу, что вторичные

качества субъективны в том смысле, что в объекте им соответствуют не качества самих атомов, а те или иные их формы и комбинации.

Аристотель решает эту проблему по-своему. В одном отношении верно, что нет вкусовых ощущений без вкуса, что нет черного и белого без зрения, но в другом отношении это неверно. Аристотель прибегает к своему обычному приему различения потенциального и актуального. Черное существует независимо от восприятия его органом зрения, но существует лишь потенциально. Акт зрения переводит потенциально черное в актуально черное. Это же относится ко всем чувственным качествам. Мед лишь потенциально сладок, актуально сладким он становится лишь тогда, когда мы его едим, и т. п. (III, 2).

Приращение чувственного знания. Однако, хотя только чувства дают адекватное знание единичного, познаваемого только ими, чувственное знание приращено у Аристотеля. Он говорит, что «чувственное восприятие общо всем, а потому это — вещь легкая, и мудрости [в нем] нет никакой» (Метаф. 1, 2). То, что без чувственного восприятия невозможно конкретное действие, в данном контексте для Аристотеля не существенно.

Аристотель не понимает трудности чувственного восприятия мира, коль скоро это восприятие должно стать основой науки. Умение наблюдать природу, разработка специальных методов наблюдения, установление типичных ошибок, обработка результатов наблюдения — все это проходит мимо Аристотеля. А между тем трудности нет лишь в случайном, обыденном, хаотическом чувственном восприятии, но систематическое и методическое восприятие мира, не говоря уже об опыте как эксперименте (а не просто о наслаивании чувственных восприятий друг на друга), — трудно, и с этого начинается подлинная эмпирическая наука. Античность такой науки не знала или почти не знала. Для Аристотеля единичное хаотично и наука познать его не может. Ведь «всякая наука имеет своим предметом то, что существует вечно или в большинстве случаев» (XI, 8). По Аристотелю, «предмет науки — необходимое». Наука познает общее.

Рационализм. Но как возникает знание общего? Конечно, если абсолютизировать сенсуалистическую тенденцию Аристотеля, можно сказать, что знание общего является обобщением знания единичного, возникая как результат абстрагирующей работы мышления. Но для Аристотеля характерно мнение, что знание общего не появляется из знания единичного, а лишь выявляется благодаря такому знанию. Само же по себе знание общего заложено в разумной душе потенциально.

Разумная душа. Как уже отмечалось, третий вид души — разумная душа — душа, присущая человеку (и богу). Она независима от тела, ибо мышление вечно: «Что касается ума, то он не разрушается... Ум же есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное» (О душе I, 4). Это теоретический, созерцательный ум.

Философ проводит деление ума по аналогии с делением бытия на материю и формы, различая пассивный, воспринимающий ум (он соответствует материи) и активный, созидающий ум (он соответствует форме). Аристотель не останавливается перед тем, чтобы придать активному уму вообще независимое ни от чего существование: «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (III, 5).

Однако такой автономный разум присущ, по-видимому, лишь богу. Человеку же доступен не столько этот активный, все производящий, созидающий разум, сколько ум пассивный, воспринимающий. Этот ум преходящ и без активного разума ничего не может мыслить. Он пассивен, потенциален, потому что может, все познавая, становиться всем. Этот ум претерпевает воздействие извне. А становится он всем потому, что в нем потенциально заложены все формы бытия. Когда Аристотель говорит, что мыслящая часть души — местонахождение форм (III, 4) и что «ум — форма форм» (III, 8), то он имеет в виду, по-видимому, не столько активный, все из себя созидающий разум, сколько ум пассивный, воспринимающий. В последнем заложено знание общего в возможности, возможность знания общего. Для того чтобы эта возможность стала его действительностью, т. е. для того, чтобы заложенные в душе формы актуализировались, необходимы как активность сознания (активный разум), так и воздействие на душу объективного мира через чувства.

В аристотелевском сочинении «О душе» имеется такое замечательное место: «Существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях» (III, 8). Это означает, что реальное познание невозможно без чувственной ступени познания. Человек познает общее лишь посредством соответствующих представлений. Но представления не перерабатываются в понятия, а только способствуют тому, чтобы заложенные в душе формы бытия перешли из состояния потенции в состояние акта. Перехода же от представления к понятию у Аристотеля нет.

Тройкое существование форм. Итак, формы существуют тройко: в боге актуально и без материи, в природе актуально и в материи, в душе потенциально и без материи.

Торжество рационализма. Чтобы перевести знание общего из состояния потенции в состояние энтелехии, осуществленности, нужен разум во всем его объеме, как пассивный (рассудок), так и активный. Но предпочтение Аристотель отдает активному разуму. У человека знание в возможности предшествует знанию в действительности. В боге же напротив — там активный разум предшествует пассивному, да

собственно говоря, бог и есть активный разум. Таким образом, у Аристотеля побеждает рационалистическая линия: знание существует до процесса познания.

Логика

Логическое учение Аристотеля ныне оценивается с точки зрения современной логики. Однако в курсе истории античной философии важно показать связь логики Аристотеля с его метафизикой, ибо эта связь многое проясняет как в метафизике, так и в логике. Выше мы уже видели, что основной закон бытия, согласно которому одно и то же не может одновременно в одном и том же смысле существовать и не существовать, обладать и не обладать одним и тем же свойством, есть также и закон мышления.

Вместе с тем в логике Аристотеля кое-что останется непонятным, если не выйти за ее пределы и не обратиться к гносеологии философа и связанной с ней метафизике. Наиболее трудна проблема происхождения знания общего, особенно первых начал. При рассмотрении теории познания Аристотеля для нас так и осталось неясным, каким образом возникает знание общего. А выяснить это можно лишь исходя из общей философской доктрины Аристотеля, как она изложена прежде всего в «Метафизике». Иначе возникнет неразрешимое противоречие. В конце «Второй аналитики» сказано: «ясно, что первые [начала] нам необходимо познать через наведение (т. е. через индукцию, через движение мысли от частного к общему, от чувственного восприятия к понятию и суждению, это линия эмпиризма. — А. Ч.), ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (II, 19). И здесь же говорится, что «началом науки будет нус», т. е. разум.

Здесь возникает проблема неполной индукции. Обычно считается, что Аристотель признавал лишь полную индукцию, а неполную недооценивал, между тем именно проблема неполной индукции у Аристотеля и дает ключ к его гносеологии, да и сама получает объяснение лишь в системе гносеологии и даже всей его метафизики. Активность разума, о которой говорилось выше, состоит прежде всего в том, что он совершает акт неполной индукции, что на основе отнюдь не всех, а только нескольких случаев — и даже одного — происходит скачок от частного к общему. Случаи — представления души, скачок — деятельность активного разума, актуализирующего в пассивном интеллекте те формы бытия, на которые указывают единичные представления. Прочитируем то замечательное место из сочинения «О душе», на которое мы уже ссылались: «Существо не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях» (III, 8). Это место объяснимо лишь в связи с логическим учением Аристотеля о неполной

индукции, а сама неполная индукция, обычно третируемая при рассмотрении логики Аристотеля, приобретает в свете его метафизики и гносеологии важнейшее принципиальное значение.

Таким образом, логика Аристотеля — органическая часть его системно-рационализованного, философского, мировоззрения. Логика Аристотеля помогает понять даже его теологию. Бог Аристотеля — тоже логик, а поскольку Аристотель — первый логик, то в понятии своего бога Аристотель, можно сказать, обожествил самого себя. В самом деле, бог, по Аристотелю, — это мышление о мышлении, что и есть логика. Правда, выше отмечалась неясность предмета мысли бога: являются ли им формы бытия или формы мышления. Но здесь, по сути, нет противоречия, поскольку в силу панлогизма Аристотеля формы мышления и формы бытия тождественны.

Роль Аристотеля в логике. Аристотель — отец логики как систематизированной науки о мышлении и его законах. Он опирался на Демокрита, Платона и других древнегреческих философов, но никто из них не создал науки о мыслительной деятельности рассуждающего человека. Аристотелевский бог — идеальный логик, созерцающий мыслительный процесс как с его содержательной, так и с формальной стороны. Правда, слово «логика» (как существительное) было еще неизвестно философу, он знал лишь прилагательное «логикос» («относящееся к слову»). Он называл также высказывания, несовместимые с тем, что мы теперь называем логикой, «алог». Слово «логика» (как существительное) появилось лишь в эллинистическо-римские времена. Сам же Аристотель называл свою науку о мышлении аналитикой и его главные логические работы называются «Первая аналитика» и «Вторая аналитика». В «Метафизике» аналитикой названо рассуждение (IV, 3). Употребляя слово «анализ», Аристотель понимал под этим разложение сложного на простое вплоть до далее неразложимых первоначал или аксиом. В «Риторике» Аристотель говорит об «аналитической науке» (1359, в 10).

Необходимо подчеркнуть, что логика для Аристотеля — не самостоятельная специальная наука, а инструмент всякой науки. Это и дало веское основание позднейшим комментаторам Аристотеля назвать всю совокупность его логических работ «органом», т. е. орудием всякого знания. Напомним, что «Органон» включает в себя такие шесть работ Аристотеля, как «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «О софистических опровержениях». Главными составными частями «Органа» являются «Первая аналитика», где открывается и исследуется силлогистическая форма рассуждения и вывода, и «Вторая аналитика», где говорится о доказательстве и его началах. Особое и весьма важное место в «Органоне» занимает также «Топика».

В качестве логика Аристотель формулирует основные законы мышления, определяет, что есть истина и что есть ложь, дает определение

суждению и устанавливает виды суждений, определяет силлогизм (умозаключение), устанавливает три фигуры силлогизма (умозаключения) и их модусы, исследует три вида доказательства, описывает типичные ошибки при доказательстве, как невольные (паралогизмы), так и намеренные (софизмы). Он исследует также индукцию и аналогию.

Законы мышления. Из четырех законов мышления традиционной логики Аристотель установил по крайней мере два: закон (запрещения) противоречия и закон исключенного третьего. Законы же тождества и достаточного основания у Аристотеля тоже намечены в учении о научном знании как знании доказательном (закон достаточного основания) и в тезисе, согласно которому «невозможно ничего мыслить, если не мыслить [каждый раз] что-нибудь одно» (Метаф. IV, 4) — закон тождества.

Об онтологическом аспекте закона (запрещения) противоречия говорилось выше как об основном законе бытия. Напомним, что в краткой экзистенциальной форме этот закон звучит как «вместе существовать и не существовать нельзя» (там же) или: «Не может одно и то же в то же самое время быть и не быть» (XI, 5), а в полной — как утверждение: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе (совместно, одновременно) было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле» (IV, 3). В «Метафизике» сформулирован и логический аспект закона (запрещения) противоречия в словах о том, что «нельзя говорить верно, вместе утверждая и отрицая что-нибудь» (IV, 6). Этот аспект более определенно показан в логических работах Аристотеля, где не раз утверждается, что невозможно одно и то же одновременно утверждать и отрицать. Этот закон прямо обосновать нельзя, однако можно опровергнуть противоположный ему взгляд, показав его нелепость. Это доказательство от противного: всякий, кто оспаривает закон (запрещения) противоречия, им пользуется. Далее, если не признавать действие этого закона, то все станет неразличимым единством. Сюда же относятся приведенные выше соображения Аристотеля против скептика, который, утверждая, что все истинно или что все ложно, что оказывается нелепым с позиций практики, может делать такие утверждения лишь отвергая закон (запрещения) противоречия.

Говоря об этом основном законе мышления, Аристотель учитывает те крайности, в которые впадали исследователи, подходившие к его открытию. Например, киник Антисфен считал, что надо говорить «человек есть человек», но нельзя сказать, что «человек есть живое существо» или «белый», или «образованный», потому что это означало бы некое «нарушение». В свете открытого Аристотелем закона можно лучше понять Антисфена. Утверждая, что «человек есть образованный», мы утверждаем, что «*a* есть не-*a*», ибо «образованный» — не то, что «человек». Казалось бы, закон (запрещения) противоречия подтверждает это. Получается, что утверждение «человек есть образованный»

означает, что человек есть одновременно и *a* (человек) и не-*a* (образованный).

Аристотель возражает: здесь нет *a* и не-*a*, «человеку» противостоит не «образованный», а «не-человек», ведь противоречие может быть лишь в пределах одной категории, а «человек» и «образованный» относятся к разным категориям: «человек» — сущность, а «образованный» — качество.

Закон (запрещения) противоречия вызвал много возражений. Гегель критиковал Аристотеля, утверждая, что этот закон запрещает становление, изменение, развитие, что он метафизичен. Но это возражение свидетельствует о непонимании Гегелем сути данного закона. У Аристотеля закон (запрещения) противоречия не абсолютен, ибо он действует только в сфере актуального, действительного, а не возможного бытия. Поэтому и становление, по Аристотелю, существует как реализация одной из возможностей, которая, будучи реализованной, актуализированной, исключает другие возможности, но только в действительности, а не в возможности. Если актуализированная возможность снова станет просто возможностью, ее сменит другая актуализированная возможность. Определив границы своей формальной логики, Аристотель тем самым оставил место и для диалектической логики. Потенциально сущее диалектично, актуально сущее относительно недиалектично.

У Аристотеля можно найти и другие принципиальные ограничения сферы действия закона противоречия. Его действие не распространяется на будущее, и это связано все с той же сферой возможности, поскольку будущее чревато многими возможностями, настоящее же бедно, ведь актуализируется нечто одно, но оно потенциально богато. Прошлое же бедно в своей актуальности, исключающей потенциальность, ибо в прошлом нет уже никаких возможностей, кроме реализованной, происшедшей, не подающейся изменению.

Обостренной формой закона (запрещения) противоречия является закон исключенного третьего, запрещающий не только то, что в отношении одного и того же не может быть одновременно истинно «*a*» и «не-*a*», но и то, что, более того, истинность «*a*» означает ложность «не-*a*», и наоборот. Этот закон в «Метафизике» выражен так: «Не может быть ничего посредине между двумя противоречащими [друг другу] суждениями, но об одном [субъекте] всякий отдельный предикат необходимо либо утверждать, либо отрицать» (IV, 7). Во «Второй аналитике» сказано, что «о чем бы то ни было истинно или утверждение, или отрицание» (I, 1). Действие этих законов таково, что закон (запрещения) противоречия необязательно влечет за собой закон исключенного третьего, но закон исключенного третьего предполагает действие закона (запрещения) противоречия. Поэтому выше и было сказано, что закон исключенного третьего — более острая форма закона противоречия.

Такая разница в сфере применения законов означает, что есть разные виды противоречия. Выше было различено собственно противоречие и его смягченная форма — противоположность. И то, и другое — два вида противоположащего. Позднее это стали называть контрарным и контрадикторным противоречиями. Обоими законами связано лишь контрадикторные противоречия. Пример контрадикторного отношения: «Эта бумага белая» и «Эта бумага не-белая». Среднего здесь нет. Контрарное отношение связано лишь законом запрещения противоречия. Пример: «Эта бумага белая» и «Эта бумага черная»: ведь бумага может быть и серой. Контрарное противоречие (противоположность) допускает среднее, контрадикторное же не допускает. Члены контрарного противоречия могут быть оба ложными (когда истина находится между ними как третье значение), но одновременно истинными они быть не могут, это запрещено законом противоречия. Члены контрадикторной противоположности не могут быть не только одновременно истинными, но и одновременно ложными, ложность одной стороны влечет за собой истинность другой. Правда, у Аристотеля мы такой точности не находим.

«Категории». Выше была отмечена спорность принадлежности Аристотелю «Категорий» (в которых нет ссылок на другие работы Аристотеля), а также то, что там кое-что противоречит «Метафизике». В данном контексте существенно напомнить, что первостепенное понятие первичной сущности в «Категориях» трактуется как понятие, обозначающее отдельное, единичное, в то время как вид наряду с родом — «вторичные сущности» (чего в «Метафизике» вообще нет). В «Категориях» говорится, что «если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого» (V), что «первые сущности, ввиду того что они подлежащие для всего другого, называются сущностями в самом основном смысле» (там же). Быть таким подлежащим — значит ни о чем не сказываться, никогда нигде не быть предикатом суждения, а быть всегда его субъектом. Виды и роды как вторичные сущности — предикаты для первичных сущностей, они указывают «качество сущности».

Итак, категории — наиболее общие роды высказываний, точнее говоря, имен. Любое слово, взятое обособленно, вне связи с другими словами, т. е. «человек», «бежит» (но не «человек бежит»), означает «или сущность», или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему-то», или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать» (IV). Столь полный перечень категорий встречается еще только в «Топике» (103, в 23). В других сочинениях, связываемых с именем Аристотеля, категорий меньше. Во «Второй аналитике» их только восемь (нет «положения» и «претерпевания»).

Существует мнение стоиков, что различия между категориями, сам их состав Аристотель вывел из грамматических различий. В самом деле:

- сущность — существительное (например, человек)
- количество — числительное (например, один)
- качество — прилагательное (например, молодой)
- отношение — степени сравнения (например, раньше всех)
- место — наречие места (например, в деканате)
- время — наречие времени (например, сегодня)
- положение — непереходный глагол (например, стоит)
- обладание — греческий перфект страдательного залога (например, осужденный инспектором учебной части)

действие — глагол действительного залога (плачет)

страдание — глагол страдательного залога (например, исключают)

Итак получается, что один молодой человек, осужденный инспектором учебной части, сегодня раньше всех в деканате стоит и плачет, так как его исключают.

Однако, в таком грамматическом истолковании категорий Аристотеля есть большая натяжка. Сам Аристотель в своих сочинениях грамматически различает лишь существительное и глагол. О других частях речи он нигде ничего не говорит. Кроме того, в категориях разделено то, что соединено грамматикой. И наоборот. К категории сущности должны относиться только настоящие существительные, а не субстантивированные прилагательные, числительные, наречия и глаголы. В категории сущности недопустимы «красота», ибо реально есть только «красивое», «единство», потому что есть только «единое», «отцовство», потому что реально есть только отец и сын (дочь), бегство, потому что реален только бег как действие...

Силлогизм. Силлогизм — открытие Аристотеля. Он дал определение силлогизму, различил его виды (фигуры) в зависимости от положения в посылках силлогизма среднего термина, установил работающие и не работающие сочетания посылок внутри каждой фигуры силлогизма (модусы). В «Первой аналитике», где излагается аристотелевская теория умозаключения, сказано, что «силлогизм есть речь, в которой, если нечто положено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть» (Первая аналитика I, 1). Аристотелевский силлогизм состоит из трех суждений, два из которых — посылки, а третье суждение — заключение (напомним, что в индийском силлогизме пять суждений). Посылки были выражены у Аристотеля не так, как у нас, а в форме: «*В* присуще *А*» (у нас «*А* есть *В*»), т. е. Аристотель ставит предикат суждения (сказуемое) на первое место. Посылки связаны общим для них «средним» термином. В роли такового могут выступать предикат одной посылки и субъект другой, предикаты обеих посылок, субъекты обеих посылок. В зависимости от этого различаются, как мы уже сказали, фигуры силлогизма. Самая ценная из них в познавательном отношении

и самая совершенная — первая фигура силлогизма: «Если *B* присуще всякому *C* и если *C* присуще всякому *A*, то *B* присуще всякому *A*». Силлогизмы третьей и второй фигур несовершенны: необходимы дополнительные операции (обращение посылок), чтобы достичь логической необходимости следования. Первая фигура силлогизма онтологична. В первой фигуре (при утвердительных посылках) средний термин выражает причину:

Все млекопитающие — теплокровные.

Лошади — млекопитающие.

Лошади — теплокровные, потому что они млекопитающие (средний термин — причина).

В других фигурах такой ясной онтологической картины нет, поэтому они несовершенны, неестественны. В понятии о совершенном и несовершенном силлогизме мы еще раз видим онтологический характер аристотелевской логики.

Итак, фигура силлогизма определяется местом среднего термина. Модусы определяются характером посылок, которые могут быть общеутвердительными, общеотрицательными, частноутвердительными и частноотрицательными. Перебрав все 256 вариантов, Аристотель установил, что вывод (заключение) получается только в четырех случаях: это происходит лишь тогда, когда сочетаются общеутвердительная посылка с общеутвердительной, общеотрицательная посылка с общеутвердительной, общеутвердительная с частноутвердительной и общеотрицательная с частноутвердительной, т.е. одна из посылок должна быть общей и одна утвердительной. Из двух частных посылок ничего не следует. Также ничего не следует из двух отрицательных посылок.

Доказательство. Доказательство рассматривается во «Второй аналитике». Доказать что-либо — значит связать необходимой связью то, что связано в самой действительности. Для этого надо, чтобы посылки были истинны и чтобы связь посылок через средний термин была логически правильной. Одной логической правильности мало. Требуется еще истинность посылок, в которых связь субъекта и предиката отражала бы связь, присущую самой действительности. При этом связь субъекта и предиката в посылках должна быть необходимой, т.е. выражать не случайные, а существенные объективные связи.

В этом контексте необходимо остановиться на том, как Аристотель понимал истину и ложь. Он отнюдь не считал, что все истинно и тем более не думал, что все ложно. Одно истинно, а другое ложно. Истина и ложь не заключены в самой действительности, они не онтологичны, «истинное и ложное есть сочетание мыслей» (О душе III, 8).

Применительно к суждению это означает, что истина и ложь есть сочетание элементов мыслей, если под мыслью понимать суждение. В «Метафизике» Аристотель выдвинул объективное определение истинности и ложности суждений: «Прав тот, кто считает разделенное —

разделенным и соединенное — соединенным, а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам» (IX, 10). Истина в суждении — соответствие того, что соединено или разделено в мысли, тому, что соединено и разделено в вещах. При этом логически не имеет значения, заблуждаются или лгут, хотя в нравственном отношении это важно. Одно дело, когда отношение мыслей не соответствует отношению вещей, а другое дело, когда слова не соответствуют мыслям. При этом возможна парадоксальная ситуация, когда лгущий может изрекать истину. Это когда лгущий заблуждается. Заблуждение и ложь в сумме дают истину.

В ложных суждениях проявляется относительное небытие. Это его третий смысл.

Если посылки истинны, а связь между ними по форме правильная и по содержанию необходимая (аподиктическая), то мы имеем научное доказательство. Полностью доказателен лишь аподиктический силлогизм, исходящий из таких посылок. Кроме того, силлогизм бывает диалектический и эристический.

Термин «диалектика» Аристотель употребляет здесь не в нашем смысле слова. Диалектично доказательство, исходящее лишь из вероятных, лишь правдоподобных посылок. Название такого силлогизма связано с тем, что Платон называл свою философию диалектикой. Аристотель же отказывал ей в научности, считая ее содержание лишь правдоподобным. Отсюда его перенос термина «диалектика» лишь на вероятные умозаключения, дающие соответствующие выводы.

В противоположность диалектике аподектика дает строго научное, дедуктивное знание, с необходимостью вытекающее из истинных посылок, следующих из высших принципов. Вопрос о происхождении последних очень труден.

Эристические умозаключения мнимы, это заведомо ложные софистические умозаключения, сплетаемые в интересах спора.

Индукция. Аристотель называл «эпагогэ» то, что на латинский язык было переведено впоследствии как «индукция». Аристотель определял индукцию как «восхождение от единичного к общему» (Топика I, 12).

Не будем говорить здесь о логическом содержании индукции у Аристотеля. Как уже было выше подчеркнуто, без индукции у Аристотеля остается загадкой происхождение знания общего. Но существует и ее логическая разгадка.

Как уже указано, разумно-созерцательная часть души (в отличие от рассудочно-практической, о чем ниже) имеет две стороны: активную, соответствующую форме, и пассивную, соответствующую материи (позднее эти части в латинском варианте стали обозначаться понятиями активного и пассивного интеллекта). Бог, мысля самого себя, является активным разумом, интеллектом. В человеке же отношение к самому себе опосредовано объективным миром, материализацией форм. Чтобы мыслить эти формы, активный разум нуждается в пас-

сивном уме и в представлениях, которыми он обладает. Однако представления носят лишь частный характер, в них нет общего. Роль же активного разума состоит в том, что он обобщает, опираясь на пассивный. В этом процессе неполная индукция поднимается до полной (но лишь в том случае, если несколько или хотя бы лишь один пример соответствует именно той форме бытия, которая имеется в пассивном разуме).

Логическое содержание неполной индукции у Аристотеля невелико, ибо он, принципиально противопоставив индукцию дедукции, затем пытался подтянуть индукцию до дедукции, представив ее как частный случай третьей фигуры силлогизма. Но в плане философском, метафизическом неполная индукция очень важна, ибо именно она и объясняет восхождение от общего в природе к общему в душе.

Наукоучение

Слова, аналогичного нашему слову «наука» (от глагола «учить») в значении высшей теоретической дисциплины, у Аристотеля нет, в его трудах речь идет о знании («эпистеме») и о размышлении («дианоиа»), а также о мудрости («софия»), которая включает в себе оба эти момента, но поскольку одним из главных признаков мудрости является способность научать — «более мудрый во всяком знании (эпистеме, что переводчик А. В. Кубицкий переводит как «наука») — человек... более способный научать» (Метаф. I, 2), — то аристотелевские «знание», «размышление» и «мудрость» можно считать эквивалентами нашего слова «наука».

Знание вообще и научное знание. Однако у Аристотеля не всякое знание является научным, не всякое знание — «эпистеме». Чувственное знание у него принципиально ненаучно, ибо он ошибочно полагал, что в чувственном восприятии невозможна никакая мудрость. Такая ошибка естественна, если учесть фактическое отсутствие в античности сложнейшего экспериментального естествознания. Подчеркивая, что наука — знание, выходящее за пределы обычных показаний чувств, Аристотель имел в виду, конечно, не эксперимент, а мышление, поскольку именно оно выходит за пределы чувств.

Итак, по Аристотелю, наука может быть лишь в сфере размышления, а не в сфере опыта, что, конечно, неверно. Кроме того, научное знание есть знание причин явлений. Именно поэтому научить способна только та наука, которая исследует причины (Метаф. I, 2). Здесь заключается как бы минимум научности по Аристотелю: «Всякое рассудочное познание, или такое, в котором рассудок играет [хоть] какую-нибудь роль, имеет своим предметом различные причины и начала, указываемые иногда с большею, иногда с меньшею точностью» (VI, 1).

Однако существует и максимум науки, когда она познает не с большей или меньшей точностью, а с точностью абсолютной. Но это становится возможным, лишь когда предмет науки является необходимым, всеобщим. Об этом четко сказано в «Этике», где различены две части разумной души: «эпистемикон» и «логистикон». Первая направлена на необходимое, вторая же, взвешивая и рассуждая, принадлежит сфере человеческой деятельности и творчества, где возможно иное (иначе не было бы места для выбора).

В первой книге «Метафизики» говорится об отличии науки от «искусства» («технэ»). Правда и наука («эпистеме») и «искусство» («технэ») познают общее через причины, но между ними имеется социальное различие. Оказывается, науки, по Аристотелю, не служат никакой пользе общества, а искусства служат. Искусства существуют ради какой-либо выгоды или пользы, наука же ради себя самой, знание ради знания: из наук большей мудростью обладает та, которая желательна ради нее самой, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы. В остальном «искусство» не отличается от науки: оно поднимается над обычными показаниями чувств, предполагает знание причин и общего, способно научать. Можно сказать, что искусство — наука в ее практическом проявлении.

Однако вместе с тем нужно учитывать присущую учению Аристотеля пропасть между теорией и практикой, неизбежную для рабовладельческого общества современной ему Греции. В отрыве науки от ее практического применения Аристотель отразил и презрение к физическому труду, и свой идеал созерцательной жизни. Сфера же материального производства полностью третируется Аристотелем. Она ниже не только науки, по и «искусства», ибо это сфера опыта. Ремесленники сравниваются философом с неодушевленными предметами, ведь те действуют по своей природе (огонь жжет), а ремесленники — по привычке, не зная, почему они делают так, а не иначе. Поэтому они не в состоянии и по-настоящему научать, будучи способными передавать только навыки, а не знания.

Итак, наука отличается от искусства не гносеологически, а социально. Будучи направленной на всеобщее и необходимое, наука связана с доказательным знанием. Опираясь на познание причин, она сочетает единство знания со степенями его подчинения. Каждая наука имеет свой предмет, она образует некоторое единство, в котором есть более общее и менее общее, и последнее подчинено первому. Однако науки несводимы друг к другу, нет какой-то единой, общей науки, науки как таковой, всегда имеются лишь многие науки. Следовательно, наука представляет у Аристотеля сложную систему, выраженную в том, что можно назвать классификацией наук Аристотеля.

Три рода наук. Принято считать, что Аристотель различает три рода наук: теоретические, практические и творческие. Действительно, в шестой книге «Метафизики» сказано: «Всякое мышление направлено

либо на деятельность, либо на творчество, либо носит теоретический характер» (VI, 1). Но здесь возникают принципиальные вопросы об отличии теории от деятельности и творчества, о различии между последними, ибо творчество невозможно без деятельности, и другие.

Согласно «Этике», та часть разумной души, которая взвешивает «за» и «против» какого-либо поступка, направлена не на необходимое, а на деятельность, не связанную обязательно с необходимым. Наука же всегда имеет дело с необходимым. Если Аристотель отделил науку от искусства как главного проявления человеческой творческой деятельности, тогда то, что принято называть у Аристотеля практическими и творческими науками, в его понимании не составляет науки. В искусстве ведь нет аподиктического знания, а есть только «диалектическое». Поэтому, говоря о различии Аристотелем теоретических, практических и творческих наук, следует понимать это различие не только в отношении предметов, но и как различие в отношении ценности с точки зрения научности. Итак, размышление, направленное на творчество и на деятельность, не является научным в такой мере, как теоретическое размышление, направленное на необходимое. Различие творчества и деятельности связано с тем, что Аристотель понимает деятельность узко.

Нашему слову «делать» в древнегреческом языке соответствуют по крайней мере два слова: «*праттейн*» и «*пойейн*». Первое «делание» связано со свободным выбором, тогда как второе направлено на выполнение художественного или технического замысла. Отсюда различие между «пойэсис» как творчеством и «праксис» как деятельностью в узком смысле слова, как лишь такой деятельности, которая связана со свободным выбором. Аристотель подчеркивает, что «творчество и деятельность — не одно и то же» (Никомахова этика VI, 4). Вместе с тем и в случае «праксис», и в случае «пойэсис» субъектом действия и творчества является человек. Об этом говорится в «Метафизике», где также отмечено различие между творчеством и деятельностью: «Творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало — в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное — не одно и то же» (VI, I). Отсюда понятно, что то, что называют практическими науками у Аристотеля, — это главным образом этика и тесно связанная с ней политика. «Праксис» же означает у великого философа вовсе не практику в нашем ее понимании, а только этико-политическую деятельность (производственную практику Аристотель совершенно игнорирует, приравнивая, как было отмечено, ремесленника к предмету неодушевленной природы). Из всего сказанного должно быть ясно, чем отличаются друг от друга деятельность и творчество и почему творчество не деятельность.

Деятельности и творчеству Аристотель противопоставляет теорию. Это древнегреческое слово означало прежде всего «созерцание». У Аристотеля, как уже отмечалось, теория и практика разорваны. Эта

разорванность сказывается уже в самом термине, означающем вовсе не то, что мы понимаем под теорией (обобщение, наука, направляющие практику как материальную деятельность), а именно созерцание, умозрение. Поэтому теоретические науки у Аристотеля — науки созерцательные, что было возможно в силу их резко преобладающей умозрительности, оторванности от опыта и от производственной практики людей.

Однако надо отметить, что в случае теоретических наук Аристотель различает познающий субъект и познаваемый объект, в случае же творчества и деятельности науки о них нечетко отделены от творчества и деятельности как своих предметов. Это неудивительно, учитывая, что связь между субъектом и объектом в этих областях значительная более тесная и интимная, чем в случае наук о природе и о сущем вообще, на что и направлены в первую очередь теоретические науки. В случае же творческих и «практических» наук субъект не занял еще позицию созерцателя самого себя. Это весьма трудно, а порой и невозможно. Аристотель бессознательно чувствует, что в этих областях уже вмешиваются интересы: национальные, классовые, партийные, а потому невозможны ни безвольное созерцание, ни однозначное понимание самого предмета. Здесь субъект значительно больше деформирует свой объект.

Теоретические науки. К теоретическим, т.е. к умозерцательным, наукам относятся «первая философия», или метафизика, «вторая философия», или физика, и математика. Приведем подытоживающую формулировку из «Метафизики»: «Физика занимается предметами, существующими самостоятельно, но предметы эти не лишены движения; у математики некоторые отрасли имеют дело с объектами; неподвижными, но такими, пожалуй, которые не существуют отдельно, а даются в материи; что же касается первой философии, то она рассматривает и обособленные предметы, и неподвижные» (VI, 1). Первая философия ценнее физики, ведь «наиболее ценное знание должно иметь своим предметом наиболее ценный род сущего» (Метаф. VI, 1). Сравнивая «первую философию» с другими науками, в том числе и с теоретическими, Аристотель утверждает, что «все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше нет ни одной» (Метаф. I, 2), так что ценностный и утилитарный аспекты науки у него пришли в противоречие. Для этого имелись социальные основания: Аристотель сравнивает философию со свободным человеком, а другие науки — с рабами: «Как свободным называем такого человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она существует ради самой себя» (Метаф. I, 2). Перед нами пример давления идеологии на философию Аристотеля, пример того, как социальная действительность отразилась в таком, казалось бы, сугубо объективном деле, как классификация наук, получив в свою очередь свое высшее оправдание.

Происхождение науки и философии. Все эти представления о науке и философии сказались и в трактовке их генезиса. Сначала были изобретены «искусства», удовлетворяющие насущные потребности, затем потребности в удовольствиях, а лишь потом, когда появился досуг, — науки как способ наилучшего времяпрепровождения. Философия начинается с удивления и завершается открытием причин, снимающим это состояние. Она возникает из мифологии, но, будучи наукой, испытывает влияние и других наук, ведь математика как искусство возникает раньше философии уже в Египте.

Этика

Практические науки — этику и тесно связанную с ней политику — философ, как мы знаем, резко отличал от теоретических, созерцательных. Практические науки — науки о деятельности, о действии («праксис»), связанном со свободным выбором, совершаемым ответственным за свои поступки человеком. Цель действия — деятельность самого действующего субъекта. Это «философия, касающаяся человека» (Никомахова, этика X, 10).

Практические науки надо отличать от творческих наук, направленных на производство («пойэсис»), имеющих своей целью объект, который должен быть создан. Поэтому Аристотель понимает практику по-своему, в гораздо более узком смысле, чем мы. Практика в нашем понимании как раз и включает прежде всего производственную деятельность людей. На понимании Аристотелем практики сказалось античное рабовладельческое мировоззрение с его презрением к физическому, материально производительному труду. Ведь когда Аристотель говорит о производстве (пойэсис), то он и тогда ограничивается исключительно искусством. К материальному производству он равнодушен.

Произвольное и непроизвольное. Поскольку практические науки имеют дело с этикополитической деятельностью людей, а это сфера свободного выбора, Аристотель внимательно рассматривает «произвольное» и «непроизвольное». Непроизвольно то, что совершается по насилию или незнанию, когда принцип насильственного действия лежит вне действующего лица. Произвольные действия — «те, принцип коих находится в самом действующем лице и которые совершаются, когда все обстоятельства, касающиеся какого-либо действия, известны действующему лицу» (III, 2). Аристотель утверждает, что от человека зависит многое, если не все, ведь «в нашей власти быть нравственными или порочными людьми» (III, 7). Каково бы ни было насилие, смешно обвинять внешние условия, а не себя, совершая некоторые преступления, например убийство своих родителей.

Нравственность как приобретенное качество души. Мысль о том, что человек создает себя сам, Аристотель развивает в своем учении о нравственности как приобретенном качестве души. Согласно философу, «добродетель не дается нам от природы» (II, 1), от природы нам дана лишь возможность ее приобретения. Аристотель определяет добродетель как «похвальные приобретенные свойства души» (I, 13).

Структура души и виды добродетели. Свою этику Аристотель основывает на психологии, на уже известном нам делении человеческой души на три части. Это деление философ повторяет и развивает и в своей работе «Этика». Человеческая душа делится на неразумную и разумную части. Последняя часть души, в свою очередь, распадается на рассудок и собственно разум, иначе говоря, на разум практический и теоретический. Теоретический и практический разум характеризуются и в трактате «О душе». Там сказано, что «созерцательный», или «созерцающий ум» «не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться» (III, 9), тогда как практический ум «от созерцающего ума отличается своей направленностью к цели» (III, 10), это «ум, размышляющий о цели, то есть направленный на деятельность» (там же). Неразумная часть души разделена в «Этике» на растительную (питательную) и страстную (стремящуюся, аффективную).

Что касается растительной души, то там нет ни добродетелей, ни пороков. Страстная и разумная части души имеют как свои добродетели, так и свои пороки. У разумной души имеются свои, дианоэтические, или интеллектуальные, добродетели и соответственно свои дианоэтические пороки. Дианоэтические добродетели — мудрость, разумность, благоразумие, пороки же — противоположные им состояния духа.

Страстная часть души и практический разум берутся Аристотелем в единстве. Их добродетели — добродетели поведения, нрава, этические добродетели. Душа этически добродетельна в той мере, в какой практический разум овладевает аффектами и вносит в них меру. Как дианоэтические, так и этические добродетели даны человеку не от природы, от природы дана лишь возможность их. Дианоэтические добродетели приобретаются путем обучения, этические — путем воспитания. Поэтому «всякий, — сказано у Аристотеля, — в известном отношении виновник собственного характера» (III, 7). Интересно, что философ рассматривает в этическом разрезе не только поведение человека, но и его интересы. Лишь тот человек полностью добродетелен, кто стремится к мудрости, т. е. философ. Стремление к высшим ценностям, надо полагать, считал Аристотель, возвышает душу и отвлекает ее от пороков, заставляя быть и этически добродетельной.

Этические добродетели определяются философом как «середина двух пороков» (II, 9). Например, недостаток мужества — трусость, избыток же мужества — тоже порок, ибо это безумная отважность. Но

так как она встречается редко, то люди привыкли противопоставлять мужеству лишь трусость. Итак, этические добродетели — мудрая середина между крайностями. Так например, щедрость — середина между скупостью и мотовством.

Достижение добродетели и роль знания. В этом вопросе Аристотель справедливо оспаривает мнение Сократа о том, что «никто, обладая знанием, не станет противодействовать добру» (VII, 1). Этот тезис Сократа противоречит очевидности. Ведь одно дело иметь знание о добре и зле, а другое — уметь или хотеть этим знанием пользоваться.

Знание и действие не одно и то же, знание носит общий характер, действие же всегда конкретно. Знание того, что мужество — середина между двумя пороками, еще не дает умения находить эту середину в жизни. Добродетели — не качества разума, делает вывод философ в полемике с мнением Сократа, они всего лишь сопряжены с разумом. Главное в приобретении этических добродетелей характера не само знание, а воспитание, привычка. Этические добродетели достигаются путем воспитания хороших привычек. Совершая храбрые поступки, человек привыкает быть мужественным, привыкая же трусить — трусом. Дело воспитателей и государства прививать добродетели. Законодатели должны приучать граждан быть не только хорошими, но и храбрыми.

Большую роль играет здесь пример. Нравственный человек — мера для других людей. Психологически этическая нравственность означает повиновение страстной части души практическому разуму. Добродетель — сама себе награда. Порочных людей одна часть души влечет в одну сторону, другая — в другую, в их душах постоянное возбуждение, их гнетет раскаяние. Нравственный человек всегда в гармонии с самим собой. Он не знает укоров совести.

Практичность. Собственная добродетель практической части разумной души — практичность, чья оборотная сторона — рассудительность: практичность приказывает, а рассудительность критикует. Аристотель определяет практичность как «разумно приобретенное душевное свойство, осуществляющее людское благо» (VI, 5). Практичен тот, кто способен хорошо взвешивать обстоятельства и верно рассчитывать средства для достижения ведущих к благополучию целей. Для практичности необходимы опыт и изобретательность в подыскании средств осуществления целей. Но изобретательность, предостерегает философ, похвальна лишь при хороших целях. В противном случае практический человек опасен для общества.

Практичные люди годны для управления домом и государством, а потому практичность тесно связана и с экономикой, и с политикой. Отсюда такие виды практичности, как экономическая, законодательная, политическая. Вместе с тем Аристотель подчеркивает, что практичность как дианоэтическая добродетель рассудочной, практической, низшей части разумной души сама является низшим видом моральной позиции человека. Практичность погружена в дела людей, но чело-

век — не лучшее, что есть в мире, поэтому «нелепо считать политику и практичность высшим» (VI, 7). Практическая деятельность «лишена покоя, стремится всегда к известной цели и желательна не ради ее самой» (X, 7, с. 198). Выше практичности с ее рассудительностью и изобретательностью Аристотель ставит мудрость как добродетель теоретической части разумной души.

Собственно разумная часть разумной души и высшее блаженство. Эта часть души направлена на созерцание неизменных принципов бытия, т. е. метафизических сущностей. Добродетель разумной, теоретической части разумной души состоит именно в мудрости. Мудрость выше практичности. Предмет мудрости — необходимое и вечное (не то, что преходящий мир политика-практика). В «Этике» дается определение науки. Это «схватывание общего и того, что существует по необходимости» (VI, 6). Мудрость, наука, высшая диноэтическая добродетель так же приобретаема, как и все другое. В этом плане Аристотель определяет науку как «приобретенную способность души к доказательствам» (VI, 3). Только мудрость и наука способны принести высшее блаженство.

При этом Аристотель понимает мудрость и науку как чисто созерцательную деятельность, это апофеоз отрыва теории от практики, что характерно для развитых античных учений. «Этика» Аристотеля заканчивается восхвалением истинного блаженства чисто созерцательной, антипрактической жизни философа-мудреца. Он подобен в этом отношении богу, которого Аристотель превращает в созерцающего философа, ведь «деятельность божества, будучи самою блаженною, — сказано у Аристотель, — есть созерцательная деятельность». Поэтому, продолжает философ, «из людских деятельностей наиболее блаженна та, которая родственнее всего божественной». Итак, делает вывод Аристотель, «блаженство простирается так же далеко, как и созерцание; и чем в каком-либо существе более созерцания, тем в нем и более блаженства» (X, 8).

Связь этики и политики. Эта связь органическая. Ведь, как уже отмечалось, добродетель — продукт воспитания, что является делом государства и хорошего законодательства, ведь «законодатели должны привлекать к добродетели и побуждать граждан к прекрасному» (X, 10).

Социально-политические взгляды

Политическое учение Аристотеля изложено им главным образом в его работе «Политика», примыкающей к «Этике». Но в известном смысле «Политика» уже по своему предмету, чем «Этика». «Политика» развивает лишь одну тему «Этики» — тему практического разума, политической практичности и рассудительности. Аристотель чувствует, что государство все же ограничено в своих воспитательных возможно-

стях, в его ведении находятся скорее этические, чем дианозетические добродетели. Поэтому в «Политике» Аристотель говорит лишь об этических добродетелях, затрагивая дианозетические лишь постольку, поскольку они связаны с практическим разумом. В качестве таковых Аристотель выделяет мужество, благоразумие, справедливость и рассудительность.

Эти добродетели — условие счастья. Ведь «никто не назовет счастливым того, в ком нет ни мужества, ни благоразумия, ни справедливости, ни рассудительности, кто, напротив, страшится всякой мимолетной мухи, кто, томимый голодом или жаждою, не останавливается ни перед каким из самых крайних средств, кто из-за четверти обола губит самых близких друзей, кто наконец, так не рассудителен и так способен на ошибки, как будто ребенок или безумный» («Политика», IV, 1). Аристотель отмечает, что «добродетель не вредит тому, в ком она пребывает» (III, 6), что «без добродетели человек становится самым нечестивым и самым диким существом, а в отношении к половому наслаждению и пище он хуже тогда всякого животного» (I, 1). Ведь «от прочих животных человек отличается тем, что имеет сознание о добре и зле, о справедливом и несправедливом» (I, 1).

Аристотель понимает справедливость как общее благо. Достижению общего блага и должна служить политика, это ее главная цель. Достичь этой цели нелегко. Политик должен учитывать, что человек подвержен страстям и что человеческая природа испорчена. Поэтому политик не должен ставить своей целью воспитание нравственно совершенных граждан, достаточно, чтобы все граждане обладали добродетелью гражданина — умением повиноваться властям и законам.

Такова программа-минимум «Политики» Аристотеля, которая сильно отличается от той заявки, которую мы находим в «Этике». Программа-максимум распространяется Аристотелем лишь на правителей: для умения властвовать необходима не только добродетель гражданина, но и добродетель человека, ибо власть имущий должен быть нравственно совершенным.

Метод политики как науки. Метод политики как науки у Аристотеля — метод анализа, ведь «каждое дело должно исследовать в его основных самонаименованных частях» (I, 2), что применительно к политике означает анализ государства, выяснение, из каких элементов оно состоит. Необходимо также исследовать реально существующие формы политического устройства и созданные философами социальные проекты, интересуясь при этом не только абсолютно наилучшими формами государственного устройства, но и лучшими из возможных к осуществлению. Оправданием такого исследования является, как подчеркивает Аристотель, несовершенство существующих форм политического бытия.

Государство и его состав. Аристотель определяет государство как «форму общежития граждан, пользующихся известным политическим

устройством» (III, 1), политическое же устройство — как «порядок, который лежит в основании распределения государственных властей» (VI, 1). Политическое устройство предполагает власть закона, определяемого философом как «бесстрастный разум», как «те основания, по которым властвующие должны властвовать и защищать данную форму государственного быта против тех, кто ее нарушает» (VI, 1).

Аристотель различает в политическом устройстве три части: законодательную, административную и судебную. Говоря о составе государства, Аристотель подчеркивает его многочастность и неподобие частей друг другу, естественное различие составляющих его людей — «из людей одинаковых государство образоваться не может» (II, 1), а также различие семей в государстве.

Но главное в государстве — гражданин. Государство состоит именно из граждан. Отмечая, что каждое политическое устройство имеет свое понятие о гражданине, сам Аристотель определяет гражданина как того, кто участвует в суде и в управлении, называя это «абсолютным понятием гражданина» (III, 1). Аристотель этим, по-видимому, желает сказать, что оно истинно для всех политических устройств, разница между ними не столько в понятии гражданина, сколько в том, какие слои населения допускаются там до суда и управления. Кроме того, граждане несут военную службу и служат богам. Итак, граждане — те, кто исполняет воинскую, административную, судебскую и жреческую функции.

Происхождение государства. Аристотель пытается подойти к государству исторически. Но, как идеалист, он неспособен понять причины возникновения государства, ограничиваясь лишь внешним описанием его формирования. Государство — не единственная форма общежития граждан. Другие формы — семья и селение. Они предшествуют государству, которое по отношению к ним выступает как их цель. Государство — энтелехия семьи и селения, энтелехия человека как гражданина. Аристотель определяет человека как по своей природе политическое животное. Об этом он говорит дважды: в «Этике» (I, 5) и в «Политике» (I, 1).

Больше Аристотель ничего не может сказать о стимулах создания государства, для него государство существует естественно. Это означает, что философ не может найти специфические законы общественного развития, он даже не подозревает об их существовании. Историзм Аристотеля мнимый. Говоря о семье, предшествующей образованию государства, философ имеет в виду единственную известную ему форму семьи — семью рабовладельческого общества, о которой он мыслит неисторически, считая, что это «первая естественная форма общежития, неизменяющаяся во все времена человеческого существования» (I, 1). Действительно, семья в изображении Аристотеля непременно имеет три двойные части и соответствующие им три формы отношений, «первые и самонаименьшие части семьи суть: господин и раб, муж и отец,

отец и дети» (I, 2), а потому «в семье имеют место отношения троякого рода: господские, супружеские и родительские» (I, 2). В соответствии с этим Аристотель различает в семье власть господскую и власть домохозяина, первая власть — власть над рабами, вторая — над женой и детьми. Первая простирается на предметы, необходимые для жизни, на рабов в том числе, вторая имеет в виду пользу семьи, жены, детей. Власть домохозяина — своего рода монархическая власть. Власть жены в семье противоестественна: «где природные отношения не извращены, там преимущество власти принадлежит мужчине, а не женщине» (I, 5). Аристотель с одобрением приводит в своей «Политике» слова Софокла: «молчание придает женщине красоту» (Аякс, стих 29). В таком отношении к женщине сказалось ее приниженное положение в Аттике, в Афинах, где женщины были совершенно исключены из духовной культуры, образования, общественных дел и политики.

Далее в своем историческом экскурсе Аристотель неправильно считает, что несколько семей со временем образуют селение. На самом деле, как известно, индивидуальные семьи выделяются из первобытной общины и из групповых семей. У Аристотеля же селение — разросшаяся семья, интересы которой уже превосходят обыденные нужды. Из нескольких селений как их энтелехия возникает государство. Аристотель описал здесь внешний процесс. Афины действительно сложились из нескольких селений, в каждом из которых поклонялись своей Афине. Отсюда и множественное число в названии центра Аттики. Однако это лишь внешняя сторона дела. В силу своей классовой и исторической ограниченности Аристотель не смог глубоко проникнуть в суть процесса генезиса государства. Неверно представляет он себе и природу государственной власти. Для него власть в государстве — это продолжение власти главы семьи.

Такова патриархальная теория происхождения государства Аристотеля. А так как власть домохозяина по отношению к жене и детям, как отмечалось, монархическая, то и первой формой политического устройства была патриархальная монархия.

Формы политического устройства, их классификация. Однако патриархальная монархия — не единственная форма политического устройства. Таких форм много. Ведь всякое государство — сложное целое, состоящее из неподобных частей со своими представлениями о счастье и средствах его достижения, причем каждая из частей государства рвется к власти, дабы установить собственную форму правления. Разнообразны и сами народы. Одни поддаются только деспотической власти, другие могут жить и при царской, а для иных нужна и свободная политическая жизнь, говорит философ, имея в виду под последними народами только греков. При изменении политического устройства люди остаются теми же самими. Аристотель не понимает, что человек не внеисторическое явление, а совокупность всех общественных отношений, продукт своей эпохи и своего класса.

Классифицируя виды политического устройства, философ делит их по количественному, качественному и имущественному признакам. Государства различаются прежде всего тем, в чьих руках власть — в руках одного лица, меньшинства или большинства. Таков количественный критерий. Однако и одно лицо, и меньшинство, и большинство могут править «правильно» и «неправильно». Таков качественный критерий. Кроме того, меньшинство и большинство может быть богатым и бедным. Но так как обычно бедные в большинстве, а богатые в меньшинстве, то деление по имущественному признаку совпадает с количественным делением. Поэтому получается всего шесть форм политических устройств: три правильных — царство, аристократия и полиция — и три неправильных — тирания, олигархия и демократия.

Монархия — древнейшая форма политического устройства, первая и самая божественная форма, особенно абсолютная монархия, которая допустима при наличии в государстве превосходнейшего человека. Аристотель здесь, в сущности, повторяет взгляды софиста Калликла. Он утверждает, что человек, превосходящий всех людей, как бы поднимается над законом, он бог между людьми, он сам закон и пытается подчинить его закону смешно. Выступая с осуждением остракизма, обычно применяемого в античных демократиях против таких людей как средство противотиранической защиты, Аристотель утверждает, что «такие люди в государствах (если они, конечно, окажутся, что случается редко.— А. Ч.) суть вечные цари их» (III, 8), что если такой человек окажется в государстве, то «остается только повиноваться такому человеку».

Однако в целом аристократия предпочтительнее монархии, ибо при аристократии власть находится в руках немногих, обладающих личным достоинством. Аристократия возможна там, где личное достоинство ценится народом, а так как личное достоинство обычно присуще благородным, то они и правят при аристократии. При полиции (республике) государство управляется большинством, но у большинства, утверждает философ, единственная общая им всем добродетель — воинская, поэтому «республика состоит из людей, носящих оружие». Другого народовластия он не знает.

Таковы правильные формы правления. Аристотель в какой-то мере признает их все. В пользу третьей формы он также находит довод, ставя вопрос о том, обладает ли преимуществом большинство перед меньшинством, и отвечает на него положительно в том смысле, что, хотя каждый член меньшинства лучше каждого члена большинства, в целом большинство лучше меньшинства, ибо хотя там каждый обращает внимание лишь на одну какую-нибудь часть, все вместе видят все.

Что касается неправильных форм политического устройства, то Аристотель резко осуждает тиранию, утверждая, что «тираническая власть не согласна с природою человека» (III, 2). В «Политике»

содержатся знаменитые слова философа, что «чести больше не тому, кто убьет вора, а тому, кто убьет тирана» (II, 4), ставшие впоследствии лозунгом тираноборцев. При олигархии правят богатые, а так как в государстве большинство бедно, то это власть некоторых.

Из неправильных форм Аристотель отдает предпочтение демократии, считая ее наиболее сносной (VI, 2), но при условии, что власть там остается в руках закона, а не толпы (охлократия).

Аристотель пытается найти переходы между формами политического устройства. Олигархия, подчиняясь одному лицу, становится деспотией, а распускаясь и ослабляясь — демократией. Царство вырождается в аристократию или политию, полития — в олигархию, олигархия — в тиранию, тирания может стать демократией.

Социально-политический идеал Аристотеля. Назначение государства. Политическое учение философа — не только описание того, что есть, как он это понимал, но и набросок должного. Это сказывалось уже в делении Аристотелем форм политического устройства по качеству, а также в том, как философ определял назначение государства. Цель государства не только в том, чтобы выполнять экономические и юридические функции, не позволяя людям учинять друг другу несправедливость и помогая им удовлетворять свои материальные потребности, но и в том, чтобы жить счастливо: «Цель человеческого общежития состоит не просто в том, чтобы жить, а гораздо более в том, чтобы жить счастливо» (III, 5). По Аристотелю, это возможно лишь в государстве. Аристотель — последовательный сторонник государства. Оно для него — «совершеннейшая форма жизни», «среда счастливой жизни» (I, 1). Государство, по мнению Аристотеля, служит «общему благу». Но это относится только к правильным формам.

Итак, критерием правильных форм является их способность служить общему благу. Аристотель утверждает, что монархия, аристократия и полития служат общему благу, тирания, олигархия и демократия — лишь частным интересам соответственно одного лица, меньшинства и большинства. Например, «тирания есть та же монархия, но имеющая в виду только выгоду одного монарха» (III, 5). Это деление надуманное. История Древней Греции — история борьбы рабов и свободных, а внутри свободных — благородных и неблагородных, богатых и бедных, при этом монархия отличалась от тирании лишь тем, что монарх опирался на свое происхождение и служил благородным, тиран же был узурпатором, но он в большинстве случаев служил интересам народа. Не случайно в Греции переход от аристократии и монархии к демократии был опосредован тиранией.

Говоря о наилучшем политическом устройстве, Аристотель различает абсолютно наилучшую и реально возможную формы. Но идеальное государство Платона Аристотель не относит к этим формам. Против этой доктрины Платона Аристотель выдвинул три главных соображе-

ния: 1) Платон переступил пределы допустимого единства, так что его единство даже перестает быть государством, ибо единство государства — единство во множестве, а не единство как таковое, при этом «единство менее сжатое предпочтительнее единства более сжатого» (II, 1); 2) у Платона благо целого не предполагает блага частей, ведь он даже у своих стражей отнимает счастье, но «если воины лишены счастья, то кто же будет счастлив?» (II, 2). Уж, конечно, не ремесленники и не рабы. Между тем «отношение счастливого целого к частям своим не то же, что отношение четного к своим частям. Четное может принадлежать целому, не заключаясь ни в одной его части, а счастливое не может быть в таком отношении к своим частям» (II, 2); 3) в отличие от Платона, который был коммунистом в той мере, в какой видел в частной собственности главный источник социальных зол и хотел ее устранения, Аристотель — апологет частной собственности. Он провозглашает, что «одна мысль о собственности доставляет несказанное удовольствие» (II, 1), что отмена ее ничего не даст, так как «общее дело все сваливают друг на друга» (II, 1). Итак, делает вывод Аристотель, «все мысли Платона хотя чрезвычайно изысканы, остроумны, оригинальны и глубоки, но при всем том трудно сказать, чтобы были верны» (II, 3). Однако собственные социальные идеалы Аристотеля весьма неопределенны. В наилучшем государстве граждане счастливы, их жизнь совершенная и вполне себе довлеющая, а так как умеренное и среднее — наилучшее, то там граждане владеют умеренной собственностью. Такое среднее сословие и устанавливает наилучшую форму правления. Казалось бы, что Аристотель — демократ, что он сторонник средних слоев населения, большинства. Однако это и так и не так. Хитрость Аристотеля в том, что он остается на стороне большинства или даже всех граждан, предварительно исключив из их числа большинство жителей государства. Для этого философ различает существенные и несущественные, но тем не менее необходимые части государства. К необходимым, но несущественным частям государства Аристотель относит всех трудящихся, а к существенным — лишь воинов и правителей. «Земледельцы, ремесленники и все торговое сословие, — сказано в «Политике», — необходимо входят в состав каждого государства; но существенные его части суть: воины и члены совета» (IV, 8). Аристотель прямо заявляет, что «государство, пользующееся наилучшим политическим устройством, не даст, конечно, ремесленнику прав гражданина» (III, 3), что, с другой стороны, «граждане такого (наилучшего. — А. Ч.) государства не должны быть земледельцами» (ведь у ремесленников и земледельцев нет философского досуга для развития в себе добродетели).

Выход из создавшегося противоречия Аристотель находит в экспансии греков. Грек не должен быть ни ремесленником, ни земледельцем,

ни торговцем, но эти занятия в государстве совершенно необходимы, и место эллинов здесь должны занять варвары-рабы.

Проблема рабства. Для Аристотеля эта проблема не нравственная, а историческая: является ли рабство продуктом природы или общества, ибо есть рабы и по закону, а любой эллин — потенциальный раб эллина другого полиса. Аристотель здесь далек от смелости Платона, выступавшего против обращения эллинов эллинами в рабов. Но в целом он считает, что рабство — явление, согласное с природой, ведь «очевидно... что одни по природе рабы, а другие по природе свободны» (I, 2), что, более того, люди так устроены, что «одному полезно быть рабом, а другому — господином» (I, 2). Аристотель дает совершенно неудовлетворительное определение раба: раб по природе тот, «кто, будучи человеком по природе, принадлежит не себе, а другому» (I, 2). Вместе с тем философ наталкивается на то затруднение, что не может отказать рабам в рассудительности, мужестве, справедливости, а если так, то непонятно, чем они от природы отличаются от свободных. Ответить на этот вопрос философ не может.

В этом весь трагизм рабовладельческого общества, трагизм неизбежности превращения части людей в животных в силу неразвитости производительных сил. Аристотель лишь признает безусловность рабства в том смысле, что если бы труд был автоматизирован, то в рабах не было бы нужды. Но для него это предположение нереально. Реальность такова, что жить без рабов невозможно. К тому же природа создала их в изобилии — среди не-греков. Ведь «варвар и раб по природе одно и то же» (I, 1). С варварами не воюют, на них охотятся. И такая «война» справедлива.

Итак, в наилучшем государстве все граждане-греки превращаются в рабовладельцев, а все народы мира — в их рабов. Греки должны стать властелинами мира. Такова программа Аристотеля.

Экономические взгляды

У Аристотеля были глубокие экономические догадки. Карл Маркс называл Аристотеля великим исследователем, впервые анализировавшим формы стоимости наряду со многими формами мышления, общественными и естественными.

Аристотель впервые исследовал в совокупности такие явления общественной жизни, как разделение труда, товарное хозяйство, обмен, деньги, два вида стоимости, распределение и т. д. Аристотель связывает обмен с разделением труда, распадением первоначальной семьи на малые семьи (здесь философ более прав, чем в учении о семье). В связи с размышлениями об обмене он вплотную подходит к двум формам собственности, правда, одну из них он называет естественной, а другую — неестественной. Например, использование про-

дукта труда для обмена, по убеждению философа, «неестественно». Он смотрит на товарно-денежное хозяйство с позиций хозяйства натурального. Тем более удивительны его прозрения.

Говоря об обмене и угадывая двоякость стоимости, Аристотель также смутно догадывался, что денежная форма обмена есть дальнейшее развитие простой формы стоимости, что деньги функционируют и как мера стоимости, и как средство обращения. Он различает слитковую форму денег и монетную их форму. Спорен вопрос, в какой мере Аристотель подходит к понятию стоимости вообще и к трудовой теории стоимости в частности.

Аристотель учил об уравнивающей и распределяющей справедливости. Уравнивающую справедливость он определял как «воздаяние другому равным». Аристотель поясняет: «Воздаяние равным имеет место, когда найдено уравнение, когда, например, земледелец относится к сапожнику так же, как работа сапожника к работе земледельца» (Этика V). Здесь философ подходит к трудовой теории стоимости, хотя это — лишь случайная догадка. Иначе он не скатился бы к мысли, что мера стоимости — деньги. Выступал он и против ростовщичества.

Эстетика

Из многочисленных работ Аристотеля по эстетике сохранилась лишь часть его «Поэтики». Как уже отмечалось, Аристотель понимал под искусством всю предметную человеческую деятельность и продукты этой деятельности. Однако он принижает производственную деятельность, а под практикой понимает лишь нравственно-политическую сторону социальной жизни. Производственная деятельность — это презренное делание (*праттейн*). Близко к этому изобразительное искусство, особенно скульптура. Для Аристотеля знаменитый Фидий — всего лишь «обдельватель камней». Различие искусства как производственной деятельности и искусства в нашем смысле слова надо искать в тех словах «Физики» Аристотеля, где сказано, что «искусство частью завершает то, что природа не в состоянии сделать, частью подражает ей» (Физика II, 8).

Производственная деятельность творит новые вещи, не существующие в природе. Искусство же в нашем смысле слова подражает, согласно мнению Аристотеля, природе. Когда Аристотель говорит в «Метафизике», что «через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе» (VIII, 7), он имеет в виду производственную деятельность. Правда, так и остается неясным происхождение форм искусственных вещей. Заложены ли они в пассивном интеллекте наряду с формами природы, реализуемыми благодаря воздействию на пассивный интеллект с двух сторон (со стороны представлений и со стороны активного разума) или они — творения души — этого мы так никогда и

не узнаем. Но общий ответ все же можно предположить: формы искусственных вещей — средства осуществления целей и удовлетворения потребностей, которые возникают в реальной практической жизни людей. Что же до искусства в нашем смысле слова, то здесь все проще. Формы искусства, произведения искусства — не какие-то совершенно новые и невиданные в природе формы. Это подражание формам бытия, как естественным, так и искусственным. Поэтому-то для Аристотеля, отказавшего искусству в абсолютном творчестве, в творении новых форм, искусство и есть подражание, *мимесис*.

Мимесис. Итак, в отличие от техники, искусства подражательны. Аристотель говорит в «Поэтике»: «Сочинение эпоса, трагедий, а также комедий и дифирамбов, равно как и большая часть авлетики с кифаристикой, — все это в целом не что иное, как подражание» (Поэтика // Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 112.) О мимесисе написано много интересного. Но обычно не учитывается, что мимесис, по Аристотелю, надо понимать в контексте его учения о форме и материи, актуальном и потенциальном, об энтелехии. Будучи в силу непонимания решающего значения производственной практики людей неспособным понять происхождение форм искусственных вещей (ведь формы вечны, однако формы искусственных вещей творятся человеком), Аристотель истолковал «изящные искусства» не как творчество, а как подражание. Правда, мимесис — не копирование. Художник волен выбирать предметы, средства и способы подражания.

Поэзия. Так как в дошедшей части «Поэтики» речь идет лишь о поэзии, мы вынуждены ограничиться здесь этим искусством. Поэзия понимается широко. Это искусство слова вообще. Эпос, трагедия, комедия, дифирамб, авлетика (игра на флейте), кифаристика (игра на кифаре) пользуются такими средствами подражания, как ритм, слово, гармония, и при этом либо всеми вместе, либо одним из них. Проза пользуется только словами без ритма и гармонии.

Искусство может изображать людей, улучшая их, ухудшая или сохраняя такими, как они есть. Это трагедия, комедия и драма. Возможны и различные способы подражания. Вообще же задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможным в силу вероятности или необходимости (IX, 1451 в). Этим поэзия отличается в лучшую сторону от истории, поэтому «поэзия философичнее и серьезнее истории», «поэзия больше говорит об общем, история — о единичном». В этом суждении Аристотеля искусство, по крайней мере поэзия, соприкасается как с наукой, так и с «технэ» в той мере, в какой и «технэ», и поэзия имеют дело с общим. Все же общее в искусстве и в науке не одно и то же, в первом случае это типически-образное, а во втором — понятийное. Аристотель это чувствовал. Третирование же исторической дисциплины как сферы единичного было возможно лишь потому, что древние знали лишь одну

историю — эмпирическую, а законы социальной истории им были неведомы.

Итак, мимесис — подражание, но подражание относительно свободное в силу многообразия средств, предметов и способов подражания, а также в силу обобщающего характера искусства, изображающего не единичное, а общее, и не то, что было, а то, что могло бы быть. В искусстве возможное и существенное изображается в единичном, в конкретных действиях и характерах, однако в единичном оставляется только то, что служит существенному. Здесь проявляется оводога подражания, его активность. Эту мысль Аристотель развивает на примере трагедии.

Трагедия. В сохранившейся части «Поэтики» говорится именно о трагедии. Там содержится известное определение трагедии Аристотелем: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному, в различных ее частях, [производимое] в действии, а не в повествовании, и совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных страстей» (VI, 1449 в). При этом поясняется, что «услащенная речь» — речь, имеющая ритм, гармонию и напев, что в одних частях трагедии это «услащение» совершается только метрами (частные случаи ритмов), а в других — еще и напевом. Речь и музыкальная часть — средства подражания; зрелище — способ; сказание, характеры, мысль — предмет подражания. При этом сказание — подражание действию, сочетание событий; характер — то, что заставляет нас называть действующие лица таковыми, это склонности людей; мысль — то, в чем говорящие указывают на что-то конкретное или, напротив, выражают более или менее общее суждение. Аристотель усматривает главное в трагедии не в характерах людей, а в сказаниях, в действии, в связи событий. Возможна трагедия и без характеров, но невозможна трагедия без действия: «начало и как бы душа трагедии — именно сказание, и [только] во вторую очередь — характеры» (VI, 1450 а).

Активность мимесиса в трагедии выражается в том, что там производится тщательный отбор для изображаемых действий с той целью, чтобы трагедия была целостна, а для этого философом определяется объем трагедии, подчеркивается необходимость единства действия, указывается динамика развития трагического действия, различается завязка и развязка; в центре трагедии — «перипетейя» — превращение делаемого в свою противоположность, перелом, связываемый с узнаванием как переходом от незнания к знанию, меняющий жизнь трагического героя от лучшего к худшему и приводящий его к гибели.

Катарсис. Согласно Аристотелю, трагедия состраданием и страхом очищает подобные эмоции. Именно они вызываются вышеназванным переломом. Например, в «Эдипе» Софокла вестник приходит объявить Эдипу, кто на самом деле Эдип, и тем избавить его от страха, но

достигается противоположное. При этом страх может быть вызван в зрителе такой ситуацией, когда трагический герой не слишком сильно превосходит зрителя, ибо страх зрителя — страх за подобного себе. Сострадание же зритель может испытывать лишь к неза заслуженно страдающему герою, поэтому в трагедии перемены и перелом в судьбе героя должны происходить не от несчастья к счастью и не из-за порочности трагического лица, а из-за «большой ошибки». Только так, т.е. путем отождествления себя с главным героем трагедии, думает Аристотель, действие может вызвать в душе зрителя страх (трепет) и сострадание. Поэт в трагедии доставляет зрителям удовольствие — «удовольствие от сострадания и страха через подражание им» (XIV, 1453 в).

Это-то действие трагедии на зрителей и характеризуется как очищение — *катарсис*. К сожалению, Аристотель не раскрывает этого подробнее, хотя и обещает, но пояснение до нас не дошло. Аристотелевский трагический катарсис породил массу гипотез. Наиболее вероятно то, что трагическое действие, заставляя слушателей переживать страх и сострадание, как бы встряхивает их души и освобождает их от скрытых в подсознательном внутренних напряжений. Но существуют и другие толкования катарсиса.

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Эллинизм. Термин «эллинизм» вошел в употребление с легкой руки немецкого историка И. Г. Дройзена — автора «Истории эллинизма» (русский перевод 1890 — 1893 гг.) Он обозначает трехсотлетний период в истории Восточного Средиземноморья и прилегающих к нему континентальных областей в Азии и Африке, оказавшихся, вследствие завоеваний македонского царя Александра, под военно-политической властью македонской аристократии и под духовным владычеством греческой культуры (впрочем, это относится только к верхушке местных обществ), все более до этого проникавшей в самую Македонию, по мере того как Македония все более проникала в Грецию.

Начало периода эллинизма принято связывать с 338 г. до н. э. — годом военной победы Македонии над Грецией. Концом эпохи эллинизма считают 30 г. до н. э., когда перестало существовать, будучи оккупированным римскими легионами, последнее эллинистическое государство — эллинистический Египет.

Эллинистическая культура. Гибель суверенных греческих полисов, особенно демократических, установление там олигархической и тиранической форм правления при их зависимости сначала от Македонии, а потом от Рима — все это не могло не отразиться на греческой культуре. Но эллинистическая культура — не только культура Греции под игом Македонии и Рима. Эллинистическая культура — это эллинская культура, выплеснутая благодаря завоеваниям Александра Македонского далеко на юг в Африке и еще дальше на восток в Азии — до самого ее сердца, до Средней Азии и Индии. Эллинистическая культура — эллинская культура в новых экономических, социальных, политических, этнических, климатических и географических условиях. Необходимо отметить, что в афроазиатских эллинистических государствах македонян и греков было немного, да и те, вступая в браки, начало которым было положено самим Александром Македонским, постепен-

но утрачивали свои этнические черты, «варваризировались». Происходит постепенное уравнивание греков и варваров (последних уже не рассматривают как потенциальных рабов эллинов), подрывается теоретическое обоснование рабства, которое существует уже скорее по традиции, чем на основе убеждения, но будет существовать еще тысячелетие.

Тем более удивительно сохранение греческой культуры не только в порабощенной Греции, но и в завоеванных странах Азии и Африки. Конечно, влияние местных культур было. Но оно шло в основном как бы низом — на уровне художественно-мифолого-религиозного комплекса и мало затрагивало высший элитарный уровень мировоззрения — философское мировоззрение. Сохранению греческой культуры в Азии и в Африке способствовало то, что и в Египте, и в Селевкии правили македоняне, а также то, что македоняне и греки обучали местное население своей культуре. Начало этому положил также Александр Македонский. В 331 г. до н.э. тысячи молодых варваров были обучены зачаткам эллинской культуры и греческому военному искусству.

Европа и Индия. В период эллинизма Европа устанавливает постоянную связь с Индией через Селевкию. О Мегасфене уже говорилось. Позднее индийский царь Ашока установил дипломатические связи и с сирийскими Селевкидами, и с египетскими Птолемеями, и с македонскими Антигондами. Эти связи принесли Селевкидам новую партию боевых индийских слонов. Птолемеям же пришлось довольствоваться плохо приручаемыми африканскими слонами. В битве при Рафии (морской порт к югу от Газы) индийские слоны победили африканских (217 г. до н.э.). Однако влияние индийской культуры не ограничивалось одними слонами, оно происходило и на уровне духа. Об этом говорит хотя бы легендарный цикл «Беседа Александра и десяти гимнософистов».

Эллинистический человек. Эллинистический человек — уже не гражданин суверенного полиса, а подданный в громадных монархических государствах, затерянный среди миллионов ему подобных. Он больше не участвует в управлении своим государством, государство от него отчуждено. Вся власть находится в руках военно-бюрократического аппарата во главе с наследственным монархом, для которого этот аппарат — лишь послушный инструмент абсолютной власти. Эллинистические монархи прямо отождествляли себя с государством. И эллинистический человек это принимал. Ни в Египте, ни в Вавилонии, ни в Македонии не было ни одной попытки свергнуть монархию хотя бы во имя олигархии, не говоря уже о демократии. Да и могли ли случиться такие попытки, если там полностью отсутствовала демократическая традиция: и азиаты, и африканцы, да и смешанные с ними македонцы были по своей психологии рабами. Однако и теоретического обоснования «восточного деспотизма» силами греческой философии и социологии не было.

В условиях эллинистических надличностных монархий былые гражданские добродетели: патриотизм, свободолюбие, доблесть, достоинство личности, гражданская и нравственная ответственность и т. п. — сильно упали в цене. Была поколеблена сама личность. Ведь личность имеет два крыла: свободу и нравственную ответственность, когда нравственной ответственности не может быть без свободы, в том числе и политической, а свободы не должно быть без нравственной ответственности. Но политической свободы не стало совсем, а личной свободы стало маловато. Управители стали функционерами, солдаты — наемниками. Патриотизм сменился космополитизмом, прямо вытекающим из индивидуализма. Космополитизм и индивидуализм — две стороны одной медали. Одиноким, замкнутым на себе и своей жизни, на своих частных интересах, человек в громадных монархиях как бы терялся. Невиданные дотоле пространственно-временные рамки мира его пугали. И он стремился уйти в себя, подавить в себе желания и страсти, привязывающие его к миру, обрести мир и спокойствие, находясь в узком кругу своих единомышленников. Такой человек стал более личностен (индивидуалистичен), но менее личностью, ибо от него теперь в общественной жизни мало что зависело (хотя и при демократии социальная значимость простого человека часто иллюзорна).

Правда, эта отрешенность эллинистического человека от мира не приняла той чудовищной степени, которую знала Индия. Эллинистический человек по-прежнему стремился соблюдать меру даже в своей отрешенности от мира. Он не уходил от мира ни в монастыри, ни в леса, он только ставил между собой и миром, если мог, а могли немногие, некий заслон. Этот заслон он находил в меру своей разумности и в эллинистической философии.

Особенности эллинистической философии. Надо сразу сказать, что все же эллинистическая (древнегреческая) философия — органическое продолжение эллинской, классической философии. Преемственность и традиция сохранялись. Поэтому, возможно, следует говорить не об эллинистической философии как таковой, а о древнегреческой философии в период эллинизма.

В период эллинизма «рабовладельческая система сохранялась, но большое значение в сельском хозяйстве и ремесле приобретал труд полусвободных производителей типа римских колонов. В отношении политического строя эллинистические общества представляют соединение черт классического полиса с древневосточной монархией. Господствующим классом становится военно-землевладельческая аристократия».

Ясно, что при таком в общем не очень существенном изменении общественного бытия и философия, как одна из форм духовности, в основном оставалась прежней. Однако она постепенно утрачивает свой творческий характер, все больше оглядывается на себя, на свое прошлое. Усиливается ее самосознание. Начинается эпоха рефлексии,

комментирования и истолкования старых философских текстов, что не исключало создания новых, но уже не таких оригинальных, как в эпоху классической Греции.

Несколько меняется и предмет философии. Конечно, философия остается мыслящим теоретическим мировоззрением, но центр внимания перемещается, как это было уже эпизодически у софистов, Сократа и в некоторых сократических школах, на этическую проблематику, но без социальной проблематики того же Сократа и софистов. Иначе говоря, на первый план выводится этика как учение о нравственности, а в самой нравственности главное место занимает вопрос о том, как быть свободным при тоталитарном режиме. А если и встречается социальный интерес, то он ограничивается интересом к утопиям и антиутопиям, без всякого упования на возможность перекинуть мост между реальным и утопическим миром. Эти социальные картины были фантазмагориями, убаюкивающими угнетенное сознание.

Утрачивая связь с науками, философия становится беззащитной перед художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом. В качестве нравственно-назидательного и утешительного явления в духовной жизни философия получила широкое влияние среди образованных слоев населения Средиземноморья, но ее теоретический уровень снижается.

Впрочем, эллинизм состоял из двух подпериодов. Он не сразу начал с декаданса. Сначала был ренессанс, он приходился на конец IV и первую половину III в. до н.э. — и только затем следует декаданс. Это особенно заметно проявляется в росте скептицизма, который, подрывая философскую мысль, ее веру в свои силы, открывал дорогу антифилософскому мистицизму, наступавшему в двух формах: языческо-античной и христианско-религиозной. Уже в период Римской империи эти две формы существовали параллельно. В силу их внутреннего сходства затронутая мистицизмом философия не могла дать отпор новому религиозному мировоззрению — христианству. Но об этом позднее.

Для эллинистической философии характерна и частичная утрата проблематики Платона и Аристотеля и возвращение к досократике, но без ее социальной направленности. Эпикур воскрешает Демокрита, стоики — Гераклита и других натурфилософов, скептики — софистов с их агностицизмом.

Науки. И все же наиболее удивительное явление в период эллинизма — невиданный дотоле расцвет наук. Науки специализировались и отделились от философии.

Возникли новые центры культуры: Пергам, Александрия и др. Сохранили свое значение Афины. Но если в Александрии преобладала наука, то в Афинах — философия.

Покровителем философии был македонский царь Антигон II Гонат, он материально помогал кинику Биону Борисфенскому, стоику Зенону,

а также Менедему из Эритреи. В Александрии же первые Птолеми были покровителями наук, которые им многим обязаны. Вся эллинистическая наука была прямо или косвенно связана с Александрией.

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ НАУКА

В рабовладельческом мире технический прогресс был ограничен дешевизной рабочей силы. Тем не менее в начале периода эллинизма наблюдается значительный для своего времени прогресс в военной и строительной технике, в кораблестроении и в ирригации (бесконечный «архимедов винт»).

Предыстория Александрийской науки. Прежде чем говорить об эллинистической науке, бросим ретроспективный взгляд на науку в классический период античной философии. Наука и философия тогда были едины. В Древней Греции философия, возникнув из мифологии под влиянием зарождающегося знания и мышления, находилась к мифологии во внешнем, а к наукам — во внутреннем отношении.

Медицина. Гиппократ. Правда, это не совсем верно относительно медицинской школы Гиппократа Косского (V — IV вв.), который предпочитал эмпирические методы исследования человека, основанные на наблюдении и врачебной практике, и презирал голое умозрение. Гиппократ думал, что здоровье и болезни следует объяснять не игрой в человеческом организме как микрокосме сил макрокосма, а внутренними специфическими свойствами живого организма. Условие здоровья — равновесие содержащихся в живом организме соков.

Впрочем, Гиппократ вовсе не был свободен от философии. Иначе откуда бы взялся его рационализм и натурализм? А ведь Гиппократ отбросил все сверхъестественные причины при объяснениях заболеваний. Это особенно хорошо видно на примере эпилепсии, которая почиталась «священной болезнью». Гиппократ же в одном из своих семидесяти сочинений («Свод Гиппократа»), а именно в сочинении «Священная болезнь», видит в эпилепсии естественное нарушение нормального функционирования организма.

В отличие от Косской школы Гиппократа как Кротонская, так и Сицилийская медицинские школы откровенно философичны: первая была связана с Пифагором, вторая — с Эмпедоклом.

Математика. Задолго до начала периода эллинизма складываются и некоторые математические проблемы, и специфические методы их решения, прежде всего дедуктивный вывод из наименьшего числа фундаментальных положений наибольшего количества следствий. В числе этих задач мы находим такие, как трисекция угла, т. е. разделение угла на три равные части; удвоение объема куба, т. е. определение длины ребра куба, чей объем должен быть вдвое больше объема данного куба; квадратура круга, т. е. нахождение длины стороны такого квад-

рата, площадь которого была бы равна площади данного круга (эта задача неразрешима в силу несоизмеримости, которая была открыта также в классический период философии). Древнегреческие математики все геометрические задачи стремились решать геометрически, т. е. без арифметических расчетов, при помощи циркуля и линейки.

Автором первого систематического изложения геометрии, предшественником Евклида, был Гиппократ Хиосский. Но его «Начала» не сохранились.

Астрономия. Астрономы не презирали философов — и это неудивительно, так как сама античная философия возникла как часть астрономии, в системе рассуждений о небе, о Земле как части неба. Эйнопид Хиосский с его проблемой определения наклона эклиптики к небесному экватору был пифагорейцем, а школа Пифагора была столь же философской, сколько и научной.

Хронология. В астрономической хронологии был найден новый вариант согласования лунного года с солнечным. Метон и Евктемон установили 19-летний цикл повторяемости небесных явлений — цикл в 19 солнечных лет был разложен на 125 месяцев по 30 дней и на 110 месяцев по 29 дней (так что у Метона и Евктемона получилось, что солнечный год содержит в среднем 365, 263 суток, что примерно на полчаса отличается от точного времени).

Итак, уже во второй половине V в. до н. э. появляются первые ученые — специалисты, занятые не необозримым космосом, не тем, что лежит за пределами опыта, а потому требует домысливания, а конкретными, ограниченными и как бы благодаря своей конечности спокойными проблемами, в основном разрешимыми, но требующими настоящего специального знания и специальной методики.

Но и философы со своей стороны сделали для наук немало. Демокрит был ученым. Сократ установил, что истинное знание должно выражаться в понятиях. Нет понятия — нет и знания. Что такое, например, мужество? Сколько бы мы хорошо не описывали случаи мужества, как бы мы хорошо не умели отличать мужественного человека от немужественного, если мы не можем дать мужеству определения, под которое подходили бы все случаи проявления мужества и на войне, и в мирной жизни (в болезни, перед лицом смерти, в нищете), мы не знаем, что такое мужество. Платон установил, что научное знание недостижимо без идеализации предмета знания. Как идеалист, Платон такую идеализацию сделал безусловной, выдумав мир идеализированных сущностей — идей. Но если идеализацию понимать условно, как прием исследования конкретно существующих вещей, то такая идеализация в научном познании необходима. Аристотель установил, что научное знание требует знания и общего (понятия), и причин. Научное знание направлено на познание причин и начал того или иного явления. Философия же ищет первоначала и первопричины. Таким образом, философия принципиально не отличается от наук.

Таким образом, эллинистическая наука и в теоретическом, и в специальном аспектах была подготовлена развитием древнегреческого интеллекта, логоса, которое мы наблюдали в классические времена. Однако подлинный расцвет ряда специальных наук произошел лишь в начале периода эллинизма, когда реализуется тенденция к отпочкованию наук от философии и к их дифференциации. Отныне у каждой науки свой предмет, своя история, свои методы. Появляется тип профессионального ученого — человека, посвятившего себя той или иной науке, или по крайней мере двум-трем близким наукам. Такой ученый иногда даже получал государственное вознаграждение.

Александрийский Мусейон. Центром наук периода эллинизма была, как уже было сказано, столица эллинистического Египта Александрия. Ранние представители династии Птолемеев покровительствовали ученым. Уже Птолемей I (Лаг, или Сотер), правивший в Египте с 322 по 283 г., создал в столице Египта научный центр — Мусейон.

Обычный античный Мусейон — храм или святилище муз, дочерей Зевса и богини памяти Мнемозины, покровительниц искусств и наук: муза истории — Клио, муза лирической поэзии — Евтерпа, муза комедии и радостной поэзии — Талия, муза трагедии — Мельпомена, муза танцев и музыки — Терпсихора, муза эротической поэзии — Эрато, муза эпической поэзии — Полигимния, муза астрономии — Урания, муза красноречия — Каллиопа. Из этого списка видно, что только две музы были покровительницами науки: Клио олицетворяла собой историю и вообще гуманитарные науки, а Урания — астрономию и вообще естественные науки. Храмы, посвященные или всем музам, или одной из них, были во многих частях Греции.

Формально святилищем муз считалась и Академия Платона. Однако все святилища муз были превзойдены александрийским Мусейоном. Он был частью царских дворцов, группой зданий, предназначенных для научных занятий и для проживания ученых, формально считавшихся служителями муз. Но культ муз обслуживался лишь одним из них, другие же занимались науками. Эти ученые имели общую собственность и содержались государством.

Дело организации Мусейона, начатое Птолемеем I, было продолжено его сыном — Птолемеем II Филадельфом. Им помогли философы Деметрий Фалерский и Стратон.

Мусейон продолжал функционировать при всех Птолемах и затем при римлянах, когда ученые получали жалованье от римского наместника. Но после середины II в. александрийский Мусейон утратил свое значение как центра наук из-за соперничества Афин, Родоса, Антиохии, Рима и Константинополя и из-за политических неурядиц. Император Адриан (годы правления 117 — 138) пытался оживить Мусейон, но безуспешно. В 270 г. Мусейон был разрушен, но затем восстановлен. Позднее Мусейон прославили философ Теон (вторая половина IV в.) и его дочь Ипатия (первая половина V в.), зверски убитая христиан-

скими фанатиками в 415 г. Убийство Ипатии символизировало и конец Мусейона в христианской Александрии.

Александрийская библиотека. Организуя Мусейон, Птолемии позаботились о том, чтобы при нем была и научная библиотека. Это не было первой библиотекой вообще. Известна глиняная библиотека ассирийского царя Ашшурбанипала в Ниневии, который правил с 669 по 633 г. до н.э. Напомним, что слово «библиотека» первоначально означало «книжный шкаф». Во главе александрийской библиотеки стоял главный библиотекарь.

Первым главным библиотекарем в Александрии был, по-видимому, Деметрий Фалерский (ок. 284 г. до н.э.), вторым — Зенотот Эфесский (284 — 260), третьим — Каллимах Киренский (260 — 240), четвертым — Аполлоний Родосский (240 — 235), пятым — Эратосфен Киренский (235 — 195), шестым — Аристофан Византийский (195 — 180), седьмым — Аполлоний Эйдограф (180 — 160), восьмым — Аристарх Самофракийский (160 — 145 гг. до н. э.). Этот список обрывается на середине II в. до н.э.

Свитки для своей библиотеки Птолемии собирали ревностно, не гнушаясь прямым грабежом. Птолемей III Эвергет (годы правления 246 — 221) приказал, чтобы все прибывающие в Александрию иностранцы предъявляли имеющиеся у них при себе книги. Если в библиотеке таких книг не оказывалось, то они отбирались, а владельцам взамен возвращали копии. Птолемей III под залог в 15 талантов получил из Афин оригиналы трагедий Эсхила, Софокла и Еврипида, но вернул лишь копии, оставив оригиналы в Александрии, решив, что они стоят таких больших денег (залог, разумеется, афиняне ему не вернули).

Библиотека состояла из папирусных свитков. Был составлен их каталог. Ко временам Цезаря, оккупировавшего Александрию, в библиотеке насчитывалось несколько сот тысяч папирусных свитков. В 48 г. до н. э. в связи с войной часть александрийской библиотеки сгорела, но затем она была пополнена. Урон, нанесенный библиотеке военными действиями Цезаря, был частично компенсирован Марком Антонием, который ограбил Пергам и подарил Клеопатре 200 тысяч пергамских свитков. Это было в 41 г. до н. э. Затем многое из библиотеки было отобрано римлянами.

Александрийская библиотека была разрушена вместе с Мусейоном сначала при императоре Феодосии (годы правления 379 — 395) по приказу александрийского епископа Теофилоса (годы епископата 385 — 412), ненавидевшего античную культуру.

Окончательную гибель Александрийской библиотеки обычно связывают с арабами, которые дважды подряд брали Александрию (в 640 и в 645 гг.).

В сухих районах Египта до сих пор находят большое количество обрывков папирусов: Александрийская библиотека, видимо, размножала книги древнегреческих писателей и философов. Больше всего

находят папирусов с текстами Гомера, затем по частоте находок идут Демосфен, Еврипид, Менандр, Платон, Фукидид, Гесиод, Исократ, Аристофан, Ксенофонт, Софокл, Пиндар, Сапфо. Найдены лишь немногие фрагменты из сочинений Аристотеля, но этот недостаток компенсировался открытием в прошлом веке его дотоле неизвестной работы — целостного текста «Афинской политики» (оригинал ее находится в Британском музее папирусов).

Александрия была центром книжной торговли. Основой книгоиздательства была добыча и выделка папируса, изобилующего в те времена в дельте Нила.

Эллинистическая наука включала в себя как естественные, так и гуманитарные науки.

Среди естественных наук развивались физика, астрономия, земледование, анатомия. Они были связаны с математикой — этой царицей наук.

Математика. Евклид. Мы почти ничего не знаем о жизни Евклида. В молодости он, возможно, обучался в афинской Академии, которая была не только философской, но и математической и астрономической школой (к Академии примыкал Евдокс Книдский). Затем Евклид жил в Александрии при Птолемах I и II, так что время Евклида — первая половина III в. до н. э. Живший много веков позднее неоплатоник Прокл рассказывает, что когда Птолемей I спросил Евклида, заглянув в его главный труд, нет ли более короткой дороги к геометрии, Евклид гордо ответил царю, что в науке нет царского пути.

Евклиду принадлежат такие фундаментальные исследования, как «Оптика» и «Диоптрика». В своей оптике Евклид исходил из пифагорейской теории, согласно которой лучи света — прямые линии, простирающиеся от глаза к воспринимаемому предмету.

Главный труд Евклида — «Начала» (или «Элементы», в оригинале «Стойхейа»), состоящие из 13 книг. Позднее к ним были прибавлены еще две книги.

Первые шесть книг посвящены геометрии на плоскости — планиметрии.

В философско-теоретическом отношении, в плане философии математики особенно интересна первая книга, которая начинается с определений, постулатов и аксиом, учение о которых было заложено Аристотелем.

Евклид определяет точку как то, что не имеет частей. Линия — длина без ширины. Концы линии — точки. Прямая линия равно расположена по отношению к точкам на ней. Поверхность есть то, что имеет только длину и ширину. Концы поверхности — линии. Плоская поверхность есть та, которая равно расположена по отношению к прямым на ней. И так далее. Таковы определения Евклида.

Далее следуют постулаты, т. е. то, что допускается. Допустим, что от всякой точки до всякой точки можно провести прямую линию, что

ограниченную прямую можно продолжать непрерывно, что из любой точки, принятой за центр, можно всяким раствором циркуля описать круг, что все прямые углы равны между собой и что если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону лежащие углы, меньшие двух прямых, то, будучи продолженными, эти две прямые рано или поздно встретятся с той стороны, где углы меньше двух прямых.

Аксиомы говорят о том, что величины, равные третьей величине, равны между собой, что если к равным прибавить равное, то и целые будут равными, и т. п. Далее, в первой же книге, рассматриваются треугольники, параллельные линии, параллелограммы.

Вторая книга «Начал» содержит геометрическую алгебру: числа и отношения чисел выражаются в пространственных величинах и в их пространственных же отношениях.

Третья книга «Начал» исследует геометрию круга и окружности.

Четвертая исследует многоугольники.

Пятая книга дает теорию пропорций как для соизмеримых, так и для несоизмеримых величин.

Книга VI — приложение этих теорий в планиметрии.

Книги VII — X содержат теорию чисел, причем X книга трактует иррациональные линии.

XI, XII и XIII книги «Начал» посвящены стереометрии, при этом в XII книге применяется метод исчерпания.

Евклида нельзя считать «отцом геометрии». Мы уже говорили, что свои «Начала» были у Гиппократы Хиосского в V в. до н.э. В IV в. до н.э. свои «Начала» были и у Леона, и у Феудия Магнесийского. Метод исчерпания применял Евдокс Книдский, возможный учитель Евклида по Академии. Проблемой иррациональности занимались пифагореец Гиппас Метапонтский, Феодор Киренский, Тезтет Афинский.

Однако Евклид — не просто излагает сделанное до него математиками. В «Началах» Евклида мы видим завершение математики как стройной науки, исходящей из определений, постулатов и аксиом и построенной дедуктивно. Математика Евклида — вершина древнегреческой дедуктивной науки. Она резко отличается от ближневосточной математики с ее практической приблизительной рецептурностью. Не случайно «Начала» Евклида по их логической стройности, ясности, изяществу и законченности сравнивают с афинским Парфеноном.

Правда, существовала легенда, что сам Евклид — не единственный автор дошедших до нас «Начал», что он дал лишь догматическое изложение материала, без доказательств, что доказательства были добавлены вышеупомянутым Теоном Александрийским. Теон Александрийский действительно занимался проблематикой «Начал». Но не он один. Этим же занимались и Прокл, и Симплиций.

«Начала» Евклида были частично переведены на латинский язык Цензоринном и Боэцием. Но эти переводы затерялись. На Западе вплоть

до конца XII в. находились в обращении тезисы Евклида без доказательств.

Что касается Ближнего Востока, то там Евклид был известен в переводах с греческого на сирийский, а с сирийского — на арабский. Первым арабским философом, который заинтересовался Евклидом, был, по-видимому, аль-Кинди (IX в.). Его интерес ограничивался евклидовой «Оптикой». Однако затем последовала масса переводов и комментариев на «Начала». Эти арабские тексты были переведены в XIII в. на латинский язык. Первый латинский перевод с греческого оригинала был сделан в Европе в 1493 г. и отпечатан в 1505 г. в Венеции. Но до 1572 г., когда Федерико Коммандино в своем латинском переводе исправил эту ошибку, Евклида-математика путали с Евклидом Мегариком.

Из постулатов Евклида видно, что Евклид представлял пространство как пустое, безграничное, изотропное и трехмерное. Бесконечность и безграничность пространства предполагается такими постулатами Евклида, как тезисы о том, что от всякой точки до всякой точки можно провести прямую линию, что ограниченную прямую можно продолжать непрерывно, что из всякого центра и всяким раствором циркуля может быть описан круг.

Особенно знаменит пятый постулат Евклида, который буквально звучит так (выше мы дали пересказ): «Если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону углы, меньшие двух прямых, то продолженные неограниченно эти две прямые встретятся с той стороны, где углы меньше двух прямых». Позднее Прокл выразил этот постулат так: «Если прямая пересекает одну из двух параллельных линий, то она пересечет также и вторую параллельную». Более привычная для нас формулировка: «Через данную точку можно провести лишь одну прямую линию, параллельную к данной прямой» — принадлежит Джону Плейферу.

Не раз делались попытки доказать пятый постулат Евклида (Птолемей, Насир аль-Дин, Ламберт, Лежандр). Наконец, Карл Гаусс высказал в 1816 г. гипотезу, что этот постулат может быть заменен другим. Эта догадка была реализована в параллельных независимых друг от друга исследованиях Н. И. Лобачевским (1792 — 1856) и Яношем Бolyаи (1802 — 1866). Однако ни русский, ни венгерский исследователи не получили признания других математиков, особенно тех, кто стоял на позициях кантовского априоризма в понимании пространства, который допускал только одно пространство — евклидово. Только Бернхард Риман (1826 — 1866) своей теорией многообразий (1854) доказал возможность существования многих неевклидовых геометрий. Сам Б. Риман заменил пятый постулат Евклида на постулат, согласно которому параллельных линий нет вообще, а внутренние углы треугольника больше двух прямых. Феликс Клейн (1849 — 1925) показал соотношение неевклидовых и евклидовой

геометрий. Евклидова геометрия относится к поверхностям с нулевой кривизной, геометрия Лобачевского — к поверхностям с положительной кривизной, а геометрия Римана — к поверхности с отрицательной кривизной.

Аполлоний. Одним из учеников Евклида был другой математик эпохи эллинизма — Аполлоний (262 — 190 гг.). Как и Евклид, он работал в Александрии. Аполлоний дал теорию сечений конуса, связав воедино окружность, эллипс, параболу и гиперболу.

Архимед Сиракузский. К александрийской науке примыкал математик, физик и инженер Архимед из Сиракуз. Сиракузы, основанные Коринфом в 734 г. до н.э., — один из главных городов Великой Греции. Сиракузы противостояли Карфагену, основанному финикийцами из города Тира восемьюдесятью годами ранее. Этот антагонизм породил в Сиракузах тираническую форму правления, начиная с 485 г. до н.э. и кончая годом утраты ими суверенитета (212 г.). Установив свою диктатуру, Гелон нанес поражение карфагенянам на острове Сицилия в тот же год, что и греки персам при Саламине. Брат и преемник Гелона Гиерон I расширил границы сиракузской империи и сделал Сиракузы одним из ведущих центров эллинской культуры. При его дворе подвизались Пиндар и Эсхил. Однако «золотой век» Сиракуз был непродолжителен, и закончился со смертью Гиерона I в 467 г. до н.э. Во время Пелопоннесской войны авантюристическая военная экспедиция Афин против Сиракуз потерпела провал. Второй расцвет Сиракуз связан с именем сиракузского тирана Дионисия Старшего, при дворе которого в 389 г. до н.э. оказался сам Платон. В конце III в. до н.э., в ходе войны Рима с Ганнибалом, когда Великая Греция, покоренная к этому времени Римом, перешла на сторону Ганнибала, отпавшие от Рима Сиракузы были после длительной осады взяты Римом. Во время взятия Сиракуз Архимед был убит.

Смерть Архимеда в 75-летнем возрасте во время падения Сиракуз в 212 — 211 гг. до н.э., пожалуй, единственная дата его жизни, о которой можно говорить с уверенностью. Говорят, что отец Архимеда Фейдиас был астрономом, родственником и другом сиракузского тирана Гиерона III, ставшего правителем этого города, когда Архимеду было 17 лет. Согласно Диодору Сицилийскому (I в. до н.э.), Архимед в юности провел некоторое время в Александрии, имевшей уже Мусейон, где познакомился с Канонем Самосским и Эратосфеном, с которыми вел переписку, возвратясь в Сиракузы. Считается, что именно в Египте Архимед изобрел то, что стало потом называться «архимедовым винтом», сыгравшим большую роль в ирригационных работах в засушливом государстве Птолемеев. Но в сохранившихся работах Архимеда об этом его инженерном изобретении ничего не говорится. Когда началась Вторая Пуническая война, Архимеду было 69 лет. Архимеду приписывают сожжение римского флота направленным на него через систему вогнутых зеркал солнечным светом. Но вряд

ли это было возможно. Более правдоподобны те военные машины, которые создал Архимед, опираясь на свои открытия в области механики. О них рассказывает Плутарх в своем жизнеописании римского полководца Марцелла.

Однако в сохранившихся трудах Архимеда ни слова не говорится о его инженерии. Согласно Плутарху, Архимед стыдился этой стороны своей деятельности. Такое отношение к технике тот же Плутарх связывает с Платоном, с философским аристократическим идеализмом этого афинского мыслителя, который был противником того, чтобы ученые занимались техникой и прикладной наукой. Платон, оказывается, спорил и с примыкавшим к его Академии Евдоксом Книдским, и с пифагорейцем Архитом Тарентским, «упрекая их в том, что они губят достоинство геометрии, которая от бестелесного и умопостигаемого опускается до чувственного и вновь сопрягается с телами, требующими для своего изготовления длительного и тяжелого труда ремесленника», отчего «механика полностью отделилась от геометрии». Поэтому-то Архимед и не пожелал ничего написать о своих машинах, «считая сооружение машин и вообще всякое искусство, сопричастное повседневным нуждам, низменным и грубым» и направил все свое рвение на такие занятия, в которых «красота и совершенство пребывают не смешанными с потребностями жизни» (*Плутарх. Сравнительные жизнеописания*. В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 393). Не исключено, однако, что Архимед, как философ-техник, по своему складу был гораздо ближе к Архиту Тарентскому, чем к Платону.

В своем завещании Архимед просил своих друзей и родственников поставить на его могиле лишь цилиндр с вписанным в него шаром и надписать расчет соотношения их объемов, которое в своем трактате «О сфере и цилиндре» сиракузский ученый определил как 3:2.

У Архимеда нет такой основополагающей работы, как «Элементы» у Евклида. Дошедшие до нас сочинения Архимеда (их тринадцать) решают частные проблемы. Это «О сфере и цилиндре», «Измерение круга», «Коноиды и сфероиды», «Спирали», «Равновесие плоскостей», «Квадратура параболы», «Плавающие тела», «Книга лемм», «Стомахивон» (геометрические головоломки), «Псаммит» (об исчислении и выразимости неопределенно-больших чисел), «Скотская проблема», «Правильный семиугольник» и, наконец, «Метод», открытый лишь в 1907 г. датским ученым Иоганом Гейбергом (1854 — 1928) в константинопольском палимпсесте.

Архимед — геометр и механик. Применяя метод исчерпания, когда подлежащая определению величина заключается между суммами, разность между которыми может быть сделана меньше любой наперед заданной величины, так что искомая величина определяется как предел сумм при безграничном числе слагаемых (предвосхищение определенного интеграла), метод, применяемый еще Евдоксом, Архимед как геометр определил поверхность шара и его объем ($2/3$ описанного

вокруг шара цилиндра); он исследует параболоиды и гиперболоиды, тела, образованные вращением эллипсов, изучает «архимедову спираль», определяет число « π », как находящееся между 3,141 и 3,142. Архимед дополнил характеристику евклидова пространства, приняв допущение, что «из всех линий, имеющих одни и те же концы, прямая будет наименьшей».

В области арифметики Архимед в трактате «Псаммит» решает вопрос о том, сколько песчинок содержится во Вселенной, для чего вводит сверхбольшие числа. Этот трактат важен также потому, что именно в нем (и больше нигде) содержатся сведения о гелиоцентрической системе Аристарха Самосского (о чем далее).

Архимед как механик создал статику и гидростатику. В сочинении «Равновесие плоскостей» постулируется, что равные тяжести на равных расстояниях уравнивают друг друга, что равные тяжести на неравных расстояниях не уравнивают друг друга, но отклоняются в сторону той тяжести, которая находится на большем расстоянии, что если к двум находящимся в равновесии на определенных расстояниях (не обязательно равных, если тяжести неравные) тяжестям добавить (к одной из них) еще тяжесть, то они не останутся в равновесии, но склонятся в сторону той тяжести, к которой было сделано добавление. Архимед доказывает, что две величины, соизмеримые или нет, сохраняют равновесие на расстояниях, соответственно им пропорциональных. Расстояния же — соответствуют расстояниям от центров тяжести до точки опоры. Архимед устанавливает, как найти центры тяжести параллелограмма, треугольника, трапеции, параболических сегментов, части параболы между двумя хордами.

У Архимеда, однако, нет определения центра тяжести, оно было дано лишь Паппом Александрийским: «Центром тяжести каждого тела является некоторая расположенная внутри него точка — такая, что если на нее мысленно подвесить тело, то оно остается в покое и сохраняет первоначальное положение».

В сочинении «Плавающие тела» Архимед открыл основной закон гидростатики, вошедший в науку как «закон Архимеда»: «Тела, более тяжелые, чем жидкость, опущенные в эту жидкость... станут легче на величину всей жидкости в объеме, равном объему погруженного тела» (Цит. по: *Кудрявцев П. С.* Курс истории физики. М., 1974. С. 22).

У Архимеда не было какого-то единого метода решения всех научных проблем. К каждой проблеме он применял свой, ей подобающий, метод исследования. В целом же уже древние отмечали кажущуюся простоту и ясность методов Архимеда. Все тот же Плутарх пишет, что «во всей геометрии не найти более трудных и сложных задач, объясненных посредством более простых и прозрачных основных положений. Некоторые приписывают это природному дарованию Архимеда, другие же считают, что лишь благодаря огромному труду все до малейших частных дел у него кажется возникшим легко и без всякого

труда. Собственными силами вряд ли кто найдет предлагаемое Архимедом доказательство, но стоит углубиться в него — и появляется уверенность, что ты и сам мог бы его открыть: таким легким и быстрым путем ведет к цели Архимед» (*Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Т. 1. С. 393 — 394).

Опубликованная лишь в 1907 г. работа Архимеда «Метод» бросает неожиданный свет на то, как сам Архимед понимал способ научного открытия. Оказывается, сам Архимед думал, что делал свои открытия по наитию (интуитивно): он видел решение проблемы еще до того, как он мог это логически и научно доказать. Архимед вовсе не считает это своей прерогативой. Он видит в этой научной интуиции общий метод науки. Он указывает на Демокрита, который якобы также интуитивно знал, что объем конуса равен объему одной трети цилиндра с тем же основанием и с той же высотой, что и у конуса, что объем пирамиды также равен одной трети имеющей то же основание и ту же высоту призмы, но он не сумел это доказать, что сделал лишь Евдокс, исходя из интуиции Демокрита, за что последний заслуживает немалой похвалы.

Аристарх Самосский. Выше мы отметили, что в сочинении Архимеда «Псаммит» содержатся сведения о гелиоцентрической системе Аристарха Самосского.

О жизни и личности этого ученого мы почти ничего не знаем. Аристарх был, по-видимому, старшим современником Архимеда, который написал о нем не позднее 216 г. до н.э. Единственная точная дата, связанная с Аристархом, — 281/280 гг. до н.э., когда Аристарх мог наблюдать описанное им солнечное затмение. Как и Пифагор, и Эпикур, Аристарх происходил с ионийского острова Самос. Он мог быть учеником перипатетика Стратона то ли в самих Афинах, то ли во время пребывания Стратона в Александрии, когда тот помогал Птолемею II Филадельфу устраивать Мусейон.

Аристарх развил пифагорейский негеоцентризм Филолая в гелиоцентризм. Если Филолай преодолел геоцентристский предрассудок из аксиологическо-ценностных соображений (огонь лучше земли, и огню, а не земле, полагается быть в центре Вселенной), то Аристарх — в результате космологических вычислений.

Аристарх пытался установить некоторые основные параметры того, что мы теперь называем Солнечной системой: вычислить, во сколько раз Солнце отстоит дальше от Земли, чем Луна, во сколько раз диаметр Солнца больше диаметра Луны, во сколько раз радиус лунной орбиты больше радиуса Луны, во сколько раз диаметр Земли больше диаметра Луны, во сколько раз диаметр Солнца больше диаметра Земли и во сколько раз Солнце больше Земли по объему.

Хотя Аристарх использовал превосходный метод наблюдения, полученные им результаты далеко отстояли от истинных. Но это отличие было все же количественным, а не качественным: как бы там ни было,

но было ясно, что Солнце настолько больше Земли, что нелепо думать, будто оно может вокруг нее вращаться: ведь меньшее вращается вокруг большего, а не большее вокруг меньшего.

Однако самих этих выводов как раз и нет в сохранившейся работе Аристарха Самосского, которая называлась «О размерах и отстояниях Солнца и Луны», что объясняется, по-видимому, тем, что это была ранняя работа ученого, когда он еще не смог сделать слишком смелые для того времени мировоззренческие выводы из результатов своих вычислений. Об этих выводах мы узнаем лишь из вышеупомянутого сочинения Архимеда, который, обращаясь к Гелону II — сиракузскому тирану, писал: «Вы знаете, что Вселенная — имя, данное большинством астрономов сфере, чей центр — Земля и чей радиус равен расстоянию между центром Солнца и центром Земли. Это, как вы слышали от астрономов, общепринято. Но Аристарх Самосский выпустил книгу, в которой содержится ряд гипотез, из них следует, что Вселенная во много раз больше, чем было сказано выше. Его гипотезы состоят в том, что звезды и Солнце неподвижны, а Земля вращается вокруг Солнца по окружности, что Солнце лежит в середине орбиты, что сфера неподвижных звезд, расположенная вокруг того же центра, т. е. Солнца, так велика, что круг, по которому, как он думает, движется Земля, находится в такой же пропорции к расстоянию до неподвижных звезд, как центр сферы относится к ее поверхности» (*Sarton G. A. History of Science. Hellenistic Science and Culture in the last three Centuries B. C. N.-Y., 1959. P. 56 — 57.*)

Таким образом, Аристарх пришел не только к гелиоцентризму, но и к допущению почти бесконечной по величине Вселенной: ведь радиус сферы бесконечно больше точечного центра окружности или сферы. Допущение почти бесконечно малой величины орбиты, по которой движется Земля вокруг Солнца, было необходимо для того, чтобы избежать уже тогда бытующего возражения против допущения движения Земли: если Земля движется в космическом пространстве, то почему не наблюдается перемещения звезд на небе? Иначе говоря, почему нет параллакса? Как известно, параллакс есть, но он мал и невооруженным взглядом незаметен именно потому, что орбита Земли почти бесконечно мала по сравнению уже с той сферой, на поверхности которой лежит даже ближайшая к нам звезда.

Необходимо сказать, каким образом Аристарх измерял относительные параметры. Его метод, как было уже сказано, был превосходен, но он допустил грубые ошибки при наблюдении. Аристарх производил измерения в момент наблюдаемого, так сказать, полулуния, когда темная часть обращенной к Земле половины лунной поверхности равна светлой, освещенной Солнцем. В это время надо было определить угол между направлением от Земли к Луне и направлением от Земли к Солнцу. Угол же между направлением от Луны к Солнцу и от Земли к Луне, поскольку в это время Солнце освещало половину видимой

поверхности Луны, был прямым. Кроме того, необходимо было определить, какую часть зодиака заслоняет Луна. Аристарх в обоих случаях грубо ошибся. Он определил искомый угол между направлением к Луне и направлением к Солнцу с Земли в 87° , размер Луны на зодиаке (окружности) — в 2° , тогда как первое число близко к прямому углу ($89^\circ 50'$). Луна же занимает всего $50'$ на зодиаке (что Аристарх, согласно тому же Архимеду, принял позднее, и это говорит о том, что сочинение Аристарха «О размерах и отстояниях Солнца и Луны» было далеко не последним его трудом). Из этих двух ошибок следовали большие расхождения между результатами измерений Аристарха и действительными параметрами Солнечной системы: Солнце оказалось у него дальше отстоящим от Земли, чем Луна, не в 400, а в 19 раз, во столько же раз, а не в те же 400, диаметр Солнца оказался больше диаметра Луны, объем Солнца оказался больше объема Луны приблизительно в 7 тыс. раз, а не в 106 млн., радиус лунной орбиты получился больше радиуса самой Луны в 26,25, а не в 110,5 раза, диаметр Солнца получился больше диаметра Земли в 6,75 раза, а не в 109 раз.

Однако, как уже было сказано, даже эти неточные данные делали нелепыми геоцентрические предрассудки! Аристарх, кроме того, учил о вращении Земли вокруг своей оси, чем он объяснял суточное движение небосвода.

Гелиоцентризм Аристарха не был принят ни в древние времена, ни в Средневековье. Если в те времена и отходили от геоцентризма, то в форме геогелиоцентризма Гераклида Понтийского, согласно которому Солнце вращается вокруг Земли, но ближайшие к Солнцу планеты — Меркурий и Венера — вращаются вокруг Солнца. Преобладала же аристотелевская геоцентристская космология. Стоик Клеанф обвинил Аристарха в безбожии.

Единственным, кто поддержал Аристарха, был Селевк из Вавилонии (первая половина II в. до н.э.). Считавшийся великим астрономом Гиппарх из Никеи (вторая половина II в. до н.э.) своим авторитетом раздавил Аристарха. Гиппарх объяснял смену сезонов и их неравную протяженность во времени тем, что Солнце вращается неравномерно, да и не вокруг Земли, а вокруг некоторой отстоящей от Земли точки (которую латинские ученые назвали эксцентром), оттого оно то ближе к Земле, то дальше от нее, а на Земле то жарче, то холоднее.

Через два-три века после Гиппарха астроном Птолемей утвердил геоцентризм на четырнадцать с лишним веков. Птолемей даже не упомянул Аристарха.

Только через восемнадцать веков после Аристарха его гелиоцентризм был подтвержден Коперником, но так как Коперник думал по-прежнему, что планеты движутся вокруг Солнца по круговым орбитам, гелиоцентризм Коперника расходился с наблюдениями, отчего Тихо Браге смог принять и развивать компромиссную гипотезу Гераклида. Только открытие Кеплером того факта, что планеты дви-

жуются вокруг Солнца не по окружностям, а по слегка вытянутым эллипсам и неравномерно, утвердило гелиоцентризм в 1609 г. (через 66 лет после выхода в свет книги Коперника «Об обращении небесных кругов»).

Эратосфен. Но вернемся в III до н.э. Там мы находим и другого, после Архимеда, младшего современника Аристарха — Эратосфена из Кирены (276 — 194 г.), ученого-энциклопедиста, очередного хранителя Александрийской библиотеки, математика, астронома, филолога, друга и корреспондента Архимеда.

Эратосфен прославился как географ и геодезист. Правда, «География» Эратосфена известна нам только через «Географию» Страбона — другого выдающегося ученого периода александрийской науки. Эратосфен довольно точно измерил окружность земного шара.

Догадка о шарообразности Земли была тогда общепринятой. Аристотель в своем произведении «О небе» утверждал «не только то, что Земля круглой формы, но и то, что она небольшой шар» (298 а 7-8). Обоснование того, что Земля — шар, Аристотель находит в дугообразности падающей во время лунных затмений на Луну тени от Земли, а обоснование того, что Земля — небольшой шар, в том, что при сравнительно небольшом перемещении с севера на юг и обратно картина звездного неба меняется: «Некоторые звезды, видимые в Египте и в районе Кипра, не видны в северных странах, а звезды, которые в северных странах постоянно видны, в указанных странах заходят» (298 а 4-6).

Если же Земля имеет правильную форму шара, то естественно стремление определить окружность этого шара. Ссылаясь на известных ему землеведов, Аристотель указывает величину земной окружности в 400 тыс. стадиев, что, составляя 73 672 км., намного выше истинного размера земной окружности. Дикеарх был ближе к истине, указав 300 тыс. стадиев, т. е. 52 тыс. км. Эратосфен же определил длину окружности шарообразной Земли в 252 тыс. стадиев, т. е. в 39 590 км, что отличается от истинной длины окружности земного шара по экватору лишь на 410 км. Для этого Эратосфен применил простой метод: когда Солнце находится в египетском городе Сиене (Асуане) в зените, то в отстоящей на север от Сиены Александрии оно отстоит от зенита на $1/50$ часть круга. Расстояние от Сиены до Александрии известно — оно немногим больше 5 тыс. стадиев. Умножим 5000 на 50 и получим 250 тыс. стадиев (на самом деле у Эратосфена получилось более точное число — в 252 тыс. стадиев, так как расстояние от Сиены до Александрии больше 5000 стадиев).

Гипсикл. В начале II в. до н.э. александрийский ученый Гипсикл ввел в европейскую науку вавилонскую шестидесятичную систему исчисления, применив ее для деления круга на 360 градусов, градуса — на 60 минут, минуты — на 60 секунд.

Анатомия. Большой успех в александрийский период сделала анатомия. Птолемей II Филадельф разрешил анатомировать трупы; более того, Эрасистрату с острова Кеос выдавались для рассечения живьем преступники. Так были изучены нервная система и внутренние органы человека, описаны строение глаза, печени, половых органов. Было проведено сравнение анатомии человека и животных.

Герофил из Халкедона — основатель александрийской школы врачей, продолжавшей традиции косской школы Гиппократата, анатомически обосновал роль мозга как центра умственных способностей. Герофил был также известен как сторонник лечения травами, диетой и лечебной физкультурой.

Описательное естествознание. Что касается описательного естествознания, то ему было мало простора в умозрительной культуре древних греков. Однако мы знаем (и здесь мы переходим к биологии) о зоологическом сборнике Аристофана из Византии, о каталоге птиц Каллимаха, о ботанических сочинениях Теофраста.

Что касается гуманитарных наук, то неверно думать, что они были подавлены в те времена естественными, как иногда это бывает.

История. В период эллинизма продолжается дальнейшее развитие исторических наук. Для них характерен космополитизм, они опираются на исторические документы и поэтому так же реальны, как анатомические исследования.

Громадный стимул для исторического описания дала эпопея Александра Македонского, обладавшего историческим сознанием и имевшего при себе историков, которые должны были обеспечить ему историческое бессмертие. Многие близкостоящие к царю люди написали свои исторические мемуары. От них сохранились лишь фрагменты, но они стали основой для последующих и дошедших до нас историй. Такой историей была история Арриана (первая половина II в.) опирающаяся на Птолея Сотера, основателя династии Птолемеев в Египте, который в свою очередь опирался на официальный дневник похода Александра в Азию и Африку и на другие официальные документы, а также на собственный опыт. Но существовали также мемуары Клитарха Александрийского, Аристула Кассандрейского и др. Арриан опирался не только на Птолея, но и на Аристула. Другие три истории Александра более позднего времени (Диодора Сицилийского, Квинта Курция Руфа, Юстина) опирались на Клитарха. Вместе с описанием жизни Александра Плутархом это составило пять дошедших до нас историй македонского царя Александра III, потеряно же не менее пятидесяти.

Единоутробный брат Антигона II Гоната, основателя македонской династии Антигонидов, Кратер Младший, опубликовал сборник афинских декретов, положив начало документальной истории.

Человек военный, служивший и Антигону I Одноглазому, и его сыну Деметрию Полиоркету, и его внуку Антигону II Гонату, Пораним

из Кардии оказался, пожалуй, самым лучшим историком своего времени, автором «Истории диадохов» — истории Греции от смерти Александра до смерти эпирского короля Пирра.

Продолжая линию мемуаров, описали истории своих лидерств и Деметрий Фалерский, и сам царь Эпира Пирр.

Самосский тиран Дурис (340 — 260 гг.) был автором самосской хроники и историй Македонии и Греции.

Немало было и других исторических работ, опирающихся на реальные исторические факты, на реальные воспоминания и документы. Исторические науки того времени разделяли общий дух александрийской науки — ее научность.

Крупнейшим историком поздней эллинистической эпохи был Полибий (201 — 120 гг.) — современник падения Македонии, потерпевшей поражение в битве при Пидне в 168 г. до н.э. и окончательно включенной в римскую сверхдержаву на положении провинции в 148 г., и Греции, приобщенной к указанной сверхдержаве в 146 г. Грек Полибий был в основном историком Рима и его апологетом, поэтому мы скажем о нем позднее, в связи с римской философией.

Филология. III век до н.э. был золотым веком греческой филологии. Само существование Александрийской библиотеки, содержащей громадное количество свитков, которые надо было классифицировать, оценивать их достоверность и размножать, стимулировало филологию — любовь к слову. В эпоху эллинизма утверждается общегреческий диалект койнэ, основу которого составил аттический диалект. На койнэ писал уже сам Аристотель. На этом диалекте писали и александрийские ученые. Была создана грамматика.

Филологи обращаются к литературному наследию и проводят литературную критику текста, освобождая его от позднейших напластований. Правда, литературная критика текста иногда становится чрезмерной. Имя критика гомеровских поэм Зоила стало нарицательным, обозначая мелочного и поверхностного критикана. Основы греческой филологии были заложены Зенодотом Эфесским, Аристофаном Византийским, Аристархом Самофракийским и др. Александрийские грамматики установили список образцовых греческих писателей — «Канон». Был окончательно определен текст «Илиады» и «Одиссеи», обе поэмы были разбиты на 24 части — по числу букв в греческом алфавите.

В эпоху эллинизма были и выдающиеся писатели и поэты. Впрочем, все они уступают классическим образцам. Мольером античности был комедиограф Менандр Афинский (342 — 291 гг.), автор около ста комедий, известных лишь в отрывках на папирусах, найденных в прошлом веке.

Живший при дворе Птолемеев Феокрит из Сиракуз создал новый жанр идиллической поэзии, воспевавшей прелести мирной сельской жизни. Он был поэтом веселья. Природа в его изображении не сурова,

как у Гесиода, не меланхолична, как у Вергилия, но улыбчива и лучезарна.

Во второй половине III в. до н.э. Аполлоний Родосский создает целиком дошедшую до нас эпическую поэму «Аргонавтика», рассказывающую о морском походе на корабле «Арго» героев Ясона, Геракла и других в Колхиду за золотым руном.

Александрийский поэт Каллимах вошел в историю как создатель искусственной ученой и манерной поэзии (александризм). Он же был составителем каталога Александрийской библиотеки, который сам по себе составлял сто двадцать «книг» — свитков.

Изобразительное искусство. В эллинистическую эпоху развивается и изобразительное искусство: архитектура, скульптура, живопись. Можно отметить новый храм Артемиды в Эфесе на месте сожженного согласно легенде в день рождения Александра Македонского Геростратом, пожелавшим таким странным образом прославиться; храм Аполлона в Дидимах близ Милета; храм-гробницу Мавзола в Галикарнассе (отсюда «мавзолей»); скульптуры Лисиппа из Сикиона, которому Плиний приписывает полторы тысячи работ. Среди них большое место занимали скульптурные изображения Александра Македонского. Ученик Лисиппа Евтехид Сикионский — создатель в столице царства Селевкидов Антиохии скульптурной группы «Тюхе» (богиня случая, судьбы и счастья), изображающей счастье и судьбу Антиохии. Другой ученик Лисиппа — Харес из Линда соорудил в 281 г. до н.э. на острове Родос в честь героической защиты города Родоса в 305 г. до н.э. от Деметрия Полиоркета громадную статую из бронзы, изображающую солнечного бога Гелиоса — покровителя Родоса. Родосский «Колосс» был высотой в 32 м. Хотя эта грандиозная статуя просуществовала немногим более полувека и была разрушена землетрясением ок. 225 г. до н.э., она так поразила воображение современников, что вошла в список «семи чудес света». В эллинистические времена особенно популярны были статуи Афродиты: во времена самого Александра Великого были созданы скульптором Праксителем (390 — 330 гг.) и живописцем Апеллесом соответственно статуя и портрет Афродиты с одной и той же женщины — Фрины, отличавшейся замечательной красотой. Картина, как и почти вся греческая живопись, погибла, но ранняя копия статуи периода эллинизма III в. до н.э. уцелела (Ватикан). Наиболее популярные статуи Афродиты — Афродита Киренская (в Риме) и Афродита Мелосская (Венера Милосская), которые ранее относили к IV в. до н.э., а теперь — к эллинистическим временам. Афродита Киренская (найдена 28 декабря 1913 г. в Кирене, в Северной Африке) — возможно, родосская работа конца II в. до н.э. Афродита Мелосская была найдена много раньше морскими офицерами на отдаленном острове Мелос в Эгейском море в 1820 г.

Конец эллинистической скульптуры ознаменован деятельностью Аполлония Афинского — создателя Бельведерского торса в мраморе и

боксера в бронзе и Гликона Афинского — создателя копии лисипповского «Фарнезского Геракла», а также отмечен двумя монументами: «Нилом» и «Лаокооном» (Агесандр, Афинодор, Полидор). «Лаокоон» (копия открыта в 1506 г. в Риме) поразил воображение людей эпохи Возрождения, в том числе Микеланджело и Эль Греко, позднее Винкельмана (1717 — 1768) — отца классической археологии и первого истолкователя классического искусства, Лессинга с его «Лаокооном» (1766) и Гете. Но тогда лучшие образцы греческого искусства еще не были известны. Теперь лучшими образцами эллинистической скульптуры считаются Ника Самофракийская, Афродита Мелосская и Афродита Киренская.

В эпоху эллинизма совершенствуется искусство градостроительства (строительство Александрии в Египте Динократом).

Герон. Техника. В этот период были введены и некоторые технические новшества. Например, Герон создал первую модель паровой машины, но дальше игрушки дело здесь не пошло. Рабовладельческое общество не нуждалось в паровой машине, оно вполне обходилось мышечной силой своих рабов. Никогда не следует забывать, что достохвальная античная классическая культура стояла на костях миллионов рабов.

АКАДЕМИЯ

Организованное Платоном в 386 г. до н.э. философское общество — Академия со своей землей и строениями, святилищем муз, основанным там Платоном, — просуществовало почти тысячелетие — до конца философии в Афинах и вообще в Средиземноморье. История Академии распадается на несколько периодов.

Схолархами Древней Академии были Платон, Спевсипп, Ксенократ, Полемон и Кратет.

В годы схолархата Платона (386/5 — 348/7) к его школе примыкали два выдающихся ученых того времени — Евдокс и Гераклид.

Евдокс. Евдокс — врач, математик и астроном — родился позднее Платона и раньше его умер, прожив 53 года. Приблизительно даты жизни Евдокса можно обозначать как 408 и 355, а время его расцвета отнести к 367 г. Евдокс, сын Эсхина, происходил из Книды. Книд — город в Кarii, главный город дорического Гексаполя — «Шестиградья» — со знаменитым храмом Афродиты, в котором находилась статуя богини работы Праксителя. Он учился геометрии у пифагорейца Архита, а медицине — у Филистиона из Локр. Приблизительно в 385 г. Евдокс провел два месяца в Пирее, откуда каждый день ходил пешком в Афины слушать лекции Платона, после чего вернулся в родной город. Где-то между 378 и 364 годами Евдокс провел шестнадцать месяцев в Египте. Имея рекомендательное письмо от спартанского царя Агесилая

к египетскому царю Нектанабису, Евдокс, как некогда Пифагор, учился у египетских жрецов. Из Египта Евдокс отправился в город Кизик на южном берегу Пропонтиды (Мраморного моря). Средства к жизни он добывал преподаванием. Вернувшись в свои родные края, Евдокс посетил двор Мавзола в Галикарнассе (Мавзол — царь Карики с 377 по 353 гг.) Затем Евдокс снова в Афинах. Он уже не «бедный студент», а учитель с учениками. Платон дал в честь Евдокса пир. Вернувшись в Книд, Евдокс помог своим согражданам составить законы.

Евдокс был не только законодателем — он выдающийся для своей эпохи математик и астроном.

Как математик, Евдокс создал свою теорию пропорций, теорию золотого сечения и метод исчерпания. Вслед за Тезтетом — другим математиком в Академии Платона — Евдокс в своей общей теории пропорций расширил понятие числа так, что в него вошли иррациональные числа. Расширил он и понятие длины, причем теоремы относительно любых линий остались правильными и тогда, когда некоторые из линий были иррациональными (т.е. не имели между собой общей меры).

Благодаря своему методу исчерпания, Евдокс стал одним из отдаленных предшественников изобретателей интегрального исчисления. Пользуясь этим методом, Евдокс доказал, что площади двух кругов соотносятся как квадраты их диаметров, что объем пирамиды равен $\frac{1}{3}$ объема призмы с тем же основанием и с той же высотой, что объем конуса равен $\frac{1}{3}$ объема цилиндра, имеющего ту же высоту и то же основание, что и конус. Этот метод основывался на предположении, что если мы от любой величины отнимем половину, а затем от половины еще половину и так далее, то дойдем до величины, которая будет меньше наперед заданного числа. Этим предположением пользовались еще Зенон Элейский в своей дихотомии и китаец Хуэй Ши. Первый — для доказательства того, что движение не может начаться, а второй — для того, чтобы доказать, что движение (деление) не может закончиться.

Как астроном, Евдокс опирался и на египетские, и на собственные наблюдения за небом, которые он совершал в обсерватории Египта (эту обсерваторию показывали еще во времена Августа) и в своем родном городе Книде, где он создал свою обсерваторию. Наблюдения Евдокса были грубыми и неполными (так, например, Евдокс думал, что диаметр Солнца превосходит диаметр Луны всего в девять раз). Евдокс написал два астрономических сочинения — «Зеркало» и «Явления» («Файномена»). Последнее сочинение стало источником астрономической поэмы Арата из Сол (III в. до н.э.).

Арат из Сол в Малой Азии (ок. 315 — 240 гг.) — греческий поэт, автор научной поэмы «Явления и приметы», в которой описываются

явления в небе и в атмосфере, в частности предвещающие изменения в погоде. Цицерон в молодости перевел эту поэму на латинский язык. Цитируется в «О природе богов» Цицерона.

Евдокс же в своем сочинении «Файномена» опирался на Демокрита и на вавилонских астрономов.

«Явления» Евдокса в пересказе Арата — самый ранний из сохранившихся греческих астрономических текстов.

Евдокс знал, что на фоне «неподвижных» звезд планеты движутся неравномерно, что они временами останавливаются, а затем начинают перемещаться вспять, после чего снова останавливаются и начинают перемещаться вперед, описывая своего рода восьмерки. Это, как мы теперь знаем, объясняется тем, что в своем движении вокруг Солнца Земля, двигаясь быстрее, чем, например Марс, догоняет его, равняется с ним и обгоняет его, отчего проекция Марса на фоне звезд и описывает некую петлю. Евдокс оставался геоцентристом и разделял предрассудок, что небесным телам пристало двигаться только по окружностям и равномерно.

Откуда же неравномерность в движении планет? Теория Евдокса — пример попытки согласования теории, исходящей из ложных посылок (планеты движутся вокруг Земли по окружностям и равномерно) с помощью надуманных предположений. Евдокс предположил, что каждая планета движется одновременно несколькими равномерно круговыми движениями по окружностям. Центром первой окружности остается неподвижная Земля, но непосредственно вокруг Земли движется не та или иная планета, а центр той окружности, по которой движется планета. Но и этого может оказаться мало, чтобы подогнать ложную теорию к жизни. И по второй окружности может двигаться не сама планета, а центр третьей окружности, по которой движется планета. Но и этого может оказаться мало. И Евдокс в случае планет довел число таких движений до четырех, а в случае Солнца и Луны — до трех. Поскольку эти движения могут быть с разными скоростями (но каждое должно быть равномерным) и в разных направлениях (по часовой или против часовой стрелки), то и стало возможным подогнать теорию к наблюдаемому. Кроме того, каждая планета представлялась прикрепленной к своей сфере. Для объяснения движения «неподвижных» звезд было достаточно одной сферы — ведь звезды движутся по небу равномерно. Так как известных тогда, т. е. видимых невооруженным глазом, планет было пять, Евдокс ввел 27 (20 — для 5 планет, 6 — для Солнца и Луны и одну — для небосвода) сфер, вращающихся с разной угловой скоростью в разных направлениях по окружностям с разными диаметрами. Картина получилась сложная. Но это была героическая попытка примирить ложную теорию с эмпирическими наблюдениями, пример конфликта теории с эмпирией.

В остальном Евдокс дал обширное описание Земли, предвосхитив в этом Эратосфена.

Отметим, что ученик Евдокса Калипп придумал 36 сфер. Аристотель — 55.

Евдокс не мог понять все тонкости платонизма и понял отношение Платоновых идей и вещей грубо физически. Аристотель сообщает, что Евдокс думал, будто идеи — «причины (вещей. — А. Ч.) в том же смысле, в каком примешивание к чему-либо белого есть причина того, что оно бело» (Метаф. I, 991a).

В области этики Евдокс, если только это был тот же самый Евдокс — киренообразный гедонист, видел высшую этическую ценность в наслаждении, к которому стремятся все существа: как разумные, так и неразумные (Никомахова этика. X, 1172в).

Гераклид. Гераклид родился на южном берегу Черного моря в западной части этого побережья — в Вифинии, в городе Гераклее Понтийской (ныне турецкий городок Эрегли) приблизительно в 386 г. до н.э. — в год основания платоновской Академии и умер где-то во второй от конца декаде того же IV в. Известно, что Гераклид был богат, что он убил в своем родном городе местного тирана, что в Афинах он стал учеником Платона и Спевсиппа, а возможно, и Аристотеля, что после смерти Спевсиппа он вернулся на родину. Но неизвестно, когда он убил тирана — до Афин или после.

От многочисленных сочинений Гераклида сохранились только их названия («Об уме», «О душе», «О природе», «О власти», «О справедливости», «О поэзии и поэтах», «Об образах жизни», «Причины болезней», «Против Демокрита»). Эти книги были популярны среди греков и римлян. Так, например, заметны следы влияния Гераклида на Цицеронов «Сон Сципиона». Диоген Лаэртский рисует внешний облик Гераклида такими двумя штрихами: Гераклид был телом тучен, взглядом же величав и кроток.

Из предшествующих философов на Гераклида наиболее заметное влияние оказали Демокрит и Эмпедокл. В мифе об Эмпедотимосе (это имя этимологически эквивалентно имени Эмпедокла) Гераклид расположил Аид, где находят свое последнее убежище бестелесные души, на Млечном пути. Как и Эмпедокл, Гераклид пользовался учением о четырех элементах и двух антагонистических силах, одна из которых — любовь (привлекательность) соединяет частицы, из которых состоит каждый из четырех элементов. Вслед за Демокритом Гераклид был в числе тех немногих, кто знал о бесконечности космоса и о множестве находящихся в нем миров. В этом вопросе Гераклид верно исправил Демокрита: звезды — это и есть иные миры, со своими невидимыми для нас планетами, а не части нашего мира, как думал Демокрит. Также в отличие от Демокрита, Гераклид учил, что пустоты нет, что все бесконечное пространство заполнено эфиром. Из правильного понимания звезд как других миров Гераклид сделал точный вывод. Если звезды — иные миры, то тогда движение небосвода необъяснимо его вращением вокруг Земли. Как может вращаться бесконечное небо?

Итак, не бесконечное небо движется вокруг Земли, а Земля вращается вокруг своей оси суточным движением. Такова правильная догадка Гераклида. И вместе с тем он остался геоцентристом, правда, умеренным; уже не космос, а лишь наш мирок имеет своим центром Землю и вращается вокруг нее.

Правда, Гераклид усложнил это движение и сделал шаг в сторону гелиоцентризма. Заметив, что Меркурий и Венера периодически то усиливают, то ослабляют свою яркость, он предположил, что они то дальше от Земли, то ближе к ней. Отсюда он сделал вывод, что эти две планеты вращаются не вокруг Земли, а вокруг Солнца, но Солнце все же вместе с тремя другими планетами вращается вокруг Земли. В XVI — XVII вв. Тихо де Браге, пытаясь сочетать гелиоцентризм с геоцентризмом, примиряя новую науку со старой верой, придумал еще более нелепую схему: все планеты вращаются вокруг Солнца, но Солнце все же вращается вокруг Земли. О геогелиоцентрическом учении Гераклида мы узнаем от Аэция, Симплиция, Ветрувия, Халкидия, Марциана Капеллы.

Спевсипп. Спевсипп — сын сестры Платона. Он всего на 18 лет моложе Платона, да и пережил он Платона всего на восемь лет, умерев через 60 лет после казни Сократа (итак, годы жизни Спевсиппа ок. 409 — ок. 339). Он стал схолархом в свои шестидесятые годы. Диоген Лаэртский дает Спевсиппу нелестную характеристику: Спевсипп был вспыльчив и падок на удовольствия. От его сочинений дошли лишь названия («О философии», «О наслаждении», «О дружбе», «О богатстве»). Потеряно было и математическое сочинение Спевсиппа «О пифагорейских числах», в котором видят пересказ книги Филолая. Спевсипп не принял или не понял учения Платона об идеях и превратил платонизм в пифагореизм. Впрочем, в этом направлении развивался и сам Платон. Спевсипп создал идеалистический вариант пифагореизма. Именно он, а не сами пифагорейцы, которые были далеки от идеалистического истолкования чисел, от числового идеализма, превратил пифагореизм в идеализм. И здесь Спевсипп не одинок. Аристотель говорит о некоей группе академиков, которые, отбросив платоновское учение и об идеях, и об эйдетических числах (т. е. числах как таковых — пятерка как таковая, тройка как таковая), утверждали, что «идеи не существуют ни вообще, ни как какие-то числа» (Метаф. XIII, 1083а). Эти лица, «видя всю неудовлетворительность и произвольность учения об эйдосах, отказались от эйдетического числа» (XIII, 1086б) и стали учить, что «только математическое число есть первое из существующего, отделенное от чувственно воспринимаемых вещей» (XIII, 1080в), что «существуют математические предметы и что число — первое среди существующего» (XIII, 1083а).

Однако эти числа не первичны, они то же, как и вещи, имеют свое начало. Это их начало — само единое [«а начало их само — по себе — единое», говорится в «Метафизике» Аристотеля (XIII, 1083а)] и само

«многое» («большое» и «малое», «диада»), ибо любое число есть единство единого и многого (например, семерка есть семерка и в то же время сумма семи единиц).

Однако Спевсипп не смог объяснить все сущее, исходя из единого и многого. Как замечает Аристотель, у Спевсиппа геометрические величины, арифметические числа и душа имеют разные начала. Поэтому мировоззрение Спевсиппа напоминает распадающуюся на эпизоды плохую трагедию. Возражая Спевсиппу, Аристотель приводит слова Гомера: «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель» (Ил. II, 204).

Спевсипп поставил интересную проблему о том, что считать благом: самое первое, исходное, еще не развившееся, или же самое последнее, завершённое? Сам Спевсипп склонился к последней версии: «...самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу... но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами» (Метаф. XII, 1072в).

У нас есть неясные сведения об учении Спевсиппа о мировом разуме — нусе. По Феофрасту, Спевсипп называл нус богом и помещал его как правящую силу в центр Земли; согласно же Цицерону, Спевсипп отделял нус и от единого, и от блага и понимал как животворную правящую силу.

В области гносеологии Спевсипп не принижал чувственное восприятие, как это делал Платон. Спевсипп думал, что чувственное восприятие может быть научным, а под «научным восприятием» он понимал то, что «участвует в истине соответственно разуму» (СЭ. I. С. 90).

Спевсипп — родоначальник интеграции наук. Он первый «начал усматривать в науках общие черты и по мере возможности связывать их одну с другой» (IV, 1).

В области этики Спевсипп учил, что хотя для счастья достаточно одной добродетели, внешние блага все-таки не помешают.

Из вышесказанного видно, что утверждение Диогена Лаэртского о Спевсиппе, что «платоновских догм он придерживался твердо» (IV, 1), неточно: хотя Спевсипп и оставался на заложенных Платоном позициях объективного идеализма, однако он разошелся в рамках этого идеализма с Платоном по ряду существенных пунктов.

Ксенократ. Диоген Лаэртский сообщает, что когда Спевсипп, сильно одряхлев и ослабев, «в упадке духа покончил свою жизнь» (IV, 3), он предварительно пригласил Ксенократа занять оставляемое им место сшоларха Академии. Впрочем, кажется, были какие-то выборы, на которых Ксенократ победил Гераклида Понтийского, после чего тот вернулся на Черное море.

Ксенократ управлял Академией в переломные для западной части «полосы древней цивилизации» годы — с 339 по 315 гг. до н.э. Именно в эти годы погибла Греция как совокупность суверенных городов-государств и начался период эллинистических монархий. Ксенократ

родился в Халкедоне, расположенном у входа в пролив Боспор, в 395 г. Он был моложе Платона на 32 года, а Спевсиппа — на 14 лет.

Все сочинения Ксенократа (а писал он и по физике, и по математике, и по метафизике, и по логике, и по этике, и по политике) канули в Лету.

Ксенократ разделил философию на диалектику, физику и этику, следуя здесь слепо за Платоном.

Будучи объективным идеалистом, Ксенократ занял среднюю позицию между Платоном и Спевсиппом. Он сохранил платоновские эйдетические числа и отождествил с ними идеи. Эйдетические же числа Ксенократ выводил из монады и диады. Эйдетические числа были началами для арифметических чисел, те, в свою очередь, началами для геометрических величин, а уже эти геометрические величины — начала для физических тел.

Ксенократ понимал мировую душу как самодвижущееся число (*Плутарх*).

Различая 1) умопостигаемую, сверхнебесную (сверхнебесное число), 2) чувственную (внутринебесную) и 3) мнительную (само небо) сущности, Ксенократ вводил соответственно три критерия познания: научный разум, истинное чувственное восприятие и мнение, которое может быть и ложным, и истинным.

Ксенократ учил, в отличие от Платона, о вечности космоса и отверг платоновского демиурга, для которого он не находил места во Вселенной. Поэтому Ксенократ понимал рассказ Платона в «Тимее» о творении космоса умом-демиургом не буквально, а представляя его как методический прием. По его мнению, Платон говорил не о происхождении космоса, а о том, как он мог бы произойти, чтобы объяснить его строение. Так математик, чертя на доске геометрические фигуры, объясняет их строение.

Отвергая существование демиурга, Ксенократ довольствовался космической душой. Он разделял традиционное учение о вещественных стихиях и располагал эфир, огонь, воздух, воду и землю по убывающей степени совершенства.

В области этики (известно, что из 60 сочинений Ксенократа 29 были на этические темы) Ксенократ видел главные ценности в душевных благах — главных причинах счастья. Однако и такие внешние блага, как здоровье, богатство и честь, безразличные в смысле добра и зла, для счастья бесполезны. Говорят, что сам Ксенократ отличался самообладанием, независимостью и неподкупностью. Его правдивость была общепризнанна, и афиняне, вопреки закону, разрешали Ксенократу выступать на суде, не принося присяги.

Как и Платон, Ксенократ сближал философию с мифологией. Он придумал мифологическую параллель для своего тройного деления мира, отнеся мойру Атропос (Неотвратимая) к умопостигаемому сверхнебесному миру, Клото — к чувственному, а Лахесис — к миру мне-

ния. Небо и небесные тела Ксенократ представлял в образах восьми олимпийских богов. Ксенократ думал, что между землей и небом обитают демоны-души, свободные от тел, которые участвуют в человеческом общении и обладают страстями. Демоны могут быть добрыми и злыми. Приняв, как мы видели, за самые первые начала единое (монаду) и диаду, Ксенократ видел в едином мужское начало, отца и царя небес, мировой разум и Зевса, а в диаде — женское начало, мать богов и душу мира. У Ксенократа заметен интерес к Востоку.

Заканчивая повествование о доэллинистических академниках, упомянем Филиппа Опунтского — возможного автора «Послезакония» (приписываемого также и Платону). В этом продолжении «Законов» Платона развиваются две темы последних: о том, какая наука делает человека мудрым, и о богах. Мудрым и вместе с тем благочестивым делает человека математика, ведь математика — ключ к астрономии, астрономия же как наука о божественных телах теологична. В «Послезаконии» выражена твердая вера в победу добра над злом: «Благо всегда должно брать верх над тем, что ему противоположно» (*Платон. Т. 3. Ч. 2. С. 499*).

С началом эпохи эллинизма Академия, в отличие от Ликее, быстро приходит в упадок, когда Ксенократа сменяет в качестве схоларха Полемон, правивший Академией в течение 45 лет.

Полемон. При Полемоне (он был схолархом приблизительно с 315 по 270 г.) в Академии (как и при Ликоне в Ликее, хотя Ликон начал править в годы, когда Полемон сходил со сцены, и правил приблизительно так же долго — 45 лет) теоретическая философия стала подменяться практической этикой. И Академия, и Ликей кончаются на искусстве удобно жить.

Полемон не родился философом. Свою юность он провел буйно и распутно. Но однажды, когда он со своими друзьями вломился на лекцию Ксенократа, то был озадачен и смущен равнодушием к его развязному поведению лектора, который продолжал спокойно развивать свою тему, а речь шла об умеренности. Позднее Лукиан разработал тему «Обращения Полемона» в споре из-за него между Философией и Пьянством. Философия победила. Но Полемон так и не стал философом. Он усвоил лишь внешнюю сторону поведения философа, стараясь быть таким же невозмутимым и важным, как Ксенократ. Он никогда не повышал голоса, во время театрального представления он не выражал никаких чувств, жил затворником в «академическом» саду. Его хижина была окружена хижинами его учеников. Сочинения его нам неизвестны, и Диоген Лаэртский, имеющий обыкновение перечислять названия трудов тех философов, чьи жизни и мнения он описывает, не называет ни одного труда этого академика. Видимо, Полемон так ничего и не написал. Однако известно, что здесь у него была своя позиция. Он не писал не потому, что не мог, а потому, что не хотел. Так, по крайней мере, он сам объяснял свое теоретическое

бесплодие. Полемон обращал внимание своих учеников и последователей на тот, в сущности, бесспорный факт, что даже философы в своей жизни часто противоречат своему же учению. Поэтому, учил Полемон, надо упражняться вовсе не в диалектике и не в хитроумных рассуждениях, а в умении правильно поступать.

Мы мало знаем о том, что конкретно понимал Полемон под умными поступками. Мы знаем лишь его общую установку: умно живет тот, кто живет в согласии с природой.

Крантор. Учеником сначала Ксенократа, а затем и Полемона был Крантор из Сол, умерший раньше своего второго учителя от водянки, не дожив до старости. Именно о нем сказал поэт Теэтет: Крантор не знал злой старости. Свое имущество Крантор завещал Аркесилаю — зачинателю Средней Академии, о которой мы скажем ниже.

Крантор был философствующим поэтом или философом, склонным к поэзии. Как поэт, он поклонник Гомера и Еврипида. Как философ, он изучал сочинения Платона и писал на них комментарии. К сожалению, все сочинения Крантора погибли. Из его стихотворений мы знаем только семь строк о любви, которая справедливо представляется Крантору двуликой: «Такое ты (любовь. — А. Ч.) людям благо и зло приносишь, что видишься нам двуликой» (IV, 27). Эти строки сохранились у Диогена Лаэртского.

Секст Эмпирик кратко пересказывает содержание одного из поэтических сочинений Крантора, в котором поэтически (но не мифологически, т. е. не всерьез и не буквально) олицетворены богатство, наслаждение, здоровье и мужество. Они состязаются на всеэллинском празднике. И Богатство, и Наслаждение, и Здоровье, и Мужество поочередно прославляют себя перед большой аудиторией, добиваясь от нее приза. Первым выступает Богатство, а последним — Мужество, однако именно последнее становится первым, получив первый приз. Судьи-эллины отдают первый приз именно Мужеству, однако не просто мужеству, а мужеству в союзе с добродетелью, добродетельному мужеству, что весьма важно, ибо мужество мужеству рознь, нет ничего хуже порочного мужества, что бывает так часто; второй приз получает Здоровье, третий — Наслаждение, а последний — Богатство.

Цицерон высоко ценил книгу Крантора «О страдании», которая еще существовала в I в. до н.э. В «Академике первой» Цицерон писал, что эта книга Крантора широко читаема, что ее не просто читают, но и заучивают наизусть. Цицерон называет эту книгу, пусть невеликую по объему, — «золотой». К сожалению, мы знаем лишь, что эта книга Крантора называлась «О страдании» и в ней внушалась необходимость сохранения выдержки и в самом большом горе (для Цицерона таким горем была смерть его любимой дочери Туллии).

Последним схолярхом Старой (Старшей, или Древней) Академии был Кратет (не путать с киником Кратетом), годы его схолярхата — 270 — 268 (или 264). Как и Крантор, он ученик Полемона. Недолго-

житель Крантор умер раньше и Полемона, и Кратета. Кратет же пережил Полемона на пять лет. Его многочисленные труды погибли. Кратет — учитель Аркесилая.

ЛИКЕЙ

Самое начало эпохи эллинизма (12-летний период исторических завоеваний Александра Македонского) совпадает во времени с третьим периодом в деятельности Аристотеля, начавшимся после его возвращения в Афины. На этот раз Аристотель прибыл в Афины не 17-летним юношей, а 50-летним прославленным философом-ученым.

Оказавшись в Афинах, Аристотель не вернулся в Академию. Эту основанную Платоном философскую школу возглавлял теперь Ксенократ, не сумевший, как и его предшественник по руководству школы (схоларх) Спевсипп, понять и продолжить учение Платона во всем его объеме и глубине. Поэтому Аристотель мог считать себя подлинным наследником Платона если не по существу платоновского учения, уже подвергнутого критике самим Аристотелем, то по теоретическому уровню осмысления философских проблем.

Аристотель основывает свою философскую школу. Это происходит в 335/334 г. Школа Аристотеля вошла в историю философии под названием Ликей.

Аристотель не был афинским гражданином, он не имел юридического права приобретать в Афинах дом и землю, а потому основал свою школу за пределами города при общественном гимнасии, который находился неподалеку от храма Аполлона Ликейского (Волчьего), а потому назывался Ликеем. Со временем так стала называться и школа Аристотеля. При гимнасии находились строения и сад, а при строении была крытая галерея для прогулок. Поэтому школа Аристотеля стала называться еще и Перипатос (от «перипатос» — прогулка), а ученики Аристотеля — перипатетиками. И строение, и сад не были собственностью Аристотеля. Он ими только пользовался.

Положение изменилось при преемнике Аристотеля по руководству Ликеем схолархе Феофрасте. Он также не был афинским гражданином и не мог владеть в Афинах и в пригородах недвижимой собственностью. Таков был старинный афинский закон. Однако, когда в 317 г. в Афинах установилась олигархия (при избирательном цензе в 10 тыс. драм в год), а власть оказалась в руках Деметрия Фалерского — ставленника Кассандра, сына Антипатра, старый закон был нарушен. Деметрий Фалерский — сам философ-перипатетик — издал постановление, в соответствии с которым он смог подарить Феофрасту и строение, и сад.

Перипатос, или Ликей, стал узаконенной организацией. Как и ранее платоновская Академия, Перипатос приобрел статус святилища

муз. Члены Ликей делились на старших и младших. Младшие устраивали каждое новолуние посвященные музам общие трапезы, на которые приглашались люди со стороны. Схоларха, руководителя школы, избирали только старшие члены Ликей.

Время правления Деметрия Фалерского в Афинах было временем высшего внешнего расцвета Ликей. В Ликей съезжались ученики со всего эллинистического мира. В Афинах, где тогда насчитывалось не более 20 тыс. афинских граждан (т.е. взрослых свободных мужчин), якобы собиралось до 2 тыс. учеников-ликейцев. Не все слушатели удовлетворяли Феофраста, иначе он не заявил бы в одном из своих писем, что нелегко подобрать по вкусу узкий круг слушателей, не то что широкий. Многих влекло в Ликей тщеславие, желание приобщиться к школе, главу которой — Феофраста — принимали цари: Кассандр в Македонии и Птолемей I Сотер в Египте.

Однако перипатетики имели в Афинах и врагов. Еще при Деметрии Фалерском некий Аннонид попытался было обвинить Феофраста в безбожии, однако сам был обвинен и наказан. Иначе пошли дела Ликей после изгнания из Афин Деметрия Фалерского Деметрием Полиоркетом. В Афинах восстанавливается демократия, а в связи с этим ухудшается положение Ликей.

Некий Софокл провел закон, согласно которому нельзя было руководить школой без согласия афинского совета и народа, однако такого согласия перипатетиками получено в свое время не было. Перипатетикам пришлось бежать из Афин. Но у них нашелся защитник в лице некоего Филона, который обвинил Софокла в противозаконии. Закон Софокла был отменен, перипатетиков вернули в Афины. Новое восстановление олигархии в Афинах, после поражения Деметрия Полиоркета в битве при Ипсе в 301 г. до н.э., не принесло улучшения положению Ликей. Напротив, племянник Демосфена Демохарес организовал в Афинах репрессии против сторонников Македонии, а у Ликей с Македонией была традиционная, идущая от Аристотеля, связь. Перипатетики снова бегут из Афин. Многие из них находят свое убежище в египетской Александрии, где за семь лет до этого обосновался Деметрий Фалерский. Такова внешняя история Ликей.

Что касается ее внутренней стороны, то необходимо отметить, что после Аристотеля Ликей первое время шел по линии усиления в нем научных интересов при ослаблении интересов философских. Конечно, и Аристотель занимался конкретными науками, например зоологией. Однако у Аристотеля философский интерес все же превалировал над научным. После Аристотеля на первое место в научных исследованиях выходит эмпиризм, который у Аристотеля хотя и был, но в значительной мере сглаживался его же рационализмом, согласно которому все теоретическое знание о мире потенциально заложено в разумной душе, присущей только человеку. Оно выявляется благодаря совместному действию, с одной стороны, получаемых из внешнего опыта представ-

лений, а с другой стороны, активного интеллекта, который у Аристотеля приобрел самостоятельное сверхчеловеческое бытие. В послеаристотелевском Ликее рационализм как учение о внеопытном происхождении теоретического знания пошел на убыль, а роль эмпиризма как учения о том, что всякое знание имеет своим первоначальным источником опыт и только опыт (в случае сенсуализма это внешний опыт), возрасла.

Феофраст много работал и за свою все же сравнительно долгую жизнь создал немалое количество трудов по самым различным отраслям знания: логике и математике, физике и астрономии, биологии и медицине, психологии и этике, педагогике и эстетике, риторике и политике, а также философии. Главное философское сочинение Феофраста было впоследствии названо так же, как и главное философское сочинение Аристотеля, — «Метафизика». Феофрасту принадлежит первая проблемно-систематическая история философии — «Мнения физиков». Есть у него и философско-poleмические произведения, например «Против академиков». Сохраняя преобразовательные политические амбиции философов, Феофраст пишет сочинение «О наилучшем государственном устройстве». Вместе с тем Феофрасту принадлежат такие произведения на специальные темы как, например, «Об истории растений», «О причинах растений», благодаря которым этот перипатетик прослыл «отцом ботаники»; «Об огне», «О пьянстве», «О соли, молоке и квасцах», «О пословицах» и многие другие, а также сохранившиеся «Этические характеры».

Феофраста интересовали религия, ее история и сущность. Плодами этого интереса были несохранившиеся труды его: «О богах», «Об истории богов» и др.

От «Метафизики» дошли лишь фрагменты, только частично сохранились «Мнения физиков», сохранился вышеназванный трактат «Об огне». Большинство же сочинений Феофраста кануло в Лету, в том числе и такое многоплановое сочинение, как «Вопросы политические, этические и физические», «Физика» в восьми книгах и логические труды: «Аналитика первая», «Аналитика вторая», «Топика».

И здесь скрывается некая тайна. Как известно, все свои сочинения вместе с сочинениями Аристотеля Феофраст завещал Нелею. И те, и другие сочинения постигла одна участь — они исчезли и появились на свет только через два века после смерти Феофраста, когда богатый офицер Митридата Апелликон приобрел их у потомков Нелея. Затем они оказались в Афинах. За два века сочинения Аристотеля и Феофраста, видимо, порядком перемешались, и вряд ли римские издатели могли разобраться, где кончается Аристотель и где начинается Феофраст (например, и «Физика» Аристотеля, и «Физика» Феофраста состоят из восьми книг).

Эмпиризм Феофраста. Мы имеем лишь разрозненные сведения о различных сторонах философских и научных взглядов Феофраста. В

соответствии с конкретно-научной направленностью послеаристотелевского Ликейя и со своими интересами Феофраст развивал, по-видимому, эмпирическую тенденцию гносеологии Аристотеля и не поддерживал рационалистическую тенденцию своего учителя, который, как известно, выводил начала познания и знания из разумной души. Феофраст же считал, что показания органов чувств, опыт — единственный источник знания, в том числе и знания начал. Иначе Феофраст не сказал бы в своей «Метафизике», что «ведь чувство и различия созерцает, и начала исследует» (VIII, 19). В сохранившихся сочинениях по ботанике ученый говорит, что научные теории должны опираться на эмпирическую основу (см. «О причинах растений» I 1,1 и II 3,5), что эмпирические факты не должны насильственно подгоняться под теорию (см. «Об истории растений» I 3,5).

Представление о Феофрасте как эмпирике и сенсуалисте прочно утвердилось в позднейшей античной философской традиции, иначе Климент Александрийский не написал бы, что «Феофраст говорит, что началом доказательств является чувство» (*Vogel C.J. de Greek Philosophy. Vol. II. Leiden, 1960. P. 231*).

В истории науки Феофраст считается создателем метода наблюдения за явлениями природы. Научные трактаты Феофраста на специальные темы содержат в себе некоторые тонкие наблюдения.

В сочинениях по ботанике Феофраст описал 550 видов растений. Растения для Феофраста — живые существа, нуждающиеся для своей жизнедеятельности во влаге и теплоте. Говоря о «причинах растений», Феофраст на первое место ставит такие причины, как влияние среды и наследственность. Были у Феофраста и точные биологические наблюдения. Например, он говорил об изменении цвета животных вследствие их адаптации к окружающей фоновой среде.

В трактате «Об огне» Феофраст впервые в истории философии перестает считать огонь такой же стихией, таким же элементом, как земля, вода и воздух. Он обращает внимание на то, что огонь самостоятельно не существует. Для своего существования он нуждается в горючем веществе. Таким образом, Феофраст делает шаг в сторону научного понимания природы огня. Путь к такому пониманию был долог. Ведь только в XVIII в. французский физик Лавуазье научно объяснил огонь как процесс окисления с выделением теплоты и света.

В сочинении «Характеры» Феофраст, проявив себя и на этот раз тонким наблюдателем, описал тридцать типов людей, у которых преобладает какая-либо одна резко отрицательная черта характера: подлость, бесстыдство, бессовестность, лъстивость, крохоборство, болтливость, угодливость и даже ироничность, которую древнегреческий ученый также считал отрицательной чертой характера. Комедиограф Менандр — ученик Феофраста. В своих (дошедших до

нас лишь в отрывках) комедиях Менандр выводил эти типы в живых персонажах.

В теории нравственности Феофраст, не отрицая важности для счастья благоприятных обстоятельств обыденной жизни и отвергая аскетизм, видел высшую цель жизни в служении благу.

Физика. Как физик, Феофраст расходился с Аристотелем в таких проблемах, как проблемы места и пустоты, проблемы движения и времени.

Феофраст не согласен с аристотелевским определением места как границы объемлющего тела. Давая такое определение места, Аристотель хотел избежать известного парадокса, согласно которому место движется вместе с движущимся телом, а следовательно, должно быть место места, которое, однако, также движется с местом места движущегося тела, — и так до бесконечности. Ведь всякое перемещение должно происходить в каком-то месте. Феофраст обращает внимание на то, что Аристотелю лишь казалось, что его определение места как границы объемлющего тела решает вышеуказанный парадокс. Ведь и при таком определении места получается, что место тела движется вместе с этим телом, потому что эта граница, даже если движущееся тело не изменяет свою форму, перемещается в пространстве вместе с телом, когда оно движется. Во-вторых, определение места как границы объемлющего тела порождает новый парадокс: получается, что мир в целом, поскольку его ничто не объемлет, ибо если бы мир был чем-то объят, то он не был бы миром в целом, нигде не находится, не имеет своего места. Феофраст не ограничивается критикой аристотелевского понимания места. Он дает свое определение места. Согласно Феофрасту, место — это то, что определяется взаимоотношениями и взаиморасположениями тел.

В учении о движении Феофраст также существенно расходился со своим учителем. Он расширил число видов движения. Аристотель думал, что движение существует лишь в том, что подпадает под такие категории, как «сущность», «качество», «количество» и «место». В первом случае происходит возникновение и уничтожение (переставая существовать, тело утрачивает свою сущность, форму; возникая, тело приобретает свою сущность, форму), в других случаях мы имеем соответственно качественное и количественное изменения и перемещение. Феофраст же думал, что можно говорить о движении в аспектах всех категорий, например в категории отношения — ведь отношения не вечны: со смертью сына перестает существовать и отцовство: отец перестает быть отцом (если сын, конечно, был единственным). Говоря о качественном движении, Феофраст обращает внимание на то, что оно может быть не только постепенным, непрерывным, но и прерывным, скачкообразным. Например, белое может сразу, минуя промежуточные состояния, стать черным.

Философия. В области «первой философии» Феофраст в общем принимал учение Аристотеля. Правда, наши знания в этой части учения Феофраста ограничены тем, что до нас дошли лишь отрывки из его сочинения, посвященного «первой философии». (Это сочинение Феофраста, как и соответствующее сочинение Аристотеля, было позднее, в I в. до н.э. названо «Метафизикой».) В сохранившемся отрывке из «Метафизики» Феофраста ставится ряд проблем, апорий (этот отрывок похож на третью книгу аристотелевской «Метафизики», в которой рассматривается 14 апорий). Но проблемы Феофраста иные, чем проблемы Аристотеля. Проблемы Феофраста — не столько проблемы в понимании мироздания, сколько проблемы в понимании учения Аристотеля. Таким образом, проблемы Феофраста вторичны. Феофраст думает о мире, но он думает о мире через Аристотеля, отмечая слабые и неясные моменты в его учении.

Феофраст поднимает проблему целесообразности и случайности. В отличие от Аристотеля, Феофраст думал, что в природе далеко не все целесообразно. Так, все ли из того, что существует, существует ради чего-либо или же что-то возникает и существует случайно? Феофраст ограничивает сферу телеологии, лишает ее абсолютности. В неживой и даже в живой природе многое случайно, иначе нельзя было бы объяснить отсутствие в жизни гармонии, когда случайность властно вторгается в жизнь и нарушает ее целесообразность. Но все же Феофраст не отказывается целиком от телеологических объяснений. Телеологический метод объяснения Феофраст использует в своей ботанике. И он прав. В растении, как и во всяком живом целостном организме, каждая его органическая часть существует ради чего-то. Корни существуют, чтобы удерживать растение в антиэнтропном вертикальном положении, для питания растения водой и солями, листья — для усвоения солнечной энергии и т. д. А все вместе существует для целого, для жизни растения.

Далее Феофраст обратил внимание и на противоречивость учения Аристотеля о перводвигателе — действительно самого слабого, надуманного момента в аристотелевской картине мира. Правда, критика Феофрастом учения Аристотеля о неподвижном перводвигателе носит внутренний характер. Феофраст не отрицает само это учение. Он лишь замечает его внутренние дефекты. Его апория на этот счет такова: сколько существует перводвигателей — один или несколько? Если перводвигатель один, то почему не все небесные сферы движутся одним одинаковым движением? Если каждая сфера имеет свой перводвигатель, то как объяснить согласие в движении сфер? Феофраст не смог подняться над космологией своего учителя. Истинное строение космоса осталось для него неведомым. Но таковым оно было и для других философов и ученых как древнего мира, так и Средневековья.

В целом же Феофраст принимал аристотелевское учение о боге как об объективном, само себя мыслящем мышлении.

Он же отстаивал учение Аристотеля о вечности мира во времени против стойка Зенона, учившего о периодической гибели космоса во вселенском пожаре.

Атеизм. Теофраст отрицательно относился к религии. Особенно он осуждал религиозное приношение в качестве жертвы богам животных. Теофраст обращал внимание людей на сходство животных и человека. Известно, что в первобытные времена существовал обычай приносить в жертву богам людей, детей, особенно первенцев. В Библии описывается, как Авраам хотел принести в жертву Богу своего сына Исаака, но в последний момент ангел остановил Авраама. Агамемнон готов был принести в жертву богам, не дававшим попутного ветра, свою дочь Ифигению. Однако в последний момент боги подменили девочку ланью. Это знаменовало решительное изменение в мифологическом мировоззрении и в вытекающей из него практики. Однако Теофраст считал жестокостью приношение в жертву богам и животных. Все живое родственно.

Логика. От выдающегося комментатора перипатетических сочинений — Александра Афродисийского и от Филопона мы узнаем и о Теофрастовых новациях в логике. Согласно Филопону, Теофраст и другой перипатетик его времени — историк науки Евдем ввели учение о гипотетических и разделительных силлогизмах. Александр Афродисийский говорит и о других логических новациях Теофраста: он превратил Аристотелево не прямое доказательство всеобщих отрицательных суждений в прямое; в отличие от Аристотеля, Теофраст утверждал, что всеобщие отрицательные суждения возможности обратимы; Теофраст дополнил четыре модуса первой фигуры силлогизма пятью новыми; установил, что если посылки имеют разную модальность, то вывод должен следовать по слабейшей посылке.

Другими выдающимися перипатетиками были Дикеарх, Аристоксен, Евдем.

Дикеарх и Аристоксен были выходцами из Великой Греции.

Дикеарх. Уроженец сицилийской Мессаны (ныне Мессина), Дикеарх был энциклопедическим ученым. Как географ, Дикеарх — предшественник Эратосфена, он определил окружность Земли в 300 тыс. стадиев, т. е. в 52 тыс. км. Как социолог, Дикеарх в своем сочинении «Триптоликос» считал идеальной формой государства такую, которая сочетала бы в себе элементы монархии, аристократии и демократии (в этом он предвосхитил историка Полибия). Дикеарх — автор исторического труда «Жизнь Эллады», где говорится о золотом, пастушеском и земледельческом веках в истории человечества («золотой век» — век праздности и мира, идеал человечества). Согласно Цицерону, Сексту Эмпирику и Немезию, Дикеарх был противником платоновского учения о душе как особой сущности и о бессмертии души. Все в мире состоит из четырех элементов. Живое тело тоже состоит из тех же

элементов. Душа — гармония четырех элементов, составляющих живое тело.

Аристоксен. Аристоксен внес в перипатетизм пифагорейские традиции. Он автор таких сочинений, как «Жизнь Пифагора», «Пифагорейский образ жизни», «Пифагорейские мнения», «Жизнь Архита» и «Жизнь Сократа». Аристоксен противопоставлял темпераментного и распутного, в его изображении, Сократа владеющему собой Архиту. Сочинения Аристоксена не сохранились, но мы знаем об их содержании Диогена Лаэртского, Порфирия и Ямвлиха.

Аристоксен — сын музыканта и сам музыкант и теоретик музыки. В трактате «Гармоника» он понимает звук как физическое движение. В духе пифагореизма он говорил о воспитательном значении настоящей, мужественной музыки и предостерегал от толкающей в варварство женственной расслабляющей музыки. Увлечение такой музыкой способно привести к потере свободы. Как и Дикеарх, Аристоксен учил о смертности души. Душа — плод телесной гармонии. Согласно Лактанцию, Аристоксен говорил, что вообще нет никакого духа, но, подобно гармонии в струнных инструментах, сила чувства существует в силу строения тела и в силу связи его внутренних органов. (Аналогичную концепцию излагают пифагорейцы Симмий и Кебет в платоновском диалоге «Федон».)

Евдем. Евдем с острова Родос — автор трудов по истории науки: «История арифметики», «История геометрии», «История астрономии». К сожалению, от них сохранились лишь фрагменты. Аристотель посвятил Евдему одну из своих «Этик» — «Евдемову этику». Евдем писал и комментарии на сочинения Аристотеля («Физику», «Аналитику», «Этику»).

Деметрий Фалерский. Что касается вышеупомянутого Деметрия Фалерского, то он восхищал многих: и Менандра, и Феофраста, а позднее Цицерона как редкий случай сочетания способностей к политике (Кассандр возложил на него управление Афинами) и к философии. Сочинений у него было великое множество, но все они погибли. Мы знаем лишь то, что их слог был философским и сочетался с ораторской напряженностью и силой. Это не случайно, так как Деметрий Фалерский был выдающимся оратором и достиг власти прежде всего благодаря этому качеству. Когда Деметрий Фалерский правил Афинами, афиняне воздвигли 360 его медных статуй. Но как только Деметрий Полиоркет изгнал из Афин своего тезку, те же афиняне все эти статуи утопили. Узнав, что афиняне топят его статуи, Деметрий Фалерский сказал: «Но не добродетель, их заслужившую».

В Египте при Птолемее I Деметрий Фалерский стал инициатором создания Мусейона и Александрийской библиотеки. Он сыграл также большую роль в истории религии, будучи инициатором перевода иудейского религиозного предания (того, что затем в христианстве было названо «Ветхим заветом») на древнегреческий язык. С этого

момента (т. е. с конца IV — начала III в. до н.э.) начинается влияние иудаизма на греческое мировоззрение, что через три века привело к возникновению христианства. Деметрий Фалерский умер в Египте от змеиного укуса.

Стратон. Третьим схолархом в Ликее был Стратон из Лампсака. Когда Аристотель умер, Стратон находился в том же возрасте, в котором Аристотель первый раз пришел в Афины, т. е. в 322 г. до н.э. Стратону было 17-18 лет. Перипатетическим схолархом Стратон стал в возрасте 53 лет. Его схолархат продолжался 19 лет (287 — 268 гг.). До того как стать схолархом, Стратон находился в Александрии в качестве учителя египетского царя Птолемея II Филадельфа, за что получил большое денежное вознаграждение в размере 80 талантов. Однако и при таких больших деньгах Стратон оставался таким худым, что когда он умер, кто-то сказал, что Стратон, умирая, не почувствовал собственной смерти. Наряду с Деметрием Фалерским Стратон был также организатором александрийского Мусейона.

Стратон — ученый-энциклопедист. Известно, что он писал сочинения на метафизические, этические, политические и психологические темы. Однако главное для Стратона — физика. Его так и прозвали — «Физик». У Стратона перипатетизм принял материалистическую направленность. Можно, пожалуй, говорить о материалистическом перипатетизме или даже о перипатетическом материализме Стратона. Не случайно, что когда академик Антиох из Аскалона в I в. до н.э. попытается эклектически примирить учения академиков, перипатетиков и стоиков, он исключит из этой общности учение перипатетика Стратона.

Стратон отверг аристотелевскую телеологию, он стремился ограничиваться при объяснении всего происходящего лишь естественными и действующими причинами, не прибегая к целевым. Стратон учил, что все существующее произведено природой. Впоследствии у Цицерона будет сказано так: «Не должно также слушать его ученика Стратона, имеющего прозвание естествоиспытателя. Он полагает, что вся божественная сила заключается в природе, которая заключает в себе причины рождения, увеличения, уменьшения, но лишена всякого чувства и вида» (Цицерон. О природе богов. Ревель, 1892. С. 35). Природа, согласно Стратону, самодостаточная и самопроизвольная (автоматическая) сила, лишенная божественности, жизни, сознания и личности и не подчиненная никаким внешним формам и целям.

Главная естественная сила в природе, согласно Стратону, — тяжесть. Именно тяжесть — источник движения. Цицерон приводит слова Стратона о том, что все существующее и совершающееся сделалось и делается в силу естественных тяжестей и движений. Именно тяжесть упорядочивает космос, порождает вертикальное расположение снизу вверх земли, воды, воздуха и огня. Пятую сущность Аристотеля Стратон отверг.

Стратон расходился с Аристотелем в проблеме пустоты. Аристотель, как известно, отрицал пустоту — Стратон же ее признавал. Существование пустоты Стратон пытался доказывать не умозрительно, а исходя из наблюдаемых фактов реальности. По мнению ученого, наличие в мире пустоты доказывают такие факты, как распространение тепла и света, как рыхлость некоторых веществ. Таким образом, Стратон следовал здесь, в понимании пустоты, традиции античного атомизма, которая сводила все многообразие природных явлений к двум началам: пустоте и атомам. Однако, принимая учение о наличии в мире пустоты, Стратон не принял учение об атомах. Согласно Стратону, пустота действительно больше или меньше разделяет вещественные частицы — отсюда и большая или меньшая рыхлость веществ. Однако эти частицы — не атомы, т. е. не нечто абсолютно неделимое. Атомы Левкиппа, Демокрита и Эпикура он назвал «демокритовыми грезами».

Стратон подошел к открытию закона падения тел. Если Аристотель думал, что падающее тело движется с равной скоростью, то Стратон, обращаясь к простейшим опытам, доказывал, что скорость падающего тела возрастает вместе с пройденным расстоянием. Опыты состояли в том, что Стратон бросал одно и то же тело с разной высоты и судил о скорости тела по силе его удара о преграду. Стратон не пытался, да и не мог установить закон падения. Это сделал только Галилей через две тысячи лет после Стратона.

Стратон разошелся с Аристотелем и в определении времени. Аристотель определял время как «число движения по отношению к предыдущему и к последующему». («Физика» IV, 219 в). Стратон же утверждал, что «время есть мера движения и покоя» (*Секст Эмпирик. Против ученых. X, 228*). Согласно Стратону, время не может быть числом, ибо число прерывно (Стратон знал лишь натуральные числа), время же непрерывно. Поэтому время — не число, а мера. Кроме того, во времени существует не только движущееся, но и покоящееся. Поэтому время — мера не только движения, но и покоя.

Стратон не признал аристотелевский мировой разум и активный интеллект. Он учил о смертности души: душа слабеет и гибнет вместе с телом. Знание — движение души, берущее свое начало в органах ошущений.

В логике Стратон различал предмет и обозначающее этот предмет слово-понятие (стойки различали предмет, понятие и слово).

Диоген Лаэртский сохранил для нас тексты завещаний Аристотеля, Феофраста и Стратона. Все три схолаха не забывают там и о своих рабах, они отдают распоряжения о том, кого из рабов продать, отдать или отпустить на волю. Античные философы не только жили в рабовладельческом обществе, но сами были рабовладельцами.

В своем завещании Стратон писал: «Школу я оставлю Ликону, ибо остальные для того стары или недосужны».

С кончиной Стратона закончился «золотой век» Ликия.

Ликон. Ликон, ставший схолархом в сорок лет, правил Ликеем 44 года (дольше всех предыдущих схолархов Ликеев), с 268 по 225 г. Родившись около 310 г., Ликон уже не мог знать Аристотеля, но мог знать Феофраста, которому в год рождения Ликона было шестьдесят лет. Ликон не был ни подлинным философом, ни подлинным ученым. Ликон — практический этик. Высшая цель жизни для него — достижение «истинной радости души». Однако пути достижения этой радости были у него простыми. Ликон заботился прежде всего о своем теле и об одежде. Он был красноречив, уважал государство и религию. За свое благоговение к дельфийским святыням Ликон был увенчан жрецами в Дельфах лавровым венком. Ликон давал хорошие советы афинянам. Он обладал способностями к воспитанию детей.

Другие схолархи. Пятым схолархом Ликеев был Аристон Кеосский, который занимался только этическими вопросами. Он написал сочинение «Об освобождении от высокомерия», в котором тонко различил высокомерие и гордость, определив последнюю как «величие души».

Так, в лице Ликона и Аристона Кеосского перипатетизм с большим, правда, запозданием пошел по тому же пути, что и вся эллинистическая философия, в которой этика вышла на первое место. Запоздание объясняется тем, что в Ликее был большой потенциал философии и науки.

Шестой схоларх Аристон Косский заканчивает тот процесс в истории аристотелизма, который начинался с молодого Аристотеля. В школе Платона Аристотель начинал с риторики. Аристон Косский кончает риторикой. Однако отношение Аристотеля и Аристона Косского к риторике различно. Аристотель не отрицал риторики. У него было специальное сочинение — «Риторика». Аристон Косский написал не руководство по риторике, а сочинение против риторики. Он обратил внимание на то, что риторика весьма вредна при отсутствии у риторы должных знаний.

ЭПИКУР

Материалистический перипатетизм Стратона не был единственной и самой яркой формой античного материализма в эпоху эллинизма — ярче и полнее был материализм Эпикура и его учеников и последователей — эпикурейцев. В учении Эпикура свое второе рождение получил атомизм Левкиппа и Демокрита, дополненный, однако, эллинистическим материалистом рядом своих оригинальных мыслей. Эпикур и эпикурейцы активно боролись с современными им идеалистами и агностиками. Они доказывали материальность и познаваемость мира. Кроме того, эпикуреизм противостоял все более модным в эпоху эллинизма суевериям, предрассудкам, астрологии и магии, имевшим

афро-азиатское происхождение и хлынувшим в Грецию из завоеванных регионов.

Эпикур родился в 341/340 г. до н.э. на острове Самосе — родине и Пифагора, и Мелисса, и астронома Аристарха. Однако Эпикур — афинянин, а не самосец. Его отец Неокл принадлежал к афинскому дему (дем — часть территориальной общины в Афинах) Гаргетта, к роду Филаидов, но жил на Самосе как один из афинских поселенцев-клерухов (клерух получал земельный надел в колонии, наделы распределялись между поселенцами по жребию, который назывался «клерос», отсюда «клерух»). Афины захватили часть самосской земли и основали там свою колонию после того поражения, которое Перикл нанес философу и стратегу Мелиссу.

Эпикур происходил от незнатных и небогатых родителей. Его отец был учителем словесности. Желая унижить Эпикура и вместе с ним его учение, вечные враги эпикуреизма — стоики рассказывали об Эпикуре, что он в свои отроческие годы «при матери ходил по лачугам, читая заклинания, а при отце учил азбуке за ничтожную плату» (X, 4). Будучи формально афинянином, Эпикур оказался в Афинах лишь в восемнадцатилетнем возрасте для докимасии — проверки гражданских прав лиц, достигших совершеннолетия. Диоген Лаэртский говорит, что в это время в Академии преподавал Ксенократ, Аристотель же был уже в Халкиде на острове Эвбея. Следовательно, Эпикур оказался в Афинах в 323/322 гг. — этим и определяется время рождения Эпикура. Вернуться на родину Эпикур уже не смог: в наказание за восстание против Македонии афиняне были, в частности, изгнаны с Самоса, а их тамошняя колония ликвидирована. Семья Эпикура (а кроме имен отца и матери мы знаем еще имена трех братьев Эпикура) была вынуждена скитаться. В конце концов она обосновалась в Колофоне в Малой Азии. В этот город, бывший некогда родиной Ксенофана, и отправился из Афин прошедший докимасию двадцатилетний Эпикур.

Мы не знаем, в какой мере Эпикур мог использовать для философских занятий свое пребывание в Афинах, где философская жизнь продолжалась даже в эти смутные годы и где преподавали не только академик Ксенократ, но и перипатетик Феофраст, да и многие другие философы. Цицерон в своем труде «О природе богов» допускает, что Эпикур слушал лекции Ксенократа. Интерес к философии у Эпикура пробудился в его отроческие годы, когда он читал «Теогонию» Гесиода, в которой этот любопытный крестьянин спрашивает геликонских муз: «...что прежде всего зародилось?» (О происхождении богов. М., 1989. С. 196). Ответ муз, удовлетворивший в VIII — VII вв. до н.э. Гесиода, не мог уже удовлетворить в IV в. до н.э. вдумчивого отрока. Напомним, что на заданный вопрос музы ответили так: «Раньше всего зародился хаос». А что было до хаоса? Откуда хаос взялся? На эти вопросы Эпикура его учитель словесности (возможно, что его отец) не смог или

не захотел ответить, сказав, что грамматики этими вопросами не занимаются, и посоветовал обратиться к философам.

Известно, что первым из учителей Эпикура в области философии был еще на острове Самос академик Памфилий, а во время пребывания Эпикура в Афинах, возможно, как было сказано, — Ксенократ. Возвращаясь из Афин, Эпикур некоторое время учился на острове Родос у перипатетика Праксифана. Известно также, что Эпикур изучал все еще существовавшие в те годы сочинения Демокрита и учился у демокритовца Навсифана Теосского — автора «Треножника».

Однако Эпикур любил называть себя самоучкой и отзывался прерзительно и о Демокрите, которого называл «Лерокритом», т.е. «Пустокритом» (от «лерос» — пустяки, вздор, бессмыслица), и о Навсифане, давая и ему обидные прозвища, и о Платоне, и об Аристотеле, и о Гераклите, и о Протагоре. Это говорит не в пользу Эпикура. Именно от него пошла легенда о том, что Левкипп не существовал.

У Цицерона скептик-академик Котта утверждает, что «Эпикур оскорбительным образом поносил Аристотеля, позорнейше злословил Федона, ученика Сократа... Он проявил неблагодарность даже к самому Демокриту, последователем которого был, и уж так плохо отнесся к своему учителю Навсифану, у которого, правда, ничему не научился» (Цицерон. Философские трактаты. С. 90).

Будучи энергичной и творческой личностью, Эпикур привлек к себе многих мыслящих людей и образовал свою школу сначала на острове Лесбос в Митилене, а затем в Лампсаке (в малоазийской Греции). В Митилене Эпикур приобрел дружбу лесбосца Гермарха, в Лампсаке — других преданных учеников: Метродора (это любимейший ученик Эпикура, умерший еще при жизни учителя), Полиэна, Леонтия, Колота, Идоменея, а также всех своих трех братьев (редкий случай в истории философии): Неокла, Хередема и Аристобула. С этой-то когортой учеников и прибывает, наконец, афинянин Эпикур в 306 г. до н.э. (уже при Деметрии Полиоркете, только что сместившем Деметрия Фалерского) в Афины. Купив за 80 мин (мина — около полкилограмма серебра) уединенный сад с домом, он поселяется там вместе со своими учениками. Так возник знаменитый «Сад Эпикура», над входом в который было начертано: «Гость, тебе будет здесь хорошо: здесь удовольствие — высшее благо» (Цит. по : Лукреций. О природе вещей. Т. II. М., 1947. С. 494).

Однако школа Эпикура не была публичной философско-образовательной школой наподобие Академии или Ликейя. «Сад» — замкнутое сотоварищество единомышленников. В отличие от Пифагорейского союза, Эпикурейский союз не обобществлял собственность своих членов: «Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща, по Пифагорову слову, что у друзей все общее, — это означало бы недоверие, а кто не доверяет, тот не друг» (X, 11). Также в отличие от

Пифагорейского союза, Эпикур и его друзья нисколько не занимались политической деятельностью. В основе неписаного устава школы лежал принцип Эпикура: «Проживи незаметно!». Он объясняется не только скромностью Эпикура [«скромность его доходила до такой крайности, что он даже не касался государственных дел» (X, 10)], но и невозможностью граждан влиять на развитие политических событий и социальных явлений в условиях деспотических эллинистических монархий. Однако в отличие от иногороднего основателя другой философской школы в Афинах — Зенона-стойка афинянин Эпикур был патриотом. Он мечтал об освобождении Греции от македонского ига. «О, если бы свергнуть впоследствии самых злейших (наших) врагов — македонцев!» — восклицает Эпикур в одном из своих писем, найденных при раскопках Геркуланума.

В своем «Саду» Эпикур провел вторую половину своей жизни, лишь изредка выезжая в Лампсак, где у него остался, по-видимому, как бы филиал его школы. У Эпикура всячески поддерживался культ дружбы, это было в согласии с его учением: из того многого, что приносит мудрость для счастья, главный дар — дружба. В «Сад» временами съезжались эпикурейцы и со стороны. Жизнь в «Саду» была скромной и неприхотливой. Эпикур, как и все состоятельные эллины, был рабовладельцем, но он относился к своим рабам кротко, некоторые его рабы даже участвовали в философских занятиях. Некоторых своих рабов Эпикур отпустил на волю, и они стали полноправными членами «Сада». Таковым стал, например, раб по имени Мис. Это ему писал Эпикур об освобождении Греции от Македонии.

Сочинения. Эпикуру принадлежало около 300 папирусных свитков («книг»). Но от них сохранились в основном лишь названия: «О природе», «Об атомах и пустоте», «Краткие возражения против физиков», «О критерии, или Канон», «Об образе жизни», «О конечной цели». В других сочинениях Эпикура трактовались вопросы музыки и медицины, проблемы зрения и справедливости, но все это погибло, поэтому главными источниками наших знаний об Эпикуре и его учении остаются десятая книга в компиляции Диогена Лаэртского, где приводятся три письма Эпикура к его ученикам — Геродоту, Пифоклу и Менекею, а также эпикуровы «Главные мысли». Громадную информацию об эпикуреизме дает поэма Лукреция «О природе вещей». В 1888 г. была опубликована найденная в ватиканской рукописи подборка изречений Эпикура, отличающаяся от той, что содержится в его «Главных мыслях». Кроме того, мы имеем найденные при раскопках Геркуланума папирусные свитки, в которых содержатся как сочинения эпикурейца Филодема из палестинской Гадары, современника Цицерона, говорящие об эпикурейской традиции, так и отрывки из писем самого Эпикура. Кроме того, в 1884 г. в Эноанде в Ликии (Малая Азия) была найдена высеченная на камне неким Диогеном надпись, содержащая как бы эпикурейский катехизис.

Некоторые древние авторы обвиняли Эпикура в плагиате, например, Аристон в «Жизнеописании Эпикура» утверждает, что Эпикур якобы списал свой «Канон» с «Треножника» Навсифана, тогда как стоики со своей стороны утверждали, что Эпикур выдавал за свое и учение Демокрита об атомах, и учение Аристиппа-киренаика о наслаждении как высшем благе. Некоторые основания для подобных обвинений были — ведь эллинистическая философия малооригинальна, она скорее повторяет и дополняет старое, чем создает новое, так что если философы и строят, то уже на застроенном участке, так что они скорее перестраивают, чем строят.

Философия. Обращаясь к философии Эпикура, отметим прежде всего, что для него философия — главное и основное средство достижения человеком наиболее (по возможности) счастливой жизни. В вышеупомянутом письме к Менекею Эпикур советует: «Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому, и старому: первому — для того, чтобы он и в старости оставался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму — чтобы он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим» (Цит. по: *Лукреций. О природе вещей.* М., 1983. С. 315). Таким образом, для Эпикура занятия философией — путь к счастью, это вполне согласуется с общей этической направленностью эллинистической философии.

Однако все же без познания природы вся эта невозмутимость невозможна. Отсюда необходимость физики. Но у Эпикура физика не имеет самодовлеющего значения, она лишь основа для этики. Об этом Эпикур говорит вполне определенно: «...если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу» (X, 142).

Каноника. Однако изучающий природу нуждается в теории познания — Эпикур называл ее каноникой, потому что в основе его теории познания лежало учение о критериях, или канонах, истины («канон» — мера, образец, критерий).

Главный и первичный критерий истины Эпикур видел в непосредственно данных нам ощущениях. Здесь Эпикур занимает вполне определенную позицию. Так, в письме к Геродоту он настаивает на том, что «мы должны во всем держаться ощущений» (X, 38). Эпикур позволяет себе не согласиться ни с Платоном, ни с Аристотелем в том, что они видели в разуме главный источник наших знаний о мире, отличный от ощущений. Второго такого источника знания человека о мире и о самом себе у Эпикура нет. У Эпикура разум полностью зависим от ощущений. Нет у него и демокритовского резкого деления познания

на «темное» (чувственное) и «светлое» (разумное), когда первым познается то, что существует по мнению, а вторым — то, что существует по истине (т. е. атомы и пустота). Нет, разум, согласно Эпикуру, не имеет своего особого предмета, он опирается на ощущения, которые вне разумны в том смысле, что разум не может ни ничего от себя привнести к ощущениям, ни опровергнуть ощущения. Ощущения независимы и от памяти — память о некогда испытанных ощущениях не может ничего в них изменить. Далее, одно ощущение не может опровергнуть другое.

Прав ли здесь Эпикур? И да, и нет. Он прав в том, что ощущения действительно единственный источник наших первоначальных знаний о внешнем мире. Но ведь и сами ощущения нуждаются в критерии. Таковым критерием может быть только практика, а вовсе не сами ощущения. Эпикур этого не знал. Неудивительно поэтому, что он не мог развести ложные и истинные ощущения и ошибочно утверждал, что «видения безумцев и спящих тоже истинны» (X, 32).

Однако ощущения хотя и главный, но не единственный критерий знания. В том же письме к Геродоту Эпикур, сказав, что во всем должно держаться ощущения, говорит, что надо также «держаться наличных бросков мысли или любого иного критерия, держаться испытываемых нами претерпеваний...» (X, 38).

Согласно Диогену Лаэртскому, ссылающемуся на «Канон» Эпикура, последний вводил и такой критерий истины, как предвосхищение (*προληψις*). Получается, что в «Каноне» Эпикур говорил: критерий истины — это и ощущения (*αἰσθησεις*), и предвосхищения (*προληψεις*), и претерпевания (*παθεις*). Эпикурейцы же, сообщает Диоген, прибавляют еще «образный бросок мысли» (X, 31)*.

Из слов Диогена Лаэртского можно подумать, что сам Эпикур обходился первыми тремя критериями, четвертый же придумали его ученики — эпикурейцы, но это не так, потому что Эпикур в сохранившемся письме к Геродоту сам говорит о «бросках мысли».

Однако все критерии, кроме ощущения, у Эпикура вторичны. Так, по его мнению, «предвосхищающим» ощущения знанием является знание, которое уже было некогда получено нами из ощущений. Таким образом, такое знание предвосхищает не ощущения, не опыт вообще, а лишь новый опыт, позволяя лучше ориентироваться в окружающем нас мире, узнавать сходные и различные между собой предметы: «Так, чтобы спросить: «Кто там стоит поодаль, лошадь или корова?» —

* «Айстхэсис» (единственное число от «айстхэсейс») означает чувство; чувствование, ощущение; сообразительность, понятливость. «Пролепсис» (единственное число от «пролепсейс») означает предположение, предчувствие, предвидение. «Патхос» (единственное число от «патхэ») — событие, происшествие, случай; несчастье, беда; страдание, болезнь; страсть, волнение, возбуждение, аффект. «Епнболэ» (единственное число от «епнболай») — накидывание, набрасывание; натиск, напор, вторжение.

нужно знать заранее, благодаря предвосхищению, облик той и другой» (X, 33). Однако «знать заранее» не означает, как у Платона, что сравнение двух предметов, например, по длине, предполагает наличие сверхопытной идеи равенства. Предвосхищение — «оттиск, предварением которого были ощущения» (X, 33). Но это не случайный и не единичный «оттиск», это то, что «часто являлось нам извне» и такие явления как бы наслаивались друг на друга своими общими, а следовательно, и существенными частями. Это наслаение происходило в памяти, так что оттиск — «памятование того, что часто являлось нам извне».

Эти оттиски и есть, далее, не что иное, как то, что обычно подразумевают под понятиями. Иначе говоря, понятия — это те глубокие оттиски в нашей памяти, которые создаются в результате неоднократных наслаений в нашем сознании и в нашем восприятии ощущений от сходных предметов и которые служат в дальнейшем для опознавания предметов и явлений окружающего нас мира, для ориентировки в нем как «предвосхищения».

Что же касается претерпевания («патхэ»), то это критерий не столько истины, сколько нашего отношения к вещам, определяющий то, к каким вещам мы должны стремиться, а чего должны избегать — в соответствии с эпикурейским представлением о наслаждении как высшей ценности жизни и о страдании как о высшем зле. Если угодно, «претерпевание» можно назвать критерием моральных оценок.

Остаются несколько загадочные «броски мысли», которым Эпикур придавал большое значение, говоря, что «истинно только то, что доступно наблюдению или уловляется броском мысли» (X, 62) и что «главным признаком совершенного и полного знания является умение быстро пользоваться бросками мысли» (X, 36). Судя по контексту, можно подумать, что Эпикур понимает под такими «бросками» умение объяснять многое через немногое, умение обобщать, видеть за частями целое, выделить главное, умение в кратких словах охватить все, что ранее изучено по частям, умение свести многое к простым основам и словам, увидеть первое, не нуждающееся в доказательстве значение. Возможно, что под «броском мысли» Эпикур понимал и удачное домысливание, для чего необходима интеллектуальная интуиция, а также умение представить себе то, что в принципе чувственно неприняемо. Так, сам Эпикур домысливал чувственную картину мира до атомов и пустоты. Без домысливания пустоты невозможно эмпирически наблюдаемое движение, а без домысливания атомов необъяснима масса данных нам в наших ощущениях эмпирических явлений. Так что получается, что разум все же не пленник ощущений, но и сам многое может.

Отождествляя воспринимаемый нами в ощущениях мир и мир объективный, действительный, так, как он существует независимо от наших ощущений, Эпикур несколько иначе, чем Демокрит, решает

проблему того, что позднее было названо проблемой первичных и вторичных качеств. Он согласен с Демокритом, что сами по себе атомы не имеют вторичных, чувственных качеств, но он не согласен с тем, что вторичные качества совершенно субъективны. Здесь Эпикур занимает среднюю позицию: вторичные качества не присущи самим атомам, но они и не возникают лишь на ступени субъектно-объектного отношения. Вторичные качества возникают на уровне сложных, состоящих из многих атомов объектов как результат взаимодействия атомов, их сочетаний и движений.

Однако саму возможность чувственного восприятия отдаленных от нас предметов Эпикур объясняет в духе Демокрита. Все предметы существуют как бы двояко: сами по себе, первично, и вторично — в качестве постоянно истекающих от них тончайших вещественных образов, «идолов». Эти «идолы» существуют так же объективно, как и сами испускающие их вещи. Непосредственно мы живем не среди самих вещей, а среди их образов, которые постоянно теснятся вокруг нас, отчего мы и можем вспомнить отсутствующий предмет: вспоминая, мы просто обращаем свое внимание на образ предмета, который существует объективно, независимо от нашего сознания и в то же время дан нам непосредственно.

Поскольку Эпикур полагал чувства непогрешимыми, ошибки в познании или заблуждения он объяснял не ошибкой в восприятии, а тем, что мы неправильно судим о данных нам ощущениях. Чувства не ошибаются — ошибается разум. Но, могли бы мы возразить Эпикуру, суждения разума могут быть и суждениями об истинности или ложности ощущений и восприятий предметов. Однако такое суждение Эпикур запрещает разуму, утверждая, что видения безумцев и спящих тоже истинны. Таким образом, теория познания Эпикура страдает абсолютизацией сенсуализма. Как мы уже сказали, сами по себе ощущения не могут быть критерием истины — таким критерием может быть только практика.

Физика. Учение Эпикура о природе включает в себя как общие, мировоззренческие вопросы, так и частные. В «Письме к Пифоклу», предметом которого являются небесные, астрономические и метеорологические явления, Эпикур задается вопросом не только о возникновении мира — его интересуют и конкретные знания. Он говорит о восходе и закате светил, об их движении, о фазах Луны и о происхождении лунного света, о солнечных и лунных затмениях, о причинах правильности движения небесных тел и о причинах изменения продолжительности дня и ночи. В центре его внимания предсказания погоды, происхождение облаков, грома, молнии, вихрей, землетрясений, ветров, града, снега, росы, льда. Его интересуют и кольца вокруг Луны, и кометы, и движение звезд.

Но вместе с тем Эпикур не стремится к единственно правильному объяснению. Он допускает как бы гносеологический плюрализм, то,

что каждое явление может иметь несколько объяснений (например, думает Эпикур, затмения Солнца и Луны могут происходить и вследствие погасания этих светил, и вследствие их заслонения другим телом). Для Эпикура здесь важно одно — доказать то, что, каковыми бы ни были причины природных явлений, они все являются естественными. Для него важно то, чтобы при объяснении не прибегали к вымышленным божественным силам.

Естественное же объяснение небесных явлений возможно потому, что происходящее на небе принципиально не отличается от происходящего на Земле, которая сама — часть неба, ведь сам наш мир — «область неба, заключающая в себе светила, Землю и все небесные явления» (X, 88). В отличие от идеалиста Платона с его космической теологией и Аристотеля с его резким делением мира на надлунную и подлунную части Эпикур отстаивает материальное единство мира.

Здесь он резко противопоставляет науку и мифологию. Мирозрание Эпикура не только антиидеалистично, но и антимифологично.

Только подобная физика может освободить людей от распространенного страха перед небом и снять с их души бремя беспокойства. Эпикур не мог дать подлинно научного объяснения, пожалуй, ни одному из интересующих его небесных явлений, но мы называем его физику научной, потому что он подчеркивал, что физика должна не только описывать природу, но и находить естественные причины природных явлений. Только такая физика может принести людям искомую эпикурейцами безмятежность, а это для Эпикура, у которого физика должна была служить этике, главное: если бы людей не беспокоили страх перед атмосферными явлениями и страх смерти, то не было бы нужды в физике.

Как бы там ни было, Эпикур рисует грандиозную картину мира, правда, следуя здесь за Левкиппом и Демокритом. Как и его предшественники, Эпикур берет из философии все, по его мнению, рациональное. Он вполне согласен с тем, что мы называем «законом сохранения бытия». В письме к Геродоту Эпикур говорит: «...прежде всего: ничто не возникает из несуществующего» (X, 39), иначе все возникало бы из всего, не нуждаясь ни в каких семенах. С другой стороны, ничто и не погибает и не превращается в несуществующее, потому что «если бы исчезающее разрушалось в несуществующее, все давно бы уже погибло, ибо то, что получается от разрушения, не существовало бы» (X, 39). Эпикур обосновывает, далее, вечность Вселенной: «...какова Вселенная теперь, такова она вечно была и будет», потому что «изменяться ей не во что», ведь «кроме Вселенной нет ничего, что могло бы войти в нее, внеся изменение» (X, 39).

Согласно Эпикуру, существуют лишь тела, их свойства, постоянные и преходящие, и пустота. О том, что существуют тела, говорят ощущения. Они же говорят и о свойствах тел. Постоянные свойства тел: их

форма, величина, вес. За пустоту говорит движение: «...если бы не существовало того, что мы называем пустотой, то телам не было бы где двигаться и сквозь что двигаться, — между тем очевидно, что они двигаются» (X, 40).

Сами тела или простые, или сложные, при этом сложные тела состоят из простых, простые же тела просты, потому что неделимы. Это атомы. Эпикур домысливает атомы — может быть, это и есть пример все же несколько загадочного «броска мысли» — так: если бы не было предела деления, то сущее, дробись, разлагалось бы в ничто, если, конечно, беспредельно делимое тело не было бесконечно велико. Только бесконечно большое тело может бесконечно делиться, не становясь ничем! Но таких тел не бывает. Итак, должен быть допущен предел деления — это неделимое, это атомы, которые крепки и неделимы благодаря своей абсолютности, ведь атомы нисколько не содержат в себе пустоты.

Атомы разнятся друг от друга величиной, формой и весом. Величина атома ограничена, атом не может быть зрим. Число форм атомов не бесконечно, а неисчислимо (необъятно) велико, потому что «не может быть, чтобы столько различий возникло из объятного количества одних и тех же видов» (X, 42). Здесь чувствуется скрытая полемика Эпикура с Левкиппом и с Демокритом, которые допускали атомы величиной с мир и считали число форм атомов бесконечным. В последнем вопросе неправы и Эпикур, и Левкипп с Демокритом: число форм атомов (химических элементов или, на другом уровне, элементарных частиц) конечно, атомисты недооценивали число комбинаций из конечного числа элементов и преувеличивали разнообразие мира.

Отрицая превращение бытия в небытие и обратно, Эпикур не допускает ни абсолютного возникновения, ни абсолютного уничтожения, все изменения и перемены совершаются путем пространственных перемещений атомов, путем их прибавления где-либо и убавления в другом месте.

Источник движения находится в самих атомах. Эпикур не нуждается для объяснения движения атомов ни в мировой душе Платона, ни в неподвижном перводвигателе Аристотеля. Однако Эпикур все же не может научно объяснить источник движения атомов, он, правда, находит его в таком естественном качестве, как вес, но он не понимает того, что вес не является постоянным свойством тел, что это как раз их временное свойство, которое может быть, но может и не быть. Иное дело — масса. Но и она не может быть источником движения. В случае же веса тел источником движения здесь является не само тело, которое движется, а притяжение его со стороны другого гораздо большего тела, гравитация. У Эпикура же все атомы падают под действием своего веса в пустоте, т. е. вес не связывается с гравитационным полем, а приписывается самим атомам как их постоянное свойство в любой ситуации.

Так или иначе атомы Эпикура имеют своим первоначальным движением падение в бездонной пустоте под действием собственного веса. При этом Эпикур совершенно верно утверждает, что скорость падения не зависит от веса атомов, более тяжелые атомы падают не быстрее, чем более легкие, как думал Аристотель, не будучи в состоянии отвлечься от сопротивления среды и отрицая пустоту. У Эпикура же именно потому, что атомы движутся в пустоте, которая никакого сопротивления движению атомов не оказывает, все атомы движутся с одинаковой скоростью независимо от своего веса. Однако Эпикур ничего не знает об ускорении падающего тела. Его атомы движутся с одинаковыми скоростями прямолинейно и равномерно, так что ни один атом не может догнать другой, ни один атом не может налететь на другой. Но в таком случае взаимодействие атомов невозможно, а следовательно, невозможно и образование из них миров.

И здесь Эпикур вводит новый, по сравнению с атомизмом Левкиппа и Демокрита, момент. Правда, в сохранившихся сочинениях и высказываниях Эпикура этот момент отсутствует, его нет даже в письме к Геродоту, где, в частности, говорится о том, как атомы несутся сквозь пустоту с равными скоростями. Об этом новом моменте мы узнаем из надписи Диогена Эноандского, от Аэция, Лукреция Кара. Так, например, Аэций говорит, что «Эпикур (учил, что есть) два вида движения: согласно весу и согласно отклонению». О Лукреции мы скажем позднее. Цицерон излагает этот момент в учении Эпикура критически: «Эпикур утверждает, что атомы несутся в силу своей тяжести вниз по прямой линии; это и есть, по его мнению, естественное движение тел. Но затем его осенила мысль, что если бы все атомы двигались сверху вниз, то никогда ни один атом не пришел бы в соприкосновение с другими. Поэтому Эпикур прибег к ложному утверждению: он заявил, что атом якобы чуть-чуть отклоняется, но это совершенно невозможно. Отсюда-де возникают сплетения, сочетания и сцепления атомов между собой, и в результате образуется мир и все, что в нем содержится. Не говоря уже о том, что все это по-детски выдуманно, Эпикур не достигает даже того, что хочет». Однако это не совсем так: своим учением о самопроизвольном и неопределенном в пространственно-временном отношении движении атомов Эпикур ввел в физику диалектическое учение о спонтанности движения и в самой природе нашел основание для свободы человека, его мышления и поведения.

Современная физика с ее принципом неопределенности в микромире (поведение целостных и устойчивых микрочастиц неопределенно в пространственно-временном отношении, принцип причинности там не действует) подтверждает, что в учении Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов в неопределенном месте и в неопределенное время был заложен интуитивный рациональный смысл.

Эпикур доказывает беспредельность тел во Вселенной беспредельностью числа в ней атомов, а так как на каждый мир в ней затрачивается

конечное количество атомов, то, поскольку бесконечное не умалется отнятым у него конечным, доказывается и беспредельность миров во Вселенной. Беспредельность же самих атомов во Вселенной доказывается через ее пространственную беспредельность. Предельное количество атомов затерялось бы в беспредельной Вселенной. Вселенная же пространственно беспредельна, потому что иметь предел значило бы иметь край, а на край можно было бы посмотреть со стороны, что Эпикур считает невозможным. То, что не имеет предела, то беспредельно и неограниченно. Эпикур резко различает пространство и время. Пространство как пустота — вместилище — одно из начал, время же случайное свойство вещей, которое мы искусственно выделяем из смены дня и ночи, из движения и покоя.

Психология. Согласно Эпикуру, душа телесна, ведь кроме пустоты ничего бестелесного нет, но душа, будучи активной, пустотой быть не может, поэтому «те, кто говорит, что душа бестелесна, говорят вздор». Душа состоит из особого рода атомов, подобных атомам воздуха и атомам огня, но более мелких и подвижных, как теплое дыхание простирается она по всему организму, связывая его воедино, ощущая свое тело и окружающий мир. Ум — уплотнение души. Ум находится в сердце.

Атеизм. Обыденные представления о богах Эпикур считает нечестивыми. Думать, что боги озабочены тем, что происходит в мире, значит отрицать, что они блаженны, и приписывать им такие человеческие состояния, как гнев, страх, милость; но «забота, гнев, милость с блаженством несовместимы, а возникают при слабости, страхе и потребности в других». Боги, говорит Эпикур, абсолютно счастливы, пребывая в полной безмятежности не в мирах, а между мирами во Вселенной, в междумириях. У Цицерона об этом сказано так: «...по мнению Эпикура, никаких богов нет, а то, что он сказал о бессмертных богах, сказано им для отвращения негодования... Божество у него нечто слабое и презренное, ничего никому не уделяющее, ничего не дарящее, ни о чем не заботящееся, ничего не делающее. Но, во-первых, такого существа совершенно быть не может, и Эпикур, видя это, на деле отвергает, на словах же оставляет богов». Таков завуалированный атеизм Эпикура.

У Цицерона говорится, что Эпикур «до основания разрушил всю религию... учением своим опрокинул храмы и жертвенники бессмертных богов». Почему? Да «с какой стати люди должны почитать богов, когда боги не только не опекают людей, но вообще ни о чем не заботятся, ничего не делают?». Здесь очень хорошо выдана тайна веры в богов: боги нужны людям только ради выгоды. Эпикуровы же боги бездеятельны, ибо блаженны, а блаженство якобы и заключается в безделье. В противовес Эпикуру стоик у Цицерона изображает бога как он его понимает — деятельным началом мира.

Этика. Цель этики как науки о поведении людей среди себе подобных — научить людей быть счастливыми. Конечно, в отличие от беззаботных богов люди могут быть только относительно счастливы, но и для этого надо знать, чего следует избегать и к чему надо стремиться («критерий претерпевания»). Определить это несложно — достаточно взглянуть на все живое, которое старается избежать страдания и достичь наслаждения. «Правда, мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства, или чувственности, как полагают те, кто не знает, не разделяет или плохо понимает наше учение, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души» (X, 131).

Жизнь делают «сладкою» лишь «трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющие мнения, поселяющие великую тревогу в душе» (X, 132). Таково мнение Эпикура. Так что этот «гедонист» допускает лишь естественные и необходимые потребности, потребности же хотя бы и естественные, но не необходимые, а тем более искусственные, надуманные он требует оставить без удовлетворения. Эпикур исследует тревожащие человека мнения и находит их прежде всего в трех видах страха: в страхе перед небесными явлениями, перед богами и перед смертью. На преодоление этих страхов и направлено все учение Эпикура; уча о материальном единстве мира, величаво выпроваживая богов в некие междумирья, своим учением о смерти Эпикур думает избавить людей от того, что он считает главными препятствиями для их безмятежного бытия, подобного бытию богов. (У Цицерона скептик замечает: люди не боятся ни богов, ни смерти.) Думая научить людей преодолевать страх смерти, Эпикур учит о том, что смерти бояться не надо по двум причинам. Во-первых, никакого загробного бытия у души нет, душа смертна, а потому нечего тревожить себя мыслями о том, что будет после смерти — этого верующие люди боятся больше самой смерти. Во-вторых, смерть и жизнь никогда не встречаются: пока мы живы, смерти нет, а когда мы мертвы, то нет жизни. Последнее, конечно, софизм. Эпикур закрывает глаза на то, что смерть — это прежде всего умирание, переход от бытия к небытию, а уже после этого небытие, которое не страшит Эпикура как мудреца.

Эпикурейский идеальный человек (мудрец) отличается от мудреца в изображении стоиков и скептиков. В отличие от скептика эпикуреец имеет прочные и продуманные убеждения. В отличие от стоика эпикуреец не бесстрастен. Ему ведомы страсти (хотя он никогда не влюбится, ибо любовь порабощает). В отличие от киника эпикуреец не будет демонстративно нищенствовать и презирать дружбу, напротив, эпикуреец никогда не покинет друга в беде, а если надо, то он и умрет за него. Эпикуреец никогда не будет наказывать рабов. Никогда не станет он и тираном. Эпикуреец, далее, не раболепствует перед судьбой (как это делает стоик): он понимает, что в жизни одно действительно неизбежно, но другое случайно, а третье зависит и от нас самих, от

нашей воли. Эпикурец не фаталист. Он свободен и способен на самостоятельные, самопроизвольные поступки, будучи подобен в этом отношении атомам с их самопроизвольностью.

Общество и речь. Эпикур учит, что человек должен (в той мере, в какой это от него зависит) избегать таких отрицательных эмоций, как ненависть, зависть и презрение. Общество возникло искусственно — из договора, заключенного между собой первоначально как бы атомарными людьми, т. е. живущими уединенно, руководствуясь естественным правом, знанием добра и зла (животные этого лишены). Это договор о взаимной пользе и цель его — не причинять друг другу вреда и не терпеть вреда друг от друга. Естественно, что у всех людей одно и то же представление о справедливости. Справедливость — в пользе, которую люди получают от взаимного общения друг с другом. Но это общее представление в разных географических местах и при разных обстоятельствах порождает разные конкретные нормы. Отсюда разнообразие обычаев и законов, которыми отдельные человеческие сообщества так отличаются друг от друга. При этом люди склонны забывать об исходном: все обычаи и законы должны служить взаимной пользе и они заменимы — ведь в основе обществ лежит свободное волеизлияние людей, их договор.

Также и речь — продукт соглашения между людьми, но не совсем, как думал Демокрит. В разных географических местностях одни и те же вещи, оказывая на людей одинаковые воздействия, тем не менее заставляли их выталкивать воздух из легких по-разному, отчего первые слова были различными, что и легло в основу различия языков как развитых систем общения.

После смерти Эпикура его преемником по руководству школой стал Гермарх из Митилены. Школа Эпикура существовала в течение нескольких веков. Мы вернемся к ней в дальнейшем, когда будем говорить о таком выдающемся представителе античного атомизма, как римский философ Лукреций.

Философы-идеалисты ненавидели Эпикура и его учение, рассказывали об Эпикуре и эпикурейцах всякие небылицы. Видимо, нельзя верить той информации о нескромности Эпикура, которую мы приводили выше. У Цицерона говорится о якобы традиционной грубой нетерпимости эпикурейцев ко всем иным учениям. Скептик Котта утверждает, что эпикурец Зенон (старший современник Цицерона) «не только своих современников, Аполлодора, Сила и других, осыпал бранью, но и про самого Сократа, отца философии, говорил, что он был, употребляя латинское слово, аттическим «шутом»(scuipa). Хрисиппа же он никогда не называл иначе как «Хрисиппой». Стоик Бальб там же упрекает эпикурейцев в том, что они замкнуты на себе: «...вашим меньше всего известно, что говорят... представители других школ, вы ведь только своих и читаете, своих любите, остальных же по невежеству осуждаете».

ДРЕВНЯЯ СТОЯ

Второй, после эпикуреизма, существенно новой эллинистической философской школой стала так называемая Стоя. Учение Стои — стоицизм — имеет долгую историю, начиная с истоков эллинизма и вплоть до поздней Римской империи, т. е. с конца IV в. до н.э. и до конца III в. н.э., когда стоицизм был вытеснен более модным неоплатонизмом. В столь долгой истории стоицизма различают три главные части: Древняя, или Старшая (конец IV в. — середина II в. до н.э.), Средняя (II — I вв. до н.э.) и Новая (I — III вв.) Стоя.

Стоицизм как философское учение — сложное мировоззренческое образование. Он сочетал в себе элементы материализма и идеализма, атеизма и теизма. С течением времени идеалистическая тенденция в стоицизме нарастала, а сам стоицизм все больше превращался в этическое учение. Но об этом далее. Здесь мы будем говорить о Древней Стое.

Зенон. В числе учеников киника Кратета Фиванского был не только Бион Борисфенский, но и Зенон с острова Кипр, из города Кития (или Китиона) — одного из девяти главных городов тогдашнего Кипра. Там жили и греки, и финикийцы. Возможно, что киприот Зенон был смешанного, греко-финикийского происхождения. Диоген Лаэртский дает такой портрет стоика Зенона: это худой и высокий, нескладный и слабосильный человек с кривой шеей и толстыми ногами, любитель полакомиться зелеными фигами и пожариться на солнцепеке.

Финикийцы — древние мореплаватели-торговцы. Их корабли выходили в Атлантику и даже однажды обошли всю Африку. Отец Зенона Мнасей (или Демей) был купцом. По его стопам пошел было и его сын. Однако, когда двадцатидвухлетний Зенон со своим отцом (по другой версии Зенону было тогда уже тридцать лет) направлялись из Финикии в Пирей с грузом пурпура, их корабль потерпел крушение. И это пошло на пользу философии. Сам Зенон считал впоследствии свое кораблекрушение счастливейшим событием в своей жизни: он стал философом. Случилось это так: однажды Зенон от нечего делать зашел в книжную лавку и зачитался Ксенофонтом — его «Воспоминаниями о Сократе». Сократ поразил его. Наивный юноша пришел в такой восторг, что стал добиваться у книгопродавца сведений о том, где можно найти подобных Сократу людей. В это время мимо книжной лавки проходил Кратет. Зенон уже порядком надоел продавцу, и тот, показав ему на удаляющегося Кратета, сказал: «Вот за ним и ступай!» (VII, 3). И Зенон стал его учеником.

Однако он так и не смог перенять у киников их «бесстыдство», оказавшись одним из тех, о ком с презрением говаривал Диоген Синопский, что они не могут избавиться от укуров совести. Зенон знал укуры совести, и ему пришлось покинуть киника и перейти сначала к Стильпону, затем к Ксенократу, и наконец к его преемнику по

руководству Академией Полеону. Так как Ксенократ умер в 315 г., то Зенон оказался в Афинах не позднее этого года, а если при этом ему было двадцать два года, то Зенон должен был родиться не позднее 337 — 336 г. Но он должен был родиться несколько раньше, ведь до Ксенократа Зенон-стоик провел неопределенное время с Кратетом и со Стилпоном. Если же киприот Зенон прибыл в Афины уже тридцатилетним, то время его рождения должно быть не позднее 345 г. Принято считать, что Зенон жил с 336/5 по 264/3 гг., но тогда он не мог бы в свои двадцать два года слушать Ксенократа.

На мировоззрение Зенона оказали влияние не только киники, но и академики, и перипатетики. Однако перипатетический материализм Стратона не мог импонировать Зенону. Философами-современниками стоика Зенона были и Эпикур, и Пиррон — основатель античного скептицизма.

Зенону случилось быть и писателем, и лектором. Еще при Кратете он сочинил свое «Государство» в киническом духе, т. е. отверг этот излишний, с точки зрения киников, институт, только усложняющий жизнь и уводящий людей от первобытной животной простоты. В своих истоках стоицизм был тесно связан с кинизмом, а через Кратета, Диогена Синопского и Антисфена — с Сократом. Другие сочинения Зенона: «О жизни, согласной с природой», «О порыве, или О человеческой природе», «О страстях», «Об обязанностях», «О законе», «Об эллинском воспитании», «О зрении», «О цельном», «О знаках», «Пифагорейские вопросы», «Всеобщие вопросы», «О словах», «Гомеровские вопросы», «О чтении поэзии», «Учебник», «Решения», «Опровержения», «Воспоминания о Кратете», «Этика». От них сохранились лишь фрагменты, а иногда и одни названия.

Что касается устного преподавания, которому стоики, вслед за киниками и Сократом, придавали немалое значение, то Зенон пропагандировал свое мировоззрение в афинском портике (портик — крытая колоннада, галерея с колоннами), точнее — в «стоа». (Портик — слово латинское — «портикус», а по-древнегречески это — «стоа».) И это была «стоа расписная» — «стоа пойкилэ». Расписал же ее древнегреческий живописец Полигнот. Некогда там собирались поэты, которые по месту своей встречи назывались стоиками. Затем портик стал немым свидетелем казни почти 1,5 тыс. человек. Теперь же, спустя столетие, его избрал для своего любомудрия пришелец-киприот: для него это место не имело зловещих ассоциаций. И теперь уже не поэты, а философы-зеноновцы стали называться «стоиками».

Зенон прожил долгую жизнь и умер, задержав дыхание. Это, пожалуй, был первый случай продуманного самоубийства среди древнегреческих философов и это не случайно: этика стоиков допускала, а иногда и активно рекомендовала самоубийство. Интересно, что Зенон был врагом поэзии. По его мнению, ничто не делает человека столь малопригодным для знания, как поэзия.

Клеанф. Преемником Зенона по руководству школой стал долготелый Клеанф. Будучи всего на пять лет моложе Зенона, он пережил его на тридцать лет, прожив около ста лет (331/30 — 233/32 г.), но мог, по-видимому, прожить и дольше, если бы не уморил сам себя голодом. Клеанф исполнял обязанности схолаρχа в течение 32 лет. Как и Зенон, он не был афинянином. В молодости он был кулачным бойцом. Придя в Афины всего с четырьмя драхмами (в одной драхме содержалось более четырех граммов серебра), Клеанф примкнул к Зенону и жил, работая ночным поденщиком — по ночам он таскал воду для поливки садов и месил тесто, днем же упражнялся, как и подобает философу, в рассуждениях. Клеанф не только содержал себя, но и платил Зенону как бы оброк — в день по оболу (около грамма серебра). Говорили, что Клеанф был трудолюбив, недаровит и медлителен и не раз вызывал насмешки других учеников Зенона, но тем не менее именно Клеанф стал главой школы после смерти своего учителя.

Клеанф жил не только рассудком, но и сердцем, и создал «Гимн Зевсу» — самый большой сплошной текст, дошедший до нас от Древней Стои, который считается некоторыми (учеными) «величайшим религиозным гимном Греции». Мировоззрение Клеанфа — художественно-философское: Вселенная — одно большое живое существо, ее душа — Бог, а ее сердце — Солнце.

Клеанф — автор многих сочинений, до нас не дошедших, если не считать небольших фрагментов из них, а то и всего лишь названий: «О времени», «Об естественной науке Зенона», «Толкования к Гераклиту», «О чувстве», «Об искусстве», «К Демокриту», «О богах», «О браке», «О поэте», «О надлежащем», «Наука любви», «О том, что добродетель одна для мужчин и женщин» и так далее, всего 50 названий, а если считать по «книгам», то 60.

Хрисипп. Однако самым плодотворным из древних стоиков был Хрисипп, сын Аполлония, родом из Сол, ученик Клеанфа. Он написал 705 свитков на логические и этические темы. Среди них: «Логические положения», «Пособие по диалектике», «О сложных суждениях», «О суждениях», «О построении слов», «Против отвергающих знаки препинания», «О первичных недоказуемых умозаклучениях», «Ответ полагающим, что в "Лжеце" есть как истина, так и ложь» и многие другие рассуждения по логике, всего 311 свитков — «книг». В области этики Хрисипп занимался тонким расчленением этических понятий. Кроме того, Хрисипп — создатель логики этических норм. Среди его этических сочинений: «Доказательства, что наслаждение не есть благо», «О прекрасном и о наслаждении» и др.

От всех сочинений Хрисиппа дошли почти одни названия, лишь иногда фрагменты. Говорят, что в своих сочинениях Хрисипп приводил массу выдержек из более древних философов, а потому утрата его сочинений вдвойне печальна. Диоген Лаэртский пишет о Хрисиппе, что он «отличался большим дарованием и всесторонней остротой ума...

Слава его в искусстве диалектики была такова, что многим казалось: если бы боги занимались диалектикой, они занимались бы ею по-Хрисиппу» (VI, 7). Хрисипп завершает формирование древнегреческого стоицизма, так что даже сложилась поговорка: «Не будь Хрисиппа, не было бы и Стои». До того как стать философом-стоиком, Хрисипп был атлетом, бегуном на длинные дистанции. Он умер 73 лет от роду, то ли выпив неразбавленного вина, то ли от хохота.

Таковы три главных представителя Древней (Старшей) Стои. О других ранних стоиках мы мало что знаем, потому что соответствующая книга Диогена Лаэртского обрывается на перечне сочинений Хрисиппа.

Структура философии. Зенон делил философию на физику, этику и логику (именно он впервые ввел в философское обращение это последнее слово). Клеанф же различал в философии диалектику, риторику, этику, политику, физику и теологию. Хрисипп вернулся к более простому зеноновскому делению, причем оба они ставили на первое место логику, но в отношении того, какую из оставшихся частей философии поставить на второе место, они расходились: Зенон ставил после логики физику, а Хрисипп — этику. Желая сделать более доходчивым свое разделение философии и свое понимание соотношения между ее частями, стоики сравнивали философию то с организмом, то с яйцом, то с садом. Логика подобна ограде для сада, скорлупе для яйца, костям и нервам организма. Продолжая сравнение философии с яйцом, стоики говорили, что физика подобна его белку, а этика — желтку. Это означает, что философии без логики быть не может, что нелепо говорить об «алогичной философии».

Логика. Логика стоиков — исследование внутренней и внешней речи. Большое значение стоики придавали материальному выражению мысли — слову и речи, вообще знакам — отсюда и сам термин «логика», производный от древнегреческого «логос» — «слово». Внутренняя речь — мысли, выраженные внутренними знаками. Внешняя речь — мысли, выраженные внешними общезначимыми знаками. Поскольку стоики, будучи общительными людьми, главное значение придавали внешнему, а не внутреннему (интимному) миру человека, внутренняя речь для них производна от внешней, внутренние знаки — от внешних, т. е. думая про себя, человек думает знаками человеческой речи, общезначимого языка.

Будучи исследованием внутренней и внешней речи, логика стоиков распадалась на две главные части — учение о рассуждении в форме непрерывной речи и учение о рассуждении в форме вопросов и ответов. Первым занимается риторика, вторым — диалектика. В другом аспекте логика делится на учение об обозначаемом и учение об обозначающем, т. е. о словах, предложениях, вообще о знаках. Вторым учением занимается грамматика, а первым — наука о понятиях, суждениях и

умозаключениях, т. е. логика в нашем понимании этого термина, логика в узком, собственном смысле слова.

В этой логике у стоиков были немалые заслуги. В развитии античной логики стоики сыграли вторую по значительности роль после Аристотеля.

Для стоиков, как и для Аристотеля, главные принципы правильного мышления — закон (запрещения) противоречия и закон тождества. Они молчаливо признают и два других логических закона: закон достаточного основания «ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости», и закон исключенного третьего, открытый (как и два первых) Аристотелем. Исходя из закона достаточного основания, стоики предпочитали условное суждение категорическому, ведь в условном суждении есть основание (если *A* есть *B*) и следствие (то *C* есть *D*). Впрочем, Хрисипп исследовал и так называемую материальную импликацию, в которой между соединенными союзом «если... то» простыми высказываниями содержательной связи не предполагается, и он знал, что материальная импликация ложна только в том случае, когда предыдущий член импликации (антецедент) истинен, а последующий (консеквент) ложен. Все формы умозаключения Хрисипп свел к пяти простейшим модусам, из которых два — модусы условного умозаключения (Если есть *A*, то есть и *B*. *A* есть, значит, есть и *B*. Если есть *A*, то есть и *B*. *B* нет, значит, нет и *A*), другие же два модуса — модусы разделительного силлогизма (*A* либо *B*. *A* есть, значит *B* нет. *A* либо *B*. *A* нет, значит, *B* есть). Последняя форма умозаключения — модус соединительного силлогизма (*A* и *B* не могут быть вместе. *A* есть, значит, *B* нет). Отдавая предпочтение условному суждению, стоики переименовывали в эту форму само категорическое суждение, так что суждение *A* есть *B* превращалось у них в суждение: Если есть *A*, то есть и *B*. Аналогично и разделительное суждение становилось у них условным, т. е. суждение : *A* есть или *B*, или *C* — у стоиков принимало вид: Если есть *A*, то оно есть или *B*, или *C*. Из сказанного видно, что стоики делили суждения на простые (категорическое суждение) и сложные (условное, разделительное). Простые же суждения различались ими по качеству, количеству и модальности.

Гносеология. Однако сказанное еще ничего не говорит о гносеологии стоиков, поскольку мы не объяснили два вопроса: 1) как стоики представляли себе объективную основу связи между суждениями в умозаключении и между понятиями в суждении и 2) как стоики представляли себе происхождение и объективную основу самих понятий.

Ответить на второй вопрос легче, чем на первый. Проблему происхождения знания стоики решали как сенсуалисты. Единственный источник знания они видели в ощущениях и в восприятиях объективно существующих тел. Душу новорожденного ребенка стоики уподобляли

чистому папирусу, который постепенно заполняется знаками лишь благодаря тому, что ребенок, родившись, начинает воспринимать окружающий его мир. На основе ощущений и восприятий в нашей памяти образуются представления. Представление слабее восприятия, ибо при представлении воспринимаемого тела уже нет в наличии. Накапливаясь в нашей памяти, повторные восприятия похожих тел позволяют выделять повторяющиеся, а следовательно, и существенные признаки этих тел, и тем самым образовывать понятия. В объективном мире понятиям как таковым прямо ничего не соответствует, там нет ни идей Платона, ни форм Аристотеля. Справедливо считая, что реально существуют не сущности как таковые, а отдельные вещи с их индивидуальными и в то же время по-разному повторяющимися свойствами, стоики ошибочно думали, что вообще нельзя говорить об объективности общего. Они склонялись к тому, чтобы считать, что роды и виды — всего лишь субъективные понятия или же общие имена, которыми люди обозначают сходные предметы, тела. Таким образом, стоики были номиналистами. Они — номиналистические сенсуалисты. Правда, сенсуализм стоиков берется некоторыми древними авторами под сомнение, они утверждают, что стоики признавали некие «врожденные понятия», «предвосхищения», напоминающие «предвосхищения» у Эпикура, так же думают и некоторые современные ученые: учение о предвосхищении «обще и Саду, и Портику». В самом деле, у Цицерона стоик говорит, что в наших душах заложены многие представления. Сам Цицерон перевел введенное Эпикуром греческое слово «пролепсис» латинским *anticipatio*, объяснив его как некое предвосхищенное душою отображение или впечатление о вещи.

Стоики, далее, различали естественные, стихийно складывающиеся понятия (ребенок начинает мыслить понятиями с семи лет) и понятия искусственные (технические, родовые), образующиеся в результате рассуждений по нормам диалектики, т. е. в форме вопросов и ответов.

Стоики считали объективный мир познаваемым. У Цицерона стоик говорит: «...мы способны и чувствами, и разумом воспринимать и познавать внешний мир» (*Цицерон. Философские трактаты. С. 150*). В борьбе со скептиками, отрицающими возможность объективной истины, стоики выдвинули свое учение о так называемых «схватывающих» («каталептических») восприятиях, каковые только и могут быть истинной основой понятий. Стоики допускали, что восприятия могут быть различными по своей познавательной ценности, но все же неправильно думать, что все восприятия только субъективны, что никакие из них не могут дать нам объективно истинной картины мира. В своем учении о каталептических восприятиях стоики поставили вопрос о том, что для науки требуются не случайные и стихийные восприятия предметов, тел, процессов, а методические и специально организованные наблюдения. Общим условием каталептических восприятий является пассив-

ность воспринимающей души, иначе говоря, пассивность субъекта, который не должен допускать в область восприятия ничего своего. Но есть и специальные условия каталептических восприятий: органы чувств человека должны находиться в нормальном состоянии; сам человек должен быть здоров и трезв; воспринимаемые предметы должны быть удобно расположены для их восприятия и отстоять от субъекта на должном расстоянии; находящаяся между объектами и субъектом среда не должна исказить образ воспринимаемых предметов; восприятие должно продолжаться долгое время; повторные восприятия тех же тел должны подтверждать, дополнять и проверять первоначальные их восприятия. Каталептическое восприятие схватывает не только предмет, но и душу, оно настолько очевидно, что принуждает человека к согласию. Будучи на ступени восприятия пассивной, душа, согласно стоикам, активна на ступени «суждения восприятия», т. е. она вольна счесть или не счесть то или иное восприятие каталептическим.

Гносеология стоиков уточняется в их учении о трех моментах в познании: об обозначаемом, об обозначающем и о среднем между первым и вторым. Обозначаемое — тела. Их изучает физика. Обозначающее — знаки, слова. Их изучает грамматика. Слова так же телесны, как и тела. Среднее же есть не что иное, как то, что стоики называли «лекта» — «высказанное», которое по отношению к обозначаемому есть представление и понятие о нем, а по отношению к обозначающему — смысл слова. Однако эти два отношения в одном могут совпадать не всегда. Смысл слова может не совпадать с представлением или понятием о предмете, которое в свою очередь может быть не каталептическим. В обоих случаях мы имеем заблуждение.

Основу соответствия обозначающего обозначаемому стоики видели в том, что сами слова не были, как думал Демокрит, плодом договора между людьми обозначить те или иные предметы теми или иными ничего общего с этими предметами не имеющими сочетаниями звуков. Напротив, думали стоики, слова обусловлены самой природой вещей. Это особенно верно относительно первых, самых ранних форм исходного словарного запаса языка.

Но стоики не могли объяснить разнообразие языков, преодолеть те аргументы, которые выдвигал ранее Демокрит, а во времена старших стоиков и Эпикур со своей школой в пользу доказательства условности человеческого словаря.

Физика. Физика стоиков основывается на признании того, что объективно существуют только тела. Тем не менее в их систему мироздания вписаны и бог, и боги, и душа, и души, и логос как мировой разум. Физика стоиков многопланова, она существует как бы на трех уровнях: 1) конкретно-физическом, 2) абстрактно-физическом и 3) теолого-физическом, или пантеистическом.

В своих *конкретно-физических* представлениях о природе стоики не пошли далее традиционных представлений о четырех вещественных стихиях или элементах: огне и воздухе, воде и земле, из которых вторая пара казалась пассивной, а первая — активной. Особенно большое значение стоики придавали огню и смеси огня с воздухом — пневме. Вслед за Гераклитом стоики считали огонь первичной и субстанциальной стихией, субстратом (подлежащим) всего сущего. Все возникает из огня (это творческий огонь), и все по прошествии «мирового года» превращается в огонь, погибает в огне (это разрушительный огонь), и этот «мировой пожар» случается через каждые 10800 лет (это число получается так: 30 лет — срок зрелой жизни одного поколения умножится на 360 — число дней в году без 5 или 6 дополнительных дней). После каждого космического пожара происходит *палингенесис* — возрождение и воскресение многообразного космоса, его переход из свернутого в развернутое состояние. Космос вновь происходит из огня, чтобы по прошествии сравнительно ничтожного — по сравнению, например, с «днем Брахмы» (в четыре с лишним миллиона лет) — времени снова уйти в огонь.

Космогония стоиков циклична. Всякий раз существует лишь один конечный, замкнутый и целостный (сферический) мир. Его целостность предполагает всеобщую согласованность и симпатию, полную взаимосвязанность малейшей части мира со всем целым миром. Мир — единое органическое целое. Как почти и во всем другом, мировоззрение стоиков и здесь качественно расходится с мировоззрением эпикурейцев, которые представляли себе Вселенную состоящей из бесчисленного количества относительно замкнутых и целостных миров, отличающихся друг от друга и находящихся на разных ступенях развития.

Впрочем, и у стоиков было свое представление о бесконечном. Бесконечна та пустота, внутри которой лежит мир, космос. Хрисипп определял космос как «совокупность неба, земли и находящихся на них созданий» и отличал его от «Всего» («Пан»), т. е. от космоса вместе с окружающей его пустотой. Эта пустота бестелесна. Она не существует внутри мира. Внутри мира, космоса, есть только места, занимаемые телами. Эти места также бестелесны. Таким образом стоики допускали бестелесное, но существование этого бестелесного они представляли отличным от существования тел, которые только и существуют в полной мере. Кроме пустоты и мест стоики относили к бестелесному и время.

Стоики не могли дать адекватного определения времени и совершали обычную в истории человеческой культуры подмену: объясняя более неизвестное через менее неизвестное, более неуловимое через менее неуловимое, стоики определяли время через пространство. Согласно Зенону, время — «расстояние движения». Согласно Хрисиппу, время — «расстояние космического движения».

Телесное и бестелесное охватывалось у стоиков понятием «нечто» («ти»).

В учении о природе стоики говорили и о движении. Они различали в нем три вида: изменение телами своих мест — пространственное перемещение, изменение качеств и, в-третьих, напряжение.

Напряжение — состояние пневмы, т. е. смеси воздуха и огня, которая разлита во всем мире. Это напряжение различно, оно минимально в неорганической, в неживой, природе и максимально у стоического мудреца — идеального человека стоиков.

В зависимости от состояния пневмы образуется своего рода лестница бытия. Это четыре царства природы: неорганическое, флора, фауна и человек.

Пневма — не только физическое, но и духовное начало; возрастание ее напряженности означает рост одушевленности и одухотворенности в мире. В мире неорганическом пневма выступает как слепая необходимость и причинность, в мире растительном пневма — слепая формирующая сила природы. В мире животном пневма — разумная душа, стремящаяся к объективно разумному.

Но говоря о напряжении и о пневме как физико-психическом явлении, мы невольно выходим за пределы конкретной физики стоиков в область духа. Вернемся назад — в сферу низшей природы и рассмотрим *абстрактно-физический* уровень физики стоиков.

Категория. Хотя реально существуют только тела в своих местах и со своими движениями и в своих временах, можно, согласно стоикам, говорить о мире и абстрактно, категориально, но не забывая о том, что объективно никаких родов, соответствующих нашим категориям, нет. Абстрактное мышление — только способ познания конкретного. Если у Аристотеля формы мысли есть и формы бытия, то у стоиков не так. Все категории субъективны. Далее, категории стоиков имеют то преимущество перед категориями Аристотеля, что они не просто сосуществуют, а образуют своего рода последовательность, так что каждая следующая категория выражает конкретизацию предыдущей категории. Правда, у стоиков категорий немного, их всего четыре: субстанция, качество, состояние и отношение.

У стоиков субстанция, или сущностью, — это совсем не то, что было у Аристотеля. У стоиков в роли субстанции оказывается аристотелева первоматерия. Правда, Аристотель колебался и иногда сам называл эту материю сущностью, но он все же склонялся к тому, чтобы считать сущностью вид и видовое отличие, получившее у Аристотеля самостоятельное существование как *морфа* (форма). Стоики же не сомневались в том, что если уж говорить о сущности, то такой сущностью должна быть первая, или первичная, материя: «Первичная материя, — рассказывает о старших стоиках Диоген Лаэртский, — есть сущность всех вещей» (VII, 150). Кроме первичной материи, которую они определили по-аристотелевски: «материя — это то, из чего все

возникает», — стоики говорили о конкретных материях, о материях частных, из которых возникают уже те или иные конкретные тела, обладающие качествами. Поэтому вторая, более конкретная, категория стоиков — категория качества. Под качествами стоики понимали постоянные и существенные свойства тел, такие свойства, которые связаны уже с конкретными частными, «частичными» материями. Но у тел есть еще и преходящие свойства, которые стоики выражали в категории состояния. Наконец, тела существуют не изолированно, они связаны друг с другом и пребывают в различных изменчивых отношениях друг к другу. Это выражается в категории отношения. Итак, существуют тела, они находятся в отношении друг с другом (категория отношения), обладают преходящими свойствами-состояниями (категория состояния), имеют благодаря частичным материям непреходящие свойства (категория качества), а все вместе состоят из первичной материи (категория сущности). Такова абстрактная, категориальная, физика стоиков. Сюда можно прибавить еще понятие «нечто», о котором мы говорили выше.

Наконец, скажем и о теолого-физическом, или пантеистическом, уровне стоического рассмотрения природы. На этот уровень мы уже выходили ранее, когда говорили о пневме.

Пневма — не только физическая смесь воздуха и огня, но, как было выше замечено, духовное. Это мировой дух и даже мировой разум. Чем больше в этой смеси огня, тем она разумнее. Следовательно, наиболее разумен чистый огонь. А это и есть бог стоиков. Если угодно, то стоиков можно назвать огнепоклонниками, подобными зороастрийцам и парсам. Но те все же поклонялись огню в его непосредственной физическо-материальной форме. Стоики же, будучи философами, огню физически не поклонялись, они поклонялись ему духовно. Огонь для стоиков — высший дух и разум. Стоики поклонялись огню не в его грубо материальной форме проявления. Их огонь духовен. Но его духовность едина с физическим миром. Что касается пневмы, то пневма — разум и логос космоса (тогда как чистый огонь — разум бога и сам бог).

Как бог, логос содержит в себе семена всех вещей. Поэтому бог-огонь является также и неким «сперматическим логосом», он и «семя» космоса, и источник «семян» всех вещей.

Бог стоиков — тот же космос, только взятый с его активной, деятельной, самотворческой, разумной стороны. Это все же не бог идеалиста и теолога. Поэтому настоящих последовательных идеалистов-теологов стоики не обманули. Много позднее неоплатоник Плотин будет бранить стоиков за то, что «бог у них введен приличия ради, имея свое бытие от материи» («Эннеады» VI, 1, 27). Плотин (II, 4, 1) резко осуждает стоиков за то, что «они отваживаются считать материей даже богов и в конце концов говорят, что сам бог не что иное, как материя в известном состоянии». Так что мировоззрение стоиков

можно квалифицировать как своего рода теологический материализм или как материалистическую теологию.

Бог стоиков — также и не отвлеченный от космоса бог Аристотеля. Бог стоиков — это и не боги Эпикура, сосланные в «между-мирья». Бог стоиков, как подчеркивает перипатетик Александр Афродисийский, «находится в самой материи», он «смешан с материей». Бог стоиков — деятельная и творческая сила самой материи, зиждательное начало в природе, заложенная природой в саму себя программа ее деятельности.

Телеология. Телеологизация природы неизбежно приводит к ее телеологизации. Телеология невозможна без теологии, без допущения мирового разума, бога, хотя обратное возможно. Так, у Аристотеля бог не задает никаких целей миру и происходящим в нем процессам. Мироззрение стоиков телеологично. Бог стоиков — высшая разумная сила, которая все предопределяет, всем управляет, все предвидит. Все бесконечно многообразное происходящее в мире он подчиняет главной цели — своей победе над миром в самом мире, а так как бог стоиков — космический разум, то в победе разума над неразумным, высшего над низшим, единства над множеством; с предопределением связано и то, что называют божественным провидением: предопределение всего происходящего в мире вплоть до частных и мелочей.

По мнению стоиков, и провидение, и связанное с ним предопределение выступают в природе на ее разных уровнях по-разному. На уровне неорганической природы с ее слабым и неразумным тоном провидение выступает как слепой рок. В мире флоры и фауны (растительно-животном) провидение оборачивается целесообразностью с проблесками разумности. В мире человека провидение выступает как разумное предопределение. В целом же бог, будучи разумным, а тем самым и благим, предопределяет мир к благу.

Говоря о целях, стоики не забывали и о причинах. Без них тоже ничего не происходит: за всяким происходящим следует нечто другое, необходимо связанное с ним, как с причиной. Но у стоиков причина, как предшествующее, стихийно порождающее следующее за ней во времени действие, подчинена причинности как цели, как тому, что как бы забегает во времени и из будущего притягивает его к себе, тогда как причина подталкивает его сзади. Причинение из будущего — это и есть целевая причина.

Детерминизм стоиков (все имеет свою причину из прошлого) и их телеологизм (все имеет свою причину из будущего, и в этом есть некий план, провиденциализм), доходящие до частного и конкретного, парализуют человека, превращают его в пассивное орудие судьбы, хотя как будто бы и разумной.

Теодицея. Теодицея означает «оправдание бога». Стоики этого термина не знали. Он был введен в философию в XVIII в. немецким философом Лейбницем, но соответствующее этому термину явление

существовало задолго до XVIII в. Теодицея направлена на то, чтобы разрешить неразрешимое: допущение в мироздании бога как всемогущего и благого существа наталкивается на факт наличия в мире выступающего в бесчисленных формах и видах зла. Материалисты не нуждаются в теодицее. Они не постулируют высшее бытие, они удивляются не тому, что в мире есть беспорядок и зло, а тому, что там есть хоть какой-то порядок и какое-то благо, они смотрят на мир снизу вверх и понимают, что высшие формы не заданы никаким мировым разумом, а возникают стихийно из низших, и, не имея субстанциальной поддержки сверху, они неустойчивы, так что надо радоваться просто тому, что они пока есть.

Стоики строят теодицею на доказательстве относительности и даже иллюзорности мирового зла, а в крайнем случае на том основании, что если зло и есть, то оно служит добру и благу.

В связи с этим мы находим у стоиков этический, физический, космологический и логический варианты теодицеи.

Логический вариант теодицеи основан на мысли, что ничто не может существовать без противоположного себе, если это так, то не может быть и изолированного добра, что добро и зло неразрывно связаны, и не будь зла, не было бы и добра, так что любая добродетель не возникает без порока. Это сомнительное рассуждение стоиков вряд ли пришлось бы по вкусу Будде. Он-то понял, что зло не может быть путем к добру, что добро нельзя творить через зло, что зло, следовательно, не есть добро как то, что служит добру, является средством его достижения. Эта великая мысль Будды не нашла своего достойного эквивалента в европейской культурно-этической традиции. В ней возобладала мысль Гераклита о единстве добра и зла. И это положение было воспроизведено у стоиков как в некоторой степени последователь Гераклита.

Космологический вариант теодицеи исходит из диалектики части и целого; то, что для части зло, то для целого может быть благом. Сражение — зло для гибнущих в нем солдат, но оно благо для отстаивающего свою свободу народа. Человек не видит всей картины космоса, эта картина доступна только богу, и она, должно быть, исполнена блага и прекрасна, поэтому прав Гераклит, который сказал, что для бога все хорошо и все прекрасно, а если люди принимают одно за хорошее и прекрасное, а другое за плохое и безобразное, то это говорит только об их ограниченности.

Этический вариант теодицеи стоиков говорит о том, что зло действительно существует, но оно существует не зря. Зло нужно для того, чтобы, терпя его и преодолевая своим терпением и покорностью, стоический мудрец мог упражняться в добродетели и крепнуть в ней.

Наконец, мы находим дальнейшее развитие учения о провидении в физическом варианте теодицеи. Оказывается, что бог, хотя он и в

мире, хотя он и мировой разум, все же не всемогущ. Его воля постоянно наталкивается на противостоящую ему слепую необходимость природы. Слепая физическая необходимость стихийно противится промыслу бога. Поэтому, как сообщает Плутарх, Хрисипп утверждал, что много слепой необходимости примешано к промыслу. И этой слепоты и тупости тем больше, чем ниже уровень бытия. Человек не только разумное, но и телесное существо и он находится во власти этого зла, которое состоит и в бунте тела против разума, и в расстройстве самих телесных функций, т. е. в болезни и смерти.

Антропология. Антропология стоиков, их учение о человеке основывается на уподоблении человека космосу. Космология — ключ к антропологии. В человеке есть все то, что и в мире. Как и космос, человек состоит из четырех стихий, причем его тело состоит из земли и воды, а душа — из смеси воздуха и огня (пневмы). Огненная часть пневмы — разум. Разум человека — часть космического разума. Душа человека — часть космической души.

Далее, душа человека, согласно представлениям стоиков, сложна и состоит из восьми частей: в ней пять чувств, способность речи, половая способность как часть сперматического логоса космоса и ее главенствующая часть — гегемоникон, связанная с органами чувств, с органами речи и с половыми органами. Эта связь осуществляется пневмой. Семь частей души исходят из гегемоникона как щупальцы осьминога (правда, их в душе не восемь, а семь).

Стоики учили о смертности душ, но допускали, что души с особенно высоким тоном могут жить еще некоторое время после смерти тела, но не беспредельно, а в границах одного мирового года, т. е. до следующего мирового пожара. Эти сверхдуши и есть те демоны, в которых верит народная мифология. Это души бывших телесно умерших мудрецов.

Подменив естественную причинность телеологией, стоики мало занимались науками и поощряли гадания, ворожбу, предсказания. Они верили в пророческий дар некоторых людей и в вещие сны.

Этика. Этика стоиков опиралась на их веру в провидение и в разумный план космоса, благодаря которому все в целом хорошо, хотя в частях может быть и плохо. Стоики сочетали киническую *автаркию* с *койнонией* — братством. Они воспитывали в себе *атараксию* и *апатию*, повиновение судьбе. Во всем этом они видели путь к *зэдаймонии* — процветанию, высшему счастью и блаженству как результату гармонии воли человека и воли бога как вселенского разума. Стоическая автаркия, означающая независимость, самоудовлетворенность, умение довольствоваться собой, не исключала общения с другими людьми и соучастия в их жизнях. Стоики высоко ценили товарищество, стоическая апатия — это не совсем то, что мы понимаем под этим словом, это не депрессия, а, напротив, самое высшее напряжение пневмы, благодаря которому мудрец, становясь нечувствительным к страданию,

достигает бесстрастия (апатии) и невозмутимости (атараксии), но это бесстрастие не от слабости, а от силы.

Видя в бесстрастии путь к блаженству, стоики одними из первых разработали анализ страстей. В общем отрицательно относясь к непосредственным страстям, требуя их подчиненности разуму и их умаления через это подчинение, стоики определяли страсть как неразумное и даже противное природе, противоестественное движение души. Стоики делили страсти на четыре вида: печаль, страх, вожделение и удовольствие.

Стоики определяли печаль как неразумное сжатие души. Печаль многообразна. Стоики различали такие виды печали, как сострадание, зависть, ревность, недоброжелательство, беспокойство, смятение, боль, горе, тоска. Сострадание — печаль в связи с незаслуженным страданием другого, зависть — печаль в связи с благополучием другого, недоброжелательство — печаль в связи с тем, что другой имеет то же самое, что и я; беспокойство — печаль в связи с предстоящими трудностями.

Стоики определяли страх как предчувствие зла и различали такие виды страха, как боязнь, робость, стыд, ужас, замешательство, тревога. Тревога — страх перед неизвестным. Робость — страх перед предстоящим делом. Стыд — страх перед дурной о себе славой.

Третья отрицательная эмоция — вожделение. Это неразумное стремление души, таящей в себе неудовлетворенность, ненависть, придиричливость, злобу, гнев, негодование, любовь (осуждаемая стоиками за то, что она не подобает достойным лицам).

Стоики определяли удовольствие как неразумное возбуждение себя тем, что представляется желанным, но не более, чем представляется. Удовольствия многообразны. Здесь и восхищение, и злорадство, наслаждение и развлечение, которое, по мнению стоиков, всегда ведет к отступлению от добродетели.

Ясно, что при таком отношении не только к действительно негативным (ненависть, злоба, страх и т. п.), но и к положительным страстям (любовь, наслаждение, восхищение) стоики никак не могли согласиться ни с крайними (киренаики), ни с умеренными (эпикурейцы) гедонистами. Им ближе киники с их аскетизмом, но без их бесстыдства.

Не соглашаясь с основным аргументом гедонистов, которые, утверждая, что наслаждение — высшая ценность, ссылались на все живое, которое стремится к удовольствию, стоики (и Зенон, и Клеанф, и Хрисипп) доказывали, что на самом деле все живое стремится к самосохранению, которому удовольствие чаще всего приносит только вред: ведь существует масса вредных удовольствий. В лучшем случае удовольствие может быть лишь сопутствующим обстоятельством самосохранения.

Самосохранение же невозможно без жизни в полном согласии с природой, ведь природа и человек соотносятся как целое и часть. Природа как то, что наполнено «богоразумом», разумна. Поэтому жить в согласии с природой означает жить в согласии с разумом. Вот в этом-то и состоит главный долг человека. Этика стоиков — этика долга. Именно стоики первые ввели в философско-этический лексикон дотоле обыденное слово «долг». Человек, будучи частью природы, должен стремиться жить в гармонии с ней, т. е. жить разумно, а жить разумно — значит, жить бесстрастно. Добродетель сама себе награда.

Итак, мы возвращаемся к учению стоиков о страстях. Страсти — общий источник четырех видов зла: неразумия, трусости, неумеренности и несправедливости. Эти виды зла выделил уже Платон, который противопоставил им такие добродетели, как мудрость, мужество, умеренность и, наконец, справедливость — итог первых трех видов. Однако неверно думать, что стоическое бесстрастие абсолютно, что оно подобно отрешенности индийского мудреца. Нет, стоики допускали умеренную радость. Они видели в ней некое разумное возбуждение души. Стоики учили бороться со страстями. Страху они противопоставляли предусмотрительность, возделению — волю.

Стоический мудрец пребывает всегда в умеренно-радостном настроении духа, он предусмотрителен, у него твердая, направляемая разумом воля. В основе же его радости лежит душевное спокойствие, источник которого — сознание хорошо исполненного долга и своей гармонии с «богocosмосом». Воля стоика не эгоистична и не эгоцентрична, она благосклонно не исключает привязанности и сердечности. Стоик не отрешен от обыденной жизни. Он выше ее.

В связи с этим стоики не принижали таких физических и нравственных ценностей, как здоровье, красота, сила, стремление к сохранению рода, любовь к детям, но смотрели на это свысока, как на то, что объединяет людей с животными. В сущности, все это животные ценности. Главные ценности все же не в этом. Главное — в понимании того, что есть истинное добро и что есть истинное зло, и что не есть ни то, ни другое. Последнее — новое у стоиков: Они поняли, что между добром и злом лежит громадная ничейная полоса — полоса нравственно безразличного, т. е. того, что не зависит от воли человека, будь он даже мудрец. И здесь единственно правильная позиция состоит в том, чтобы принимать все как оно есть: жизнь и смерть, здоровье и болезнь, красоту и безобразие, удовольствие и страдание, знатность и низкое происхождение, славу и беславие. Все это есть безразличное — *адиафора*. Да, оно не зависит от нашей воли, но от нашей воли зависит то, как мы будем к этому, от нас не зависящему, относиться. А относиться к этому надо равнодушно.

Итак, стоики — квиетисты. Их главный этический тезис как раз и состоит в мысли о том, что от нас зависят не сами обстоятельства

нашей жизни, в том числе и социальной, а лишь наше отношение к этим обстоятельствам.

Правда, в более смягченном варианте стоицизма допускается все же, что жизнь предпочтительнее смерти, здоровье — болезни и т. д.

Свобода. Из учения стоиков о благе, зле и «безразличном», о судьбе и провидении вытекает стоическое понимание свободы. Стоики поняли свободу по-рабски. Это они пустили нелепую идейку о свободе как познанной необходимости. Стоический мудрец пассивен, он примиряется со всем происходящим, теша себя иллюзией, что в целом все хорошо и прекрасно, и все, что происходит, происходит по промыслу вселенского бога-разума.

Но понять такое могут только мудрецы. Поэтому только они свободны. Все остальные, независимо от своего социального положения, рабы.

Выше мы отметили, что отрешенность стоиков не абсолютна, что их автаркия не исключает койнонии — общения и связи между людьми. Стоики не отрицали ни семьи, ни государства, ни самого общества, которое они, в отличие от атомистов-индивидуалистов, считали первичным в качестве естественной целостности.

Итак, основной пафос стоического мировоззрения — пафос единства. Едины люди, едины все живые существа, едина природа, едины природа, душа и бог. Высшая цель людей — преодолеть все то, что их разъединяет: этнические, расовые, социальные и государственные барьеры, — и слиться в космическое братство, образовав всемирную органическую целостность греков и не-греков, людей и богов.

«Действительно, вызывающая общее удивление государственная система основателя стоической школы Зенона сводится к единственному положению, — чтобы мы жили не особыми городами и общинами, управляемыми различными уставами, а считали бы всех людей своими земляками и согражданами, так чтобы у нас была общая жизнь и единый распорядок, как у стада, пасущегося на общем пастбище» (*Плутарх. О судьбе и доблести Александра. Речь первая, 6*).

Таким образом, Зенон-стоик в еще большей мере, чем это было на самом деле, отверг полисную социально-политическую систему классической Греции, которая как раз и жила «особыми городами и общинами, управляемыми различными уставами» (и эта жизнь продолжалась и в эллинистические времена, только греческие города утратили суверенитет, жили же они все равно обособленно и по своим законам и обычаям, плюралистическое разнообразие сохранялось), и продолжил линию кинического космополитизма.

«Зенон представил это в своих писаниях как мечту, как образ философского благозакония и государственного устройства, а Александр претворил слова в дело. Он не последовал совету Аристотеля обращаться с греками как предводитель, заботясь о них как о друзьях и близких, а с варварами как господин, относясь к ним как к животным

или растениям, что преисполнило бы его царство войнами, бегством и тайно назревающими восстаниями. Видя в себе поставленного богами всеобщего устроителя и примирителя, он применял силу оружия к тем, на кого не удавалось воздействовать словом, и сводил воедино различные племена, смешивая, как бы в некоем сосуде дружбы, жизненные уклады, обычаи, брачные отношения и заставляя всех считать родиной вселенную, крепостью — лагерь, единоплеменными — добрых, иноплеменными — злых; различать между греком и варваром не по шиту, мечу, одежде, а видеть признак грека в доблести и признак варвара — в порочности; считать общими одежду, стол, брачные обычаи, все получившее смешение в крови и потомстве» (*Плутарх*. О судьбе и доблести Александра. Речь первая, 6).

Что и говорить! Идеал прекрасный! Плутарх, правда, идеализировал Александра, превратил его в убежденного киника-космополита. Но жизнь показала, что она не терпит единообразия, хотя, конечно, временно ее и можно подмять паровым катком тоталитаризма, но и сквозь асфальт прорастают растения. Попытка Александра свести свою чудовищно пеструю скороспелую империю к органическому, не только государственному, но и этническому единству (смешанные браки), если она у него всерьез и была, то провалилась. После его смерти, как мы знаем, его искусственная империя распалась — и народ пошел на народ. Не удалось и римлянам с их организационным гением единообразить свою разношерстную империю. Всякий тоталитаризм смертелен для жизни с ее непредсказуемым многообразием и с ее свободой. Там, где ему удастся укрепиться, история как бы останавливается, жизнь замирает, пока не найдет в себе силы «прорасти сквозь асфальт» и восторжествовать во всем богатстве своих разнообразных форм.

Однако мировоззренческий, в том числе и философский, тоталитаризм также неистребим. Он коренится во всяком философском монизме, т. е. в единоначалии, когда все сущее сводится к единому началу, к единому субстрату, к единой субстанции («вода» Фалеса, «огонь» Гераклита, «бытие» Парменида, «субстанция» Спинозы, «абсолютная идея» Гегеля...). В древнегреческой философии тоталитарное мировоззрение нашло свое наивысшее выражение в неоплатонизме с его сверхбытийным и сверхпонятийным «единым», о чем далее.

После Хрисиппа главой Стои сделался Зенон из Тарса, «ученик Хрисиппа, написавший мало книг, но оставивший много учеников» (VII, 35). Его сменил Диоген Вавилонский или Селевкидский — «стоик, родом из Селевкии, которого называют также вавилонским, потому что Селевкия находится недалеко от Вавилона» (VI, 81), участник знаменитого посольства философов в Рим, о котором будет сказано далее в связи с Карнеадом. Диогена сменил Антипатр из Тарса, который писал о богах и о предсказании будущего, с ним полемизировал скептик Карнеад. Антипатра из Тарса на посту главы Стои сменил Панетий, о котором речь будет идти далее.

Аполлодор из той же Селевкии на реке Тигр, что и Диоген Вавилонский, чья деятельность протекала в основном уже после Панетия, т. е. около 100 г. до н.э., написал множество трактатов по логике, этике и физике — и напрасно, ибо все его труды бесследно поглотила река времени.

СКЕПТИКИ

Термин «скептицизм» происходит от древнегреческого слова «скепис», что означает «рассматривание, разглядывание, разбор, колебание», и обозначает направление в гносеологии, которое методически проводит мысль, что всякое знание недостоверно. Скептицизм бывает полный и частичный, крайний и умеренный. Полный скептицизм вообще отрицает возможность какого бы то ни было достоверного знания, тогда как частичный скептицизм отрицает возможность достоверного знания о чем-то определенном, допуская возможность знания в других областях.

Крайний скептицизм утверждает, что из двух противоречащих друг другу суждений (*A* есть *B* и *A* не есть *B*) ни одно не достоверно. Это означает, что у скептиков всякое суждение должно иметь ему противоречащее и составлять с ним апорию, т. е. «сомнение вызывается равенством противоположных доводов» (*Аристотель*. *Топика*, VI, 6, 145в). Если противоположного данному суждения в наличии нет, то его надо изобрести. В этом и состоит искусство скептика.

Умеренный скептицизм называется пробабилизм (от лат. *probabilis* — «вероятный», «правдоподобный»).

Скептицизм — вид агностицизма. В античности агностицизм существовал в форме скептицизма.

Эллинистический скептицизм имеет свою предысторию.

Уже элеаты отвергли достоверность наших знаний о физическом, пространственно-временном и движущемся мире, а их предтеча Ксенофан провозгласил, что «ощущения ложны» и что «только мнение — удел всех». Эмпедокл учил о том, что то целое, которое составляет мироздание, незримо оку, невнятно уху, необъемлемо умом. Демокрит говорил о субъективности вторичных качеств и о том, что истина скрывается в глубинах («на дне морском»). Несомненными скептиками были софисты с их учением о субъективности всякого знания и неразрешимости основных философских проблем, например проблемы бытия и небытия, бытия и мышления, мышления и речи. Но весь этот скептицизм был частичным. Отрицая достоверность чувственного знания и умаляя значение физики как науки о природе, Платон был уверен в достижении истины на уровне интеллектуального знания. Софисты весьма уверенно рассуждали о различии между естественным и общественным человеком, о происхождении религии, искусств, законов.

Свое мнение о субъективности чувственных качеств Демокрит ограничивал учением о том, что все чувственные качества имеют свой объективный источник, хотя они на него и непохожи; в принципе он не отрицал возможности истинного знания, а только подчеркивал его труднодостижимость. Также и элеаты весьма уверенно решали вопросы об отношении бытия и небытия, бытия и мышления, рационально-интеллектуальной и чувственной картин мира. Так что скептицизм в период классической Греции если и был, то носил частичный характер. Полный скептицизм возникает только в период эллинизма. При этом эллинистические скептики, как это иногда бывает, не стремились доказать, что их учение абсолютно ново, напротив, они представляли себя как продолжателей старого, по их мнению, учения; уже Гомер был скептиком, ибо в разных местах своих поэм он об одном и том же высказывался неодинаково. А разве не был скептиком Еврипид, сказавший, что мы не знаем, не есть ли наша жизнь — смерть, а наша смерть — жизнь?

Как было сказано, термин «скептик» происходит от слова «скепис». Сюда же относятся такие слова, как прилагательное «скептикос» — рассматривающий, исследующий; глагол «скептомай» — смотреть, глядеть, взирать; разведывать, разузнавать; рассматривать, исследовать, размышлять; умозаключать, судить; считать, заранее обдумывать, предусматривать, готовить. Другие названия для подобных философов — *апоретики* (от «апоретикос» — сомневающийся, колеблющийся), *эффектики* (от «эффектикос» — воздерживающийся от суждений), *зететики* (от «зететикос» — склонный к исследованию, пытливый, заботливый; посвященный разысканию, исследовательский). «Итак, скептический способ рассуждения (*скептикэ агогэ*) называется «ищущим» (*зететикэ*) от деятельности, направленной на искание и осматривание кругом, или «удерживающим» (*эффектикэ*) — от того душевного состояния, в которое приходит осматривающийся кругом после искания, или «недоумевающий» (*апоретикэ*) — либо вследствие того, что он во всем недоумеает или ищет, как говорят некоторые, либо от того, что он всегда нерешителен перед согласием или отрицанием; он называется также «Пирроновым» от того, что, как кажется, Пиррон подошел к вопросам скеписа нагляднее и яснее своих предшественников» (СЭ. 2. С. 208).

Пирронизм

Пиррон. Родоначальником полного и крайнего скептицизма был Пиррон (360 — 270 гг.). Он происходил из пелопоннесского города Элиды (неподалеку от Олимпии с ее олимпийскими играми) и был первое время посредственным живописцем. Пиррон стал учеником софиста Брисона, бывшего, в свою очередь, учеником Евклида Мегар-

ского, и Анаксарха Абдерского, который через своего учителя Диогена Смирнского (или Киренского) и через учителя последнего Метродора Хиосского восходил к самому Демокриту. Метродор Хиосский — один из учеников Демокрита — говорил, что он не знает даже того, что ничего не знает. Такова предыстория скептицизма Пиррона. Непосредственно же зерно скептицизма заронил в душу Пиррона Анаксарх.

Анаксарх был дружен с Александром Македонским и участвовал в его знаменитом походе. Говорят, что Анаксарх был настолько бесстрастен и умерен в своей жизни, что получил прозвище «Счастливичик». Но кончил он плохо. После смерти Александра Македонского Анаксарх был замучен тираном острова Кипр.

Пиррон был настолько привязан к Анаксарху, что сопровождал его повсюду. Участвовал он и в походе македонского царя вплоть до Индии. В долине Инда Пиррон общался с индийскими философами («гимнософистами»), и Диоген Лаэртский прямо говорит о влиянии индийских философов на Пиррона, которое, однако, не следует преувеличивать.

Скептицизм для Пиррона был не только теоретической позицией, но и своеобразным образом жизни, воспринимаемым нормальными людьми как чудачество, подобное выходкам киников. Однажды, когда учитель Пиррона Анаксарх тонул в болоте, Пиррон прошел мимо и не оказал ему никакой помощи. Естественно, что люди бранили за это Пиррона, но спасшийся все же от утопления Анаксарх похвалил своего ученика за только что проявленные им безразличие и безлюбие. Стоик Посидоний рассказывает легенду о том, как Пиррон, находясь на корабле во время бури, поставил в пример своим встревоженным ученикам поросенка, который и в бурю продолжал спокойно есть и был бестревожен, как и подобает истинному мудрецу.

Пиррон принадлежал к немалой части античных философов, которые выражали свои взгляды только в устном слове и в своих поступках. Поэтому об учении Пиррона мы узнаем от его ученика Тимона, чья информация дошла до нас через Аристокла и Евсевия.

В центре внимания Пиррона старая проблема счастья. Как стать счастливым? Чтобы решить эту проблему, Пиррон считал достаточным ответить на три вопроса: 1) что такое то, что окружает нас? 2) как мы должны к этому окружающему нас относиться? 3) что должно следовать из должного (к тому, что нас окружает и с нами случается) отношения?

Отвечая на первый вопрос, Пиррон по-своему подытожил всю предшествовавшую ему античную философию и пришел к выводу, что все философы почти во всем противоречили друг другу, невольно тем самым доказывая, что мы не можем знать, что такое мир, что такое составляющие его вещи и происходящие в нем процессы. Всякая вещь есть «это» не в большей степени, чем «то»; все и есть и не есть в равной

степени. На провокационный вопрос: «А не умер ли ты, Пиррон?» — Пиррон твердо отвечал: «Не знаю». В мире все относительно, все вещи и одинаковы и неодинаковы, постоянны и непостоянны, иначе говоря, они непознаваемы. А из этого следует и наше отношение ко всему, что есть и происходит в мире. Это отношение должно состоять в полном воздержании от каких-либо суждений обо всем этом, и это воздержание (*επιμαχ* — остановка, задержка, прекращение, отсюда позднее «эпоха») должно быть полным, т. е. следует воздерживаться не только от категорических, но и от проблематических суждений. А что из этого должно следовать? Та самая бестревожность, невозмутимость, безмятежность, или, как говорили греки, *атараксия* (— невозмутимость, хладнокровие, спокойствие), которая так понравилась Пиррону в поросенке на гибнущем корабле. Атараксия скептиков лишь внешне похожа на атараксию эпикурейцев. Эпикур шел к атараксии через знание и просвещение. Пиррон же шел к атараксии через отказ от знания. Если Эпикур был просветителем, то Пиррон как бы «затемнителем», ведь даже скептик Секст Эмпирик не согласился с Тимоном, когда тот сравнил Пиррона с Солнцем: Солнце, возразил Секст Эмпирик, делает видимым ранее невидимое, тогда как Пиррон делает неясным то, что ранее было нами воспринимательно вполне ясно и отчетливо.

Но можно ли жить во всем сомневаясь? Как во всем сомневающийся может действовать? В деятельности не может быть «и — и», там всегда только «или — или». В ответ на этот вопрос мнения древних расходятся. По одной версии, Пиррон был так же безразличен к своей жизни, как в нашем рассказе он был безразличен к тонущему в болоте учителю, так что от опасности его постоянно уберегали друзья, идущие за ним по пятам. Согласно другой, идущей от скептика Энесидема версии, воздержание от суждений было для Пиррона правилом только в философии, в частных же случаях он вовсе не был неосмотрителен.

Тимон. Ученик Пиррона Тимон из Флиунта был на сорок лет моложе Пиррона. Годы его жизни 320 — 230. В юности он был танцовщиком. Затем его интересы изменились. Тимон становится учеником Стильпона в Мегарах, позднее учеником Пиррона в Элиде. Конец жизни Тимона прошел в Афинах. Говорили, что Тимон был большим любителем вина. Тимон был не только философом-скептиком, а в сущности, антифилософом, но и сочинителем, автором тридцати комедий, шестидесяти трагедий, а также не всегда благопристойных стихов. Но все это стало погибать еще при Тимоне, так как он сам мало заботился о сохранности своего литературного наследия.

Свое антифилософское мировоззрение Тимон также выразил в художественной форме — в сатирических стихах, силлах, которые

некогда мастерил и Ксенофан. Тимон был близок к киникам. Его антифилософские силлы — пародия в киническом духе.

От этих «Силл» сохранились только фрагменты. Но известно, что в целом «Силлы» Тимона состояли из трех «книг» (т.е. папирусных свитков). В первом свитке Тимон пародирует «Илиаду» и рассказывает о логомахии — «битве на словах» между философами. Из этой битвы-словопрения, застрельщиком которой был подстрекаемый богиней раздора Эридой Протагор, победителем выходит Пиррон — учитель Тимона.

Вторая и третья книги «Силл» Тимона написаны в форме диалога Тимона и Ксенофана. Пародируется сошествие в Аид Одиссея («Одиссея»). В Аиде безжизненно реют тени умерших, в том числе и некогда знаменитых, но мнимых философов. Подлиннен же и там только один — Пиррон.

Для Тимона все философы, кроме Пиррона, — жалкие софисты, а их философия — «зараза пустословия», угодная разве только глупой толпе. Тимон так говорит о философях:

Много теперь развелось в краю многолюдном Египта
Книжных писаек; меж собою грызутся они постоянно
В клетке у Муз...

(так Тимон представляет читателю Мусейон. — А. Ч.).

Всюду блуждает меж них, пустослова, мужам на погиль
Распря, сестра и подруга Победы, убийством живущей,
Бродит, слепая она; где пройдет, за нею повсюду
Головы чванством набиты и полны надеждою тщетной.
Кто ж их в погильной распря заставил сражаться друг с другом?
Голос шумливой толпы. Это он, не взлюбив молчаливых,
Людям послал пустословья заразу и многих сгубил он

(История греческой литературы. Т. III. М., 1960. С. 372 — 373).

Язвительный Тимон называет Сократа «болтуном», «шутником» и «насмешником». Если Сократ чему и обучал людей, то это «хитро-словью». Киник Антисфен — «болтун на все руки» (VI, 18). А Платон в изображении злоязычного скептика всего лишь «самый плоский» и «сладкоголосый болтун». Аристотель — «пышнопустой», его мудрость «нудна».

Стоик Зенон представлен в образе подлой и жадной старухи-финикиянки. Она сидит в темном, полном догматического дыма, месте и пытается выловить истину, представленную Тимonom в образе рыбы. Но верша старухи (она же Зенон-стоик) мала. Такой вершей истину не выловишь. Да и есть ли она в этой зловонной реке? Река вырывает вершу из рук старухи-финикиянки и уносит ее. Другой стоик, Клеанф, сравнивается остроумным скептиком с военной стенобитной машиной. Клеанф так же, как эта машина, оглушитель — в своих пустых, бессодержательных речах.

Если Тимон Флиунтский и отзывается о ком-то хорошо, так это о Ксенофане Колофонском и, естественно, о Пирроне.

Ксенофан любезен жестокому тимонову сердцу хотя бы тем, что он некогда изрек, что «всем лишь мненье доступно» («только мнение — удел всех», «над всем царит мнение»). Но мнение — не истина. Истина недоступна людям. Может, конечно, случиться и так, что человек изречет истину. Случайно. Но он ее не узнает в том море лжи и заблуждения, в котором он ежедневно живет.

Однако и Ксенофан Колофонский для Тимона Флиунтского догматик. «Догматически... утверждал Ксенофан... что все — едино, и что бог сроща со всем, и что он шарообразен, бесстрашен, неизменен и разумен».

Поэтому Тимон называет Ксенофана «полузатемненным». Полностью он говорит так: «Ксенофан, полузатемненный, насмешник над обманом Гомера, если сотворил себе бога, далекого от людей, повсюду равного, безбоязненного, недосягаемого, или мыслию мысль» (С Э. 2. С. 254)

Лишь одного Пиррона Элидского принимает Тимон Флиунтский целиком и полностью, безоговорочно. Тимон так воспевает в своих стихах Пиррона: Пиррон скромн, он не поддается пагубной страсти, которая довлеет над большинством людей, — страсти к славе. Пиррона вовсе не волнует «легковесное племя людское». Он нашел «выход из рабской службы богам», а также «изо всех пустоумных суждений софистов». Пиррон «раскрыл все обманы». Он разорвал цепи мнимых доказательств. Он перестал ломать голову над тшетным вопросом, вопросом «о том, откуда и что происходит».

Этот вопрос некогда задал любознательный беотийский мыслитель-крестьянин Гесиод геликонским музам, т.е. музам, которые якобы обитали на горе Геликон в Средней Греции (на юге Беотии). Неподалеку от этой горы находилась «безрадостная» деревушка Аскра, где и трудился на своем клочке земли Гесиод — автор поэм «Теогония» и «Труды и дни».

Эпикура ответ муз не удовлетворил. Пиррона не удовлетворяет не только ответ, но и вопрос. Он праздный. И не имеет ответа.

Таков, согласно мнению скептиков, отрицательный итог всей многовековой истории философии в Греции. Как философы ни старались, они так и не смогли открыть истину. Да ее и нет.

Агностицизм скептиков не может быть поставлен им в заслугу. Однако он имел и положительное значение благодаря тому, что остро поставил проблему знания и истины, привлек внимание к философскому плюрализму, который, правда, обратил против философии и философов. Достоинством скептицизма является его антидогматизм. Непосредственно он ведет к агностицизму, учит о непознаваемости мира. Опосредованно же он толкает философскую мысль на поиск критерия истины, возбуждает интерес к проблеме философского знания, его сходства с научным знанием и его отличия от него.

Пробабиллизм

Средняя Академия. Аркесилай (315/4 — 241/40 гг.). Аркесилай стал схолярхом в 265 г. и был им пятнадцать лет — до 240 г. Он происходил из эолидской Питаны (Малая Азия). Правление Полемона и Кратета знаменовало собой теоретический (но не практический) упадок Академии. При Аркесилае Академия возрождается, но, так сказать, с обратным знаком. Классический платонизм догматичен. Псевдоплатонизм Средней и Новой Академии скептичен. Платон считал неистинным лишь чувственное познание, не подвергая сомнению гносеологическую силу разума. Платон — рационалист. Аркесилай отрицает достоверность не только чувственной, но и рациональной ступени познания. У Платона и у Сократа (который говорил о трудности познания) были лишь элементы скептицизма. Аркесилай их абсолютизировал.

В эллинистическом скептицизме лучше, чем в какой-либо другой философской школе той эпохи, выразился глубокий и все нарастающий упадок гносеологической энергии греческого народа, его усталость.

Однако академический скептицизм принципиально отличался от классического, пирроновского, скептицизма тем, что он был умеренным. Сущность академического скептицизма точно выражается термином пробабиллизм (от латинского слова «probabilis» — вероятный, правдоподобный, возможный). Пробабиллизм — учение о том, что нет абсолютных истин, истина всегда более или менее вероятна. Так что Аркесилай и его последователи не отрицали возможность объективного знания, как это делали пирронисты, а до них некоторые софисты (Протагор), они отрицали только возможность полностью достоверного знания. Если крайний, пирроновский, скептицизм учил, что одинаково недостоверны и то, и другое из противоречащих друг другу суждений о предмете, то академический скептицизм (пробабиллизм), будучи примером умеренного, а не крайнего скептицизма, утверждал: из двух противоречащих друг другу суждений об одном и том же предмете одно более вероятно, чем другое. И это имело большие, практически важные жизненные последствия. Если пирроновцы не имели никакого собственного руководства к жизни и были вынуждены, не имея ориентиров, механически следовать обычаям, не размышляя о них, то академические скептики имели такие жизненные ориентиры, и в своей жизни следовали не общепринятому, а наиболее для них самих вероятному.

Непосредственно пробабиллизм академиков был направлен против догматизма стоиков. Аркесилай полемизировал со стоиком Клеанфом, с которым находился в личной дружбе, но в теоретической вражде. Как умеренный скептик, Аркесилай боролся и против другого, противоположного школе стоиков, направления, а именно против пирронизма. Известно, что Аркесилай слушал лекции Пиррона (Аркеси-

лай — младший современник Пиррона, а также и Эпикура и Зенона-стоика). Однако Аркесилай учился не только у скептика Пиррона, но и у перипатетика Феофраста, и у академика Крантора. Так что его взгляды были своеобразным синтезом крайнего скептицизма, этического практицизма и перипатетического сциентизма. Аркесилай испытал и влияние эпикуреизма. Он стал схоляром в пятидесятилетнем возрасте.

Аркесилай принадлежал к той довольно многочисленной группе древних философов (первый из них Сократ, а возможно, и Пифагор), кто сам ничего не писал, но имел записывающего их изречения ученика. Таким учеником у Аркесилая был Лакид.

Влияние вулгарного эпикуреизма сказалось в том, что Аркесилай не был противником простых чувственных наслаждений, он был богатым человеком и любил хорошо поесть. Влияние истинного эпикуреизма состояло в том, что Аркесилай, как и Эпикур, не противопоставлял по-платоновски чувства и разум и даже по-демокритовски не разделял их, а считал, что чувства и разум существуют в единстве. Но в скептицизме такое единство ничего хорошего разуму не сулило. Псевдоплатоник Аркесилай продолжил платоновскую критику чувственного знания в направлении разумного знания: если чувства обманчивы, то обманчив и разум. Разум, все время и всякий раз обманываемый чувствами, обманывает нас. Нас равно обманывают и чувства, и разум, но первые непосредственно, а второй опосредованно.

Феофрастов сциентизм также не прошел для Аркесилая бесследно: у него не было полного отрицания возможности знания. Он допускал возможность истины, но именно только возможность. Истина всегда и во всем только вероятна. Нет ни абсолютной истины, ни абсолютно достоверного знания.

И в этом Аркесилай был совершенно прав. Именно академический скептицизм наиболее научен во всей древней гносеологии. Сциентизм еще не выродившегося в сугубо практическую этику Ликей сказался и в том, что Аркесилай видел в атараксии (т. е. в достижении соответствующей этической-практической позиции) не магистральную цель философии (как думали пирроновцы), а лишь сопутствующее обстоятельство, которое сопровождает главное дело философа — гносеологическое решение проблемы жизни. В центре внимания Аркесилая как ученого — определение вероятности истинности знания. Его атараксия умеренна: поскольку и в жизни философ должен следовать более вероятному, то он не может быть совершенно бесстрастен. Пробабиллист не отвергает все ценности жизни, но он не считает эти ценности абсолютными.

Основной фронт борьбы Аркесилая был направлен против стоицизма. Споря с Клеанфом, Аркесилай отрицал наличие каталептических представлений, а тем самым каталептических, опирающихся на первые, суждений. Каталептическим представлениям Зенона и Клеанфа Арке-

силай противопоставил два вида вероятностных суждений: одни суждения опираются на чувство субъективной уверенности, эти суждения ненаучны, а другие, также вероятностные суждения — на разумные основания, которые все же не делают их абсолютно достоверными.

Новая Академия. Лакид. После Аркесилая Академия снова приходит в упадок. Схолярхи Лакид Киренский, Телекл и Гегесин мало чем ее прославили. Правда, Лакид, как мы уже сказали, записал учение Аркесилая. Родоначальником Новой Академии обычно считают Карнеада, но Диоген Лаэртский начинает ее историю с Лакида: «Лакид, сын Александра, из Кирены... был зачинателем Новой Академии и преемником Аркесилая» (IV, 59). Лакид возглавлял Академию начиная с четвертого года 134-й олимпиады, т. е. с 241 г. до н.э. согласно нашему летосчислению, в течение двадцати шести лет. Это был «человек строгого нрава, имевший многочисленных почитателей, он смолоду отличался трудолюбием, учтивым обращением и учтивой речью, хоть и жил в бедности» (там же). Несмотря на это, он отклонил приглашение пергамского царя Аттала I (Лакид стал академическим схолярхом, а Аттал — пергамским царем в один год), покровителя искусств, основателя Пергамской библиотеки, которая соперничала с Александрийской, перебраться к нему в Пергам, сказав: «На статуи лучше смотреть издали!» (IV, 60), Аттал I все же устроил Лакиду сад на территории афинской Академии, который стал называться Лакидов. Лакид первый отказался от схолярхата еще при жизни, передав руководство Академией Телеклу и Евандру из Фокеи, а тот — Гегесину из Пергама. Гегесин был учителем Карнеада.

Карнеад Киренский. Карнеад (годы жизни 214/3 — 129/8), сменивший Гегесина в качестве главы Академии, придал ей второе дыхание. «Он был трудолюбив, как никто другой, хотя в этике был сильнее, чем в физике; занятия не оставляли ему досуга даже постричь волосы и ногти. Он был так силен в философии, что даже риторы покидали свои школы, чтобы прийти к нему его послушать. Голос у него был очень звучный» (IV, 62-63). Карнеад был философом-оратором, но не писателем. Он был в числе тех греческих философов (Сократ, Аркесилая, возможно Пифагор), кто излагал свои взгляды исключительно устно: «...его сочинения записаны учениками, а сам он не оставил ничего» (IV, 65).

Взрослая жизнь Карнеада приходится на II в. до н.э. Карнеад — современник гибели Македонии как суверенного государства в 168 г. и превращения ее в одноименную римскую провинцию в 148 г., почти одновременного разрушения Карфагена и Коринфа (в 146 г.), возглавившего Ахейский союз греческих городов, что означало новое, после македонского, завоевание Греции, на этот раз римское.

Однако за десятилетие перед этим прискорбным событием, в 156/5 году, Рим на некоторое время был как бы пленен греками в лице пяти греческих философов. Ими были три стоика: престарелый Диоген

Вавилонский, более молодой Антипатр Тарсский и тридцатилетний Панетий, один перипатетик — Критолай из Фаселиды и один академик. Вместе они составляли дипломатическое посольство. Плутарх, называя по именам только стойка Диогена и академика, а им и был Карнеад, рассказывает об этом так: «...в Рим прибыли афинские послы — платоник Карнеад и стоик Диоген — хлопотать об отмене штрафа в пятьсот талантов (талант — 26,2 кг серебра. — А. Ч.), к которому заочно присудили афинский народ сикионяне по жалобе граждан Оропа (этот городок на границе Аттики и Беотии часто был предметом раздора между Афинами и Фивами. — А. Ч.). Сразу же к ним потянулись самые образованные молодые люди, которые с восхищением внимали каждому их слову. Наибольшим влиянием пользовался Карнеад...» Плутарх говорит о неотразимой силе его речей. Но он не сообщает об их содержании.

Из других источников известно, что Карнеад, как и полагается скептику, ищущему апорию, сперва произнес речь в похвалу справедливости как естественному славному явлению, а затем, на второй день, стал доказывать, что справедливость противоестественна, что она выдумана слабыми для того, чтобы защитить себя от сильных, внушая последним, что им надо придерживаться справедливости. Но здесь вмешался бывший тогда уже стариком Марк Порций Катон, блюститель чистоты нравов, консерватор и ретроград. Катон насмеялся над теми, кто неумеренно почитал все греческое. Катон — убежденный враг эллинофилов. Как сообщает тот же Плутарх, «Катон... был недоволен страстью к умозрениям, проникающей в Рим, опасаясь, как бы юноши... не стали предпочитать славу речей славе воинских подвигов». Обратившись в сенат, Катон сказал, что следует побыстрее рассмотреть просьбу послов и принять решение, "дабы они, вернувшись в свои школы, вели ученые беседы с детьми эллинов, а римская молодежь по-прежнему внимала закону и властям". Так и было сделано.

Карнеад вернулся в Грецию вместе с другими послами-философами. Но «философская зараза» в Риме осталась, ведь многие римляне «с удовольствием глядели на то, как их сыновья приобщаются к греческому образованию» (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 1. С. 447). Но пока что победил эллинофоб Марк Катон, о котором мы скажем еще в дальнейшем.

Карнеад прожил 85 лет. В старости он ослеп. Вся его самоотверженная жизнь была посвящена борьбе со стоицизмом. «Он внимательно перечитал книги стоиков» (IV, 62). В отличие от Аркесилая, который на почве мировоззрения боролся со своим современником, живым Клеанфом (Аркесилай был на пятнадцать лет моложе Клеанфа и умер раньше этого долгожителя на семь лет), Карнеад боролся с мертвым Хрисиппом (Хрисипп умер, когда Карнеаду не было еще и десяти лет). Сам Карнеад настолько чувствовал свою полемическую зависимость от Хрисиппа, что говорил: «Не будь Хрисиппа — и меня бы не было»

(IV, 62). Из живущих во времена Карнеада стойков его главным оппонентом был Антипатр из Тарса.

Как и Аркесилай, Карнеад ничего не писал. Его мысли были записаны его учеником Клитوماхом (187/6 — 110/09 гг.). Карнеад развил далее пробабилизм Аркесилая.

Не имея критерия практики, древняя философия так и не смогла различить реальное и нереальное содержание чувственности. Для Эпикура были одинаково истинны все чувственные данные, в том числе и сновидения, и галлюцинации, а для Карнеада все это было в равной степени ложным. Сновидения для спящего, галлюцинации для больного столь же истинны, как и представления о реальности для здорового и бодрствующего человека. Так думал Эпикур. Представления о реальном мире столь же неистинны, как и галлюцинации и сновидения. Так думал Карнеад. Представления нас обманывают. Например, опущенное наполовину в воду весло кажется в ней переломленным, квадратная в своем основании башня издали представляется круглой. А разве образ Солнца соответствует его истинным размерам? Поэтому чувства не могут быть критерием истины. Что касается разума, то он самопротиворечив. Если он замыкается на самом себе, то заходит в тупик. Если же он опирается на чувственные данные, то он так же обманчив, как и они. Поэтому нет никакого схватывания — «каталепта», а есть только «алепта». Отсюда следует вывод, что мудрец должен воздерживаться от суждений.

Однако Карнеад как умеренный, а не крайний скептик, запрещал только категорические, но не гипотетические суждения. Он развивает учение Аркесилая, пытаясь установить разные степени вероятности, а тем самым делая первые шаги в сторону теории вероятности — единственно научной теории в области познания. Устанавливая степени вероятности, Карнеад различает три рода представлений: 1) одни представления просто вероятны, 2) вторые и вероятны, и проверены (здесь подход к практике), 3) третьи и вероятны, и всесторонне проверены, а тем самым они *почти* (но все же только *почти*) несомненны.

Что значит всесторонне проверены? Здесь все-таки подразумеваются не эксперимент и активность субъекта в процессе познания, а то, насколько эти представления укладываются в контекст других, также проверенных представлений. Правда, Карнеад идет чуть дальше и требует активного поиска того, что могло бы противоречить предполагаемой вероятности исследуемых представлений. Это уже подход к таблице отрицательных инстанций Фрэнсиса Бэкона. Теория познания Карнеада наиболее научна из всех гносеологических теорий древности. Она делает шаг в сторону эмпирико-экспериментального метода науки Нового времени и вплотную подходит к критерию практики. Но рабовладельческая созерцательность, когда все материальные блага мыслящая часть общества получала от немыслящей так же естественно,

как воздух, воду и свет с теплом от природы, когда немыслящая часть общества представлялась просто частью природы (огонь жжет, а ремесленник шьет сапоги, писал Аристотель), мешала осознанию роли практики в познании.

Как бы ни был сомнителен скептицизм в позитивном отношении, он всегда силен в своем критическом аспекте, так как он как кислота разъедает всякий догматизм, в том числе и религиозный — догматизм в квадрате, поскольку в религии догматизированы не только мысль, но и слово. Впрочем, Карнеад боролся не против религии как таковой, до этого философская мысль античности просто не нисходила, ведь обыденное религиозное мировоззрение находится на ином уровне, чем философское, а против теологии как части философии, против теологии все тех же стоиков, показывая противоречивость их философского учения о боге.

Отводя довод в пользу религии от «согласия всех», Карнеад правильно обращает внимание на то, что такого согласия никогда не было, что всегда были люди, которые не верили в существование богов.

Карнеад не приемлет и умозаключения от наличия у человека разума к наличию бога. Разум человека вовсе не божествен. Это доказывается тем, что человеческий разум, и это особенно актуально звучит сейчас, — источник чудовищных преступлений.

Карнеад обратил внимание на внутреннюю противоречивость понятия о боге. Телесен или бестелесен бог? Конечен он или же бесконечен? Обладает ли он жизнью или лишен ее? Всякий ответ на эти вопросы несостоятелен. Если бог — живое существо, то он должен испытывать не только блаженство, но и скорбь, не только положительные, но и отрицательные эмоции, ибо без отрицательных эмоций и без скорби жизнь невозможна. А если бог нечто неживое, то какой же это бог? Неживому не может быть присущ разум, а ведь когда думают о боге, то первым делом представляют его разумным. Если бог конечен, то он ограничен, но бог не может быть ограниченным. Но, с другой стороны, если бог бесконечен, то он неподвижен и он нигде.

Комментируя эти апории Карнеада, Плотин позднее скажет, что бог (Единое) и везде, и нигде, он выше мышления и жизни, но при этом сам Плотин впадет в еще большие противоречия, чем стоики, с которыми и полемизировал непосредственно Карнеад.

Если, далее, бог телесен, то он преходящ, но бог должен быть согласно своему понятию вечным. А если он бестелесен, то он не может никак влиять на телесное, на космос.

Критикуя персонально стоика Клеанфа, Карнеад правильно заметил, что Клеанф подменил вопрос о том, существует ли бог, вопросом о том, почему люди веруют в существование богов. Таким образом, Карнеад разделил вопрос о происхождении религии и вопрос о ее истинности.

Последующие схолярки Академии: родственник Карнеада Киренского Карнеад Младший, сын Полемарха (он сменил Карнеада Старшего в 137 г. до н.э., когда Карнеад Старший ослеп), Кратет из Тарса (131 — 127 гг.), которого не следует путать ни с Кратетом-киником, ни с более ранним Кратетом-академиком, Клитомах из Карфагена.

Клитомах Карфагенский. Клитомах (187/6 — 110/9) был карфагенянином. Жизнь его была трагична: его родной город был снесен с лица земли, его сограждане были или убиты, или проданы в рабство. Настоящее имя его было Гасдрубал. В Карфагене он был философом. Гасдрубал каким-то образом уцелел. Возможно, он покинул Карфаген еще до его падения. «Только в сорок лет он приехал в Афины и стал слушать Карнеада» (IV, 67). Считается, что Клитомах родился в Карфагене в 187/6 г. до н.э., так что сорок лет ему было в 147/6. Это год гибели Карфагена. «Приметив и одобряя его (Клитомаха. — А. Ч.) прилежание, Карнеад побудил его изучить греческую словесность и сам занимался с ним», — сказано у Диогена Лаэртского. В связи с этим Плутарх замечает: «Мы удивляемся убедительной силе Карнеада, который побудил Клитомаха, карфагенянина по происхождению, носившего прежде имя Гасдрубала, усвоить эллинизм» (Плутарх. О судьбе и доблести Александра. Речь первая, 5). Диоген же Лаэртский продолжает так: «Усердие его (Гасдрубала-Клитомаха. — А. Ч.) дошло до того, что он написал 400 книг. И, став преемником Карнеада, он своими сочинениями более всего пролил света на его учение» (IV, 67). Именно Клитомах (Гасдрубал) записал мысли Карнеада.

Учеником Клитомаха Карфагенского был Филон Ларисский, или Фессалийский (его не следует путать с Филоном Александрийским).

Из всех вышеназванных академиков афинянами были лишь Платон, Спевсипп, Полемон и Кратет.

Скептицизм Энесидема и Агриппы

После Клитомаха академический скептицизм начал сходить со сцены. Но зато второе рождение получил крайний скептицизм, который связывают с Энесидемом и Агриппой. Мы ничего, правда, не знаем о времени жизни Энесидема и Агриппы, да у нас и нет полной уверенности в том, что именно эти люди выдвинули те аргументы в пользу скептической традиции после Пиррона, Аркесилая и Карнеада, которые связывают с их именами. Нет также уверенности, что центром того скептицизма была Александрия, но, применяя принцип пробабиллизма, мы будем считать наиболее вероятным, что эти аргументы были выдвинуты именно Энесидемом и Агриппой, и что жили они в Александрии, и потому этот этап в развитии скептицизма можно называть, как это и делается, александрийским, и что все это было во времена еще эллинистические, а не где-то в период Ранней Римской

империи. Однако есть мнение, что Энесидем жил в Риме во времена Цицерона.

Источниками наших знаний об этом скептицизме являются книги Секста Эмпирика и Диогена Лаэртского.

Эти два источника соприкасаются. Здесь мы имеем элемент полемики совершенно неизвестного нам Диогена Лаэртского против также совершенно неизвестного нам Секста Эмпирика, из чего следует, что первый неизвестный жил позднее второго, а так как первый — Диоген — так же не имеет никакого представления о неоплатонизме, то из этого и делают вывод, что Диоген жил не позднее III в., а Секст Эмпирик тем более не позднее. Poleмика вызвана незначительным фактом: Диоген упрекает Секста в том, что тот разошелся в нумерации «десяти тропов» с ритором Фаворином Арелатским, который жил в первой половине II в., из чего следует, что и Секст Эмпирик, и тем более Диоген Лаэртский жили не ранее этой самой первой половины II в. н.э.

Если мы все же точно не знаем, когда и где жил Энесидем, то подлинно известно, что он происходил с острова Крит, из того самого Кносса, который был когда-то столицей Критской империи. Энесидем (если это Энесидем) — автор сочинения, само название которого — «Восемь книг пирроновых речей» — показывает, что в нем развиты исходные принципы скептицизма Пиррона. Содержание этих «книг» известно по Сексту Эмпирику, Диогену Лаэртскому и Фотию — византийскому православному теологу IX в.

То что этот скептицизм более поздний и более развитый, чем исходный скептицизм Пиррона, видно из того, что исследование начинается с критики того умеренного академического скептицизма, о котором Пиррон ничего еще не мог знать, и как бы вторичного обоснования крайнего скептицизма. Аргументация в защиту крайнего скептицизма состоит в указании на противоречивость таких явлений, как изменение, движение, рождение и гибель, на противоречивость самих понятий об этом, которая не дает возможности считать одно высказывание в равной мере более вероятным, чем противоположное ему. Таким образом, отрицается пробабиллизм. Против пробабиллизма и тем более догматизма говорит и учение этого позднего скептицизма о расхождении между чувственной и рациональной картинами мира. Продолжая атеистическую направленность скептицизма, Энесидем писал и о непознаваемости богов.

Наиболее интересны рассуждения Энесидема о причинности — рассуждения, в которых он явно предвосхищает и индийца Нагарджуну и араба аль-Газали, и шотландца Юма. Существует ли причинность? Причинение? Причинная связь между отдельными явлениями или группами явлений? Энесидем обращает внимание на противоречивость самого понятия причины. Единообразие происходящего говорит о том, что между явлениями есть устойчивые связи, когда одно причинно

порождает другое, отчего кошки рожают котят, а не слонят. Но как причина и произведенное ею действие соотносятся между собой во времени? Энесидем правильно говорит о том, что действие не может быть до причины, но он неправ, утверждая, что причина и действие не могут сосуществовать, хотя, конечно, верно, что изменение в действии идет вслед за изменением в причине: так, показания термометра сосуществуют с теплотой в комнате, хотя верно, что изменение степени теплоты в комнате предшествует изменению в термометре. Энесидем же думает, что причина может быть только до производимого ею действия.

Но так или иначе возникает новый вопрос: подобно ли действие своей причине или нет? Если оно подобно, то нет смысла говорить о причине и действии, ведь мы различаем причину и действие лишь в той мере, в какой то и другое объективно различно. Если же это различно, то одно не может породить то, что качественно от него отличается, иначе мы допустили бы чудо.

Кроме того, при познании мы познаем причину по ее действию, а действие — по произведшей его причине. Получается круг в познании, тупик, из которого нет выхода.

Более подробно известны нам «десять тропов» («способов»), которые Секст Эмпирик в одном своем сочинении связывает с именем Энесидема («Против ученых»), а в другом («Три книги Пирроновых положений») — излагает анонимно.

Первый «способ» обоснования скептицизма основывается на разнообразии живых существ, каждый вид которых по-своему воспринимает мир, имеет о нем свои представления, например, пчелы видят не те цвета, что видим мы, поэтому если те же самые предметы кажутся неодинаковыми смотря по различию между живыми существами, то мы можем сказать только, каким *нам* кажется этот предмет, но воздержимся от утверждения, каков он по природе. Конечно, могут возразить, что человек имеет превосходство перед животными, что его представления истиннее представлений животных, но это не совсем так, потому что животные превосходят человека в тонкости чувственного восприятия — например, собака превосходит человека в обонянии.

В связи с этим мы находим у Энесидема своего рода апологию собаки, в которой тонко высмеивается все тот же стоицизм: собака мало в чем уступает стоическому мудрецу, она, как и стоик, отыскивая еду, выбирает надлежащее и избегает ненадлежащего (кнута). Отведав раз кнута, она, как и стоик, научается надлежащему. Она добродетельна, так как воздает каждому по заслугам: машет хвостом перед теми, кто ее кормит, и кусает чужих и обидчиков. Собака понятлива — ведь в «Одиссее» только пес Аргос узнал Одиссея. Собака обладает и способностями к диалектике. Это должен был признать и сам стоик Хрисипп. Ведь сам Хрисипп рассказывал о том, что преследующая дичь

собака, достигнув места, где дорога расходится на три стороны, обнюхивает только две из этих новых дорог, и, если там она не находит запаха дичи, то бежит по третьей, уже не обнюхав ее. Таким образом, собака сделала умозаключение: дичь могла побежать только по одной из трех дорог — по двум из них она не побежала, значит, она побежала по третьей. Итак, животные не уступают человеку ни остротой ощущений, ни разумом, а потому мы не можем ставить наши представления выше представлений животных.

Второй способ обоснования скептицизма основан на различии между людьми, когда одно и то же оказывает на разных людей неодинаковое воздействие, ибо тело скифа отличается от тела индийца. В Аттике была одна старуха, которая могла безболезненно для себя выпить большое количество цикуты, малым количеством которой был отравлен Сократ.

Третий способ обоснования скептицизма основывается на различных устройствах органов чувств, вследствие чего один и тот же предмет воспринимается разными органами по-разному. Например, мед на вид неприятен, на вкус же приятен, яблоко для глаза желто, для вкуса сладко, для носа благоуханно, для руки гладко, для уха молчаливо. Что же тогда яблоко само по себе?

Четвертый способ обоснования скептицизма основан на различии в условиях восприятия одного и того же предмета одним и тем же органом чувств: голодному приятна та пища, которая сытому покажется отвратительной, влюбленному в уroda урод представляется прекрасным.

Эти четыре способа обоснования скептицизма называются тропами от судящего, ибо здесь фиксируется то несомненное явление, что представления о предметах зависят от различий внутри самого субъекта и от различий между субъектами.

Пятый способ основывается на разнице в положениях, расстояниях и в местах. В зависимости от положения по отношению к нам предмета, в зависимости от его расстояния от нас, в зависимости от того места, где находится предмет, этот предмет кажется нам разным. Так, например, шея голубя меняет свой цвет в зависимости от своего наклона по отношению к нам (положение). Огонь костра ярк в темноте и тускл при свете дня (место). Корабль вдаль мал, а вблизи велик (расстояние).

Шестой способ основывается на роли примесей к предмету — ведь ничто не существует изолированно, а потому и не воспринимается изолированно, не говоря уже о том, что при восприятии предмета к нему примешивается и разум субъекта.

Седьмой способ обоснования скептицизма основан на соотношениях вещей и устройствах подлежащих предметов: песок и мягок (в целом), и жесток (в своих песчинках), вода в разных количествах имеет

разный цвет. Одно и то же в малом количестве полезно, а в большом вредно (ведь лечат ядами).

Восьмой способ основан «на том, относительно чего», ведь все существует в отношении к чему-нибудь, в том числе и в отношении к судящему, так что мы не можем сказать, какова каждая вещь по своей природе и в чистом виде (этот троп дублирует шестой).

Девятый способ основан на постоянной или редкой встречаемости, когда одни и те же вещи кажутся ценными только потому, что они редко встречаются. Если бы золото валялось на земле, как обычные камни, то никто и не ценил бы его так высоко.

Десятый способ основан на различиях в обычаях, в законах, в баснословных верованиях и в догматических предложениях. Здесь Энесидем пытается различить закон и обычай: закон — писанный договор между составляющими государство лицами, и нарушитель его непременно наказывается, тогда как обычай — нечто общепризнанное между людьми самими по себе, вне государства, и нарушающий обычай наказывается нечасто. Закон запрещает, а обычай не позволяет, но и законы и обычаи разные у разных народов, например, у египтян можно жениться на сестрах, а у греков это запрещено. Особенно интересны наблюдения Энесидема над расхождением между мифологией и философией, например, у Гомера охваченный горем Зевс роняет капли крови, тогда как философия учит, что бог не может страдать.

Нетрудно заметить, что седьмой (предметы в разных количествах по-разному воспринимаются и т. д.) и девятый тропы (редкость предметов) исходят из объекта, а пятый, шестой и восьмой тропы — из субъекта и из объекта, из их отношения. Десятый же троп стоит особо — это как бы социально-моральный способ обоснования скептицизма.

К тропам Энесидема можно многое добавить. Мы знаем, что при приближении к нам источника колебаний частота воспринимаемого нами колебания возрастает, а при удалении от нас этого источника частота уменьшается, хотя объективно ничего не меняется, поэтому гудок паровоза при его приближении к нам кажется более пронзительным, чем при его удалении. При увеличении скорости приближения к источнику света красный цвет становится зеленым, фиолетовым, ультрафиолетовым, т. е. уже невидимым, а при увеличении скорости удаления от источника зеленого света его цвет становится желтым, оранжевым, красным, инфракрасным, опять-таки невидимым, так что перед ракетой и позади нее возникают черные пятна, и она движется как в черном туннеле.

Агриппа. Более младшие скептики, которые не названы Секстом Эмпириком по именам, тогда как Диоген Лаэртский называет их «последователями Агриппы» (IX, 88), свели все десять тропов в один третий троп: «относительно чего» — и дополнили этот троп четырьмя новыми.

В первом из этих пяти тропов говорится о разноречивости во мнениях философов и ученых, во втором тропе — о том, что мы, доказывая, опираемся на то, что само нуждается в доказательстве, и так далее до бесконечности (троп об удалении в бесконечность). Четвертый троп «о предположении» говорит о том, что если мы хотим избежать такого удаления, то мы должны принять что-то за истинное без обоснования и доказательства. Пятый троп «последователей Агриппы», а может быть, и самого Агриппы говорит о том, что мы не можем выйти из колеса взаимодоказуемости, когда то, что должно служить подтверждением исследуемой вещи, нуждается во взаимном от нее подкреплении. О третьем тропе мы уже сказали.

Все эти и десять, и пять способов обоснования скептицизма указывают на реальные сложности, противоречия и относительности в сферах и чувственного, и рационального познания. Скептицизм с его антидогматизмом имел большое эвристическое значение в истории философии и, отрицая на первый взгляд возможность истины, служил разработке методологии научного познания.

ЭКЛЕКТИЗМ

Эклектизм — закономерное следствие скептицизма, который сделал антифилософские выводы из философского плюрализма, из различий и даже противоречий между школами философии, которых до Пиррона, Аркесилая и Карнеада было уже немало: и школ, и различий и противоречий. Об этом прямо говорит первый троп Агриппы — «о разноречивости», где имеются в виду противоречия и разноречия в мнениях философов по одним и тем же проблемам и вопросам. Отсюда естественное стремление преодолеть этот «грех» философии путем примирения философских систем и учений, путем отбора из их состава лучших их частей. Слово «эклектизм» поэтому и происходит от древнегреческого глагола «эклего», что означает «выбираю, избираю, отбираю», отчего «эклектикос» — «способный выбирать, выбирающий». Так что эклектик — тот, кто выбирает и отбирает, при этом подразумевается, что отбирается лучшее, а не худшее. Так что ничего предосудительного в исходном значении термина «эклектизм» нет.

Однако этот термин принято употреблять в предосудительном смысле, когда говорят, что эклектизм — беспринципное и непоследовательное сочетание учений, которые не могут без противоречия быть объединены в одном воззрении, а эклектика — ненаучный методологический прием, стремление соединить несоединимое, создавая лишнее органического единства и жизнеспособности целое (что, конечно, не может быть сознательным намерением эклектика). Поэтому эклектические философские системы — не системы в полном смысле этого слова, ибо в них нет высшего синтеза, нет высшей точки

зрения, которая позволила бы свести в единство разное, представить в качестве моментов одного учения то, что до этого выступало как будто бы непримиримым. Такой высшей точкой зрения для Платона была его теория идей, которая позволяла соединить в одно органическое целое и учение пифагорейцев о числах как сущностях, и учение атомистов о физической пустоте, хотя, конечно, принципиально материалистические и атеистические тезисы отторгались.

Древнегреческий философский синтез эпохи позднего эллинизма, когда философия утратила свой творческий дух, не мог иметь такой высшей точки зрения, дающей возможность произвести органический синтез, а потому и оказывался эклектическим в дурном смысле этого слова, хотя необходимо отметить, что этот эклектизм выполнял ту положительную роль, что был преддверием действительно органического синтеза в будущем неоплатонизме. Вообще же древнегреческий эклектизм — симптом упадка европейской философии во II-I вв. до н. э. — проникает в большинство тогдашних философских школ: академиков, перипатетиков, стоиков и даже скептиков. Меньше был затронут эклектизмом эпикуреизм — и это благодаря его непримиримости и бескомпромиссности, а также благодаря его замкнутости, отсутствию интереса к другим философским школам, как об этом говорится у Цицерона.

Академический эклектизм. История платоновской Академии похожа на миф о Протее, способном менять свой облик. Но Академия меняла не только и не столько внешний облик, сколько свою внутреннюю сущность. Как совместить в единой традиции Академию Платона с Академией Спевсиппа и Ксенократа, у которых возобладал идеалистический пифагореизм, а эту пифагорообразную Академию с Академией плоского практического морализирования пресловутого псевдофилософа Полемона, а все это вместе с Академией скептической? Теперь настало время эклектической Академии, для которой характерно стремление преодолеть глубоко проникший в нее скептицизм и построить учение о возможности достоверного мировоззрения, используя и аристотелизм, и стоицизм, стремясь к консенсусу.

Эклектическую Академию называли четвертой и пятой: «Было, как говорит большинство, три академии. Первая и древнейшая — из приверженцев Платона, вторая и средняя — из приверженцев Аркесилая, слушателя Полемона, третья и новая — из приверженцев Карнеада и Клитомаха, некоторые же прибавляют и четвертую — из приверженцев Филона и Хармида, иные говорят и о пятой — из приверженцев Антиоха» (С Э. 2 С. 253).

Филон Ларисский. Филон из Лариссы в Фессалии, ученик Клитомаха (Гасдрубала) Карфагенского. Он сменил его на посту схоларха Академии в 110/109 г. до н.э. и был академическим схолархом в течение 22 лет, пока не бежал из Афин в 88 г. Он был устрешен разразившейся в 89 г. войной Митридата VI Евпатора (133 — 63 гг.) с Римом. Бежал

он не зря, потому что римский полководец Сулла, штурмуя неосторожно примкнувшие к царю Понта Афины, сначала разрушил Академию («...не хватало леса, Сулла принялся за священные рощи: он опустошил Академию, самый богатый деревьями пригород, и Ликей») (*Плутарх*. Сулла, XII), а затем залил кровью Афины (солдаты. «получив от Суллы позволение грабить и убивать, с обнаженными мечами носились по узким улицам. Убитых не считали...») (*Плутарх*. Сулла, XIV). Филон оказался в Риме, где он открыл свою школу философии и риторики. Эту школу навещал Цицерон, ставший приверженцем академического скептицизма Филона, Клитомаха. Карнеада, Аркесилая.

Однако сам Филон стал отходить от скептицизма именно в Риме. Дело в том, что римлянам не мог импонировать безоглядный скептицизм Аркесилая, Карнеада и Клитомаха Карфагенского. Римляне были деятельными людьми, а деятельность и скептицизм несовместимы.

Сочинения Филона не сохранились. Поэтому мы можем судить о его взглядах лишь косвенно, на основании доксографии, в том числе и цicerоновской. Цицерон высоко ценил Филона, называл его «великим мужем» (Академика вторая. I.4.13), явно преувеличивая значение Филона из Лариссы в истории философии.

Однако сам Филон сделал лишь небольшой шаг от скептицизма к догматизму. Об этом Секст Эмпирик сказал так: «Приверженцы... Филона говорят, что, поскольку дело касается стоического критерия, то есть постигающего (каталептического. — А.Ч.) представления, — вещи невоспринимаемы, поскольку же дело касается природы вещей, они воспринимаемы» (Три книги Пирроновых положений. I, 235). Это довольно темное свидетельство. Современный итальянский историк античной философии Джованни Реале находит в этом свидетельстве Секста Эмпирика два смысла: более узкий и более широкий. «Согласно первому, здесь сказано, что стоический критерий истины (постигающее представление) неправилен, а раз стоический, наиболее тонкий, критерий неправилен, то и ни один другой критерий истины не может быть правилен, но все это не означает, что вещи объективно непостижимы, они только непостижимы для нас. Согласно другой, более широкой, интерпретации фрагмента, он означает, что, хотя стоический критерий истины и неправилен, может быть другой, более правильный, критерий (например, платоновский), потому что по самой своей природе вещи и объективно постижимы, и познаваемы нами» (*Reale G.A. History of Ancient Philosophy. III. The Systems of the Hellenistic Age. Albany, 1985. P. 358*).

Второй способ понимания фрагмента Секста Эмпирика означает, что Филон вышел за пределы скептицизма. Но Цицерон склонен принимать Филона все же как скептика. Цицерон и сам скептик (хотя в жизни он скорее стоик). Так что примем узкое толкование. Но и тогда Филон лишь немногим выдается за пределы скептицизма. На-

стоящий скептик не может сказать, что истина объективно существует, это было бы догматическим утверждением, если же, по его мнению, истина все-таки существует, то она непознаваема. Получается, что сами по себе вещи познаваемы, но познать их мы не можем. Это противоречие. Скептик скажет, что он не только не знает истину, но и не знает, существует ли она, т. е. познаваемы ли вещи сами по себе. Римская позиция Филона была противоречивой, неустойчивой, промежуточной, «додогматической». Требовался второй шаг, т. е. как бы широкое понимание вышеприведенного фрагмента.

Стобей рассказывает об этике Филона Ларисского. Он разделил этику на шесть частей и провел сравнение между философом как нравственным воспитателем и врачом. Врач сначала должен убедить больного принять рекомендуемое лекарство — так и философ должен убедить человека принять философию. Затем врач должен опровергнуть возможные ошибочные представления больного, почерпнутые им у плохих советчиков, — так и философ должен опровергнуть ложные учения и мнения. Затем врач разъясняет больному причины его болезни — так и философ разъясняет человеку причины нравственного зла и показывает, в чем высшее благо. Конечная цель врача — в восстановлении здоровья пациента — так и цель философа в счастье его подопечного. Наконец, врач стремится сохранить здоровье пациента — так и философ предписывает правила для сохранения счастья.

Антиох из Аскалона. Второй шаг от скептицизма к эклектизму сделал Антиох из Сирии, который учился у Филона, а когда тот бежал, со временем занял его место в качестве главы Академии. До этого Антиох сошелся с римским полководцем Лицинием Лукуллом, принял участие в 3-й войне Рима с Митридатом, участвовал в битве при Тигранокерте, когда римский консул разгромил армянского царя. Антиох написал об этой битве в своей книге «О богатах»: «Солнце еще не видело ей подобной».

Плутарх в биографии Лукулла так рассказывает об Антиохе и Лукулле, который заинтересовался философией: «Что касается философии, то, если ко всем учениям он (Лукулл. — *А. Ч.*) относился с интересом и сочувствием, особое пристрастие и любовь он всегда питал к Академии — не к той, которую называют Новой и которая как раз в ту пору расцветала благодаря учению Карнеада, распространявшемуся Филоном, но к Древней, которую возглавлял тогда Антиох Аскалонский, человек глубокомысленный и весьма красноречивый. Лукулл приложил немало стараний, чтобы сделать Антиоха своим другом и постоянным соотрапезником, и выставлял его на бой против последователей Филона. В числе последних был, между прочим, и Цицерон, который написал об этой философской школе очень изящное сочинение; в нем он вкладывает в уста Лукулла речь в защиту возможности познания, а сам отстаивает противоположную точку зрения. Книжка так и озаглавлена — «Лукулл». С Цицероном Лукулла связывали близ-

кая дружба и сходный взгляд на государственные дела» (*Плутарх. Избранные жизнеописания. II. С. 140*).

Лукулл вошел в историю не только своей победой над Митридатом VI (впрочем, Митридата VI пришлось добивать Помпею, когда окончательно разгромленный царь Понта покончил с собой) и над Тиграном II, которого Лукулл все же так и не смог одолеть в Армении, за что был отозван с Востока, но и своими пирами («лукуллов пир»), которые устраивал, судя по контексту в Плутарховой биографии этого римлянина, уже в отставке, на покое. Именно тогда он и смог заняться философией и собрать большую библиотеку. Но известно, что Антиох умер в 68 г. до н.э., когда Лукулл был еще в Азии. Так что здесь концы с концами не сходятся.

Как мы уже сказали, Антиох из Аскалона сделал второй шаг от скептицизма к догматизму. Он провозгласил, что истина существует, т. е. вещи и объективно познаваемы, и постижимы нами; вещи не только могут быть познаны, но и познаются. Это было уже концом скептицизма, но именно академического, потому что крайний, пирронов скептицизм продолжал существовать еще много веков, дав такого выдающегося римского скептика II — III вв., как Секст Эмпирик, которого мы неоднократно цитировали. Антиох же последовательно подверг критике не только крайний, но и умеренный скептицизм, пробабиллизм Академии, Аркесилая, Карнеада и Клитомаха. Судить о вероятности истины можно только тогда, когда мы знаем полную истину. Правдоподобную, вероятную истину следует отмерять не от заблуждения и от лжи, а от полной истины. Если Карнеад и Аркесилай понимали истину как недостижимый идеал или, по другой версии, думали, что неизвестно, возможна ли истина вообще, существует ли она, то Антиох понимал истину как необходимую меру для определения того, что правдоподобно, а что нет. Для того чтобы сказать, является ли что-либо более или менее истинным, необходимо знать истину. Итак, в позициях академиков-скептиков и Антиоха Аскалонского большая разница: одно дело, когда мы отмеряем дистанцию от незнания к знанию, к истине, а другое — когда мы отмеряем от истины, от знания, чтобы определить, насколько кто-то ошибся — так учитель исправляет ошибки ученика и выставляет ему оценку.

Антиох — эклектик. Он утверждал, что платонизм и аристотелизм тождественны по существу, отличаясь друг от друга лишь терминами и выражениями. Об этом рассказывает Цицерон во «Второй академике». Более того, Антиох провозгласил, что и стоицизм отличается от платонизма-аристотелизма лишь формой выражения, по существу же он им тождествен. Поэтому Цицерон говорит об Антиохе, что тот в сущности был стоиком. Много позднее и Секст Эмпирик, который, в отличие от Цицерона, знавшего лично Антиоха и слушавшего его лекции в Афинах в 79 г., имел дело лишь с сочинениями Антиоха (позднее они все были утрачены), говорит, что «Антиох ввел Стою в

Академию, так что о нем говорили, что он философствует как стоик; в самом деле он доказывал, что у Платона находятся стоические догматы» («Три книги пирроновых положений». I, 235). Антиох отверг теорию идей Платона и его учение о знании. Что же тогда остается от учения Платона? Цицерон утверждает, что Антиох и на шаг не отходил от Хрисиппа. Антиох думал, что чувства, коль скоро органы чувств нормальны, а условия для восприятия благоприятны, нас не обманывают.

Критикуя скептицизм, Антиох указывал, что последний сам себя побивает, потому что тезис, что ничего нельзя утверждать, что истина недостижима и т. п., догматичен, антискептичен.

В логике Антиох мало отходил от Хрисиппа. Следовал Стое так же и в физике. Он говорил о единстве космоса и о его раздвоенности на активное и пассивное начала, об одушевленности мира, о провидении, приписывая все это Платону и Аристотелю. Как и стоики, Антиох думал, что человек должен следовать природе, которая разумна, а потому следовать природе означает жить в соответствии с разумом. Вместе с тем Антиох считал, что стоики недооценивают тело. Антиох согласен со стоиками в том, что для счастья достаточно одной добродетели, но все же не для полного счастья, так что перипатетики отчасти правы, когда учат, что для полного счастья нужны и материальные блага. Приспосабливаясь к энергичным римлянам, далеким от впавших в протрацию поработанных греков, Антиох смягчал стоическое представление о мудреце как существе пассивном. Антиох как эклектик не смог ни синтезировать стоицизм, аристотелизм и платонизм, ни глубоко отождествить их. Не смог он и дать вторую жизнь Академии Платона. Его мировоззрение — имитация стоицизма. Так во всяком случае можно думать, исходя из того, что мы узнаем об Антиохе от Цицерона.

Преимниками Антиоха в Академии были Аристос из Аскалона и Теомнест из Навкратиса (ок. 44 г. до н.э.). Большинство академиков не были афинянами. Их родина Пергам, Кирена, Киликия, Карфаген, Фессалия, Палестина, Египет.

Перипатетический эклектизм. Эклектизм затронул и Ликей. Напомним, что после умершего в 268 г. до н.э. Стратона Ликей при таких схолах, как Ликон, Аристон Кеосский, Аристон Косский и др., пришел в упадок. Он существовал по инерции. Философская мировоззренческая мысль там оскудела.

Возрождение аристотелевского перипатетизма происходит в связи с возвращением в научный оборот утраченных рукописей Аристотеля и Феофраста, купленных Апелликоном, привезенных из Малой Азии в Афины и увезенных оттуда Суллой в числе других трофеев в Рим. Сулла «забрал себе библиотеку теосца Апелликона (Сулла имел перед собой пример Луция Эмилия Павла, забравшего библиотеку поверженного им последнего македонского царя Персея. — А.Ч.), в которой

были почти все сочинения Аристотеля и Теофраста, тогда еще мало кому известные. Когда библиотека была доставлена в Рим, грамматик Тираннион* ... многое привел в порядок, а родосец Андроник, получив от Тиранниона копии привезенных книг, обнародовал их и составил указатели, которыми пользуются и поныне. Старшие перипатетики сами по себе были, видимо, людьми умными и учеными, но из сочинений Аристотеля и Теофраста знали, кажется, немного, и то не слишком хорошо, потому что наследство скепсиса Пелея, которому Теофраст оставил свои книги, досталось людям невежественным и безразличным к науке» (*Плутарх*. Сулла. XXVI). Так образовался «Корпус Аристотеля» — совокупность сочинений, автором которых стали считать Аристотеля. Начинается период комментирования этих трудов. И в этих комментариях было немало эклектизма, когда то, что считалось учением Аристотеля, сближалось со стоицизмом и с платонизмом, а навстречу шло сближение платонизма с аристотелизмом и стоицизмом, как это мы видели на примере академика Антиоха.

Эпикуреизм. Однако ни одно из этих направлений не сближалось с эпикуреизмом. И аристотелики, и платоники, и стоики, и скептики одинаково его ненавидели.

Эпикуреизм же меньше всего пострадал от эклектизма. И не было желающих с ним сближаться, и сам он ни с кем не сходил. Слишком уж он был ни на что не похож. Стоик Бальб упрекает эпикурейцев, что они замкнуты на себе. «Вашим — говорит стоик, обращаясь к эпикурейцу, — меньше всего известно, что говорят... представители других школ, — вы ведь только своих и читаете, своих любите, остальных же по невежеству осуждаете» (*Цицерон*. О природе богов. II, 73).

Николай Дамасский. Кроме злосчастного АPELLИКОНА из Теоса, который, к счастью, не дожил до разграбления Афин и своей библиотеки, Тиранниона, которого некоторые считают армянином, в I в. до н.э. было много мелких перипатетиков, чья деятельность постепенно оживилась: Аристон из Александрии, Бозт Сидонский, Ксенарх из Селевкии, Стасей из Неаполя, Кратипп из Пергама, Николай из Дамаска.

Николай родился в 64 г. до н.э. в Дамаске в римской провинции Сирия. Он жил при дворе иудейского царя Ирода I (ок. 73 — 4 гг.), который овладел тронem в 37 г. как ставленник Рима. Подозрительный

* Грамматику Тиранниону, когда Сулла присвоил библиотеку офицера Митридата библиофила АPELLИКОНА (что с ним стало, неизвестно), еще предстояло попасть в плен к Лукуллу, продолжившему войну с Митридатом после смерти Суллы, когда тот возьмет город Анис на южном берегу Эвксинского понта (Черного моря). У Плутарха (Лукулл. XIX) мы читаем: «В числе других попал в плен и грамматик Тираннион» (*Плутарх*. Избранные жизнеописания. Т. II. С. 128). Оказавшись в Риме, Тираннион привел в порядок захваченную Суллой библиотеку, драгоценные манускрипты Аристотеля и Теофраста.

тиран уничтожил почти всех своих сыновей, боясь потерять власть. Благодаря ему дотоле нейтральное имя «Ирод» стало нарицательным: ирод — злодей. Христианская традиция приписала Ироду избиение всех младенцев в Вифлееме при известии о рождении Иисуса Христа как претендента на иудейский престол, «иудейского царя». Однако Ирод умер за четыре года до предполагаемого рождения Иисуса. Николай из Дамаска сумел ужиться с Иродом I и дважды сопровождал его в Рим как секретарь. Он был плодовитым писателем. Ему принадлежали автобиография, биография римского императора Августа, описание манер, и обычаев пятидесяти народов, история человечества до смерти Ирода I. Как философ-перипатетик, Николай из Дамаска эклектически сочетал аристотелизм с платонизмом и стоицизмом.

Средняя стоя. Эклектична и Средняя Стоя. Ее главные представители — Панетий (Панетий) и Посидоний, жившие соответственно во II и I вв. Подобно тому как академик Антиох в I в. шел навстречу стоицизму, Панетий шел веком ранее навстречу платонизму. Оба они испытали влияние перипатетиков. «Средние» стоики во многом отошли от классического, догматического, ортодоксального стоицизма как под влиянием нередко убедительной критики ряда слабых пунктов стоического мировоззрения со стороны скептиков (напомним, что Аркесилай теоретически нападал на Зенона и Клеанфа, а Карнеад — на Хрисиппа), так и вследствие приспособления стоицизма к римской культуре, для которой асоциальная негражданственная непатриотическая стоическая мораль была неприемлема, а «средние» стоики уже находились в тесном контакте с Римом. Это же заставило «средних» стоиков еще больше, чем это было принято в греко-эллинистической философии, переносить центр тяжести в мировоззрении с чисто теоретического мудрствования на проблемы непосредственной жизни, заменять теоретическую философию ее прикладной ипостасью.

Панетий. Панетий — уроженец острова Родос. Он жил с ок. 185 по ок. 110 г. Панетий происходил из знатной семьи. В молодости он прибыл в Афины, где слушал лекции стоика Диогена из Селевкии (Диогена Вавилонского) — непосредственного ученика Хрисиппа. Под влиянием лекций Диогена из Селевкии молодой Панетий сделался ярким приверженцем стоицизма, но со временем он стал ренегатом, разбавившим ортодоксальный стоицизм перипатетизмом и платонизмом. Известно, что Панетий слушал лекции своего современника Карнеада, что, видимо, поколебало Панетия в его догматическом стоицизме. Панетий не порывал связей с афинской Стоей и тогда, когда Диогена из Селевкии сменил в качестве схоларха Антипатр из Тарса. Такова связь Панетия с греческой философской традицией.

С другой стороны, Панетий был связан с Римом. Будучи, видимо, в это время в Афинах, Панетий был введен в состав того философского посольства из Афин в Рим, о котором говорилось выше в связи с Карнеадом, также членом этой странной делегации. Из пяти ее членов

трое были стойками: Диоген из Селевкии, Антипатр из Тарса и Панетий с Родоса — тогдашний схолярх Стои и два его последовательных преемника. Напомним, что это посольство находилось в Риме в 156/155 г. до н.э. и было оттуда изгнано по инициативе Катона Старшего — блюстителя чистоты римских нравов. Но, видимо, гнев римских фундаменталистов был направлен главным образом против скептика Карнеада, который, напомним, в своей первой лекции восхвалял справедливость, а во второй — ее ниспровергал, а не против стойков, поэтому Панетий снова прибыл в Рим в 144 г., где он вошел в эллинофильский кружок Сципиона Младшего, только что разрушившего Карфаген (146 г.), и даже принял участие в путешествии этого Сципиона на Восток (140 — 139 г.). В 129 г. Панетий сменил Антипатра из Тарса в качестве главы Стои. Через двадцать лет он умер. Эти двадцать лет в конце II в. до н.э. и были вершиной в деятельности Панетия как устной, так и письменной. Многочисленные сочинения Панетия в свое время были широко известны во всем Средиземноморье. Они назывались «О долге», «О провидении», «О политике» и т. д. К сожалению, от них мало что осталось. Хорошо еще, что Цицерон в первых двух книгах своего позднего трактата «Об обязанностях» использовал сочинение Панетия «О долге».

Панетий — стоик-рэнгат — смягчил и даже снял многие пункты ортодоксального стоицизма; закруглив, так сказать, углы, он принял некоторые платонические и перипатетические идеи. В основе эклектизма Панетия лежало его убеждение в глубоком родстве платонизма, перипатетизма и стоицизма, которые пошли, на его взгляд, от Сократа как их общего родоначальника. Спорным является вопрос: что господствует в мировоззрении Панетия — стоицизм или платонизм? Некоторые ученые утверждают, что Панетий был скорее платоником, чем стоиком, что он следовал стоицизму только в области практической, прикладной этики, а в теории склонялся к платонизму. Однако такое утверждение спорно, тем более что и в этике Панетий существенно отошел от ортодоксального стоицизма.

Известно, что в области физики Панетий подверг сомнению, а то и вовсе отверг стоическое учение о всеобщем мировом пожаре, периодически уничтожающем космос, который, правда, снова (как птица Феникс) рождается из субстанциального огня, и склонялся к перипатетическому аристотелевскому учению о вечности мира. Кроме того, Панетий как будто отказался от стоического космического органицизма (космос — живое существо). Модифицируя учение стойков о судьбе, Панетий отверг их жесткий детерминизм, изрядно парализующий человека, что было неприемлемо для римского духа с его неустанной деятельностью, направленной на внешнюю экспансию и на унификацию по римским образцам окружающего римский мир социального разноплеменного и разнородного хаоса. Говорят, что Панетий сомневался в возможностях *девинации* (предсказания будущего), чем так

увлекались ортодоксальные стоики. Панетий отверг и астрологию, учение о связи между положением планет и жизнью людей, ту самую нелепую астрологию, которая вдруг расцвела в наши дни у нас.

В области психологии Панетий под влиянием платонизма размежевал душу и тело, которые стоиками представлялись настолько слитными, что они относили воспроизводящие половые функции организма к деятельности души. Согласно мнению Панетия, тело имеет чисто биологические функции, душа же состоит лишь из пяти чувств и главенствующей части (гегемоникона). Что касается речи, которой ортодоксальные стоики придавали самостоятельное значение как одной из восьми частей души (пять чувств, воспроизводящая способность, речь, гегемоникон), то Панетий лишил ее статуса особой независимой части души. В самом гегемониконе Панетий в духе платонизма различил иррациональное (импульсы к действию), которое он наивно связал с воздухом, и рациональное — мысль, стремление к познанию. Но в духе прикладной философии, столь любезной практичным, «заземленным», римлянам, главное в познании Панетий видел в знании того, что следует делать, к чему следует стремиться и чего следует избегать. Некоторые ученые утверждают, что Панетий принял платоновское учение о бессмертии всех душ (а не только ограниченное рамками одного мирового года бессмертие душ мудрецов с их высоким тонусом), но более вероятно, что Панетий, напротив, учил о смертности души. Душа рождена, но все рожденное смертно: имея начало, оно имеет и конец, начала без конца быть не может. Кроме того, душа подвержена аффектам и страданиям, а все им подверженное смертно, ибо аффекты и страдания нельзя выносить вечно, они изнашивают душу. А еще, кроме того, душа, будучи в физическом плане смесью воздуха и огня, со временем остывает, а тем самым умирает.

В области этики Панетий сильно занизил стоический идеал, приспособивая его к широким слоям образованных римлян. Он отверг ортодоксальное стоическое учение о самодостаточности добродетели и допустил необходимость для полного счастья таких «низменных» вещей, как хорошее здоровье, материальное благополучие, телесные силы: «Панетий и Посидоний не считают, что для счастья довольно одной добродетели, а считают, что надобно и здоровье, и денежные траты, и сила» (VII, 128).

Понимая, что образ мудреца с его сверхсовершенством и апатией для римлян неприемлем, увидев перед собой жизнеспособную энергичную республику вместо впавшей в спячку Греции, Панетий в своем сочинении об *эвтюмии* (хорошем расположении духа) восславил радость жизни. Место «совершенных» действий, а вернее, бездействий стоического мудреца у Панетия заняли гражданские обязанности, которые люди несут перед государством, что было совершенным отходом от космополитизма греческих стоиков. Трезво смотря на человека, «гуманист» Панетий признает у него четыре главных желания:

стремление к мудрости, стремление к сохранению, не только личному, эгоистическому, но и общественному (к сохранению и себя, и своего общества) ; стремление к независимости и стремление к совершенствованию. Добродетель и состоит в том, чтобы осуществлять эти желания в соответствии с разумом, в разумном осуществлении этих законных стремлений обыденного человека. Неудивительно, что римлянин Цицерон списывал у Панетия, ибо римский гражданский долг перед государством, патриотизм и гражданственность, служение державе были тогда так же свойственны римлянину, как апатичность, аполитизм и гражданское безразличие греку, лишившемуся своего отечества и потерявшемуся в эллинистических монархических монстрах.

Посидоний Апамейский. Философ-стоик Посидоний родился между 140 и 130 г. до н.э. в городе Апамея на реке Оронте в Сирии (царство Селевкидов) и учился Афинах у Панетия, который был старше Посидония приблизительно на полвека. Когда Панетий умер, Посидонию было около тридцати лет.

По-видимому, именно в эти свои сравнительно молодые годы Посидоний совершил великое путешествие по территории Римской державы. Он объехал все Средиземноморье, побывал в Малой Азии, в Египте (там он испытал сильное влияние древнейшей египетской культуры, но все же остался эллином), в Галлии, в Испании. Там он вышел на Атлантику и побывал даже в Британии. И повсюду Панетий вел этнологические и географо-метеорологические наблюдения. В расположенном на атлантическом побережье испанском городе Гадасе (нынешний Кадикс) Посидоний в течение месяца наблюдал морские приливы и отливы (в Средиземноморье почти незаметные).

Он был одним из первых ученых, кто начал объяснять морские приливы совместным действием Луны и Солнца. Посидоний видел землетрясения, извержения вулканов, появление нового острова к северу от Сицилии среди Липарских островов. Он спускался в рудники, описывал штольни и методы их осушения. Он видел соляную скалу и равнину близ устья Родана (Роны), покрытую галькой. Страбон в своей «Географии», историк Диодор Сицилийский (вторая половина I в. до н.э.), Атеней из Навкратиса неоднократно цитируют физико-географические и историко-этнологические сочинения неутомимого Посидония, например его труд «Об океане».

В возрасте около сорока лет, в 97 г., Посидоний, принятый, по-видимому, в число граждан полиса Родос (родина его учителя), открыл там собственную риторико-философскую школу. Напомним, что остров Родос у юго-западного побережья полуострова Малая Азия к началу I в. до н.э. давно прошел уже пик своего расцвета, когда, после того как Александр Македонский разрушил финикийский морской торговый центр — город Тир, Родос стал новым центром морской торговли в Средиземноморье, чему способствовало его удачное распо-

ложение на пересечении морских путей. Символом расцвета Родоса стало сооружение там Харидом (или Харесом) знаменитого Колосса Родосского. Как мы знаем, эта колоссальная статуя была разрушена землетрясением в 225 г. Через шестьдесят лет завистливый Рим противопоставил Родосу в качестве торгового соперника остров Делос, предоставив ему режим наибольшего благоприятствования, — и Родос пришел в упадок.

Родосская школа Посидония стала знаменитой. Сам Посидоний был блестящим оратором и привлек многих слушателей. Когда в 86 г. Посидоний в качестве родосского посла посетил Рим, где встретился со старым и больным Марием, который только что взял Рим штурмом, жестоко расправившись со своими противниками из политического лагеря Суллы (в это время сам Сулла громил на востоке империи Митридата VI Евпатора, царя Понта, взял штурмом и разграбил примкнувшие к Митридату Афины), он завязал знакомства с римской аристократией, уже знавшей его учителя Панетия. В 78/77 гг. в родосской школе Посидония побывал 28-летний Марк Туллий Цицерон, покинувший Рим из-за страха перед новым римским тираном Суллой, который, разгромив марианцев (сам Марий умер в год своей встречи с Посидонием), истребив уже своих политических противников, был назначен римским сенатом диктатором на неограниченное время (обычно диктаторы назначались на полгода и лишь в чрезвычайный, угрожающий существованию самого Римского государства момент). Впоследствии Цицерон будет с гордостью называть себя учеником Посидония (см.: *Цицерон. О природе богов*. I, 6). В 66 г. по дороге на войну все с тем же Митридатом VI Евпатором, и в 62 г., возвращаясь с этой затянувшейся войны победителем (окончательно разгромленный римскими легионами Митридат покончил с собой за год до этого), новый римский герой Помпей посещал на Родосе Посидония. Цицерон в «Тускуланских беседах» рассказывает, что во время второго пребывания Помпея на Родосе Посидоний был тяжело болен (ему было уже за семьдесят лет и его мучили боли в суставах), однако он принял Помпея и имел с ним беседу. Приподнявшись над своим скорбным ложем и опираясь на него, рассказывает Цицерон со слов Помпея, Посидоний степенно и убедительно доказывал, что нет блага, кроме того блага, что нравственно-прекрасно и благородно, а когда боли усиливались, упрямый стоик восклицал, что он, несмотря ни на что, не признает, что страдание есть зло.

Когда Посидонию было уже за восемьдесят, он отправился в Рим, где и умер после 51/50 г. до н.э.

Посидоний был плодовитым писателем. Кроме вышеназванной его работы «Об океане» он написал много других сочинений: «О небесных явлениях», «О космосе», «О богах» (в пяти книгах, где критикуется, в частности, учение о богах Эпикура), «Рассуждение о физике», «О критерии», «Рассуждение об этике», «О надлежащем», «Поощрение»

(к занятию философией) и др. Однако сочинения Посидония, как и большинство сочинений греко-римских авторов, до нас не дошли. Сохранились лишь фрагменты. Посидония цитировали его современники Цицерон, Лукреций, вышеназванный Страбон, позднее Диодор Сицилийский во второй половине I в. до н.э., Сенека и Манилий (первая половина I в. н.э.), Плиний Старший (вторая половина I в. н.э.), Секст Эмпирик, более поздние компиляторы, в том числе Диоген Лаэртский и вышеназванный Атений из Навкратиса (первая половина III в. н.э.). О Посидонии писали Свида, Страбон, Плутарх, Цицерон, Клеомед, Сенека, Диоген Лаэртский, Арий Дидим и другие греческие и римские авторы.

И древние, и современные ученые высоко ценят Посидония, его деятельность и его труды — плоды этой деятельности. Цицерон считал Посидония величайшим из всех стоиков, хотя ему приходилось и стыдиться за то, что Посидоний разделял почти общее для всех стоиков пристрастие к дивинации (дивинация — «...предсказание или предчувствие таких событий, которые считаются случайными»). «Мне стыдно... за Хрисиппа, Антипатра, Посидония», писал Цицерон в своем трактате «О дивинации», не соглашаясь с этим модным тогда учением о возможности предсказания будущего по внутренностям жертвенных животных и другими столь же нелепыми способами (однако в Риме в это всегда верили и без гадания не начиналось ни одно сражение, для этого существовали особые жрецы). Для Сенеки Посидоний — «один из тех, чей вклад в философию больше прочих» (*Сенека. Письма к Луцилию*. ХС, 20). Неоплатоник Прокл (V в. н.э.) упоминает в своих обширных трудах Посидония и его школу семь раз. И это только в связи с математикой.

В наш скорбный век мнение о Посидонии далеко не единодушно. Эдуард Целлер считал Посидония «самой универсальной головой после Аристотеля» (*Zeller. E. Outlines of the History of Greek Philosophy*. L. 1955. P. 268). Посидоний пытался соединить философию и науку во всеохватывающую систему, — писал этот немецкий ученый-классик. Действительно, Посидоний был не только философом. Его любознательность была безграничной. Он и математик, и астроном, и физик, и географ, и геодезист, и метеоролог, и этнолог, и историк, и социолог.

Посидонию приписывается большое влияние на деятелей греко-римской культуры. Ему обязаны и Цицерон — первой книгой своих «Тускуланских бесед» и своим «Сном Сципиона», и Плутарх — своим сочинением «Лицо на диске Луны», и Вергилий — шестой книгой своей «Энеиды». Существует мнение, что псевдоаристотелевский трактат «О мире» (*De mundo*) — это переработка двух трактатов Посидония. Ученый-классик Вернер Йегер и многие другие ученые (См.: *Vogel C. J. de. Greek Philosophy. Vol. III. The Hellenistic-Roman period*. P. 274) видят в Посидонии предшественника неоплатонизма, преднеоплатоника.

Таково же мнение А.Ф. Лосева, который высоко оценивает Посидония и солидаризируется с теми, кто называет Посидония Платоном по глубине мысли и Аристотелем по энциклопедичности. Курт Рейнхардт в своих многочисленных трудах видит в Посидонии родоначальника витализма как антипода атомизму. Такого же мнения придерживается М. Поленц.

Однако существует мнение, что Посидония переоценивают, приписывая ему чужие анонимные фрагменты, что следует принимать во внимание только те тексты, в которых упоминается его имя. Таково мнение американского ученого Л. Эдельштейна (См.: *Edelstein L. The Philosophical System of Poseidonius//Amer. Journal of Philol. 57 (1936). P. 286 — 325*) и французенки М. Лафранк (См.: *Laffranque M. Poseidonios d' Aramée. Paris, 1964*). Она призывает строго ограничиться теми текстами, в которых говорится, что это мнение именно Посидония. Обычный же метод состоит в том, что если фрагмент анонимный и в нем чувствуется влияние какого-то стоика, то этот фрагмент приписывают непременно Посидонию.

Американский ученый, историк науки Джордж Сартон, объясняет популярность Посидония тем, что тот сочетал научность и мистическую спекулятивность. Он бы мог как ученый стать на один уровень с Аристотелем и Эратосфеном, если бы ему не мешал платонизм и связанный с ним мистицизм. Посидоний-историк неспособен отличить правду от вымысла. Однако Фредерик Коплстон не видит греха в том, что Посидоний сочетал рационализм и мистицизм. Он это просто констатирует (См.: *Copleston F. History of Philosophy. Vol. I. 1985. P. 422*).

Посидоний, как и Панетий, выдвинув плюралистически-эклетиический принцип, согласно которому у стоицизма нет монополии на истину, дополнял стоицизм платонизмом. Он второй после Крантора из Сол автор комментария к сочинению Платона «Тимей» (затем комментарии к «Тимею» писали Адраст Афродисийский, Гален, Прокл Византийский, Асклепиад; первый латинский перевод совершил в первой половине IV в. Халкидий, но лишь до 53 С.; до середины XII в. образованные люди Западной Европы знали из Платона лишь «Тимей»), что не могло не сказаться на представлениях о его мировоззрении, известном нам лишь отрывочно и в общих чертах.

Как почти все стоики (исключение составляет разве один Клеанф), Посидоний различал в философии физику, логику и этику, подчеркивая в то же время их органическое единство в своем сравнении философии с живым существом, с организмом. Отказываясь от стоического уподобления философии саду, в котором ограда соответствует логике, растения — физике, а их плоды — этике, так как там недостает органического единства (плоды могут быть отделены от растений, стены же сами по себе), «Посидоний считал более уместным уподоблять философию живому существу, именно: физическую часть — крови и

мясу, логическую — костям и мускулам, этическую — душе» (СЭ. 1. С. 64). Это лучше, чем когда душой оказывается физика, а мясом — этика (см. VII, 40).

По сообщению ученика Посидония Фания, Панетий и Посидоний ставили на первое место физику (У1, 41). В области физики Посидоний исповедовал непоследовательный монизм. Говорят, что в пятой книге своих «Рассуждений о физике» Посидоний писал, что «мир един, конечен и шарообразен с виду, потому что такой вид удобнее для движения» (VII, 140). Этот единый шарообразный мир окружает пустота, которая бестелесна («бестелесно то, что может быть заполнено телом, но не заполнено». VII, 140). Посидоний писал о пустоте во второй книге «Рассуждений о физике». Но так как мы этой книги не имеем, то приходится гадать, считал ли Посидоний эту пустоту беспредельной, или нет. У Диогена Лаэртского говорится о «пустой беспредельности» (VII, 140), по Аэцию же, Посидоний утверждал, что «пустота вне космоса не беспредельна, но ее столько, сколько достаточно для разложения космоса». Внутри же мира как космоса пустоты нет: «Там нет ничего пустого, но все едино в силу единого дыхания и напряжения, связующего небесное с земным» (VII, 140).

Таков монизм Посидония. Но он все же не так монолитен, как у греческих стоиков периода Древней Стои. Если они думали, что «Бог, ум, судьба и Зевс — одно и то же» (VII, 135), то у Посидония, согласно свидетельству Аэция, на первом месте бог, на втором — природа и на третьем — судьба. Таким образом, бог противопоставляется природе, а бог — это, по-видимому, небо, тогда как природа в данном случае уже не весь мир, а земля, подлунный мир. Правда, информация на этот счет противоречива. Отметив, что стоики понимали слово «мир» трояко: 1) «сам бог, то есть обособленная качественность всей сущности; он не гибнет и не возникает» (VII, 137), иначе говоря, творец мироустройства; 2) само мироустройство; 3) совокупность того и другого, — Диоген Лаэртский продолжает, что Посидоний видел в мире «построение, включающее небо и землю с их естествами» (VII, 138). Но далее у того же доксографа говорится что Посидоний, вместе с Зеноном и Хрисиппом, сущностью бога считал весь мир в небе (см. VII, 148). «Ведущая часть мира» — именно небо (см. VII, 135), а не Солнце, как у Клеанфа, и не эфир, как у Хрисиппа и стоика I в. до н.э., наставника Катона Утического, Антипатра Тирского.

Небо, надлунный мир, активно. Природа как подлунный мир пассивна. Небо, Бог, космический разум, разумная огненная пневма, разумная космическая душа (это все одно и то же) «пронизывает все части мира», как «душа все части человека» (VII, 138), благодаря чему все «устраивается умом и провидением» (там же).

Это устройство совершается не извне, а изнутри мира. Исходящий от неба бог создает в природе формы, подчиненные числам и числовой гармонии. Здесь мы видим следы платоновского бога-демиурга. Но у

Платона демиург, бог-ремесленник, вне мира, он творит космос из заданного ему материала, существующего вечно, по заданным образцам-идеям, у Посидония же как стойка бог действует на космос изнутри него, как внутренне присущая миру имманентная сила. И этот бог, он же платоновская космическая душа (у Платона она творится до творения космоса богом-демиургом), телесен.

Все же у Посидония остается некоторый раскол между небом и землей, между надлунным и подлунным мирами, между миром вечным и миром подверженным гибели. А это требует дополнительного связующего звена. Должна быть связующая сила, которую Посидоний находит в симпатии.

Это некие «природные соответствия». Главное в этом соответствии, в этой взаимосвязи, в этой симпатии — симпатия между небом как ведущей частью и землей как ведомой, что доказывается хотя бы загадочным для тех времен влиянием Луны и Солнца на морские приливы и отливы, так что изучение этого природного явления имело для Посидония не только физическое, но и метафизическое, философское, значение.

Симпатия между небом и землей легла в основу стоического обоснования астрологии, которая в те времена широко распространилась в Римском государстве. В умы все более проникала нелепая мысль о том, что вся будущая жизнь человека предопределена положением небесных тел во время его рождения (а надо было бы зачатия, и уже одно то, что астрологи составляют гороскопы, т. е. таблицы взаимного расположения планет и звезд на момент рождения, говорит о несерьезности астрологии как лженауки).

Посидоний представлял себе мир и иначе: как иерархию степеней бытия, начиная с неорганического царства минералов и кончая сверхорганической степенью божественного. Между тем и другим располагаются снизу вверх растения, животные, человек и демоны.

Учение о человеке у Посидония в основном стоическое, но, как и его физика, несет следы платонизма и даже более заметные, чем представление Посидония о мире. Посидоний больше, чем это обычно делали стоики, подчеркивал двойственность человека. Человек находится на границе подлунного, земного, и небесного, надлунного, миров. Как существо телесное, человек — высшее тело, его тело самое сложное. Но как душевное, человек, хотя он и обладает в отличие от животного логосом, нусом и дианою, т. е. речью, умом и рассуждением, он все-таки низшее существо. Над ним находятся демоны и бог.

В отличие от Хрисиппа, который думал, что человеческие эмоции имеют свою основу в ошибках разума, и тем самым максимально рационализировал эмоциональную, страстную сферу человека, Посидоний, вслед за Платоном, различал в душе три силы: разумную, волевою и чувственную (вождедеющую). Именно последняя иррациональна. От нее помутнение разума. Она источник жизненных ошибок

человека. Несчастье человека в том, что он нередко раб низшей части своей души, что он ведет чисто животное существование, оставляя в пренебрежении высшую силу души — разум, который есть не что иное, как бог в человеке, его внутреннее божество. Как сообщает Гален, Посидоний думал, что внутри человека действуют два демона: добрый и злой. Добрый демон сходен с тем разумом, что правит миром. Но большинство людей увлечены злым демоном, имеющим животную природу.

Двойственность человека, его внутренняя трагическая противоречивость выражена Посидонием так: «Первейшее искусство человека — это сама добродетель, ей вверена бесполезная и хлипкая плоть, годная лишь на то, чтобы принимать пищу» (*Сенека. Письма к Луцилию. ХС, 25*). Сенека сохранил и другие, более мудрые, мысли Посидония: «Один день человека образованного дольше самого долгого века невежды», «богатство — причина бед не потому, что само оно что-нибудь делает, а потому, что подстрекает сделать», «то, что не дает душе ни величия, ни уверенности, ни безмятежности... не есть благо, а богатство, крепкое здоровье и прочие подобные вещи ничего такого не дают и, значит, не могут быть... благами».

Посидоний восстановил отброшенный было Панетием тезис о периодическом воспламенении космоса (VII, 142).

Вслед за Платоном он учил о предсуществовании и постсуществовании душ. Однако весь этот метемпсихоз ограничен временными пределами существования очередного космоса, т.е. до вселенского воспламенения.

Учение о трех силах души Посидоний положил в основу своей философии истории. Смысл ее в том, чтобы все большее количество людей восходило от низшей, вожделеющей силы в их душах к победе разума.

Тем не менее мудрецы были уже на заре человечества. И не только были, но и царствовали. Они не допускали драк и защищали слабых от сильных, они убеждали и разубеждали, показывая, что полезно, а что вредно. Их дальновидность заботилась о том, чтобы соплеменники ни в чем не знали недостатка, чтобы мужество отражало опасности, а щедрость одаривала и украшала подданных. Править означало не властвовать, а исполнять обязанности. Никто не пробовал свое могущество на тех, кто это могущество создал, и ни у кого не было ни желания, ни причины творить обиды. Все так хорошо слушались хорошего правителя, что самое сильное, чем царь грозил слушникам, был уход от власти.

Когда же исподволь появились пороки, а царская власть превратилась в тиранию, возникла нужда в законах, которые предложили те же мудрецы (см.: *Сенека. Письма к Луцилию. ХС, 5 — 6*).

Мудрецы были учителями людей в постройке жилищ, в добыче и обработке металлов, в производстве орудий труда. Они же научили

людей ткачеству, земледелию, мореплаванию. Затем они всю эту область материального производства передали более скромным помощникам и занялись науками и философией.

Посидоний как историк продолжал дело Полибия, описав исторические времена со 144 по 82 г. Как видно из сохранившихся фрагментов, там было много деталей, но в целом описание было поверхностным.

Посидоний повторил эратосфеново измерение окружности Земли. Об этом рассказывает ученик Посидония Клеомед. Об измерении Земли Эратосфеном мы знаем также от Клеомеда, и только от Клеомеда.

Если Эратосфен взял для измерения окружности Земли Александрию и Сиену (Ассуан), то Посидоний — Александрию и Родос. Считалось, что полисы Родос, Александрия и Сиена лежат на одном меридиане, что неверно, так как Сиена восточнее Александрии более чем на три градуса, а Александрия восточнее Родоса более чем на полтора градуса. Расстояние между Родосом и Александрией было принято за 5 тыс. стадиев, угол же между положением Солнца в Александрии и в то же время в Родосе был принят в $\frac{1}{48}$ часть окружности. Отсюда у Посидония получилось, что окружность Земли равна 240 тыс. стадиев, что хуже результата Эратосфена.

Посидоний преувеличил длину обитаемой земли — Евразии, отчего получилось, что на запад от Испании по Атлантике до восточного берега Евразии не более 70 тыс. стадиев. Эта ошибка, повторяясь в той или иной форме у Страбона, Птолемея, Роджера Бекона, Петра д'Альи (1410 г.), возбудила оптимизм Колумба и вызвала открытие если не восточного побережья Евразии, то Нового Света. Общепринятая дата открытия Америки — 12 октября 1492 г.

НАЧАЛО РИМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ПРОФИЛОСОФИЯ

Начало римской философии датируется II — I вв. до н.э. Римская философия начинается с того, чем кончается в те же времена греческая, — с эклектизма. Это неудивительно, потому что римская философия вторична по отношению к греческой и ее даже можно назвать эллинистической, если под эллинистической философией понимать такую греческую философию, которая распространилась за пределы своей родины в конце IV в. до н.э. Правда, Рим не был завоеван Македонией, как Египет. Напротив, сама Македония, а затем и Греция были поработаны Римом. Но, не будучи эллинистическим государством, Рим был завоеван Грецией духовно, и его философию можно назвать эллинистической, хотя и с некоторыми оговорками.

Римская философия распадается на латиноязычную и грекоязычную. В Риме жило много греков, в том числе и греческих философов, которые преподавали и писали на родном языке. Греческий язык в Риме был языком культуры и образования, доступных, конечно, только для элиты. И образованные римляне общались на греческом друг с другом так же, как, скажем, русские дворяне на французском. Впрочем, была и богатая латиноязычная римская философская литература.

Проникновение философии в Рим и в Римскую республику не могло, конечно, в силу элитарности философии вытеснить исконное художественно-мифолого-религиозное мировоззрение населявших Италию народов, в том числе и латинян.

До появления же философского мировоззрения господство в Риме профилософского социантропоморфического мировоззрения было безраздельным.

В основе римско-латинского художественно-мифологического религиозного мировоззрения лежал примитивный сверхполитеизм. В наивном представлении суеверного римлянина каждый предмет и каждое явление имело своего двойника — духа, свое божество. Ручей, лес, дорога, перекресток дорог, дверь, дверная петля, порог каждого дома имели своего «бога». Каждая часть какого-либо процесса имела свое божество. Зерно, брошенное в землю, находилось в ведении бога Сатурна, растущим злаком ведала богиня Церера, цветущим — Флора; созревающим — Конс. Было 43 бога детства: бог первого крика ребенка, бог принятия новорожденного, бог девятого дня, бог первого шага, бог колыбели... У каждого человека был свой дух-покровитель (гений), каждый дом имел свою богиню — покровительницу домашнего очага (Весту). Эта дробность отражала конкретность первобытного сознания, свойственную всем народам на ранней ступени их развития.

У римлян вначале не было даже образов богов. Были лишь их символы. Символом Марса было копьё, символом Юпитера — каменная стрела.

В Древнем Риме был развит культ предков-ман. Велика была и роль магии. Точное исполнение магических действий и заклинаний считалось достаточным для получения искомого результата, независимо от достоинств лица исполняющего магическое действие. Знание этих действий было делом особого римского сословия — сословия жрецов. Жрецы в Риме составляли коллегии и пользовались большим влиянием, чем жрецы в Греции. Особенно влиятельна была коллегия понтификов. Ее председатель считался верховным жрецом Рима (верховный понтифик). Большую роль в римской жизни играли жрецы-гадатели. Жрецы-авгуры предсказывали будущее по полету птиц, жрецы-гаруспики — по внутренностям жертвенных животных. Большим авторитетом пользовалась коллегия целомудренных весталок — хранительниц государственного очага.

Классический римский пантеон во главе с Юпитером сложился под влиянием классического греческого пантеона. При этом верховный бог Рима Юпитер отождествил с Зевсом и перенял его черты. Супруга Юпитера Юнона соответствовала Гере, Минерва — Афине, Венера — Афродите. Живая образная эмоциональная греческая мифология оживила сухую итало-римскую религию.

Распространение греческого языка и греческих обычаев начинается уже в IV в. до н.э.

Громадную роль в распространении греческой культуры на воинственный, непрерывно территориально расширяющий свои владения, Рим имели контакты Рима с южноиталийскими греческими городами («Великая Греция»), а затем и их завоевание в начале III в. до н.э. После драматической войны Рима с греками призванным с Балкан в Италию царем Эпира Пирром, потерпевшим после ряда побед сокрушительное поражение от Рима в 275 г. до н.э., некогда прославленный

греческий город Кротон — центр пифагореизма, греческий город Тарент — место деятельности последнего ученого пифагорейца Архита Тарентского (ок. 428 — 365 г.), город Локры — победитель Кротона еще до прихода в Кротон Пифагора в конце VI в. до н.э. и другие великогреческие города-государства (Метапонт, Сибарис, Фурии, Кавлония), стали владением Рима. Последним был Регий, дольше всех других греческих италийских городов сопротивлявшийся Риму и павший в 270 г. до н.э. Еще ранее в результате войн Рима с самнитами римскими стали самая северная греческая колония в Италии — город Кумы, а также Неаполь и Элея (лат. Веллия) — некогда центр философской школы элеатов.

К 265 г. до н.э. Рим стал метрополией всего Апеннинского полуострова до (на севере) Паданской (река Паданус — теперешняя река По) равнины.

Через сто лет в результате трех жестоких войн Рима и африкано-финикийского Карфагена в центральной и западной частях Средиземноморья и трех войн Рима и Македонии в восточной части Средиземноморья Рим оказывается властителем всего Средиземноморья.

Греция, освободившаяся было от македонского владычества, благодаря победам римского полководца Тита Фламинина, разгромившего в 197 г. до н.э. армию предпоследнего македонского царя Филиппа V, через полвека (196 — 146 гг.) вновь ее утратила*. Относительную свободу сохранили лишь Афины, Дельфы и Спарта. Остальные бывшие греческие суверенные полисы напрямую подчинялись римскому наместнику в Македонии. Позднее Греция стала римской провинцией Ахайей (27 г. до н.э.).

Однако несмотря на поражения Греции в борьбе с Римом, влияние греческой культуры на римскую постепенно усиливалось. Проигрывая Риму геополитически, Греция побеждала его духовно.

Уже во второй половине III в. до н.э. Ливий Андроник из Тарента (ок. 284 — 204 гг.), ставший римским рабом в возрасте около двенадцати лет после поражения городов «Великой Греции» в войне, с Римом, отпущенный затем своим господином на волю (при этом он и получил, будучи греком, латинское имя Ливий), перевел на латинский язык

* В 197 г. до н.э. римский полководец Тит Квинкий Фламинин разбил войско македонского царя Филиппа V, которому перед тем сказал: «Ты сам виноват, что ты один, потому что истребил всех своих друзей и близких» (*Плутарх*. Застольные беседы. М., 1990. С. 372). В 168 г. н.э. римский полководец Луций Эмилий Павел разгромил последнего македонского царя Персея — сына Филиппа V. В 148 г. до н.э. было подавлено антиримское восстание в Македонии. В 146 г. до н.э. одновременно с разрушением Карфагена был разрушен Коринф — центр Ахейского союза, выступившего против Рима. Греки потерпели поражение в битве при Истме и римское войско Луция Муммия подвергло Грецию страшному опустошению.

гомеровскую «Одиссею», правда, не гекзаметром, а упрощенным стихом сатурнием.

Это был, по-видимому, первый литературный перевод в Европе. Тот же Ливий Андроник впервые поставил в Риме в 240 г. до н.э. греческую трагедию, переведя ее, естественно, на латинский язык и значительно упростив.

Первым же отечественным для Рима латинским поэтом, поэтом-римлянином, а не греком, был Гней Невий (ок. 270 — 201 гг.), младший современник Ливия Андроника, участник войны Рима и Карфагена (он дожил до разгрома Ганнибала Сципионом Старшим в битве при Заме в 202 г.). Он стал создателем римской национальной трагедии с сюжетами из римской истории (детство легендарного основателя Рима Ромула, Первая Пуническая война Рима и Карфагена, 264 — 241 гг.). Однако быть поэтом и драматургом в тогдашнем Риме было непросто. За литературную критику властей Гнея Невия выставили у позорного столба, заключили в тюрьму и изгнали из Рима. Он так и умер в изгнании в Утике вблизи Карфагена и Замы, где за год до его смерти произошла та историческая битва, которая перечеркнула все победы Ганнибала в Европе (напомним, что Карфаген, Утика и Зама находились в Африке, это территория теперешнего Туниса).

Вообще в III в. до н.э. в Риме искусство не было в почете. Многие римляне, как патриции, так и плебеи, думали, что это та же роскошь, которая подтачивает традиционные устои римской общины: мужество, стойкость, честность, верность, достоинство, умеренность, подчинение воинской дисциплине и закону, вековые обычаи, почитание семейных и национальных богов.

Республиканский Рим покоился на четырех столпах.

1. *Libertas* — самостоятельность личности и ее свобода отстаивать свои интересы в рамках закона. Римляне изгнали в 510 г. своего последнего, седьмого, царя Тарквиния Гордого за совершенное им преступление против личности, и избрали консулов, при этом двух и только на один год, дабы оградить себя от узурпации власти. Они запретили долговую кабалу (закон Петелия и Попирия — 326 г. до н.э.), пытки и телесные наказания. Размеры земельной собственности были ограничены 125 гектарами... И все это, однако, при полном бесправии рабов, и ущемлении интересов неримского населения Италии, которое составляло большинство, но хотя и не «подавляющее».

2. *Iustitia* — совокупность правовых установлений, ограждающих достоинство человека в соответствии с его общественным положением.

3. *Fides* — верность долгу, составляющая моральную гарантию исполнения законов.

4. *Pietas* — благоговейный долг перед богами, родиной и согражданными, требующий всегда отдавать предпочтение их интересам, а не своим (108).

Во враждебном окружении требовалась сверхэнергия ума и воли, только благодаря которой и мог крошечный народ стать властелином мира, и которую сами римляне называли *virtus* — гражданская доблесть и мужество быть, несмотря ни на что.

Такова суровая, но возвышенная система ценностей римского гражданина.

Здесь не до искусства. Ведь искусство — «искусственно», а все искусственное, придуманное казалось подделкой, фальшью, ложью, недостойной порядочного человека. Это предубеждение господствовало долю, но и оно отступило перед новыми влияниями. Выходец из низов плебей Плавт (ок. 254 — 184 г.) и его очень молодой современник вольноотпущенник Теренций (ок. 195 — 159 г.) — в ответ на запросы времени создали римские (хотя и на греческих сюжетах) комедии. Им посчастливилось дойти до нас полностью, чего не скажешь о комедиях греческого эллинистического драматурга Менандра, которому подражал Плавт.

Во время драматической войны Рима и Карфагена, когда Ганнибал со своим войском прошел всю Италию, привлекая на свою сторону поработенное Римом население, обе стороны вели своего рода идеологическо-пропагандистскую войну. Принявшие сторону Ганнибала южноиталийские греческие города оспаривали претензии Рима на всю Италию. Со своей стороны Рим выставил своих идеологов, которые, будучи римлянами, хорошо знали римскую историю. Ранние римские историки — Квинт Фабий Пиктор и Луций Цинний Алимента (претор в Сицилии в 209 г. до н.э.) в своих историях Рима, начиная с его легендарной предыстории (прибытие в Италию бежавшего из горящей Трои Энея) и вплоть до Второй Пунической войны, обосновывали право Рима на всю Италию.

Сципионы и Катон. Во II в. до н.э. (согласно нашему летоисчислению, в те времена, естественно, неизвестному, римляне считали свое историческое время «от основания города», т. е. Рима, считалось, что это легендарное событие произошло 21 апреля 753 г. до н.э.) в области культуры наблюдается дальнейшая эллинизация Рима, происходившая, правда, в условиях упорного сопротивления со стороны консерваторов-традиционалистов.

Наиболее характерно в этом плане взаимное противостояние патрициев Сципионов и плебей Катона.

Сципион Старший (Публий Корнелий Сципион Африканский — победитель Ганнибала, вторгшегося в Италию с севера через Испанию и Галлию, нанесшего римским легионам три сокрушительных поражения, особенно в знаменитой битве при Каннах в 216 г. до н.э., опустошившего Италию и чуть было не взявшего Рим, но потерпевшего решительное поражение в Африке в битве при Заме именно от Сципиона Старшего в 202 г.) и Сципион Младший (Публий Корнелий Сципион Эмилиан Африканский и Нумантинский, сын Луция Эмилия

Павла — победителя македонского царя Персея, усыновленный сыном Сципиона Старшего, взявший штурмом и окончательно разгромивший Карфаген) были эллинофилами. Они перенимали греческие обычаи и нравы. Вокруг них сложился эллинофильский кружок. Это особенно относится к Сципиону Младшему, который с детства получил эллинское образование. Его отец Луций Эмилий Павел конфисковал в свою пользу библиотеку злосчастного Персея. На этой библиотеке («книги», т. е. папирусные свитки, тогда были дорогой редкостью) и воспитывался Сципион Младший.

В ближайшем окружении Сципиона Младшего и его друга Гая Лелия (дружба Сципиона и Лелия увековечена Цицероном в трактате «О дружбе») входили грек Полибий, римлянин Теренций (195 — 159 гг.), известный уже нам грек Панетий (185 — 110 гг.), римлянин Луцилий (180 — 102 гг.) и другие образованные греки и римляне.

О Панетии мы уже кое-что знаем. Он сопровождал Сципиона Младшего в его поездке на Восток в 140/139 г. Плутарх так об этом рассказывает: Сенат в третий раз отправил Сципиона объехать народы, города и царства... Он приехал в Александрию, сошел с корабля и пошел по городу, накинув плащ на голову, а александрийцы бежали следом и просили открыться — им хотелось увидеть его лицо; он открыл лицо, и они приветствовали его криком и рукоплесканием. Царь (Птолемей VIII. — А. Ч.) с трудом мог поспевать за ним на ходу, потому что был ленив и изнежен; и Сципион шепнул на ухо Панетию: «Вот какую услугу оказали мы александрийцам нашей поездкой: дали посмотреть, как их царь пешком ходит! Этот философ Панетий ездил при нем как друг...» (*Плутарх. Застольные беседы. М., 1990. С. 377*).

Гай Луцилий был сатириком, в своих стихах он высмеивал страсть к роскоши. Об Эннии и Полибии будет сказано ниже. Эллинофилам противостоял выходец из простого народа, плебей, ставший сенатором, консулом в 195 г. и цензором в 184 г., Марк Порций Катон, названный позднее Старшим для того, чтобы его можно было отличить от его правнука Катона Младшего (95 — 46 гг.), — яростный и упорный защитник римской старины, простоты нравов, целомудрия («Катон исключил кого-то из сената за то, что в присутствии дочери тот поцеловал собственную жену»), — пишет Плутарх в своем «Наставлении супругам».

Возможно, что это случилось в 184 г. до н.э., когда Катон был цензором, т. е. магистратом (должностным лицом), производившим опись имущества граждан и следившим за их нравственностью (поэтому цензор назывался также *magister morum* — блюститель нравов).

Как военный деятель Катон в качестве консула в 195 г. (консулы выбирались только на один год, они избирались вдвоем и обладали высшей гражданской и военной властью, правили поочередно) вел войну в Испании против восставших против Рима иберов. «Взявши больше городов, чем провоевал он дней (так говорил он), для себя он

воспользовался из добычи только тем, что съел и выпил. Каждому войну он раздал по фунту серебра, заявив, что лучше пусть многие вернуться из похода с серебром, чем немногие с золотом, военачальникам же в своем начальстве и вовсе ничего не надобно, кроме славы» (Там же. С. 375). Однако Катон так и не смог подавить восстание, которое тлело еще пятнадцать лет.

Как политический деятель Катон был непримиримым противником уже побежденного Карфагена и требовал его полного разрушения. Говорят, что Катон каждую свою речь в сенате к месту и не к месту заканчивал словами: «А все-таки Карфаген должен быть разрушен!». В вопросах внешней и внутренней политики Катон и его лагерь противостояли победителю Ганнибала Публию Корнелию Сципиону Африканскому Старшему, который предлагал создать из завоеванных областей зависимые от Рима государства; Катон же требовал их превращения в провинции, что и было сделано. Рим пошел по пути Катона, а не Сципиона Старшего. До Македонии, ставшей римской провинцией в 148 г., римскими провинциями уже были Сицилия (227 г.), Сардиния и Корсика (227 г.), Бэтика в Испании (197 г.), Тарраконская Испания (197 г.), а после Македонии — Африка (146 г.), т. е. территория бывшего государства Карфаген, город же Карфаген был разрушен, Азия (133 г.), когда последний царь Пергама Аттал III завещал свое царство Риму, которому, однако, для получения этого дара пришлось вести войну с сыном Атталы III — Аристиком (задушен в римской тюрьме), и еще 27 провинций.

Провинция Азия занимала всего лишь западную часть полуострова Малая Азия. На ее территории оказались развалины Трои, Милета, Эфеса. Напомним, что европейская философия зародилась именно здесь. Милет — родина первой европейской философской школы — милетской (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), Эфес — Гераклита.

Катон, защищая традиционно-национальный характер римской культуры, не жаловал греческих философов, полагая, что философия подрывает воинскую доблесть. В 173 г. из Рима были изгнаны два пифагорейца. В 161 г. принят специальный декрет против риторов и философов, запрещающий их пребывание в Риме, за чем последовало очередное их изгнание. В 156/155 г. Катон и его партия выдворили из Рима то странное состоящее из философов греческое посольство, о котором говорилось уже дважды: в связи с Карнеадом и Панетием.

Однако не следует думать, что этот сделавший карьеру плебей был невеждой.

Катон сам составлял свои речи в сенате и писал книги. Из последних целиком сохранилась только одна. Это «О сельском хозяйстве» (или «О земледелии»). Эта небольшая книга не научный трактат, а сборник советов и рецептов Катона-фермера, обращенный к другим фермерам. Катон придавал большое значение земледелию, он видел в нем экономический фундамент республики. Во введении Катон утверждал, что самые храбрые люди и самые крепкие солдаты всегда выходили из

рядов земледельцев. Самым главным для ведения сельского хозяйства Катон считал хорошую доброкачественную вспашку и обильное удобрение. В книге содержатся и медицинские советы. Ненавидя все греческое, Катон презирал и врачей, которые в Риме были в основном из греков. Однако собственные медицинские советы Катона часто нелепы.

Было у Катона и историческое сочинение «Происхождения», в котором он объясняет причины величия Рима. Само сочинение не сохранилось. Катон, однако, считается первым римским историком, писавшим прозой.

Энний. Энний же, которого Катон привез из Сицилии в Рим, писал римскую историю в латинских стихах. Квинт Энний считается отцом римской поэзии и римской истории. Он составил «Анналы», в которых изложил римскую историю, начиная с легендарного прибытия в Италию Энея и кончая 181 г. до н.э. Квинт Энний происходил из южноиталийской Калабрии, его первоначальное образование было греческим, латинским языком он овладел уже в армии, где служил центурионом, принимая участие во Второй Пунической войне под руководством Сципиона Старшего. Энний (239 — 169 гг.) в конце своей жизни примыкал к эллинофильскому кружку Сципиона Младшего. Он был знаком с греческой философией. В дидактической поэме «Эпихарм» он суммировал пифагорейскую философию. В другой поэме «Евгемер» Энний переложил на латинские стихи «Священную историю» Евгемера. Как писал Цицерон, «Энний стал первым из всех его переводчиков и последователей» (*Цицерон. Философские трактаты. С. 98*).

Полибий. Величайшим греческим историком Рима был Полибий (ок. 200 — 120 гг.). После битвы при Пидне в 168 г., когда Рим второй раз разгромил Македонию, римляне наказали всех тех в Греции, кто был на стороне последнего злосчастливого македонского царя Персея. Более тысячи ахейцев были отправлены в Рим в качестве заложников. В их числе был и Полибий. Находясь там и войдя в кружок Сципиона Младшего, Полибий в числе других своих книг написал в течение 168 — 140 гг. до н.э. свою «Историю» в 40 книгах, из которых целиком сохранились только первые пять (остальные тридцать пять книг дошли в отрывках). «История» Полибия охватывала сравнительно небольшой отрезок времени от 220 по 146 год, но это было время, когда Рим завоевал большую часть западного мира, включая Македонию и Грецию.

По своим философским взглядам Полибий был стоиком. Он пытался найти причинное объяснение исторических событий, но вынужден был признать, что многие исторические события, в том числе и очень важные, обязаны своим происхождением случайности или удаче.

Вместе с тем Полибий, этот грек-заложник, ставший апологетом Рима, считавший, что только Рим способен спасти Грецию от политического хаоса, пытался найти общую причину римских успехов. Он

видел эту причину как в римской религии, которая служила сплочению народа Рима, так и в его политическом устройстве, мудро сочетавшем в себе элементы монархии — высшая власть консулов (хотя их власть не была монархией, т. е. «властью одного», а скорее диархией), аристократии — сенат и демократии — народное собрание.

И действительно, с момента уничтожения царской власти в Риме высшим государственным органом стало народное собрание. Оно принимало или отменяло законы, объявляло войну и заключало мир, было верховной судебной инстанцией, избирало всех высших должностных лиц, в руках которых находилась вся исполнительная власть.

В I в. до н.э. в Риме происходит дальнейшее распространение греческих философских учений: эпикуреизма, стоицизма, скептицизма, а также эклектизма.

Эклектичной была римская школа Секстиев, основанная в Риме в 40-х гг. I в. до н.э. Квинтам Секстием и унаследованная его сыном Квинтом Секстием Младшим, к школе относится и стоик Сотион (которого не следует путать с Сотионом Александрийским, жившим во II в. до н.э. и был автором сочинения по истории философии) — один из учителей Сенеки. В этой школе стоицизм сочетался с пифагорейскими и платоническими элементами, в том числе с учением о перевоплощении душ. Сенека охарактеризовал Квинта Секстия как принципиального и сильного по своему характеру человека, способного противостоять всем жизненным невзгодам. Школа просуществовала недолго.

Помимо Энния и Секстиев в истории римской профилософии и науки значительную роль сыграли Публий Нигидий Фигул и Марк Теренций Варрон.

Фигул. Публий Нигидий Фигул (ум. в 44 г. до н.э.) — первый по времени представитель постпифагореизма в Риме. Цицерон называет Фигула «возобновителем» древнего пифагорейства. Как почти все представители римской элиты, Фигул занимался политикой, он был сенатором и претором. Фигул встречался с Цицероном, но не в Риме, а в малоазийском Эфесе, на родине Гераклита (Фигул был на Востоке в составе посольства, а Цицерон, как мы знаем, там путешествовал, спасаясь от гнева Суллы и пополняя свое образование). Во время гражданской войны между Цезарем и Помпеем Фигул, как Варрон и Цицерон, принял сторону Помпея и даже сражался за него в битве при Фарсале (48 г.), закончившейся поражением Помпея. Цезарь относился к Фигулу хуже, чем к Варрону и Цицерону, — и Фигул вскоре умер в изгнании еще при Цезаре — в 44 г.

Фигул написал немало книг, от которых сохранились лишь фрагменты, изданные в Праге в 1889 г. Антоном Свободой. Есть и письмо Цицерона к Фигулу.

Фигул занимался математикой и естествознанием, астрологией и магией. Среди естественных наук Фигула интересовали метеорология, география, зоология, астрономия. Он разделял взгляды стоиков на

космос. В книге «О богах» Фигул эклектически сочетал восточный зороастризм со стоической астрологией и обсуждал учение стоиков о воспламенении (екпюросис) и возрождении (палингенесис) мира. Нигидий Фигул дал латинские имена звездам и созвездиям. Как астролог, он составил гороскоп Октавиана, будущего первого римского императора Августа, который родился 23 сентября 63 г. до н.э., предупредив его отца — Октавия Старшего, что, согласно звездам, его сын станет властелином мира.

Варрон. Марк Теренций Варрон (116 — 27 гг.) родился в Реате — древней столице сабинов (теперь Риети, в 50 км. от Рима). Он получил хорошее образование в Риме и в Афинах, где, как и Цицерон, был знаком с академиком Антиохом Аскалонским. Большую часть своей долгой жизни Варрон отдал общественным делам, т. е. политике и войне. Он находился на службе у Помпея, сражался в его войске — в конце концов, против Цезаря. Однако победитель великодушно простил Варрона и поручил ему устройство греко-латинской библиотеки в Риме. Насильственная смерть великого Гая Юлия Цезаря неблагоприятно сказалась на судьбе Варрона. Цезарианец Марк Антоний объявил Варрона вне закона, отобрал его библиотеку и большую часть собственности. Однако Варрон не был убит, как Цицерон — за него заступился предавший Цицерона Октавиан. Когда Октавиан стал императором, то он назначил Варрона хранителем императорской библиотеки.

Научная деятельность Варрона началась на 73 году его жизни, и почти все, что Варрон совершил в науке, он сделал за последние шестнадцать лет своей жизни. Варрон стал живой энциклопедией. Современники считали его наиболее культурным из всех римлян. В отличие от Цицерона, который следовал Филону, Варрон разделял взгляды Антиоха, понимая, как Антиох, душу как пневму, а бога как разум мира.

Главный труд Варрона — «Светские и религиозные древности» (41 книга). В последних шестнадцати книгах этого труда Варрон описывает «религиозные древности»; священные места, священные времена и священные предметы. Он разделил богов на три класса, соответствующих трем формам теологии: 1) мифическая, или сказочная, теология поэтов, 2) естественная теология философов, 3) гражданская теология, которая выражена в верованиях и в культуре государства. Варрон как профилософ отдавал предпочтение второй форме теологии.

В сочинении «О жизни римского народа» Варрон предложил свою философию истории: все народы проходят, как и люди, естественный цикл жизни, состоящий из детства, юности, зрелости и старости.

Цезарь. Говоря о римской культуре, нельзя не упомянуть великого Гая Юлия Цезаря (102/100 — 44 гг.). Это редкий случай, когда в одном лице выступает выдающийся историк и великий исторический деятель. Цезарь был военным и политическим деятелем. Правда, свою военную деятельность Цезарь начал поздно — в 43 года, тогда как Александр

Македонский умер уже в 33 г., а Наполеон к этому возрасту уже приближался к гибели (в свои 46 лет он оказался на острове Святой Елены). Цезарь же в возрасте 42/44 — 49/51 годов завоевал всю Заальпийскую Галлию*, после чего, опираясь на свою армию, начал борьбу за единовластие. Разгромив своего соперника Помпея и его сторонников в 49 — 45 гг., Цезарь стал фактически монархом-диктатором, с 44 г. — пожизненным.

Из сочинений Цезаря сохранились лишь его «Комментарии», состоящие из двух отдельных работ: «Записки о галльской войне» и «Записки о гражданских войнах». Первые состоят из семи книг и охватывают 58 — 52 гг., а вторые — из трех книг и охватывают 49 — 45 гг.

Переход Цезаря через небольшую речушку, впадающую в Адриатическое море, Рубикон, которая отделяла Предальпийскую Галлию от собственно Италии, был переломным событием во всей римской истории. Цезарь не имел права переходить эту границу с войском. Ему полагалось явиться в Рим без армии. Плутарх рассказывает, что «когда он (Цезарь. — А. Ч.) приблизился к речке под названием Рубикон,.. его охватило глубокое раздумье при мысли о наступающей минуте, и он заколебался перед величием своего дерзания... он вновь долгое время молча обдумывал... свой замысел... он понимал, началом каких бедствий для всех людей будет переход через эту реку и как оценит этот шаг потомство». И, пишет далее Плутарх, «вместе с границей провинции были нарушены и стерты все римские законы...» (Сравнительные жизнеописания. Т. II С. 459).

Через шесть лет Цезарь был убит последними римскими республиканцами. Но время республики было исчерпано. Громадная держава требовала иных методов управления.

Став диктатором, Цезарь в 46 г. до н.э. по предложению александрийского математика и астронома Созигена ввел новый, «юлианский», календарь, в основу которого был положен солнечный год вместо лунного.

ЦИЦЕРОН

Синтез римской и греческой культур, органическое соединение греческой духовности и римской гражданственности, утраченной в Греции, но все еще живой в пока республиканском Риме, продолжил Цицерон (по другому произношению Кикерон, от «цицero», — или «кикеро» — «горох») — римский оратор и писатель, честолюбивый

* «...За те неполные десять лет, в течение которых он вел войну в Галлии, он взял штурмом более восьмисот городов, покорил триста народностей, сражался с тремя миллионами людей, из которых один миллион уничтожил во время битв и столько же захватил в плен» (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. II. С. 459).

(Плутарх отмечает, что у Цицерона была «прирожденная слабость к почестям») политический деятель-тираноборец, один из последних погибших за нее защитников Римской республики. Цицерон — также и философ. Он был одним из главных, если не самым главным, участником процесса зарождения римской философии.

Марк Туллий Цицерон (106 — 43 гг.) происходил из богатого римского сословия «всадников». Он родился в 648 г., считая от основания Рима, в отцовской усадьбе в Лациуме и, прожив почти 64 года (с 3 января 106 по 7 декабря 43 г., согласно нашему, тогда неизвестному, летосчислению), был убит цезарианцами через полтора года после того, как республиканцы-тираноборцы, не понимавшие, что время республики прошло, насильственно лишили жизни Гая Юлия Цезаря.

Цицерон получил отличное по тем временам образование. Еще до своего совершеннолетия (т. е. до шестнадцати лет) он был отослан своим отцом вместе с братом Квинтом для учебы в Рим, где он прежде всего овладел греческим языком — языком образованных римлян. Вместе с тем он достигает блестящих успехов и в родном латинском языке, который он в скором времени качественно улучшит, создав классический латинский язык, «язык Цицерона».

Пока же он видит, что в республиканском Риме путь к достижению высших административных должностей вплоть до консула (если это, конечно, не путь узурпатора-тирана) открывает ораторское искусство — и он настойчиво учится ему у лучших римских ораторов.

Среди них выделялись два брата: Муций Сцевола Старший и Муций Сцевола Младший, которые по своему мировоззрению примыкали к стоицизму (что не мешало им занимать жреческие должности: старший был авгуром, младший — понтификом). Сцеволы не только научили талантливого юношу началам ораторского искусства, но и пробудили у него интерес к философии.

Впоследствии в своем трактате «О природе богов» Цицерон, оглядываясь назад, а в это время ему было около шестидесяти лет, скажет: «...удивляются, откуда у меня возникло такое рвение к философствованию... Однако вовсе не внезапно я стал заниматься философией и немало затратил труда и забот на нее со времен ранней юности, а более всего тогда, когда казалось, что я совсем мало занимаюсь философией. О чем свидетельствуют и речи мои, изобилующие высказываниями философов, и близкие отношения с учеными людьми, чем всегда славился дом наш, и то, что я обучался у известнейших (учителей): Диодота, Филона, Антиоха, Посидония. А поскольку все философские предписания применимы к жизни, то, полагаю, я и в общественных и в частных делах поступал так, как предписывают рассудок и наука». Марк Цицерон считал себя человеком, не только умозрительно, «кабинетно» знакомым с философией, но и философом в жизни. Он не

противопоставлял философию как некую особую мудрость науке и рассудку, как это делают некоторые даже в наши дни, не понимая, что как только будет прервана ее связь с рассудком и с науками, она тут же обернется мифологией.

Цицерон убежден в применимости философии к жизни, как частной, так и общественной. Такая убежденность выражает характерный для римлян практицизм. Римлянам не очень были нужны искусство для искусства, философия для философии (как это было у греков в той мере, в какой они понимали функцию философии по-аристотелевски, когда философствование занимало высшую степень в созерцательной, «богоподобной» жизни свободного, не обремененного низменными заботами человека), философия нужна была им как руководительница в их будничной конкретной жизни. Та философия, та мудрость, которая не помогает выносить тяготы жизни, не пользовалась спросом.

Цицерон, говоря о своих учителях, назвал четыре имени — это академики Филон из фессалийской Лариссы и Антиох из Аскалона, стоики Посидоний и Диодот. Все они старшие современники Цицерона: Филон умер, когда Цицерону было более 18 лет; Антиох умер, когда Цицерону было 38 лет; Посидоний умер, когда Цицерону было 56 лет. Что касается Диодота, то этот незнакомый нам стоик последние шестнадцать лет своей жизни (он умер в 59 г. , когда Цицерону было около 48 лет) провел в доме отца Цицерона. Под старость Диодот ослеп. Говорят, что Диодот оставил Марку Цицерону большое наследство в 100 тыс. сестерциев. Но для нас важнее то, что под его влиянием Цицерон стал республиканцем-тираноборцем, тем, кто разил своим умным словом всех, покушавшихся на республиканские ценности, на свободу личности.

Детство и юность Цицерона пришлось на время, когда боролись за власть Марий и Сулла, поочередно захватывавшие Рим и уничтожавшие побежденных. Начало ораторско-адвокатской (а он был не только политический, но и судейский оратор) деятельности Цицерона приходится на годы тирании (82 — 79 гг.) Суллы. В 80 г. , когда Цицерону было 26 лет, ему пришлось в связи с одним гражданским делом выступить против любимца римского тирана, что было достаточно, чтобы на молодого адвоката пала грозная тень Суллы. Цицерон оставляет Рим и под предлогом поправки здоровья отправляется подальше от Суллы — в Грецию и в Малую Азию. Этот первый вынужденный пятилетний перерыв в общественно-политической деятельности Цицерон сумел обратить себе на пользу, посвятив досуг самообразованию и намного расширив свой культурный горизонт. Большое впечатление произвели на Цицерона Афины, правда, не своим настоящим. Восточное Средиземноморье только что испытало трагедию первой войны Митридата и Рима, тогда, за семь лет до прибытия туда Цицерона, Афины, принявшие сторону Митридата, были взяты

штурмом легионерами Суллы, разрешившим там грабеж и резню. В числе военных трофеев Сулла захватил и отправил в Рим рукописи Аристотеля и Феофраста. Афины поразили скитальца своим великим прошлым. Цицерон слушает в Афинах лекции академика Антиоха, сменившего в качестве главы Академии бежавшего от войны академика Филона, а на острове Родос в 78 г. — Посидония. (С Посидонием Цицерон общался и позднее — накануне смерти последнего в бытность его в Риме в 51 г.) В Афинах же Цицерон познакомился и с эпикурейцами: со стариком Федром и Зеноном.

Цицерон возвращается в Рим только после смерти Суллы, в 76 г. Ему тридцать лет. Вскоре он снова покидает Рим, но уже не как беглец, а как должностное лицо, назначенное служить в провинции: Цицерона избирают квестором (квестор — помощник консула в финансовых и судебных делах) и отправляют по финансовому ведомству в Сицилию, где он оставляет по себе хорошую память своим бескорыстием (Плутарх отмечает у Цицерона наряду с «прирожденной слабостью к почестям» благодарную черту — «равнодушие к наживе»).

Вершина политической деятельности Цицерона — его консульство в 64/63 гг., когда он смело и красноречиво выступает против нового претендента в тираны — Катилины. Четыре речи Цицерона против Катилины — лучшие из его дошедших до нас пятидесяти восьми речей. Разоблачив заговор против республики распутного и незадачливого Катилины, вскоре погибшего при попытке захватить власть в Риме, Цицерон приобрел было большое политическое влияние, но игра враждебных Цицерону сил заставляет его, как только он сложил с себя консульское звание, покинуть Рим и уединиться в своем загородном поместье.

Эта вторая вынужденная пауза в общественной деятельности Цицерона оказалась еще более благотворной для науки и философии, чем первая. Цицерон переключается на писательское творчество: если он не может говорить, то он будет писать. Но и в литературных работах Цицерон все еще политик, общественный деятель, оратор, его все еще волнуют главным образом политические, общественные, государственные проблемы — и он создает такие труды, как трактаты «Об ораторе», «О законах», «О государстве», в которых показывает себя упорным республиканцем (50 — 51 г.).

От трактата «О государстве» целиком сохранилась лишь первая книга, частично — вторая и третья, четвертая и пятая пропали вовсе, а от шестой уцелел лишь фрагмент — «Сон Сципиона», где описано заgrabное блаженство идеального мудрого государственного деятеля. Цицерон — сторонник Полибия — видит основу устойчивости римского государства в том, что его политический строй сочетает в себе элементы монархии (консульство, а при крайней необходимости ограниченная во времени и в пространстве диктатура), аристократии (сенат)

и демократии (трибуны, народное собрание). В этом раннем трактате Цицерон выступает против нарастающей в Риме тенденции к отчуждению государственного аппарата от римского народа. Для Цицерона (I. XXV, 39) истинное государство — «достояние народа», а народ вовсе «не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общности интересов».

Цицерон все еще ставит на первое место именно гражданственную функцию философии и науки, он их не разделяет и тем более не противопоставляет, подчеркивая в своем трактате (I. XX, 33), что римлянам следует изучать те «науки, которые могут сделать... [граждан] полезными государству». «Науки» (философия для него тоже наука) только тогда имеют смысл, если благодаря им граждане становятся лучше, счастливее и полезнее своему отечеству.

В 51 г. Цицерона посылают проконсулом в малоазийскую провинцию Киликию. Цицерон второй раз на Востоке. Он счастлив. Он даже одерживает небольшую военную победу над какими-то незамирными горными племенами, за что солдаты провозглашают его «императором», что тогда — всего лишь почетный титул для удачливого полководца.

Между тем в Риме продолжают роковые для республики события — распадается возникший в 60 г. первый триумvirат (Красс, Помпей, Цезарь): Красс гибнет в войне с парфянами (так никогда и не покрившимися Риму), Помпей и Цезарь вступают в борьбу за единоличную власть, повторяя конфликт Суллы и Мария. В ходе этой смертельной борьбы Помпей оказывается на востоке империи, и Цицерон отправляется в Македонию к Помпею. Помпей гибнет, а Цицерону приходится вернуться в Рим и сдать ся на милость победителя. Не лишенный великодушия Цезарь (чего нельзя сказать о его сторонниках) прощает Цицерона так же, как он простил Варрона. Но политическая карьера Цицерона снова, уже в третий раз, прерывается.

Наступает третий период вынужденной общественной бездеятельности Цицерона и второй период его творческой писательской активности. Он продолжается недолго, всего три года, а точнее — тридцать три месяца. И за этот небольшой срок Марк Туллий Цицерон создает такие шедевры, как трактаты «О природе богов», «О пределах добра и зла», «Академика», «О дружбе», «О старости», «Тускуланские беседы» (Тускула — местечко в 20 км от Рима со здоровым микроклиматом, где находилась вилла Цицерона) в пяти частях («книгах»): 1) «О презрении к смерти»; 2) «О перенесении боли»; 3) «Об утешении печали»; 4) «Об остальных душевных волнениях»; 5) «О добродетели».

Поздний Цицерон не ограничивает себя общественной проблематикой и обращается к философии как таковой. Он ставит перед собой

благородную задачу — донести до римлян греческую философию, сделать ее максимально занимательной, показать, что философия возможна не только на греческом, но и на латинском языке, для чего надо начинать создавать латинскую философскую терминологию. В трактате «О природе богов» Цицерон пишет об этом периоде своей деятельности так: «Когда меня утомила бездеятельность, а состояние республики было таким, что ею по необходимости должен был управлять и о ней заботиться только один человек (Гай Юлий Цезарь. — А. Ч.), то решил я, во-первых, что ради самой республики следует изложить нашим людям философию, ибо я полагал, что важно и для украшения и для славы нашего государства, чтобы столь важные и славные вещи были изложены также и на латинском языке. И ничуть я не жалею о затраченном труде, потому что вижу, что мой пример возбудил во многих желание не только изучать, но и самим писать (о философии). Ведь очень многие римляне, изучившие греческие науки, не могли передать усвоенные ими знания своим согражданам по той именно причине, что не верили, будто воспринятое ими от греков можно изложить на латинском языке. Я же в этой области, как мне кажется, настолько продвинулся, что не уступлю грекам даже в богатстве слов».

Действительно, Цицерон создал не только латинский литературный язык, но и латинскую философскую терминологию, которая, будучи продолжена Сенекой и другими латиноязычными философами, вошла в средневековую латиноязычную культуру, а через нее и в новые национальные языки, вытеснив в ряде случаев исконную греческую терминологию, отчего мы говорим, например, о «форме» и «материи» у Аристотеля, тогда как сам Аристотель рассуждал о «морфэ» и о «хюлэ».

Цицерон много заботился о форме своих сочинений. Он думал, что философия должна быть не только умна, но и привлекательна, она должна радовать и ум, и сердце. Цицерон не был оригинальным мыслителем, он талантливый популяризатор и подражатель, о чем прямо писал своему корреспонденту Аттику (от Цицерона сохранилось 800 писем). И в самом деле, его поздний трактат «Об обязанностях» в первых своих двух книгах — переложение трактата Панетия «О долге» а дошедший до нас только во фрагментах трактат «Гортензий» (45 г.) — прямое подражание сохранившемуся как фрагментарно, так и в переложении аристотелевскому трактату «Протрептик» (в обоих трактатах восхваляется философия и дается наставление как заниматься ею). «Сон Сципиона» в «Государстве» Цицерона навеян Посидонием. Материалами для «Тускуланских бесед» послужили сочинения Платона, Крантора, Дикеарха, Аристоксена, Хрисиппа, Диогена Вавилонского, Панетия, Посидония и др. Но все это не умаляет громадного значения Цицерона в истории философии. Без него объективная картина исто-

рии философии в Западной Европе была бы невозможна* . Правда, Цицерон не всегда точен и глубок. Так, например, он не может понять глубокого различия между мировоззрениями Платона и Аристотеля, утверждая, что была создана «единая и стройная философия под двумя названиями: академическая и перипатетическая, которые, совпадая по сути, различались именами...» (Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. С. 10).

Однако как только у Цицерона появилась возможность вернуться к общественной деятельности, он ею воспользовался. Сигналом стала весть о неожиданном убийстве Цезаря. Говорят, что узнав об этом, Цицерон с восторгом воскликнул: «Тиран мертв!» Прodelывая как бы обратную эволюцию от «чистой» философии к философии гражданской (плодом этого «возвращения» и был вышеназванный трактат «Об обязанностях», который он посвятил своему сыну Марку), а уже от нее — к общественной деятельности, Цицерон устремляется в Рим, в горнило новой политической борьбы.

Между тем в Риме обстановка для ожившей было республики складывается неблагоприятно. Убийцы Цезаря не нашли поддержки в римском народе, которому Цезарь, как оказалось, завещал после своей смерти немалую сумму денег. В Риме власть захватывают цезарианцы во главе с Марком Антонием. В Риме появился некий Октавиан. Плутарх сообщает (Цицерон. XLIV): Октавиан — «сын Октавия, человека не очень знатного, и Аттии, племянницы Цезаря, вследствие чего Цезарь, не имевший собственных детей... оставил ему по завещанию свое имущество и дом». Этот внучатый племянник Цезаря, рассказывает Плутарх, «объявил себя наследником Цезаря и вступил в спор с Антонием из-за 25 миллионов, которые тот взял себе из имущества покойного».

Этот совсем молодой человек словно обольстил Цицерона, который добился для него консульства и войска, дабы он выступил против Марка Антония. Сам Цицерон подверг критике Марка Антония в своих речах, названных им по примеру Демосфена «Филиппиками» (с легкой руки Цицерона слово «филиппика» стало нарицательным, обозначая резкую обличительную речь), и изгнал Антония из Рима. Однако вероломный Октавиан предал своего благодетеля. Приобретя с помощью Цицерона — «старика, вконец обольщенного и обманутого юношей» (Плутарх. Цицерон. XLVI) большую силу, Октавиан пере-

* Как думает В. Т. Звиревич, «историко-философские материалы в сочинениях Цицерона столь обширны, что только на их основе можно составить хрестоматию, дающую довольно полное представление об эллинистической философии». И далее: «...его историко-философские свидетельства, а также собственные воззрения являются наиболее значительными из дошедших до нас первоисточников для изучения начального периода истории римской философии» (Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. С. 3).

метнулся к его врагам — Марку Антонию и Лепиду, которые все вместе образовали второй триумvirат и поделили между собой «верховное управление, словно какую-нибудь частную собственность» (там же). Новые триумvиры составили проскрипционные списки (от «proscribo» — публично объявлять, конфисковывать, объявлять кого-либо вне закона; лица, внесенные в такие списки, лишались защиты закона, и их мог безнаказанно убить каждый и получить за это вознаграждение). При составлении списков своих врагов «Антоний не шел ни на какие соглашения, если только Цицерон не будет убит первым, Лепид поддерживал Антония, Цезарь же (Октавиан. — А. Ч.) противился обоим... Первые два дня Цезарь, говорят, боролся за Цицерона, на третий же уступил и пожертвовал им» (XLVI). Цезарь уступил Цицерона. Лепид — своего брата Павла, Антоний — своего дядю Луция Цезаря.

Выше мы говорили о том, что в свой второй творческий период Цицерон обращается к философии как таковой. Но и эта философия для Цицерона все же не философия ради философии. Если ее гражданственная функция и отходит на второй план, то на первый план выходит другая, утилитарная же, функция — нравственно-утешительная. В Цицероне следует различать историческое лицо римского гражданина I в. до н.э. и внеисторического человека, которому ничто человеческое не чуждо, в том числе и страх, и прежде всего страх перед смертью. Цицерон-гражданин опирается на римскую героическую традицию с ее культом долга перед державой, с ее презрением к личной смерти и к физическим мучениям. Для нормального римского юношества идеалом был, например, Сцевола («левша»), который, будучи захваченным в плен врагами Рима, сам демонстративно сжег себе на жаровне правую руку, показывая тем самым, что он не боится своих захватчиков. Возвышенно мужественный дух, всесокрушающая воля, подчинение личного общественному — все это было и у Цицерона.

В ряде мест своих сочинений он резко осуждает всякую расслабленность и малодушие и внушает, что потеря мужества постыдна, что необходимо выработать в себе высокий жизненный тонус и способность в нужную минуту к максимальному напряжению всех своих физических и психических сил.

Однако в душе Цицерона ощущается уже некая инородная данность. Чувствуется, что одной старой доброй римской героической воли ему маловато. Его личное «я» уже не может без остатка раствориться в родовом и в народном «мы». На примере Цицерона хорошо видно, как греческий индивидуалистический самоанализ разбедает безличный героический дух. (Получается, что старик Катон был отчасти прав, изгоняя из Рима столетием ранее греческих философов.) Интересы и как бы бессмертие народа и государства уже не могут заслонить от преходящей личности горькое сознание своей конечности, своей смертности, т. е. то, что, пожалуй, больше всего занимает

ум Цицерона в его второй творческий период, сознание, обостренное неожиданной смертью его любимой дочери Туллии. В трактате «О природе богов», говоря о том, что его побудило заниматься философией в период его нового «безделья», Цицерон добавляет: «Побудила меня также обратиться к этим занятиям душевная скорбь, вследствие великого и тяжкого удара судьбы. Если бы я мог найти большее утешение от какого-нибудь занятия, я предпочел бы прибегнуть к нему (а не к философии). А тем средством, к которому я прибегнул, я не мог воспользоваться лучше, чем отдавшись не только чтению книг, но также изучению всей философии» (Философские трактаты. С. 62 — 63). Отныне утешительная функция философии прочно входит в философскую традицию, постепенно занимая в ней все большее место. Неудивительно, что последний философский труд античности так и называется: «Утешение философией».

Итак, перед Цицероном во весь рост встает вечная проблема жизни и смерти. В «Тускуланских беседах» (I. VII) он задает риторический вопрос: «Возможна ли в жизни радость, когда денно и нощно приходится размышлять, что тебя ожидает смерть?». Однако проблематику Цицерона нельзя сводить к проблеме жизни и смерти, потому что он не столько пытается разрешить эту неподвластную для человеческого ума проблему, сколько убедить себя в том, что смерть не страшна*.

Преодолеть страх перед смертью должна, согласно Цицерону, философия, однако она, сетует Цицерон, у римлян «до сих пор в пренебрежении» (там же, I. III). Для Цицерона главное дело философии, ее предназначение — «возделывание души» (там же, II. V). В этом ее сила; говоря конкретнее, «сила философии: излечивать души, отсеивать пустые заботы, избавлять от страстей, отгонять страхи» (там же, II. IV). А если назначение философии в этом, в ее психотерапевтической функции, то одинаково важны и учение философа, и его жизнь как реализация учения. Но, снова сетует Цицерон, «много ли найдется философов, которые бы так вели себя, таковы были нравом и жизнью, как того требует разум? Для которых их учение — это закон их жизни, а не только знания, выставляемые напоказ?» (там же, II. IV). Цицерон резко осуждает философа, который, «обучая науке жить (а это главное в философии для Цицерона. — А. Ч.) ...живет, забывая эту науку» (там же).

Но можно ли учить жить и жить самому по своей «науке жить», не зная, кто я и где я? И Цицерон как бы невольно погружается в старую философскую проблематику, напоминает, кто когда чему учил... Поэтому труды Цицерона, как было уже сказано, — бесценный источ-

* В трактате «О старости» Цицерон пишет, что «смерть надо считать моментом, не имеющим значения; на нее или вовсе не надо обращать внимания, если она совсем уничтожает душу, или надо даже желать, если она отводит душу куда-нибудь туда, где она будет вечной».

ник сведений по древнегреческой и раннеримской философии. Но, обратившись к объективной истории философии, т. е. не к учебному пособию (таковых тогда не было), а к сохранившимся папирусным свиткам, содержащим сочинения самих философов, Цицерон обнаруживает (впрочем, ему это было известно с молодости, когда он слушал и академика, и стоика, и эпикурейца), что между философами нет согласия. Цицерон растерян. Он не знает, кому верить. Как адвокат, он знает, что в суде должны быть заслушаны обе стороны, но в философии сторон больше. Она подобна многограннику. Что делать? И Цицерон склоняется к умеренному пробабиллическому скептицизму. Он сам много занимался историей Средней и Новой Академии, плодом чего была у него работа (единственная работа Цицерона, посвященная одной философской школе) — «Академика». Было две редакции этой книги: «Академика первая» и «Академика вторая». От «Академики первой» дошла только вторая книга, от «Академики второй» — часть первой книги и отрывки из остальных. «Академика» была создана Цицероном в его второй творческий период — в 45 г.

Цицерон одобряет «академический скептицизм» и в трактате «О природе богов». Он говорит, что много еще есть в философии вещей, до сих пор не получивших объяснения, — и поэтому «мудро поступают академики, которые воздерживаются выражать одобрение вещам сомнительным». Цицерон признает, что «многим кажется удивительным, что я отдаю предпочтение той философии, которая, де, отнимает свет и как бы окутывает вещи некоей тьмой, и почему я неожиданно взял под покровительство давно уже брошенное и оставленное учение» (О природе богов. I. III., 6). Но, возражает Цицерон, «вовсе я не принял под свое покровительство школу, покинутую и оставленную. Ибо со смертью людей не погибают также и их мнения...». Цицерону импонирует метод академиков-скептиков: «Все оспаривать и ни о чем не высказывать определенного мнения». Он думает, что «этот метод получил свое начало от Сократа» и «был возобновлен Аркесилаем, подкреплен Карнеадом и дожил до наших дней, хотя я признаю, — отмечает Цицерон, — что в самой Греции он почти осиротел» (там же, I. V, 11). Цицерону противны и догматизм и сопутствующий ему авторитаризм, и он высказывает замечательную мысль, что «при обсуждении следует больше придавать значения силе доказательства, чем авторитету», что «желающим научиться авторитет учителя приносит даже вред, потому что они перестают сами рассуждать и считают бесспорными только суждения того лица, которого они почитают» (там же, I. V, 10). Здесь Цицерон вспоминает пифагорейцев и Пифагора, когда на вопрос «Почему так?» пифагорейцы отвечали: «Сам сказал!» «Столь великой оказалась сила предвзятого мнения, — комментирует Цицерон, — что авторитет стал действовать даже без доказательств» (там же, I. V, 10).

Цицерон думает, что должен быть как бы созван консилиум философов разных толков для обсуждения той или иной проблемы. Его трактаты «Тускуланские беседы», «О природе богов» — пример такого консилиума. В трактате «О природе богов» Цицерон безмолвно присутствует при беседе трех римских философов. Это эпикуреец Гай Веллей, стоик Квинт Луцилий Бальб, скептик-академик Гай Аврелий Котта (все трое — исторические лица). Предметом их спора является вопрос «о бессмертных богах»*.

Трактат состоит из трех частей («книг»). В первой после небольшого вступления говорит эпикуреец, которого в той же книге подвергает критике скептик. Во второй книге выступает стоик, ему отведено больше места, чем эпикурейцу. Скептик же критикует стоика в третьей книге. В обоих случаях последнее слово остается за скептиком. Его позиция сильнее, так как критиковать легче, но она и слабее, так как скептик сам ничего от себя предложить не может, признавая: «...почти по всем вопросам, а особенно физическим, я, скорее, мог бы сказать, чего нет, чем что есть» (I. XXI, 60), или: «...обычно мне не так легко приходят в голову доводы в защиту истинного, как в опровержение ложного... Спроси меня, какова, по-моему, природа богов, и я тебе, вероятно, — ничего не отвечу; спроси: считаю ли я природу такой, как ты ее изобразил, и я скажу: по-моему — ничего подобного» (I. XXI, 57), или «...мне легче удастся... оспаривать чужие мнения, чем утверждать свое...» (II. II, 2).

Стоицизм и эпикуреизм критикует не только скептик. И стоик, и эпикуреец, излагая свои представления о мире и о богах, в истинности которых они уверены, не забывают опровергать друг друга. Но в критике эпикурейства стоик солидаризируется со скептиком, говоря, что скептик облегчил его задачу, когда «изобличил ошибки Эпикура» (II. I, 2). Эпикуреец не спорит со скептиком, ведь тот ничего не утверждает, но к стоицизму он беспощаден: «Речи стоиков о природе богов пусты» (III. XXXIX, 95), а сами стоики «тупоумны» (I. X, 24).

Сам Цицерон, которого эпикуреец зачисляет в союзники к скептику, иронически говорит и о нем, и о скептике, что «вы оба учились у ...Филона ничего не зная» (I. VII, 17), занимает, казалось бы, нейтральную позицию, но чувствуется, что он относится к эпикурейцу хуже, чем к стоику, вкладывая в уста скептика такие выражения, как «постыднейшие учения Демокрита», «Эпикур, зевая, набредил», «не пахнет от Эпикура», подвергая сомнению творческий характер учения Эпикура («что в учении Эпикура о природе не от Демокрита?»). Он позволяет себе пренебрежительно-ироническое изображение эпику-

* В дальнейшем мы будем ссылаться на издание: Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. В тексте будут указываться: номер книги, номер главы и номер параграфа. Без указания страницы.

рейца: «Тогда Веллей очень самоуверенно, по обыкновению этих людей, более всего, видимо, опасаясь, как бы не подумали, будто он в чем-то сомневается, и с таким видом, словно он только что покинул собрание богов и спустился из эпикуровых междумирий, сказал...» (I. VIII, 18). И в конце своего трактата Цицерон говорит, что ему «более похожим на истину» показалось мнение стоика, чем эпикурейца.

В чем же суть спора между стоиком и эпикурейцем (при критическом участии скептика-пробабилиста и стоящего за ним Цицерона)? Трактат называется «О природе богов», так что может показаться, что вопрос о том, существуют ли вообще боги, там не стоит, что заведомо признается, что они существуют. Однако Цицерон не умалчивает и о мнениях тех философов, которые утверждали, что «вовсе нет никаких богов» (I. I, 2). Таковыми были известный нам киренаик Феодор и Диагор Мелосский. Известно, что Диагор отверг свою веру в существование богов после того, как его лучший друг поступил с ним крайне подло — и не был за это наказан богами. Значит, сделал вывод Диагор, никаких богов нет, иначе не могла бы случиться такая несправедливость.

Цицерон обсуждает все же вопрос не о существовании богов, а об их природе. Находя в мнениях людей о природе богов такие различия и такие противоречия, которые никак нельзя примирить, он невольно ставит под вопрос и само их существование, ведь те, кто признает существование богов, имеют о них свои мнения, «мнения же эти столь различны и столь противоречивы, что, весьма возможно, все они ложны...» (I. II, 5), а если так, то не колеблется ли сам тезис о том, что боги существуют? Цицерон, однако, избегает такой прямой постановки вопроса и погружается в частный вопрос о том, «живут ли боги в полном бездействии, ни во что не вмешиваясь, совсем не заботясь о мире и об его управлении им, или, напротив, они с самого начала и все сотворили, и установили, и всем в мире до бесконечного времени управляют, и все приводят в движение» (I. II, 2).

В своем выступлении эпикуреец вскрывает противоречия и даже нелепости в представлениях о богах у древнегреческих философов, начиная с Фалеса и кончая Хрисиппом и делает вывод, что все это «скорее похоже на бред безумцев, чем на мнения философов» (I. XVI, 42). Не оставляет он без критического внимания и поэтов, которые «вывели богов, воспламененных гневом и безумствующих от похоти» и которые своим художественным воображением «заставили нас увидеть их войны, сражения, битвы, раны; кроме того, — их ненависть, раздоры, разногласия, рождения, смерть, ссоры, жалобы, проявления самой необузданной страсти, супружеские измены, заключения в цепи, сожительство со смертными и в результате — рождение смертного потомства от бессмертных» (I. XVI, 42). Исключением является только Эпикур, перед которым следует «благоговеино преклониться» (I. XVI, 43).

Однако, оказывается, что представления Эпикура о богах не менее противоречивы и даже нелепы, чем других философов. Но это видит уже не ослепленный эпикуреец, а скептик. Ведь и Эпикур утверждал, что боги существуют, потому что у любого людского племени и у любого человека в душе есть соответствующий богам «пролепис» (лат. — антиципация), т. е. «некоторые предвосхищенные душою представления о вещах, представления, без которых никому невозможно ни понять, ни исследовать, ни рассудить». В данном случае это представления о богах, поскольку «сама природа в душе каждого человека запечатлела понятие о них» (I. XVI, 43). Но, возражает скептик, возможны и племена, а явно есть и люди, которые не имеют никаких представлений о богах или же прямо отрицают их существование (все те же Диагор и Феодор, не говоря уже о софисте Протагоре, отказывавшемся отвечать на вопрос о существовании богов). Отвергая в целом учение Эпикура, скептик особенно обрушивается как на слабый пункт в эпикурейской философской системе — на его сомнительное учение о богах, выделяя там следующее противоречие: Эпикур, наделяя своих богов человекоподобными телами, так как ничего красивее человека нет (что, думает скептик, неверно: ведь каждый вид живых существ считает самым красивым себя), делает их совершенно бездеятельными. Но телесность и бездеятельность несовместимы: назначение тела — деятельность. Какая нужда в ногах тому, кто не ходит? В руках — тем, кому ничего не нужно хватать? Эпикур думает, что деятельность и блаженство несовместимы: не может быть блажен тот, кто озабочен, а тем самым ущербен и несовершенен. Но этим он ничем не отличается от «избалованных детей», которые считают, что лучше безделья ничего нет.

Далее телесные боги не могут быть бессмертными (ведь всякое тело смертно) — однако эпикуровы боги бессмертны. Образ бездеятельных богов нужен Эпикуру, отмечает скептик, и для того, чтобы, не отрицая их существования, избавить людей от страха перед ними. В самом деле, кому могут угрожать бездеятельные существа?

Невольно порывая в пылу полемики со своим скептицизмом, Цицеронов скептик высказывает ряд позитивных суждений: не следует преувеличивать страх людей перед богами, иначе столь многие не грабили бы храмы; нельзя быть добродетельным без деятельности, ибо всякая добродетель деятельна, поэтому если боги бездеятельны, то их не следует и почитать. «Почему мы должны проявлять благочестие в отношении того, от которого ничего не получишь?» — спрашивает философ-скептик. И эта мысль не случайна. Сам Цицерон подробно ее развивает во вступлении к трактату «О природе богов», там, где он говорит от своего имени: «Если... боги и не могут нам помочь, и не хотят, и совсем не пекутся о нас, и не обращают внимания на то, что мы делаем, и если с их стороны не может быть никакого влияния на

жизнь человеческую, то для чего нам воздавать бессмертным богам какое-то поклонение, почести, обращаться к ним с молитвами?» (I. II, 3). Говорят, что подобное: «даю, чтобы ты дал» — характерно только для римской религии. Но это не так.

Общим выводом из сомнений скептика можно, пожалуй, счесть его слова о том, что «если никто не знает истинного о природе богов, то следует бояться, что их вовсе нет» (I. XXXIV, 94).

Столь же скептичен скептик и по отношению к той картине мира, которую подробно и вдохновенно рисует перед своими слушателями стоик. Скептик считает нелепым утверждение стоика о возможности «дивинации» — предсказания будущего. Стоик уверен в том, что боги существуют, потому что представления о богах свойственны всем людям, но, возражает скептик, люди в своем подавляющем большинстве глупы. Значит, доказывая существование богов, мы апеллируем к людской глупости. Кроме того, нельзя подменять вопрос о существовании богов вопросом о том, почему люди верят в их существование, т. е. вопросом о происхождении религии. Стоик думает, что одно созерцание неба свидетельствует в пользу существования бога как высшего разумного начала, вселенского разума, который всем управляет, вносит согласованность между частями вселенной, гармонию. Но, возражает скептик, природа, а не бог с его неизбежным субъективизмом — источник постоянства. Стоик говорит, что нет ничего лучше мира и нет ничего лучше бога, поэтому «мир есть бог» (II. VI, 21), но неверно, что в мире нет ничего того, что было бы лучше мира в целом: ведь человек такая часть мира, которая превосходит мир, большая часть которого — низшие формы безжизненного и дочеловеческого бытия.

Стоик указывает далее, что раз нет ничего лучше мира и нет ничего лучше разума и мудрости, то мир как наилучшее должен обладать тем и другим; что не может быть, чтобы часть мира — человек — будучи лишь один наделен разумом, превосходил целое. Но, возражает скептик, «здравый смысл» говорит, что в человеке есть и чувства и разум, а в Орионе или в Сириусе их нет. А кроме того, разум сам по себе не благо. Разум разуму рознь. Есть «добрый разум» и есть «злой разум». Разум может служить злу. Часто так и бывает. «Если бы боги, — говорит скептик у Цицерона, — хотели причинить людям вред, то лучшего способа, чем подарить им разум, они не могли бы найти. Ибо где еще скрываются семена таких пороков, как несправедливость, разнузданность, трусость, как не в разуме?» (III. XXVIII, 71). Поэтому наделять мир разумом — не значит делать его лучше.

Если бог действительно сотворил мир и человека, то вина в том, что в мире есть зло, лежит на боге, а не на людях. Почему бы богу, говорит скептик, обращаясь к стоику, не дать людям такой рассудок,

который исключал бы пороки и преступность? Что касается нравственности, то присущая людям совесть сама, без божественного разума, способна взвешивать добродетели и пороки. На самом деле, мир не сотворен, а образован самой природой. Критика скептиком стоика может быть подытожена такими словами: «...всем... явлениям следует давать разумное объяснение. А так как вы этого не можете сделать, то и прибегаете к богу, точно к спасительному убежищу» (III. X, 25).

Что и говорить! Довольно категорические суждения для скептика. Все же нельзя совершенно игнорировать и стоика. В его речи есть много интересных моментов. Взять хотя бы убеждение стоика в том, что мир познаваем! Цицеронов стоик говорит: «Мы способны и чувствами, и разумом воспринимать и познавать внешний мир» (II. LIX, 147). А замечание того же стоика о «второй природе», которую творят «наши руки»! Да и приписывание богу в качестве высшего его качества разумности не так плохо, как это представил скептик. В этом сказался рационализм древнезападной философии, не склонной даже в своих идеалистических формах третировать разум и выходить из самой себя, как это было в древнеиндийском сверхидеализме веданты, когда научное знание зачислялось в разряд незнания, а знанием почиталось лишь сверхразумное познание запредельного мира атмана-брахмана. Конечно, следует различать знание и мудрость, но не противопоставлять их. Мудрость — тоже знание, особое знание, это знание добра и зла. Знание без мудрости опасно. Особенно в наши дни, когда знания все больше, а мудрости все меньше. Мысль цicerонова стоика о том, что ничего нет лучше разума и добродетели, а потому мир разумен и добродетелен, что нет ничего лучше мира, а потому мир есть бог, при всей своей логической сомнительности оптимистична. А довод, что «то, что лишено души и разума, не может породить из себя нечто одушевленное и владеющее разумом» (II. VII, 22), заслуживает внимания. В самом деле: может ли низшее породить высшее? Возникновение высшего от низшего — одна из многих тайн бытия. Стоики пытались снять эту проблему, приписывая миру в целом максимально благое бытие и невольно принижали части мира. Их формула, выраженная цicerоновым стоиком и гласящая, что «в мире нет ничего, что бы не было частью единого» (II. XI, 30), универсума, — формула тоталитаризма, если под тоталитаризмом понимать абсолютизацию целого за счет его частей, отрицание у частей всякого суверенитета.

Высоко ценя философию как мудрость, как знание добра и зла, возвышая образ философа не как философовед, а как мудреца, Цицерон утверждал, что «...никто из глупцов не может быть счастливым, нет мудреца, который был бы несчастен».

ЛУКРЕЦИЙ

Тит Лукреций Кар — третий после Демокрита и Эпикура представитель античного, древнегреческо-римского атомизма, атомистического материализма.

Будучи третьим (не считая других, второстепенных атомистов), Лукреций неоригинален. Тем не менее его труд — философская латиноязычная поэма «О природе вещей» — документ материалистической философии всех времен и народов. Она состоит из 6 книг, в ней 7415 строк — дактилических гекзаметров (напомним, что в «Илиаде» 15 693 строк).

Мы почти ничего не знаем о Лукреции как человеке. Спустя почти 500 лет после Лукреция, в конце IV или в начале V в. христианский теолог Евсевий Иероним (ок. 340 — 419/420 г.) в своей «Хронологии» писал о 95 г. до н.э., что в этом году «родился поэт Лукреций... Он кончил самоубийством в свои сорок четыре года». Таким образом, пределы жизни философа определяются 95 — 51 гг. Однако согласно биографу поэта Вергилия Донату получается, что Лукреций умер в 55 г. до н.э. и отсюда общепринятыми годами жизни Лукреция считаются 99 — 55. Иероним говорит о Лукреции как авторе нескольких книг. Он связывает Лукреция с Цицероном и утверждает, что Цицерон исправлял книги Лукреция, что маловероятно, так как если говорить о форме, то Цицерон писал латинской прозой, а Лукреций — латинскими стихами, а если говорить о содержании, то мировоззрение Лукреция в корне отличается от мировоззрения Цицерона, так что Цицерону исправлять там было нечего, он мог только все там перечеркнуть. Но верно, что Цицерон читал это произведение. Сам Цицерон пишет об этом в письме к своему брату Квинту.

Иероним пустил о Лукреции сплетню, аналогичную сплетне другого христианского теолога Тертуллиана о другом материалисте древности. Тертуллиан утверждал, что Демокрит ослепил себя, так как не мог видеть женщин без возделения, а это мешало его научным занятиям. Иероним же утверждает, что Лукреций сошел с ума от любовного зелья. В самом деле, в Риме тогда были распространены любовные приворотные средства, которые бывали опасными ядами, способными если не убить человека, то повредить его рассудок. Эти зелья даже запрещались при Сулле в 81 г. особым государственным законом. Употребление такого зелья и приписывает теолог философу-материалисту. Но как тогда «сумасшедший» мог написать «несколько книг»? Иероним объясняет это тем, что Лукреций бывал сумасшедшим периодами и свои книги написал «между приступами душевной болезни». Что касается самоубийства Лукреция, то в те времена в Риме самоубийства были в порядке вещей. Ни морально, ни религиозно они не осуждались. Кое-какой намек на личность Лукреция дает тот факт, что его поэма посвящена реальному историческому лицу — сыну зятя Суллы Мем-

мию, к которому Лукреций неоднократно обращается по ходу поэмы. Возможно, что Лукреций принадлежал к высшим кругам римского общества времен Суллы.

Филодем. Как философ-эпикурец, Лукреций не был одинок и в Риме, и в Италии вообще. Он не одиноко стоящая вершина, а высшая вершина в хребте. Поэма Лукреция — кульминация эпикурейской традиции, что пришла в Рим и в Италию во II в. до н.э. вместе со всей греческой философией. Первым известным нам эпикурейцем в Риме был Кай Амафигний. Он писал на латинском языке как урожденный римлянин.

Позднее в Южную Италию перебрался Филодем — ученик афинского эпикурейца Зенона из Сидона, которого Цицерон назвал «корифеем эпикуреизма». В эти времена афинский «Сад эпикурейцев» продолжал существовать, и он дал ответвление в южноиталийском городе Геркулануме. Школа Филодема в Геркулануме существовала более двух веков, и она погибла вместе с Геркуланумом, когда утром 24 августа 79 г. началось катастрофическое извержение Везувия. Лава залила Помпеи, но не дошла до Геркуланума. Однако извержение вулкана вызвало проливной дождь, и на следующий день с вулкана хлынула огромная волна горячей грязи, достигавшая высоты в 20 м. Эта грязь залила город и похоронила его на многие века. Только в середине XVIII в. начались раскопки Геркуланума. Они продолжаются и ныне. Толстый слой вулканической грязи оказался абсолютно герметичным. Поэтому в нем сохранились скелеты людей, их украшения, предметы из дерева, лоскутки одежды, остатки пищи и, что для нас главное, папирусы, содержащие сочинения Эпикура и Филодема, а также другие тексты. Геркуланские папирусы издавались в Неаполе в одиннадцати томах в течение 58 лет (1793 — 1855).

Филодем — автор частично сохранившихся сочинений «О святости» (или «О богах») и «О знаках и обозначаемом ими» (или «Об индукции»). В первом сочинении Филодем отрицает учение о божественном промысле и показывает, что это ложное учение пагубно для человеческого общества, так как связывает людям руки и надевает им на глаза шоры. Во втором своем труде Филодем предвосхищает основные положения индуктивной логики философа Нового времени, основателя опытных наук английского философа-материалиста Френсиса Бэкона (1561 — 1626), развивая индуктивный метод познания — метод сходств. Возможно, что Филодем был учителем Лукреция.

В самом Риме в I в. до н.э. было немало эпикурейцев. Среди них друг Цицерона коммерсант Торкват Аттик, учитель Цицерона Федр (140 — 70 г.), антицезарианец Кай Кассий, второй после Брута организатор убийства Цезаря. Да и самого Цезаря иногда относят к стану эпикурейцев.

Стиль Лукреция. Лукреций, как и Цицерон, тщательно заботился о форме изложения своей философии. Лукреций надеется, что «обая-

ние Муз», «ясный стих», «сладкозвучные стихи», «сладостный мед поэзии» помогут приковать умы и внимание слушателей и читателей к содержанию его учения, нелегкого для понимания. Лукреций осознает себя в качестве популяризатора, говоря о себе: «Излагаю туманный предмет совершенно ясным стихом» (I, 933 — 934)*.

Лукреций даже думает, что поэтическая форма изложения может побороть ту ненависть, которую его учение вызывает у толпы вследствие своей суровости: «Учение наше непосвященным всегда представляется слишком суровым» и «ненавистно оно толпе» (I, 843 — 844). В чем же суровость учения Лукреция? И почему оно вызывает ненависть?

Сам Лукреций объясняет это, говоря о себе: «Учу я великому знанию, стараясь дух человека извлечь из тесных тенет суеверий» (I, 931 — 932). Таково высшее призвание Лукреция, его долг, его предназначение. Об этом он говорит неоднократно. Вышеприведенные строки из книги первой буквально повторяются в книге четвертой поэмы (IV, 6 — 7). Призвание Лукреция в высшей степени гуманно, ведь суеверия порождают в душах людей страх, поэтому Лукреций видит свою задачу и в том, чтобы «изгнать страх из души и потемки рассеять» (I, 146). Казалось бы, люди должны быть благодарны поэту. Но нет. Учение Лукреция не ласкает им ухо. Оно слишком правдиво и ясно, а ведь «дивятся глупцы и встречают с любовным почтеньем Все, что находят они в изречениях запутанных скрытым. Истинным то признают, что приятно ласкает нам ухо» (I, 641 — 643).

Лукреций не догматичен и не скептичен. Он не догматичен потому, что стремится доказывать каждый свой тезис. Если верно, что философия — мировоззрение, которое по крайней мере стремится к тому, чтобы говорить на языке понятий, связывая их в логически стройную систему и доказывая свои тезисы, то творение Тита Лукреция Кара вполне отвечает этим требованиям. Лукреций не скептичен потому, что убежден в истинности своего «великого учения», которое он прямо называет «достоверным» (I, 51).

При этом Лукреций убежден, чтобы изгнать из душ людей страх, достаточно показать природу такой, какова она есть на самом деле, и этот страх изгонит сама «природа своим видом и внутренним строем» (II, 61).

Отношение к религии. Лукреций совершенно ясно и отчетливо представляет себе своего главного врага в своем святом деле освобождения людей от суеверий и связанных с ними неоправданных страхов. Все мировоззрение Лукреция сознательно направлено против религиозного мировоззрения. Лукреций полностью отвергает религию. Она оплот суеверий, а тем самым и многих бед. Под тягостным гнетом

* Здесь и далее цитируется по изданию: *Лукреций К. О природе вещей*. М., 1983 (с указанием номера «книги» и номера строки или номеров строк в «книге»).

религии жизнь людей на земле влачится безобразно (см.: I. 62 — 63). Осуждая религию, Лукреций называет ее «гнусной» (II. 680). Он знаком с мыслью о том, что без религии, страха перед все знающими богами люди начнут творить преступления друг против друга. Напомним, что в Древней Греции софист Критий так и думал: хотя богов нет, однако тот, кто их выдумал и ввел связанную с ними религию, сделал хорошее дело: люди боятся богов — этих вечных свидетелей, от которых ничего нельзя скрыть, и совершают преступлений меньше, чем если бы не было религии и страха перед богами и сверхъестественным возмездием. Лукреций не согласен с такой концепцией. Обращаясь к своему адресату, Лукреций говорит, критикуя религию:

Тут одного я боюсь: чтобы как-нибудь ты не подумал,
Что приобщаешься мной к нечестивым ученьям, вступая
На преступлений стезю

(I. 80 — 82).

И Лукреций возражает: отвергая тягостный гнет религии, мы вовсе не толкаем людей на путь преступлений. На этот путь толкает людей именно религия, именно «религия больше и нечестивых сама и преступных деяний рождала» (I. 82 — 83). Лукреций напоминает о том, как именно религиозные суеверия (а Лукреций не различает религию и суеверия) заставили Агамемнона резать свою дочь, которой выпала участь «гнусно рукою отца быть убитой, как жертве печальной, для ниспослания судам счастливого выхода в море» (I. 99 — 100).

Лукреций говорит об ужасающих вещаниях пророков с их бесчисленными нелепыми бреднями, которые нарушают устои жизни и отравляют людей страхом, изгоняя из их душ безмятежность. Активность этих пророков такова, что человеку трудно удержаться на правильных позициях в своем мировоззрении. Обращаясь к своему адресату, Лукреций предупреждает его, что он под воздействием этих вещаний будет готов ежечасно отпасть от Лукреция, отказаться от истины.

Лукреций стремится построить мировоззрение, исходящее только из самой природы, из ее законов. У него есть понятие закона природы. Все, что происходит, происходит по законам природы. Все происходит «без помощи свыше» (I. 158), ничто не творится «по божественной воле» (I. 150). Тщетно обращаться за помощью к богам и к оракулам. Вовсе «не по воле богов» некоторые женщины, например, бесплодны. И здесь боги не помогут. Мир вовсе не создан богами для людей. Лукреций, опровергая ходячее учение о творении мира богом (как это было, например, у Платона, который учил о том, что космос сотворен умом-демиургом), высказывает такой довод: «...не для нас и отнюдь не божественной волею создан весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков» (II. 180 — 181). Мир несовершенен, природа существует сама по себе, в мире ничто прямо не приспособлено к

человеку; человек — часть мира, а не его цель и хозяин, он целиком подчинен законам природы и не может их превзойти.

Вот почему учение Лукреция казалось толпе суровым, разрушающим иллюзии людей на избранность среди прочих природных явлений. У Платона ум-демиург, он же бог, творит космос из вечного материала, из материи. Это не творение мира богом из ничего. Такая догма спустя три века будет принята христианским мировоззрением. Лукреций как бы предвидит эту догму и спорит с ней, решительно заявляя: «Из ничего не творится ничто по божественной воле» (I. 150).

Боги или бог не творят мир. И они миром и не управляют. Здесь Лукреций использует свое учение о бесконечности мира, Вселенной. Такой необъятной Вселенной боги управлять не могут. Лукреций пишет об этом очень выразительно:

Кто бы сумел управлять необъятной Вселенной, кто твердо
Бездны тугие бразды удержал бы рукою искусной,
Кто бы размеренно вел небеса и огнями эфира
Был в состояньи везде согревать плодоносные земли
Иль одновременно быть повсюду во всякое время,
Чтобы и тучами тьму наводить, и чтоб ясное небо
Грома ударами бить, и чтоб молнии метать, и свои же
Храмы порой разносить, и, в пустынях сокрывшись, оттуда
Стрелы свирепо пускать, и, минуя нередко виновных,
Часто людей поражать, не достойных того и невинных?

(II. 1095 — 1104).

На этот риторический вопрос не требуется ответа. Правда, религиозное теологическое мировоззрение учит о том, что бог всемогущ, вездесущ, всеведущ... Он все может. Но, скажет Лукреций, у такого бога или у таких богов слишком много дел и забот. А богам это не пристало. Лукреций дает свой образ богов.

Боги. Парадоксально, но факт, что, отвергая религию, Лукреций признает существование богов. Здесь, как и во многом другом, он идет по стопам Эпикура. Эпикур освобождает богов от всяких забот о людях, о мире. Природа не нуждается в богах. Она сама все создает собственной волей по своим законам. Боги живут безмятежно и ясно в спокойном мире (см.: I. 1093 — 1094). Лукреций утверждает, что

Все боги должны по природе своей непременно
Жизнью бессмертной всегда наслаждаться в полнейшем покое.
Чуждые наших забот и от них далеко отстранившись.
Всею обладают они и ни в чем не нуждаются нашем;
Благодеяния им ни к чему, да и гнев неизвестен

(II. 646 — 651).

Боги Эпикура-Лукреция, сосланные ими в «междумирья», — идеализированные образы эпикурейско-лукрециевских мудрых людей, воплощение той самой безмятежности и неозабоченности, которые

считаются Эпикуром и Лукрецием идеальным состоянием человеческого духа, внутреннего душевного настроения человека, но не всякого, а мудрого, стремящегося приблизиться к идеалу, опредмеченному в образах эпикурейских богов.

Безмятежным богам Лукреций противопоставляет обычных людей. Они тоже ищут жизненный путь, но при этом тяжко заблуждаются. Они вечно в заботах. Они состязаются в дарованиях, спорят о своем происхождении, трудятся все дни и ночи напролет, чтобы достичь великой мощи и сделаться владыками мира. Их краткая жизнь протекает в опасностях и в потемках. Тот, кто знает, что на самом деле требует от человека природа, смотрит на этих людей так же, как тот, кто наблюдает с прочного берега бурю на море и кораблекрушение, или как тот, кто, сам находясь вне опасности, наблюдает за сражением.

Сладко, когда на просторах морских разыграются ветры,
С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого.
Не потому, что для нас будут чьи-либо муки приятны,
Но потому, что себя вне опасности чувствовать сладко.

Сладко смотреть на войска на поле сраженья в жестокой
Битве, когда самому не грозит никакая опасность.
Но ничего нет отраднее, чем занимать безмятежно
Светлые выси, умом мудрецов укрепленные прочно:
Можешь оттуда взирать на людей ты и видеть повсюду,
Как они бродят и путь, заблуждаясь, жизненный ищут.

О вы, ничтожные мысли людей! О чувства слепые!
В скольких опасностях жизнь, в каких протекает потемках
Этого века ничтожнейший срок! Неужели не видно,
Что об одном лишь природа вопит и что требует только,
Чтобы не ведало тело страданий, а мысль наслаждалась
Чувством приятным вдали от сознания заботы и страха?

(II. 1-4, 5-6, 7-10, 14-19).

Таков идеал Лукреция. Этот идеал он и выражает в образах богов. Эти боги не нуждаются в людях, в поклонении себе, в культе, а значит, и в религии, и в жрецах, и в оракулах, которые якобы угадывают их волю, тогда как у них нет никакой воли по отношению к людям, ибо они им безразличны, нет нужды и в пророках, которые предсказывают намерения богов, не имеющих никаких намерений по отношению к человеческой истории.

Главная ценность. Главная ценность, которой обладают люди, — их разум. В разуме истинная сила человека. Без разума жизнь человека проходит в потемках и в страхе. Только разум может разогнать суеверия, страх перед смертью, боязнь и заботы, которые не устрашают ни звоном доспехов, ни грозным оружием, которые не робеют ни перед золотом, ни перед властью, но, напротив, «пребывают всегда среди царей и властителей смело» (II. 50). Человеку необходим прежде всего

здравый смысл, иначе не на что будет опереться в познании природы; все обосновать и доказать нельзя, да и не надо. Надо ли доказывать, что существуют тела? О существовании тел говорит здравый смысл. Достаточно здравого смысла, чтобы признать очевидное: существование тел. Но одного здравого смысла мало, ибо в мире существует много неочевидного, к познанию которого надо идти путем рассуждения. Поэтому необходимо и острое суждение. Обращаясь к своему адресату, Лукреций говорит:

...перестань, лишь одной новизны устрашаясь,
Наше ученье умом отвергать, а сначала суждением
Острым исследуй его и взвесь; и, коль прав окажусь я,
Сдайся, а если неправ, то восстань и его опровергни

(II. 1040 — 1044).

Лукреций не требует, чтобы его учение принималось на веру. Он призывает к научной дискуссии, он готов встретить опровержение своего учения, но не волевое, не авторитарное, а научное, опирающееся на острое суждение.

Придавая громадное значение показаниям чувств, Лукреций видит их ограниченность. Эту неполноту чувственного восприятия должна восполнить мысль. Мысль беспредельна. Вселенная подана в чувственном восприятии, ибо она беспредельна, и она может быть охвачена только беспредельной мыслью:

Ведь, коль лежащему вне, за пределами нашего мира.
Нет пространству границ, то стараемся мы доискаться.
Что же находится там, куда мысль устремляется наша
И улетает наш ум, подымаясь в пареньи свободном

(II. 1044 — 1047).

Вот это свободное парение ума, не порывающее, однако, со здравым смыслом и с чувственной картиной мира, не приходящее в противоречие с чувствами в тех пределах, где они действуют, и является главной ценностью человека.

Но чтобы такое свободное парение было возможным, необходима свобода от сознания заботы и страха. Для такого освобождения надо освобождение от излишних потребностей. Телесной природе нашей достаточно только не страдать. Но от телесных страданий не спасают ни богатства, ни власть, человек одинаково мечется в лихорадочной жаре и на узорчатых коврах, и на грубой подстилке. Найти покой и отдых телу можно и на берегу ручейка, под ветвями высоких деревьев, для этого не требуются хоромы с золотыми изваяниями, ночные пиры, резной потолок золоченый, серебро и золото.

Отношение к философской традиции. Лукреций осознает, что он в своем учении опирается на греческую философскую традицию, что он

переводит греческое философское мировоззрение на язык латинской культуры, и это нелегко. Он озабочен терминологическими трудностями, он предупреждает, что «к новым словам прибегать мне нередко придется/При нищете языка и наличии новых понятий» (I.138 — 139). Приводя греческий термин, связанный с философией Анаксагора, — «гомеомерия», Лукреций сетует на то, что «нам передать это слово/Не позволяет язык и наречия нашего скудость» (I. 831 — 832), но он понимает смысл этого термина, его суть и говорит: «...тем не менее суть его выразить вовсе не трудно» (I. 833).

Лукреций обходит молчанием взгляды софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, скептиков. Он принимает во внимание только материалистическую натурфилософскую традицию в греческой философии.

Ему известны учение о том, что начало всего вода, учение, что начало всего воздух, а также учение, что начало всего земля, учения дуалистические, которые берут за начала воздух и огонь или воду и землю. Ему известны учение Гераклита о том, что началом всего сущего является огонь, а также учение Эмпедокла о четырех началах: огне, воздухе, воде и земле. Он знает учение Анаксагора о гомеомериях как началах всего. Наконец, он знает учение Эпикура.

Лукреций резко отрицательно относится ко всем вышеназванным учениям, кроме учения Эпикура. Только оно одно истинно.

Лукреций в корне не признает учение Гераклита:

...те, кто считал, что все вещи возникли
Лишь из огня, и огонь полагали основою мира,
Кажется мне, далеко уклонились от здравого смысла.
Их предводителем был Гераклит, завязавший сраженье,
По темноте языка знаменитый у греков, но больше
Слава его у пустых, чем у строгих искателей правды

(I.635 — 640).

Возражения Лукреция основательны. Непонятно, как могли бы столь разнообразные вещи образоваться из огня. Они или должны оставаться огнем, что нелепо, или огонь должен менять свою сущность и превращаться в другую сущность, но это равносильно превращению в ничто (утрата своей сущности) и возникновению из ничего (возникновение другой сущности). Это нелепо, а также нелепо «говорить, что вещи — огонь и что истинной вещи между вещей ни одной помимо огня не бывает...» (I. 690 — 691). Такое Лукреций называет «безумьем» (I. 692).

С большим уважением Лукреций говорит об Эмпедокле, причём воспевается Сицилия, которая ничего более достойного не рождала, чем Эмпедокл, но

Все же и он, и все те, о которых мы раньше сказали.
Что и ничтожней его и во многом значительно ниже,

Хоть вдохновенно открыть удавалось им ценного много...
Все же, дойдя до начатков вещей, потерпели крушенье...

(I, 734 — 736, 740).

Их главные ошибки состоят в том, что все они, признавая движение, не допускали пустоту, а также не знали предела делению.

Эти недостатки относятся и к учению Анаксагора. Кроме того, первоначала Анаксагора неустойчивы, они во всем подобны смертным вещам, а следовательно, и сами смертны. Учение Анаксагора о том, что все существует во всем, Лукреций называет «увертками» и высмеивает: «...тогда и зерно, дробимое камнем тяжелым, крови следов оставлять должно бы на нем постоянно» (I, 881 — 882).

Этим натурфилософом Лукреций противопоставляет Эпикура. Только Эпикуру знает истину. Правда, по имени Эпикур назван в поэме Лукреция только один раз, когда говорится, что Эпикур своим дарованием превзошел и затмил всех людей так же, как Солнце затмевает звезды (см.: III, 1042 — 1043). Но в поэме содержатся и анонимные восхваления Эпикура. Так, в книге первой (66 — 79) Лукреций говорит об эллине, которого не запугали ни молва о богах, ни молния, ни гром, который в то время, когда жизнь людей безобразно влачилась под тягостным гнетом религии, обладая духовной решимостью, взломал затвор природы и своей мыслью охватил безграничные пространства и объяснил, что может происходить, а что не может, объяснил, какие силы даны вещам и каков их предел, — человек, который поправил ту самую религию, которая попирает людей. В книге третьей восхваляется человек, который постиг сущность вещей, благодаря мысли которого «разбегаются страхи души, расступаются стены мира» (III. 16 — 17), человек, благодаря которому «открылась вся природа везде и доступною сделалась мысли» (III, 29 — 30). Этот человек, в котором нельзя не узнать Эпикура, вызывает у Лукреция «божественную радость» и даже «священный ужас». Анонимно восхваляется Эпикур и в шестой книге поэмы за то, что он «правдивою речью очистил людям сердца и конец положил... и страсти, и страху...» (VI. 24 — 25), доказав, что «род человеческий вовсе напрасно в душе волнуется скорбной тревогой».

Главные проблемы. В начале поэмы, после гимна Венере (с этого начинается поэма), Лукреций, обращаясь к своему адресату, говорит, что «о сущности высших небес и богов собираюсь/Я рассуждать для тебя и вещей объясняю начала» (I. 54 — 55). К этим проблемам надо добавить проблему души, ведь ужасающие вещания пророков, их нелепые бредни и угрозы относятся прежде всего к загробному существованию людей, именно в этом существовании пророки угрожают им вечной карой. И до тех пор нельзя дать отпор этим суевериям и угрозам, пока неизвестна природа души:

...рождается вместе

С телом она или в тех, кто родился, внедряется после.

Вместе с нами она погибает, расторгнута смертью,
Или же к Орку во тьму и к пустынным озерам нисходит,
Или в животных иных воплощается вышней волей...

(I.112 — 116).

Таковы главные проблемы, стоящие перед Лукрецием. О богах мы уже сказали. Кроме этих проблем Эпикур поднимает массу вопросов, по существу которых он делает догадки. Это, например, вопрос о наследственности. Однако для него главнейшим остается вопрос о началах. Этот вопрос — ключ к разрешению всех остальных проблем, в том числе и к вопросу о том, «в чем состоит души природа и духа» (I. 131).

Главная истина. В основе всего мировоззрения Лукреция лежит закон сохранения бытия, сформулированный еще Парменидом в конце VI в. до н.э. Лукреций говорит об этом законе неоднократно в разном контексте и по разным поводам, он никогда о нем не забывает. Только в книге первой философ повторяет эту истину не менее шести раз: «Из ничего не творится ничто» (I.150), «Из ничего... ничто не родится» (I. 205), «...природа... в ничто ничего не приводит» (I. 215 — 216), «Невозможно вещам ни в ничто отходить, ни обратно из ничего вырастать» (I. 875 — 858).

Материя. Главная истина раскрывается материалистом как истина о вечности материи: «...вся существует материя вечно» (I. 245).

Если бы не было материи, то каждая погибшая вещь гнила бы целиком и полностью, и мир в целом давно бы погиб. «Но, с истреблением вещей, материи тел не способна смерть убивать...» (II. 1002 — 1003). Ничто не приходит в материю извне и ничто из нее не уходит. Никакая внешняя сила не может вторгнуться в материю. Следовательно, никакой дух, никакой демиург, никакой бог не могут обращаться с материей как своим материалом, творя из нее мир, космос. Материя — не материал для нематериальных сил, она не сотворена ими, она существует вечно, она всегда равна самой себе. Все, что происходит в природе, происходит в лоне материи и по законам природы.

Первоначала. Теперь мы переходим к центральному моменту в учении Лукреция, к учению о началах всего сущего. Это одновременно вопрос и о строении материи. Эти начала называются по-разному: родовые тела, семена вещей, изначальные тела, первородные начала, первичные начала, зиждательные тела. Они неделимы, а поэтому должны были бы называться атомами («атомен» — «неделимое»), у Лукреция же латинским термином-калькой. Но Лукреций почти нигде не называет их атомами (в латинском варианте). неделимость — одно из свойств этих начал, которое у Лукреция не заслоняет другие их свойства, хотя неделимость, пожалуй, — все же главное из них.

Однако не менее важно и то, что эти начала вечны и неизменны. Главная мысль Лукреция реализуется в учении о вечности и неизмен-

ности начал. Они не содержат в себе ничего изменчивого, в противном случае тезис о том, что из ничего ничего не происходит и в ничто ничто не уходит, не действовал бы. Закон сохранения бытия принимает у Лукреция форму закона вечности и полной неизменности первоначал. Эти начала не возникают и не погибают, они переходят друг в друга, они не изменяются, они не распадаются на части, они абсолютно тверды, «крепки, плотны и вески» (II. 100). Лукреций убежден, что «должно пребывать всегда нерушимое нечто, чтобы не сгнуло все совершенно, в ничто обратившись» (II. 752 — 753).

Это убеждение Лукреция не соответствует духу и содержанию современной физики, которая не нашла в природе таких вечных и неизменных начал. В фундаменте мира все так же изменчиво, как и на его верхних этажах. В результате мир плывет и проваливается в небытие. Так сказал бы Лукреций, живи он сейчас. Его не удовлетворила бы взаимопревращаемость первоначал. Такую взаимопревращаемость он допускал только на уровне вещей, состоящих из первоначал.

Лукреций пытается обосновать свое представление первоначала. Они неделимы, иначе в течение вечного времени они бы раздробились настолько, что превратились бы в ничто. Они неделимы также потому, что не содержат в себе пустоты. Они тверды, потому что если бы они были мягки, то нельзя было бы объяснить существование твердых предметов, тогда как существование мягких предметов при твердых началах объяснимо за счет примешанной к твердым началам пустоты. Лукреций говорит, что

Построить весь мир мы хотим на бессмертных основах,
Чтобы он мог пребывать нерушимым во всем его целом,
Ибо иначе в ничто у тебя обратятся все вещи

(II, 859 — 864).

Начала, далее, невидимы. Лукреций доказывает возможность существования невидимых тел на примере ветра: он невидим, но тем не менее телесен, оказывая телесное воздействие на другие видимые тела.

Критерии телесности. У Лукреция мы находим два главных критерия телесности: по отношению к субъекту и по отношению тел друг к другу. По отношению к субъекту общее свойство всех тел — их осязаемость, их способность приводить наши чувства в движение (см.: I, 303), «доступность осязанию» (I, 435). Объективное же свойство тела — его способность «противодействовать и не пускать» (I, 337). Кроме того, указывается еще такое свойство, как способность «давить книзу». Но возникает вопрос: можно ли считать первоначала телами, если они невидимы (вследствие своей малости)?

Конечно, каждое единичное первоначало, каждый отдельный атом, решает проблему Лукреций, вследствие своей малости не может,

воздействуя на органы чувств, вызвать то или иное ощущение. Но в достаточном количестве отдельные атомы или изначальные тела способны вызвать такие ощущения, если, конечно, это будет группа атомов одного и того же рода.

Разнородность первоначал. Лукреций подчеркивает, что в природе все различно:

В особь любую взглядишь по отдельности в каждой породе,
Ты убедишься, что все они различия будут фигурой,
Иначе дети своих матерей узнавать не могли бы.
Как и детенышей мать...

(II, 347 — 349).

Если возьмешь, наконец, ты отдельные хлебные зерна
Злаков любых, то и тут не найдешь совершенно похожих
Так, чтобы не было в них хоть каких-нибудь мелких отличий.
То же различие мы замечаем средь раковин всяких.
Лоно пестрящих земли, там, где мягкими волнами море
Влагу сосущий песок убивает в изгибе залива

(II, 371 — 376).

Должны так же и
Первоначала вещей, — раз они порожденье природы,
А не при помощи рук на один образец создавались, —
В формах различных летать и несхожими быть по фигурам

(II, 378 — 379).

Итак, первоначала отличаются друг от друга формой и фигурой. Они могут быть крупнее и мельче. Те, которые мельче, обладают большей подвижностью (так масло течет «лениво», возможно, потому, что состоит из более крупных начал, чем вода) и большей степенью проникновения (так свет проходит сквозь стекло фонаря, а дождь не проходит, значит первоначала света мельче, чем первоначала воды, которые со своей стороны мельче, чем первоначала масла). Однако разнородность первоначала вещей не беспредельна. «Первоначала вещей... лишь до известных границ разнородны бывают по формам» (II, 479 — 480), «при свойственных им одинаково малых размерах, не допускают они и значительной разницы в формах» (II, 483 — 484), «разнородность фигур у материи также предельна» (II, 514).

Однако внутри своего рода количество первоначал неисчислимо (см. II, 567 — 568), так что в целом в природе одновременно существует бесконечное, беспредельное, неисчислимое количество атомов.

Все атомы (будем их так называть для краткости, хотя Лукреций не любит это слово), как разнородные, так и однородные, отличаются друг от друга своими движениями, ударами, тяжестью, сочетаниями, положением, промежутками между собой. Они образуют различные сочетания — вещи.

Пустота. Однако, чтобы это было возможно, т. е. чтобы были возможны движения, промежутки, удары и столкновения первоначал, их сочетания, необходима, думает Лукреций, пустота. Ее-то мы не воспринимаем. Поэтому она не тело. Тем не менее пустота существует. До факта существования пустоты мы доходим умом, исходя из непосредственно нам данного факта движения. Если бы все было сплошь заполнено телами, то движение было бы невозможно. Так же и пористость вещей, когда вода просачивается сквозь камень, и прохождение звуков (а звуки, как и свет, состоят, думает Лукреций, тоже из первичных тел, что применительно к свету означает, что Лукреций подошел к корпускулярной теории света, насчет звука же он полностью ошибался), и прохождение пищи по стволам растений и т. п. явления говорят о существовании пустоты, т. е. пространства, не заполненного телами, чье свойство, как было отмечено выше, — противодействовать и не пускать. О существовании пустоты говорит и то, что у разных тел их веса непропорциональны их объемам, что означает, что более легкое тело содержит в себе больше пустоты. Пустота невесома (см. I, 363) и уступчива (см. II, 273), ее общее свойство в отличие от тел в неоощуемости.

Двойкость природы. Итак, «составляют природу две вещи: /Это, во-первых, тела, во-вторых же, пустое пространство, /Где пребывают они и где двигаться будут различно» (I, 420 — 421). Нет никакой третьей природы, которая была бы непричастна телу и пустоте. Все остальное или свойства, или явления тел и пустоты. Свойство — то, что невозможно отделить или отнять без разрушения того, чьим свойством это свойство является. Так, вес — свойство камней, теплота — свойство огня, влажность — свойство воды, общее свойство пустоты — неоощуемость, свойство всех тел — оощуемость (и опять встает вопрос, как это примирить с положением, что начала вещей сами по себе сверхчувственны: «...лежит далеко за пределами нашего чувства Вся природа начал» (II, 312 — 313), — но тем не менее являются телами).

Явление — то, что может приходить и уходить, не разрушая того, явлением чего оно является. Это события, деяния, которые сами по себе не самобытны, их совершают тела в определенных местах, они — явления тела в пространстве, в пустоте:

...у всех без изъятия деяний

Ни самобытности нет, ни сущности той, как у тела.

И не имеют они никакого сродства с пустотою;

Но ты по праву скорей называть их явлениями можешь.

Тела, а также и места, в котором все происходит

(II, 478 — 482).

Время. К числу явлений относится Лукрецием и время. Он думает, что «времени нет самого по себе» (I, 459), время не существует «вне

движения тел и покоя» (I, 463). Тем не менее Лукреций говорит о бесконечности времени (см. I, 990), но это бесконечность не какой-то самостоятельной сущности наряду с телами и с пространством, а бесконечность совершающихся в природе процессов, бесконечность движения.

Движение. Источником всех движений, которые происходят в космосе, является движение основных начал: «...тела основные мнутся в вечном движенье всегда» (II, 89 — 90). Лукреций пытается обосновать этот важнейший тезис о природе вещей. Это перводвижение первоначал философ объясняет тем, что основные тела находятся в бесконечном пространстве, в бесконечной уступчивой пустоте, где нет низа, на котором они могли бы успокоиться:

...телам начал основных совершенно
Нет покоя нигде, ибо низа-то нет никакого,
Где бы, стечение свое прекратив, они оседали

(I, 992 — 994).

Обращаясь к своему адресату, философ-поэт говорит:
Дабы ты лучше постиг, что тела основные мнутся
В вечном движеньи всегда, припомни, что дна никакого
Нет у Вселенной нигде, и телам изначальным остаться
Негде на месте, раз нет ни конца, ни предела пространству

(II, 89 — 92).

Таким образом, Лукреций объясняет причину вечного движения основных тел бесконечностью пространства. Если Вселенная бесконечна в пространстве, то «телам изначальным, конечно, вовсе покоя нигде не дано в пустоте необъятной» (II, 95 — 96)...

Но он указывает еще на две причины движения первотел: их вес [«первоначала вещей уносятся собственным весом» (II, 84)] и толчки. Но толчки, т.е. столкновения первотел, служат скорее причиной изменения направления движения (так сталкиваются и разлетаются бильярдные шары), эти движения вторичны, чтобы сталкиваться, надо уже обладать движением. Поэтому из этих двух причин на первое место выходит движение от веса, которое заслоняет собой и ту форму движения, о которой говорилось выше: такое движение, при котором они «мятутся», т.е. двигаются в разных направлениях, мечутся.

Логическим несоответствием в учении Лукреция является утверждение, что в пустоте нет никакого низа, однако основные тела обладают свойством давить книзу (это, как мы выше отметили, одно из свойств всякого тела), и их исходное движение происходит «в направлении книзу отвесном» (II, 217).

Это самое исходное движение атомов — то движение, которым они двигались до возникновения миров. Они подвижны собственным весом

(у Лукреция нет понятия невесомости, а если и есть, то только для пустоты, он не знает того, что вес тела — это, согласно его же терминологии, не свойство, а явление, т. е. он может быть и не быть, не разрушая своим убытием тела). Двигаясь в пустоте, они движутся с одинаковой скоростью, независимо от своего веса (а первотела отличаются своим весом, ибо, будучи одинаково плотны, они различны по размерам, что неизбежно ведет к разнице в их весах). Это было великой догадкой философа-ученого. Аристотель, не признавая пустоты («природа боится пустоты»), не мог отвлечься от сопротивления среды, а потому думал, а за ним и другие вплоть до Галилея и Торичелли, что более тяжелые тела падают с большей скоростью, чем более легкие. Но у Лукреция совершенно не было понятия ускорения. У него «основные тела» падают с одинаковой скоростью независимо от веса, не увеличивая свою скорость. Это движение совершается с безмерной быстротой (ибо пустота не оказывает сопротивления), скорость движения первотел в пустоте происходит быстрее, чем Солнца сиянье, т. е. больше скорости света. Лукреций, таким образом, не только подошел к корпускулярной теории света, но и поставил вопрос о соотношении происходящих во Вселенной движений со скоростью света, неправильно допустив движение тел более быстрое, чем скорость света.

Отклонение. Итак, первотела падают «в направлении книзу отвесном» с равными скоростями без ускорения. В таком случае между ними невозможны столкновения. А если так, то невозможны и взаимодействия, а тем самым невозможно образование миров. И Лукреций, вслед за Эпикуром (но у Эпикура в сохранившихся сочинениях этого нет), вводит самый удивительный, пожалуй, момент его мировоззрения — произвольное отклонение падающих атомов:

...уносясь в пустоте, в направлении книзу отвесном.
Собственным весом тела изначальные в некое время
В месте неведомом нам начинают слегка отклоняться

(II, 217 — 219),

...или первичных начал отклоненье,
И не в положенный срок и на месте дотоль неизвестном

(II, 292 — 293).

Необходимо подчеркнуть, что это легкое отклонение происходит в неведомое время и в неведомом месте, т. е. оно совершенно произвольно, оно не обусловлено ни какой-либо внешней причиной, ни местом, ни временем.

Физика и этика. С самопроизвольным отклонением атомов Лукреций непосредственно связывает свободу в поведении человека, свободу воли. Отклонение основных тел разрывает роковую цепь причин и следствий, разрушает законы рока, не будь его — люди не могли бы

действовать по своему желанию, они были бы только марионетками. Конечно, бывает и так, что люди движутся вследствие внешнего толчка, по принуждению, но далеко не всегда. Начальным толчком может быть собственная воля, которая восстает против принуждения и способна с ним бороться. Свободные поступки людей подобны свободному отклонению атомов:

Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
Что позволяет идти, куда каждого манит желанье,
И допускает менять направленье не в месте известном
И не в положенный срок, а согласно ума побужденью?

(II, 257 — 259),

т. е. в непредписанное нам кем-то время и в непредписанном нам кем-то месте. Итак, «первичных начал отклоненье» служит тому,

...чтобы ум не по внутренней только
Необходимости все совершал, чтоб вынужден не был
Только сносить и терпеть и пред ней побежденный склоняться

(II, 289 — 291).

Лукреций Кар умозаключает не только от физики к этике, но и от этики к физике: раз у нас есть свобода, а это факт, то надо в самом фундаменте природы признать самопроизвольное отклонение основных тел. И здесь он опять апеллирует к основному закону бытия: «...из ничего ведь ничто, как мы видим, не может возникнуть» (II, 287), наша свобода не из ничего, она обусловлена особым видом движения первоначал.

Вещи. Первоначала могут существовать автономно, так они все существуют первоначально, до отклонения, но могут находиться и в связи друг с другом, образуя большие, более или менее устойчивые, скопления — вещи, предметы, тела, те самые тела, о существовании которых говорит нам здравый смысл. Эти вещи преходящи, они возникают и гибнут, но это не означает, что нарушается закон сохранения бытия и что-то возникает из ничего и что-то превращается в небытие, потому что вещи состоят из вечных и неизменных начал, из начал, обладающих бессмертной природой (I, 236). Начала, образуя многообразные сочетания, образуют и все многообразие вещей: «...всякую вещь образует семян сочетанье» (II, 687), так что

...хотя существует и множество общих
Первоначал у вещей, тем не менее очень различны
Могут они меж собой оставаться во всем своем целом;
Так что мы вправе сказать, что различный состав образует
Племя людское, хлеба наливные и роши густые

(II, 695 — 699).

Иначе говоря,

...материи все измененья —
Встречи, движения, строй, положенье ее и фигуры —
Необходимо влекут за собой и в вещах перемены

(II, 1020 — 1022).

Разные сочетания, встречи, движения, строй, положение разнофигурных и разноформенных первотел образуют небо и землю, потоки и моря, деревья и животных. Рассматривая огонь как тело, т. е. разделяя со всеми древними ошибочное понимание огня, Лукреций как бы принимает мысль Гераклита, что огонь может превращаться в другие предметы, но дает этому свое объяснение, исходя из учения о вещах и телах как о системах первотел. Возникшие из огня тела не остаются, в сущности, огнем, как думал Гераклит, просто:

...тела существуют, которых
Встречи, движенья, строй, положения их и фигуры
Могут огонь порождать, а меняя порядок, меняют
Также природу, и нет ни с огнем у них сходства...

(I, 684 — 687).

Имеет значение, какие первотела войдут с какими в сцепление, в каком они положении, каковы их движения. Через всю поэму проходит сравнение первоначал с буквами, а вещей — со словами.

Даже и в наших стихах постоянно, как можешь заметить,
Множество слов состоит из множества букв однородных,
Но и стихи, и слова, как ты непременно признаешь,
Разнятся между собой и по смыслу, а также по звуку.
Видишь, как буквы сильны лишь одним измененьем порядка.
Что же до первоначал, то они еще больше имеют
Средств для того, чтоб из них возникли различные вещи

(I, 823 — 829).

Образуя тела, первоначала не слипаются, они всегда разделены пустотой. Правда, между ними могут быть сцепления, но только при их соответствующих формах и фигурах. При столкновении одни первотела отлетают далеко, а другие — на «ничтожные лишь расстояния» (II, 101), «сложностью самых фигур своих спутаны будучи цепко» (II, 102). Таковы все твердые тела: алмаз, кремль, железо, медь. Напротив, воздух и солнечный свет состоят из таких частиц, которые не сцеплены между собой, а потому, сталкиваясь, разлетаются на значительные расстояния. Но и будучи сцепленными, первоначала продолжают находиться в движении, они никогда не застывают на одном месте, не находятся в покое, только эти движения совершаются «потаенно и скрыто от взора» (II, 128). Лукреций говорит здесь фактически о молекулярном движении, которым наполнено, казалось бы, самое спокойное и холодное тело. Далее, текучие и жидкие тела состоят из гладких и круглых частичек, а дым, туман и пламя — из острых и,

разумеется, не сцепленных между собой. Морская вода отличается от пресной воды тем, что в ней к гладким частицам примешаны шершавые. Гладкие и шершавые частицы можно разделить, говорит Лукреций, таким образом положительно отвечая на вопрос о возможности опреснения морской воды — важная проблема нашего времени.

Однако возможности сочетания первотел не беспредельны. Иначе возникли бы чудовища, аналогичные бессмысленным сочетаниям букв.

Взаимопревращаемость без развития. В природе происходит постоянный круговорот первотел, в ней ничего не пропадает, но и ничего не возникает из ничего, потому что «природа всегда возрождает одно из другого» (I, 263). Распадаясь на первоначала или изменяя свой состав, когда одни первотела приходят, а другие уходят, или изменяя свои внутренние движения и т. д., тела превращаются в другие качественно от них отличные тела, так что «все возникает одно из другого» (II, 874), например, «в скот переходят ручьи, и листья, и тучные пастьбы» (II, 875). В этом смысле «весь мир обновляется вечно» (II, 75), однако «перемен никаких не бывает. А все неизменно» (I, 588).

Это, конечно, метафизическая мысль, исключающая возможность развития, в частности образования новых, дотоле не существующих тел, например новых видов животных, исключающая биологическую, прежде всего, эволюцию. Также не вяжется с этим в общем признаваемый Лукрецием культурный прогресс человечества, когда люди, создавая искусственную среду обитания, создают новые, дотоле не существующие вещи. Лукреций обращает внимание лишь на одну сторону — воспроизводимость во времени все тех же видов живой природы, на наследственность, которую он объясняет неизменностью первоначал, не выделяя здесь, конечно, ибо уровень знаний того времени это не позволял, особые, несущие в себе наследственную информацию первоначала — гены.

Однако Лукреций не знает того, что наследственность не исключает изменчивости, а потому абсолютизирует первое: если бы первоначала изменялись, говорит мыслитель, то «не могли б столько раз повторяться в отдельных породах/Свойства природные, нрав и быт, и движения предков» (I, 597 — 598). Но наряду с этим у Лукреция есть предваряющая учение Менделя догадка о том, что первоначала, несущие, как мы бы сейчас сказали, в себе наследственность, реализуются не все сразу в следующем поколении, они могут присутствовать в ближайшем поколении, никак не проявляясь, и проявляться в следующих поколениях, отчего дети могут быть похожи не на своих родителей, а на своих дедов и даже на более отдаленных предков. Это, говорит буквально Лукреций, происходит потому, что «отцы в своем собственном теле скрывают множество первоначал в смешении многообразном, из роду в род от отцов к отцам по наследству идущих; так производит детей жеребьевкой Венера, и предков волосы, голос, лицо возрождает она у потомков» (VI, 1220 — 1224). Эта «жеребьевка Венеры» замечательна! Здесь фактически говорится о том, что в сочетаниях наследственных

черт есть элемент случайности, благодаря которому все особи одного и того же вида отличаются друг от друга при общей, конечно, их существенной схожести друг с другом и при отсутствии уродств (которые, конечно, бывают как результат изъянов в наследственном коде). Но это несчастный случай. Лукреций, однако, не доходит до мысли, что «жеребьевка Венеры» может давать такие изменения у потомства, которые приводят к тому, что один вид порождает другой, качественно от него отличный, к идее изменчивости самих видов.

Первичные и вторичные качества. Таких терминов у Лукреция нет, это терминология философии Нового времени (Галилей говорил о «первичных качествах», а Локк также и о «вторичных качествах»). Но по сути своей проблема первичных и вторичных качеств была поставлена уже Демокритом. Эпикур и Лукреций развивали и детализировали решение этой проблемы, данное Демокритом, который думал, что атомам присущи только форма, величина, положение, перемещение в пространстве, т. е. то, что потом стали называть «первичными качествами», но у них нет ни запаха, ни цвета, ни вкуса, т. е. того, что вместе со звуком и осязательностью стали позднее называть «вторичными качествами», однако вторичные качества связаны с первичными причинно: вторичные качества являются следствием первичных, но причиняются они только при воздействии первичных качеств на субъект, на органы чувств субъекта.

Эта мысль была подхвачена всеми древними атомистами. Согласно Лукрецию, изначальные тела лишены цвета, вкуса, запаха, но, различаясь по формам и фигурам, способны, воздействуя на те или иные органы чувств, вызывать различные ощущения, которые мы ошибочно приписываем самим телам, но на самом деле «у тел основных никакой не бывает окраски» (II, 737). Доказательством тому является хотя бы то, что без света нет цвета, а если так, то цвета — не свойства, а явления (согласно терминологии Лукреция), так что первичные качества можно, пожалуй, сблизить со «свойствами», а вторичные качества — с «явлениями». Конечно, различием форм и фигур первотел легче всего можно объяснить различие в осязании и во вкусе (это чувство наиболее близко к осязанию), поэтому Лукреций, доказывая субъективность вторичных качеств, начинает именно с этого:

...и мед и молочная влага

На языке и во рту ощущаются нами приятно;

Наоборот же, полынь своей горечью или же дикий

Тысячелистник уста нам кривят отвратительным вкусом.

Так что легко заключить, что из гладких и круглых частичек

То состоит, что давать ощущение приятное может;

Наоборот, то, что нам представляется горьким и терпким,

Из крючковатых частиц образуется, тесно сплетенных,

А потому и пути к нашим чувствам оно раздрает,

Проникновеньем своим нанося поранения телу

(II, 398 — 407).

От вкуса Лукреций переходит к звуку и цвету. Он думает, что звук так же порождается в нашем органе слуха, как и вкус в языке, что звук состоит из частиц, и он различает «визг от пилы» и звуки кифары, последний состоит из гладких элементов, первый из таких частиц состоять не может:

Не полагай и того, что от сходных семян происходят
Краски, которые взор своим цветом прекрасным ласкают.
Так же, как те, что нам режут глаза, заставляя слезиться.
Или же видом своим возбуждают у нас отвращенье

(II, 418 — 421).

Также зловоние и благовоние вызываются различными по форме частицами, первотелами, элементами.

Общий вывод таков:

...все то, что для нас и отраднo, и чувству приятно,
Должно в себе содержать изначальную некую гладкость;
Наоборот, что для чувств и несносно и кажется жестким,
То несомненно в себе заключает шершавое нечто

(II, 422 — 425).

Лукреций, конечно, облегчает себе задачу, доказывая субъективность вторичных качеств, ставя во главу угла такие явно субъективные критерии, как приятное и неприятное. Необходимо отметить также, что он не только объясняет разность ощущений разностью форм первичных тел, атомов, но и, совершая круг в доказательстве, через различия в ощущениях доказывает различие форм атомов: «...должны далеко не похожие формы быть у начал, раз они вызывают различные чувства» (II, 442 — 443).

Необходимо, далее, добавить, что Лукреций не ограничивается объяснением разницы в ощущениях различиями только в формах самих атомов, но придает значение и их сочетаниям. Цвет, конечно, субъективен, но он, говорит Лукреций, меняется не от субъекта, а от объекта, от сочетания первоначал, завися от того, какие первоначала в какое вступают сочетание и как они взаимно двигаются, поэтому тело может как бы внезапно менять свою окраску, продолжая оставаться состоящим из тех же элементов:

Так, если буря начнет вздымать водяные равнины,
Мраморно-белыми тут становятся волны морские.
[Так и] предмет, представлявшийся черным,
Если смешалась его материя и изменился
В ней *распорядок* начал, и ушло, и прибавилось нечто,
Может на наших глазах оказаться блестящим и белым

(II, 766 — 772).

Лукреций доказывает то, что атомам не могут быть присущи вторичные качества, тем, что вторичные качества изменчивы, и если

бы они были присущи самим первоначалам, то те не могли бы быть вечными и неизменными, не могли бы составлять твердый фундамент, прочную основу, на которой разыгрываются многообразные явления, и все превратилось бы в ничто:

Всякий ведь цвет перейти, изменившись, способен во всякий;
Но невозможно никак так действовать первоначалам.
Ибо должно пребывать всегда нерушимое нечто,
Чтобы не сгнуло все совершенно, в ничто обратившись

(II, 749 — 752).

После сказанного мы можем вернуться к вышеставленной проблеме — критерием тела является его осязаемость, но первоначала, «вся природа начал» «лежит далеко за пределами нашего чувства» (II, 312 — 313), а ведь это главное: «... при посредстве невидимых тел управляет природа» (I, 328). Ответ состоит в том, что отдельные частицы не могут быть восприняты (у Лукреция есть и догадка о «пороге ощущения»), но в больших массах они воспринимаемы, они воспринимаемы как тела — сочетания начал, хотя это восприятие и не похоже на сами начала, не является их адекватным образом.

Проблему вторичных качеств, как мне кажется, удачно решил Аристотель, когда он использовал для этого решения свое нововведение: различение актуального и потенциального. Конечно, без света нет цвета, но и в темноте алая роза является алой в возможности; конечно, когда на алую розу никто не смотрит, т. е. отражаемый ею свет не падает на сетчатку органа зрения, алая роза не алая, но она потенциально алая.

Доказательства существования сверхчувственных тел. Естественно, что, будучи сверхчувственными, первоначала, как и пустота, не могут быть познаны на чувственной ступени познания, но наши чувства дают нам такие сведения о мире, показывают нам такие явления, которые невозможно объяснить, если не домыслить существование сверхчувственных телец. Мы не видим, как высыхает влажное тело, но оно тем не менее высыхает; мы не видим запахов, но они есть; мы не видим, как стирается изнутри носимое на пальце кольцо, но оно стирается... И эти факты и множество с ними сходных говорят, утверждает Лукреций, что в основе всех вещей лежат мельчайшие, недоступные нашим чувствам, тела, первичные тела, атомы.

Происхождение жизни. В проблеме происхождения жизни, которую и современная наука не может решить, Лукреций занимает принципиально правильные позиции, которые, конечно, имеют общий характер и научно не могли быть раскрыты во времена Лукреция при тогдашнем уровне физики, химии и биологии.

Лукреций — не гилозоист. Для него ясно, что сами по себе первоначала не обладают жизнью. Поэтому проблема происхождения жизни выступает как проблема возникновения живого из неживого. Поскольку для Лукреция живое — это непременно и чувствующее, проблема

происхождения живого из неживого является, с другой стороны, проблемой происхождения чувствующего из бесчувственного. Это возможно не потому, что первичные тела наделены жизнью и чувством, а благодаря тому, «как и в порядке каком сочетаются между собою первоначала вещей и какие имеют движенья» (II, 884 — 885). Обращаясь к своему адресату, философ спрашивает:

Что же такое еще смущает твой ум и колеблет
И заставляет его сомневаться, что можно началам,
Чувства лишенным, рождать существа, одаренные чувством?

(II, 886 — 888).

Здесь важно,

...насколько малы те начала.
Что порождают собой ощущения, какой они формы.
Также какие у них положенья, движенья, порядок

(II, 894 — 896).

Отстаивая мысль о происхождении живого из неживого, Лукреций проводит аналогию с огнем, в который превращаются сухие поленья при своем разложении в пламени. Он указывает на происхождение птенца из яйца как доказательство своего тезиса о возможности происхождения живого из неживого (яйца). Разделяя общую ошибку о возможности непосредственного зарождения живого из неживого, минуя яйцо, Лукреций указывает на то, что черви якобы непосредственно зарождаются из земли. Доказательством того, что первичные тела не могут обладать жизнью и чувствами, Лукреций считает, как и в случае вторичных качеств, что жизнь преходяща, а чувства изменчивы, поэтому тот, кто утверждает, что «способное к чувству творится /Из одаренного им, давая его и началам, /Тот вместе с тем признает за началами смертную сущность» (II, 902 — 904). Если начала имели бы чувства, то они могли бы смеяться и плакать, могли бы рассуждать о собственных первоначалах, но

...если вполне во всем они смертным подобны,
Значит, и сами должны состоять из других элементов.
Эти — опять из других, и конца ты нигде не положишь

(II, 980 — 982).

Лукреций прямо заявляет, что «вздор это все, да и прямо безумье» (II, 985), ведь и

Без всяких начал смеющихся можно смеяться
И разуметь и в ученых словах излагать рассужденья,
Не состоя из семян и разумных и красноречивых

(II, 986 — 988).

Смерть. Смерть противоположна жизни. Смерть не есть переход бытия в небытие, поскольку смерть не имеет силы над первоначалами и над материей как совокупностью этих первоначал. Смерть расторгает лишь сочетания первоначал, в результате чего живое становится неживым, чувствующее — бесчувственным. Но тут же жизнь производит иные сочетания. Смерть и жизнь неразделимы, всему, что сложено из первоначал, положен предел, гибель сложного справедлива и естественна, но также естественна и жизнь. Конкретно же

...то побеждают порой животворные силы природы.
То побеждает их смерть. Мешается стон похоронный
С жалобным криком детей, впервые увидевших солнце.
Не было ночи такой, ни дня не бывало, ни утра,
Чтобы не слышался плач младенческий, связанный с воплем,
Спровождающим смерть и мрачный обряд погребальный

(II, 575 — 580).

Душа. Но люди верят, что смерть поражает только тело, душа же как особая сущность бессмертна, и она или уходит в подземное царство мертвых, или вселяется в другое тело. Выше мы отметили, что это важнейшая проблема для Лукреция, опровергающего существование загробной жизни, а следовательно, и необходимость религии, которая прежде всего служит подготовке человека к загробной жизни, запугивает людей этой самой жизнью, предлагает людям свои услуги для облегчения этой самой загробной жизни, которая может быть и ужаснейшим длительным, а то и вечным страданием, но может стать и длительным, а то и вечным наслаждением, описание которого, правда, всегда бледнее описания страданий, как это хорошо видно по «Божественной комедии» Данте, что объясняется тем, что наша реальная земная и единственная жизнь ближе все же к аду, чем к раю.

Опровержение учения о душепереселении. Лукреций делает это очень убедительно. А ведь это вера широко распространена даже в наши дни. В переселение душ в Древней Греции и Риме верили пифагорейцы, а до них — греческие орфики. Это учение развивал Платон, не говоря уже о широком и глубоком распространении этого учения в Индии, где оно известно под названием сансары. Лукреций показывает внутреннюю противоречивость учения. Если душа, обладая бессмертной природой, вселилась в наше тело, существуя еще до него, то

...почему же тогда мы не помним о жизни прошедшей.
Не сохраняем следов совершившихся раньше событий

(III, 672 — 673).

Говорят, что душа забывает о своих прошлых воплощениях, но в таком случае, совершенно правильно замечает философ:

...сколь духа могла измениться столь сильно способность,
Что совершенно о всем миновавшем утратил он память,
Это, как думаю я, отличается мало от смерти.
И потому мы должны убедиться, что бывшие души
Сгибли, а та, что теперь существует, теперь и родилась

(III, 674 — 678).

Лукреций выдвигает и другой остроумный довод против теории метемпсихоза:

Если ж была бы душа бессмертна и вечно меняла б
Тело на тело, то нрав у животных тогда бы мешался:
Часто бежали бы прочь, нападенья пугаясь рогатых
Ланей, гирканские псы, трепетал бы в воздушных высотах
Сокол парящий и вдаль улетал бы, завидя голубку.
Ум оставлял бы людей, разумели бы дикие звери

(III, 748 — 753).

Кроме того, и это главное, душа настолько тесно связана с телом, что непонятно, как она может так проникнуть во все его органы, если будет чем-то, что может приходить в любое вместилище и уходить из него.

Строение души. Лукреций смело поднимает одну из труднейших проблем, которая волновала лучшие умы человечества на протяжении веков.

Эту проблему по сложности можно разве сопоставить с социобиологическим вопросом о соотношении в человеке социального и биологического. Мы же говорим здесь о психофизической проблеме, об отношении души и тела.

Лукреций, вслед за Демокритом и Эпикуром, убежден в телесности души, так что отношение души и тела есть отношение двух тел, из которых одно (душа) находится в другом (теле), и это возможно, так как тело состоит из первоначал, разделенных пустотой. В этой пустоте и находится телесная душа. Она состоит из частиц тепла, частиц воздуха, ветра и еще некоей четвертой сущности (см.: III, 241), о которой Лукреций ничего конкретного не говорит, указывая лишь на то, что благодаря этой четвертой сущности возникают чувства и мысли. Но

...никогого ей нету названья,
Тоньше ее ничего и подвижнее нету в природе,
И элементов ни в чем нет более мелких и гладких;
Первая в членах она возбуждает движения чувства,
Ибо, из мелких фигур состоя, она движется первой;
Следом за нею тепло и ветра незримая сила
Двигутся, воздух затем, а затем уж и все остальное

(III, 242 — 248).

Это представление о душе как носительнице чувств и ума (духа) несколько расходится с тем, что говорилось о чувствах во второй книге поэмы Лукреция: ведь здесь получается, что чувства и ум — не следствие особого сочетания первотел, а присущи особым первотелам, правда, не каждому отдельно, а их совокупности, и не отдельно от тела, а в связи с телом.

Лукреций доказывает, что душа не может существовать без тела, а живое тело не может сохранить жизнь без души. Душа, дух, ум растут вместе с телом,

...после ж, когда расшаталось от старости тело
И одряхлели от лет всеильных разбитые члены,
Разум хромееет, язык заплетается, ум убывает;
Все пропадает тогда и все одновременно гибнет.
Следственно, должно совсем и душе, наконец, разлагаться
И, распускаясь, как дым, уноситься в воздушные выси,
Так как мы видим, она, одновременно, как указал я,
С телом рождаясь, растет и под бременем старости никнет

(III, 451 — 458).

Лукреций обращает внимание на то, что состояние тела отражается и на состоянии души, так сказать, эпизодически; например, принимая в тело вино, мы изменяем и состояние души: при опьянении не только заплетаются ноги, но и ум затуманивается. Так же и при болезни тела страдает и дух:

...коль болезнь поражает нам тело, то часто
Дух начинает блуждать и высказывать вздорные мысли

(III, 463 — 464).

Но Лукреций допускает и некоторую независимость духа от тела, т. е. одного тела от другого тела, а потому может быть так, что «болен наш дух, а тело здорово и бодро» (III, 109). Ведь таким же образом один член тела может быть болен, а остальные здоровы (иначе наступила бы смерть как болезнь всего тела). Лукреций говорит:

Я утверждаю, что дух, — мы его и умом называем, —
Где пребывают у нас и сознание живое и разум,
Есть лишь отдельная часть человека, как руки и ноги
Или глаза составляют живого создания части

(III, 94 — 97).

В связи с этим своим тезисом Лукреций подвергает критике понимание души как гармонии частей тела. Если было бы так, то тогда непонятно, как может быть болен дух при здоровом теле. Телесность духа и души доказывает и то, что они движут тело, а тело, члены тела, могут быть подвижны только телом.

Душа, дух, ум. Выше мы употребляли эти термины как синонимы, и это имело свое основание ввиду того, что у Лукреция они неразрывно связаны:

дух и душа состоят меж собою
В тесной связи и собой образуют единую сущность

(III, 137 — 138),

но все-таки между ними есть и различия. Лукреций отождествляет дух с разумом или умом и помещает его в середину груди:

часть остальная души, что рассеяна всюду по телу,
Двигается волей ума и его мановенью подвластна.

Из чего можно думать, что дух — часть души, ибо есть дух и «часть остальная души».

Парадокс души. Парадоксом учения Лукреция о душе является то, что душа, будучи телом, не имеет веса, а ведь всякое тело должно иметь вес и «давить книзу». Но здесь Лукрецию никуда не деться, он не может идти против очевидности: вес умершего человека не менее веса, чем когда он был жив, а ведь он утратил душу, которая, выйдя из тела, тут же рассеивается:

Только лишь дух и душа, покидая его удалятся,
Убыли ты никакой не заметишь во всем его теле, —
Видом и весом оно неизменно: все смерть сохраняет,
Кроме лишь жизненных чувств у него и горячего жара

(III, 212 — 215).

Выход из этого противоречия Лукреций пытается найти в мысли о чрезвычайной мелкости семян души:

...дух и душа по природе
Из исключительно мелких семян состоят несомненно,
Ибо они, уходя, ничего не уносят из веса

(III, 228 — 230).

Это, конечно, не решение вопроса: как бы мала ни была душа, она, будучи телом, должна иметь вес, поэтому Лукреций, изменяя своему тезису о том, что душа — часть тела, тело в теле, сравнивает душу с ароматом благовонного масла или с букетом вина, а вот это гораздо ближе к истине, чем вульгарное отелесивание души и духа, ближе к пониманию сознания как свойства.

Опровержение страха смерти. Древних, по-видимому, пугала и смерть как прекращение жизни, и смерть как продолжение жизни. Поэтому борьба Лукреция со страхом смерти ведется по двум направлениям: он доказывает, что раз душа смертна, то нет загробного

существования и нечего бояться смерти как перехода в какой-то новый неведомый и страшный мир, и он, а это труднее, доказывает, что смерть естественна, и здесь он не столько доказывает, сколько высмеивает тех, кто боится расстаться с жизнью. Кроме того, людей беспокоит, что будет с их телом. Начнем с последнего:

...тому, кто живой представляет себе, что по смерти
Тело терзают его и птицы и дикие звери.
Жалко себя самого: он себя отделить не способен
И отрешиться вполне от простертого трупa: себя он
Видит лежащим пред ним и свои придает ему чувства.
В негодовании он на то, что смертным родился.
Не сознавая того, что при истинной смерти не может
Быть никого, кто мог бы, как живой, свою гибель оплакать,
Видя себя самого терзаемым или сожженным

(III, 879 — 887).

Такой человек «бессознательно мнит, что не весь он по смерти погибнет» (III, 878).

Такой человек думает, что у него после смерти будут не только телесные, но и душевные муки:

Ведь никогда ни твой радостный дом, ни жена дорогая
Больше не примут тебя, не сбегутся и милые дети
Наперерыв целовать и наполнить отрадою сердце.
Не в состоянии ты уже больше способствовать благу
И процветанью родных

(III, 894 — 898).

Но такой человек забывает, что после смерти у него не будет никакой тоски и никакого стремления ко всем этим благам.

Здесь Лукреций совершенно игнорирует то, что существует смерть до смерти, что если даже не страшно умереть, то страшно умирать хотя бы даже в своем воображении, предвидя неизбежный конец и расставание со своими близкими и сознавая то, что уже ничем им нельзя будет помочь. Впрочем, Лукреций сам чувствует эту слабость своей позиции и начинает дискредитировать жизнь, изображая ее с негативной стороны:

То, чего нету у нас, представляется нам вожделенным,
Но, достигая его, вожделенно мы ищем другого,
И неумной всегда томимся мы жаждою жизни

(III, 1082 — 1083).

Однако продолжением жизни нельзя добиться новых утех. Природа говорит такому человеку:

Нет у меня ничего, что тебе смастерить и придумать
Я бы в утеху могла: остается извечно все то же;

Даже коль тело твое одряхлеть не успело и члены
Не ослабели от лет, — все равно остается все то же,
Если тебе пережить суждено поколенья людские
Или, если, лучше сказать, даже вовсе избежнешь ты смерти

(III, 944 — 949).

Итак, самая сладкая жизнь не может длиться вечно — наступает скука повторения.

Лукреций знает о том, что людей не только волнует утрата жизненных радостей, но и мучает сознание того, что их не будет в будущем. На это он возражает, напоминая, что ведь нас мало волнует то, что нас не было в прошлом; и мы не будем знать никакой печали в будущем, как не знали ее и до своего рождения.

После смерти нам не угрожают будущие исторические катастрофы, войны и т. п., как нам не угрожало и все то, что было до нашей жизни.

Что же касается страха перед загробным существованием, то Лукреций от него освобождает, говоря о смертности души и о том, что никакого загробного существования нет.

Лукреций учитывает и мнение тех, кто думает, что с исчезновением веры в загробное существование исчезнет страх наказаний и возрастет преступность. На это Лукреций решительно отвечает:

Что же до Кербера, Фурий, а также лишеного света
Тартара, что изрыгает из пасти ужасное пламя,
Этого нет нигде, да и быть безусловно не может.
Страх наказаний зато существует при жизни за наши
Злые дела по заслугам и кара за нашу преступность

(III, 1011 — 1015).

Все некогда жившие люди умерли, и малые, и великие. Смерть — естественное явление природы,

Ибо отжившее все вытесняется новым, и вещи
Как бы рождается вновь одни из других непременно,
И не уходит никто в преисподней мрачную бездну,
Ибо запас вещества поколениям нужен грядущим,
Но и они за тобой последуют, жизнь завершивши;
И потому-то, как ты, они сгнули раньше и сгинут.
Так возникает всегда неизменно одно из другого.
В собственность *жизнь* никому не дается, а только на время...

(III, 964 — 972).

Особенное возмущение вызывает у Лукреция старик, который цепляется за жизнь, на которого природа кричит: «Пренебрегая наличным, о том, чего нет, ты мечтаешь» (III, 957), «брось все то, что годам твоим чуждо, и равнодушно отдай свое место потомкам: так надо» (III, 961 — 962).

Лукреций противопоставляет жизнь и смерть как смертное бессмертному. Бессмертна только смерть, всех ожидает «вечная смерть», и

В небытии пребывать суждено одинаково долго
Тем, кто конец положил своей жизни, и также
Тем, кто скончался уже на месяцы раньше и годы

(III, 1092 — 1094).

Такова суровая философия Лукреция. Вот почему она была ненавистна толпе. Людям все же трудно смириться с мыслью о своей смерти. Им нужен утешающий их обман, поэтому голос Лукреция остался голосом вопиющего в пустыне, и победили те мировоззрения, которые обещали людям вечную жизнь.

Бесконечность мироздания. В древние времена преобладала мысль о конечности мира. Так думал Платон. Так думал и Аристотель. Так думали и стоики с их единственным миром. Лукреций остро осознал, что его мировоззрение резко отличается от ходячих представлений о мире. Поэтому, обращаясь к своему адресату, Лукреций говорит: «В новом обличье предстать пред тобою должно мирозданье» (II, 1025). Действительно, та картина мира, которую рисует своей мыслью Лукреций, грандиозна и величественна:

... стараемся мы доискаться,
Что же находится там, куда мысль устремляется наша
И улетает наш ум, подымаясь в пареньи свободном

(II, 1045 — 1048).

Вселенная пространственно беспредельна: «...лежащему вне, за пределами нашего мира. Нету пространства границ» (II, 1044 — 1045),

... повсюду, во всех направленьях
С той и с другой стороны, и вверху и внизу у Вселенной
Нет предела: всюду кругом бесконечно пространство зияет

(II, 1048 — 1053).

Лукреций не просто догматически постулирует бесконечность пространства, но и пытается это обосновать:

Нет никакого конца ни с одной стороны у Вселенной,
Ибо иначе края непременно она бы имела

(I, 958 — 959).

А если бы был край, то оказавшись на этом краю, могли бы мы бросить за этот край копьё? Здесь возможны два предположения: копьё полетело за край Вселенной и копьё что-то помешало лететь. Оба предположения, думает философ, нелепы, «ни одно не дает тебе выхода, и согласиться должен ты, что без конца распростерто пространство Вселенной» (I, 975 — 976). Копьё полетит, но это означает,

что оно пушено не с края и так будет всякий раз, так что «для полета всегда беспредельно продлится возможность» (I, 983). Далее, если бы пространство было замкнуто, то:

Материя вся под давлением плотных начал основных
Отовсюду осела бы в кучу,
И не могло бы ничто под покровом небес созидаться

(I, 986 — 987).

Но в пространственно бесконечной Вселенной должно быть и бесчисленное количество первотел, иначе они бы в бесконечной и беспредельной Вселенной просто затерялись бы, «материи всей совокупность, расторгнув все связи. Вся унеслась бы тогда, в пустоте необъятной рассеясь» (I, 1017-1018), и она «никогда не могла бы стуситься и ничего породить, неспособная вместе собраться» (I, 1019 — 1020), иначе говоря,

Раз где-нибудь ты предположишь в телах недостаток.
Здесь распахнутся вещам широкие смерти ворота,
И через них, уносясь, толпою материя хлынет

(I, 1111 — 1113).

А если материя избыточна и места полно, то что мешает тому, чтобы помимо нашего мира были и другие миры? Ведь:

Вещей семена неизменно способна природа
Вместе повсюду сбивать, собирая их тем же порядком,
Как они сплочены здесь...

(II, 1072 — 1074).

К тому же в мире нет ничего единственного в своем роде: и люди, и горные звери, и рыбы не существуют в одном экземпляре.

Следственно, надо признать, что подобным же образом небо,
Солнце, луна и земля, и моря, и все прочие вещи
Не одиноки...

(II, 1084 — 1086).

Эти миры рождаются не по воле богов и не замыслу какого-то мирового разума, а сами собой постепенно и стихийно путем естественного самосовершенствования:

Первоначала вещей, разумеется, вовсе невольно
Все остроумно в таком разместился стройном порядке
И о движеньях своих не условились раньше, конечно,
Но многократно свои положения в мире меняя,
От бесконечных времен постоянным толчком подвергаясь,
Всякие виды пройдя сочетаний и разных движений,
В расположеньи они, наконец, попадают, из коих

Вся совокупность вещей получилась в теперешнем виде
И, приведенная раз в состояние нужных движений,
Много бесчисленных лет сохраняется так...

(I, 1021 — 1030).

Эти миры смертны. «Их жизни предел точно так же поставлен и ждет их так же, как все» (II, 1087 — 1088).

Земля. Лукреций думает, что наш мир находится в состоянии упадка и приближается к гибели. Доказательство тому он видит в понижении плодородия земли.

Земля выделяется Лукрецием из числа других материальных стихий как то, что содержит в себе наибольшее количество самых разнообразных первоначал, чем объясняется ее плодородие: «...так как многих вещей в ней содержатся первоначала. Может на свет выводить она многое способом разным» (II, 653 — 654).

Лукреций описывает религиозный культ земли, распространенный в Италии, связанные с этим культом мифы, но решительно заключает, что «Как ни прекрасны и стройны чудесные эти преданья, правдоподобия в них, однако же, нет никакого» (II, 644 — 645).

В высшей степени красочно говорит Лукреций об истощении земли:

Мы изнуряем волов, надрываем и пахарей силы,
Тупим железо, и все ж не дает урожая нам поле,
Так оно скупо плоды производит и множит работу.
И уже пахарь-старик, головою качая, со вздохом
Чаще и чаще глядит на бесплодность тяжелой работы,
Если же с прошлым начнет настоящее сравнивать время,
То постоянно тогда восхваляет родителей долю.
И виноградарь, смотря на тшедушные, чахлые лозы,
Век, злополучный, клянет, и на время он сетует горько
И беспрестанно ворчит, что народ, благочестия полный,
В древности жизнь проводил беззаботно, довольствуясь малым,
Хоть и земельный надел был в то время значительно меньше,
Не понимая, что все дряхлеет мало-помалу,
Жизни далеким путем истомленное, сходит в могилу

(II, 1161 — 1174).

ФИЛОСОФИЯ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

РИМСКИЕ СТОИКИ

Крупнейшими теоретиками римского стоицизма в I — II вв. были Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий. Это разные люди. Они никогда не встречались. Сенека умер, когда Эпиктету было лет пятнадцать. Эпиктет умер, когда Марку Аврелию было лет семнадцать. Но каждый последующий знал сочинения предыдущего. Глубоко различным было и их социальное положение. Сенека — крупный сановник и богач. Эпиктет сперва раб, а потом нищий вольноотпущенник. Марк Аврелий — римский император.

СЕНЕКА

Стоицизм стал мировоззрением многих образованных римлян еще в I в. до н.э., в век гражданских войн и гибели республики. В стоицизме искали моральной опоры и Марк Порций Катон Младший (95 — 46 гг.), и Марк Юний Брут (85 — 42 гг.), и Марк Туллий Цицерон, и многие-многие другие образованные римляне.

Катон Младший, философ-стоик и политический деятель, был страстным защитником Римской республики. Сенека пишет о Катоне Утическом, или Младшем, так: «...когда трепетало все государство... один лишь Катон составил партию приверженцев республики... Он и погиб по собственному приговору» (135). Катон Утический пытался организовать явно безнадежное сопротивление Цезарю в Северной Африке. Цезарь расправился с войском Катона — и тот кончил самоубийством в североафриканской Утике, а потому и был назван Утическим — не по месту своего рождения, как было принято, а по месту смерти. Перед самоубийством Катон Утический всю ночь читал сочи-

нение Платона «Федон», где рассказывается о последнем дне жизни приговоренного к смерти Сократа.

Марк Брут, возможно внебрачный сын Цезаря, организовал, как известно, в мартовские иды (15 марта 44 г. до н.э.) убийство в римском сенате Юлия Цезаря всё с той же неосуществимой уже целью восстановления былого республиканского строя. Однако в последующем Брут проиграл борьбу с преемниками Цезаря и также покончил самоубийством.

Судьба Марка Цицерона нам известна.

В I в. до н.э. стоическое мировоззрение разделяли и Варрон, и Колумелла, и Вергилий, и также многие-многие другие образованные и знатные римские граждане. В нем они черпали силы для полной непредсказуемыми опасностями жизни.

Ведь даже во времена «мирного» правления Августа то и дело случались неожиданные и странные смерти. Так, почему-то умерли все те, кого Октавиан Август прочил в свои преемники: и первый муж дочери Октавиана Августа Юлии (ее двоюродный брат, кузен Марк Клавдий Марцелл), и второй ее муж Марк Випсаний Агриппа, и сыновья Агриппы и Юлии Гай Цезарь и Луций Цезарь.

Став императором в возрасте более пятидесяти лет, пасынок Октавиана Августа Тиберий слыл лицемерным и подозрительным, жестоким и недоверчивым к окружавшим его людям тираном, замкнувшимся в конце жизни на острове Капри. Как только Тиберий стал императором, он умертвил последнего, самого младшего внука Августа Агриппу Цезаря (Постума). При подозрительных обстоятельствах умирает популярный полководец, племянник Тиберия Германик.

Однако после смерти Тиберия (а ему одному из династии Юлиев-Клавдиев удалось умереть своей смертью) императором становится сын Германика и внучки Октавиана Агриппины Старшей Гай Калигула, выросший при своем отце в военных лагерях, носивший одежду легионера и маленькие легионерские сапожки, т. е. не калиги, а калигулы, отчего он и был прозван солдатами — Калигула. В условиях неограниченной власти этот молодой человек, перенесший к тому же в первый год своего принципата тяжелое заболевание, быстро превратился в тирана, требующего себе божеские почести. Его статуи были установлены во всех храмах империи. Установка статуи Калигулы в Иерусалимском храме вызвала первое иудейское восстание, по поводу которого Филон Александрийский плавал в составе александрийской еврейской делегации в Рим. За четыре года до того, как Гай Калигула стал императором-принцепсом (37 г.), умерла от голода сосланная Тиберием на безлюдный остров мать Калигулы Агриппина Старшая.

Жестокие чудачества Калигулы вызвали возмущение. Он был убит солдатами-преторианцами, которые провозгласили императором дядю Гая Калигулы, внучатого племянника Октавиана Августа Клавдия. Таким образом, распорядиться высшей властью стал не сенат, а

вооруженные силы. Клавдий — знаток греческого и этрусского языков, менее всего был способен быть императором. Его третья жена Валерия Мессалина, правнучка сестры Октавиана Августа Октавии, вошла в историю как нарицательный образ развратной женщины; оставив все приличия она, будучи женой Клавдия, открыто вступила в брак с другим человеком. Клавдию пришлось дать согласие на умерщвление Мессалины. Однако его четвертая жена, племянница Юлия Агриппина Младшая уговорила Клавдия усыновить ее единственного сына Домиция, принявшего имя Нерон, и назначить его наследником в обход родного сына Клавдия от Мессалины Британика, вскоре Клавдия отравили и императором стал Нерон. Он начав, как и Калигула, свое правление довольно либерально, но вскоре стал чудовищным тираном с признаками душевного заболевания. В борьбе за сохранение власти Нерон уничтожает свою мать Агриппину Младшую, которая хотела играть первую роль в государстве при своем юном сыне (Нерон стал императором в восемнадцать лет). Когда это ей не удалось, она попыталась опереться на Британика, который как и Агриппина был отравлен Нероном. Сенат пытался было остановить тирана, но сенатский заговор против Нерона (в отличие от сенатского заговора против Гая Юлия Цезаря) провалился из-за предательства, и последовали массовые казни. Был принужден к самоубийству поэт Лукан, писатель Петроний и многие другие. Затем Нерон совершает поджог Рима (он как «великий артист» сочинял песнь о гибели сгоревшей Трои и ему не хватило вдохновения, которое Нерон пытался вернуть, наблюдая пожар Рима). Выгорели целые кварталы. Масса римлян погибла в огне. Поджог Рима Нерон приписал христианам и подверг их ужасным казням. После этого, воображая себя великим поэтом и исполнителем, Нерон отправился в триумфальное турне по городам Греции. Между тем дела в империи шли хуже и хуже. Вызвав в конце концов против себя восстание преторианцев, Нерон кончает самоубийством. С его смертью в 68 г. заканчивается династия Юлиев-Клавдиев. Нерон был праправнуком Октавиана Августа по матери и правнуком соперника Октавиана Марка Антония.

В такой обстановке протекала жизнь и деятельность выдающегося римского стоика, латинского писателя Луция Аннея Сенеки Младшего.

Луций Анней Сенека родился в римской провинции Бетика в Южной Испании в городе Кордуба (впоследствии Кордова — столица мавританского Кордовского халифата) в самом конце I в. до н.э. — в 4 г. до н.э. и прожил около семидесяти лет. Таким образом, Сенека — младший современник Филона Александрийского и старший современник Иисуса Христа, если тот действительно существовал.

Отец Сенеки — также Луций Анней Сенека Старший — принадлежал к знатному и богатому сословию всадников и был известным ритором — преподавателем риторики, красноречия. Философию же

он ненавидел (об этом пишет сам философ Сенека в 108 письме к Луцилию). Сенека Старший учился в Риме. Вернувшись в Кордубу, он женится на Гельвии (впоследствии Сенека Младший напишет для своей матери «Утешение Гельвии»). Сенека-философ был средним из трех сыновей (старшего звали Новат, а младшего Мела). Родители Сенеки-философа не остались в Кордубе, и Анней маленьким мальчиком оказался в Риме. Это было во времена Августа. Анней жил у своей тетки — сестры матери, муж которой в течение шестнадцати лет был префектом Египта — римской житницы: Египет давал Риму в качестве дани (безвозмездно) около 7 млн. гектолитров зерна.

Анней Сенека Младший страдал бронхиальной астмой. В юности у него были мысли о самоубийстве. Но у него были хорошие учителя. Это Сотсион из Александрии, которого мы упоминали как члена кружка Секстиев. Он автор трактата «О гневе». Он убедил юношу отказаться от мясной пищи: это безнравственно. «Под его влиянием, — пишет Сенека Луцилию, — я перестал есть животных, и по прошествии года воздержанье от них стало для меня не только легким, но и приятным. Мне казалось, что душа моя стала подвижной...». Но боясь быть заподозренным в принадлежности к одной вегетарианской преследуемой секте, которая также не употребляла в пищу мясо, Сенека отошел от своего вегетарианства.

Другие учителя Сенеки — киник Деметрий, стоик Аггал, эклектик Фабиан Папирий, о котором Сенека скажет, что он был философом по призванию, а не декламатором с кафедры («О краткости жизни»).

В Риме Сенека избирает адвокатское поприще, входит в сенат, становится квестором. Он приближен ко двору императора Калигулы. Но завистливый Калигула (он завидовал и Гомеру, и Тациту) чуть было не предал его смерти за вызвавшую всеобщее восхищение речь в сенате. Сенеку спасла одна женщина, приближенная Калигулы, сказав, что Сенека тяжело болен и все равно скоро умрет.

При императоре Клавдии Сенека был обвинен в связи с младшей дочерью давно уже покойного Германика Юлией Ливиллой (младшая сестра только что убитого Гая Калигулы и Агриппины Младшей) и сослан на остров Корсику, где пробыл целых восемь лет. Его спасла ставшая императрицей Агриппина Младшая. Она вернула Сенеку ко двору, дабы он воспитывал ее единственного сына от Гая Домиция Агенобарба Нерона. Нерону было тогда двенадцать лет, и Сенека в течение пяти лет был одним из его воспитателей.

На Корсике Сенека написал «Утешение Гельвии» (своей матери); будучи воспитателем Нерона — трактат «О милосердии» (для Нерона). Став императором, Нерон первые пять лет своего сравнительно милосердного правления (убийство матери и Британика не в счет) прислушивался к Сенеке, но затем отстранил его и, назначив префектом чудовищного Тигеллина, начал безумствовать. Удалившегося в свое имение (Сенека был очень богат, но свое состояние он составил

нечестным путем, присваивая имущество опальных богатых римлян, в том числе и Британика) и занявшегося литературно-философской деятельностью Сенеку вовлекают в заговор Пизона. Нерон предписывает Сенеке самоубийство, что тот и совершает на семидесятом году своей жизни. Вместе с ним пыталась покончить с жизнью и его вторая сравнительно молодая жена (Сенека был старше ее на двадцать пять лет) Паулина. Но ей умереть не дали. Она после этого долго болела и умерла несколькими годами позже.

Сенека не был примером добродетели. Он был сыном своего времени, своей среды, которая была аморальной. Сенека — пример расхождения мировоззрения и образа жизни. Римский историк Дион Кассий справедливо подчеркивает, что Сенека не жил согласно своим принципам. И это верно: Сенека проповедовал бедность, а сам всеми правдами и неправдами стремился к чрезмерному обогащению. Это расхождение между словом и делом Сенека осознавал, о нем писал и его цинично оправдывал. В своем трактате «О счастливой жизни» он писал: «Мне говорят, что моя жизнь не согласна с моим учением. В этом в свое время упрекали и Платона, и Эпикура, и Зенона. Все философы говорят не о том, как они сами живут, но как надо жить. Я говорю о добродетели, а не о себе и веду борьбу с пороками, в том числе и со своими собственными: когда смогу, буду жить как должно. Ведь если бы я жил вполне согласно моему учению, кто был бы счастливее меня, но теперь нет основания презирать меня за хорошую речь и за сердце, полное чистыми помыслами» (XVIII, 1), и ниже: «Про меня говорят: «зачем он, любя философию, остается богатым, зачем он учит, что следует презирать богатства, а сам их накапливает? презирает жизнь — и живет? презирает болезни, а между тем очень заботится о сохранении здоровья? называет изгнание пустяком, однако, если только ему удастся, — состарится и умрет на родине?» Но я говорю, что все это следует презирать не с тем, чтобы отказаться от всего этого, но чтобы не беспокоиться об этом; он собирает его (богатство. — А. Ч.) не в своей душе, но в своем доме» (137). В своих «Письмах к Луцилию» Сенека утверждает, что «кратчайший путь к богатству — через презрение к богатству» (62,3)*.

Сенека — автор многих сочинений. При этом Сенека как и Цицерон, в основном писал, когда был не у дел. Поэтому большую часть своих сочинений он создал в последние три года своей жизни. Многие сочинения Сенеки утрачены («Религия египтян», «Индия» и др.), но сохранившееся составляет немалое собрание сочинений: девять трагедий, в которых он подражал греческим трагикам V в. до н.э., десять

* *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. С. 100 (или глава 62, параграф 3: в дальнейшем ссылки на данное сочинение будут отмечаться в тексте только этими цифровыми указателями).*

диалогов на философско-этические темы (часть из них мы упоминали), псевдонаучное сочинение «Естественные вопросы», в котором он пытается подражать своему младшему современнику Плинию Старшему (23/24-79 гг.), автору «Естественной истории» в 37 книгах, но фактически это популярный очерк астрономии и метеорологии с использованием труда ученика Посидония Асклепиада; это, наконец, наиболее интересное сочинение Сенеки — «Нравственные письма к Луцилию» (124 письма), которые мы уже цитировали. Форма писем — наиболее адекватная для склада ума Сенеки форма подачи своих мыслей. Она непосредственна и бессистемна. Ее путь извилист и прихотлив. Сенека выражает свои взгляды от случая к случаю, часто отталкиваясь от писем Луцилия — наместника в Сицилии — к Сенеке (эти письма не сохранились).

Несмотря на свой девиз: «Пусть наши слова приносят не удовольствие, а пользу» (75, 5), Сенека часто стремится к красноречию за счет глубины содержания своих речей. Однако его сочинения исключительно интересны, будучи своего рода кладом житейской мудрости, которая не утратила своего смысла и сейчас.

Сенека довольно эрудирован в истории философии. Он говорит о Пифагоре, Гераклите, Пармениде, Зеноне, Демокрите, Сократе, Платоне, Спевсиппе, Аристотеле, Ксенократе, Феофрасте, Эпикуре, Кратете, Зеноне-стоике, Клеанфе, Хрисиппе, Панетии, Посидонии, Цицероне — и это только в одних письмах к Луцилию. Однако его отношение к учениям древнегреческих и римских философов избирательное: его интересуют их практически-нравственные взгляды, меньше — их представления о душе, еще меньше — представления о мире. Так, говоря о Пифагоре, Сенека, признаваясь Луцилию в любви к этому философу в своей молодости, ограничивается такими моментами учения Пифагора, как: 1) учение о родстве живого существа со всеми другими живыми существами и о взаимосвязи душ, переселяющихся из одного обличья в другое, и 2) высокая оценка Пифагором добрых наставлений и примеров, меняющих состояние души человека, 3) предписание пятилетнего молчания тому, кто хотел вступить в число его учеников. Говоря о Гераклите, Сенека истолковывает слова эфесского философа о том, что «один день равен всякому другому», и о том, что «мы и входим, и не входим дважды в один и тот же поток». И то, и другое изречение философа — лишь повод для того, чтобы Сенека пустился в житейские сентенции: «...река — пример более наглядный, нежели человек, однако и нас уносит не менее быстрое течение, и я удивляюсь нашему безумию, вспоминая, до чего мы любим тело — самую быстротечную из вещей, и боимся однажды умереть, между тем каждый миг — это смерть нашего прежнего состояния» (58, 23).

О философах Пармениде и Зеноне Элейском Сенека говорит, чтобы показать, что в философии есть много лишнего, что Парменид и Зенон,

заявляя, что «все, что нам кажется, не отличается от единого» (88, 44) и «ничего не существует» (там же), превращают всю природу в пустую и обманчивую тень, с чем Сенека никак согласиться не может. Так же осуждается им и Протагор, говорящий, что о каждой вещи можно утверждать и то, и другое, сомневаясь при этом в самом этом своем утверждении, что утверждать о каждой вещи можно и то, и другое (см. 88, 43). Аналогичное скептическое суждение Сенека приписывает и демокритовцу Навсифану: «...все, что кажется нам существующим, существует в такой же мере, как и не существует» (88, 43). В ответ на эти философские мудрствования Сенека пишет Луцилию: «Брось же это в ту же кучу ненужностей, что и многие из свободных искусств! Те преподают мне науку, от которой не будет пользы, а эти отрицают надежду на всякое знание. Но уж лучше знать лишнее (свободные науки. — А. Ч.), чем ничего не знать. Они не идут впереди со светочем, направляя мой взгляд к истине, — они мне выкалывают глаза. Если я поверю Протагору, в природе не останется ничего, кроме сомнений; если Навсифану — достоверно будет только то, что нет ничего достоверного...» (88, 45).

Сенека осуждает и мегариков, отрицавших достоверные чувственные восприятия, и эретрийцев во главе с Федоном и Менедемом, которые также сомневались в познаваемости мира, и пирроновцев, и академиков за то, что позднее, уже в Новое время, было названо агностицизмом. Напротив, о Сократе Сенека высказывается с величайшим уважением и восторгом как о человеке, который своей жизнью, а не как те, кто лучше умеет говорить, чем жить, показал, как надо жить. Именно Сократ, в представлении Сенеки, призвал всю философию вернуться к изучению людских нравов, именно он учил, что «высшая мудрость — различать добро и зло» (71, 7), что «добродетель и истина — одно» (71, 16). «Если вам нужен пример, возьмите Сократа, старца необычайной выносливости, прошедшего через все невзгоды, но не победенного ни бедностью, еще более гнетущей из-за домашнего бремени, ни тяготами, которые он нес и на войне, и дома должен был сносить, — вспомни хоть его жену с ее свирепым нравом и дерзким языком, хоть тупых к ученью детей, больше похожих на мать, чем на отца» (104, 27). Таким образом, мимо Сенеки проходит весь сократовский метод, диалектика, сократовское учение о знании как знании понятийном.

Также с большим уважением говорит Сенека о Платоне, он даже излагает учение Платона о первоначалах, насчитав их у Платона пять: «...по словам Платона, есть пять причин: (1) то, из чего; (2) то, кем; (3) то, в каком виде; (4) то, наподобие чего; (5) то, ради чего; последнее же — это то, что из них получается. Так, в статуе... то, из чего, есть бронза; то, кем, — художник; то, в каком виде, — это форма, которая ей придана; то, наподобие чего, — это образец, которому подражал создатель; то, ради чего, — это его намеренье; то, что из них получает-

ся, — это сама статуя» (65, 8). «То же самое, говорит Платон, есть и у вселенной: и создатель — то есть бог; и то, из чего она создана, — то есть материя; и форма — тот облик и порядок, которые мы видим в мире; и тот образец — то, наподобие чего бог сотворил эту прекрасную громаду; и намеренье, с которым он ее сотворил» (65, 9). Итак, бронзе соответствует материя, художнику — создатель (бог), форме статуи — тот облик и порядок, который есть в мире, образцу у скульптора — образец у бога, статуе — сама вселенная. Для Сенеки главное во всем этом немерение бога — «то, ради чего». Намерение бога — сделать добро.

В другом письме Сенека различает у Платона шесть разрядов существующего: (1) то, что есть, но не как чувственнотанное, а как умопостижаемое; (2) то, что является выдающимся из «того что есть»: великий поэт, бог; (3) идеи как образцы (Сенека передает слова Платона: «Идея — вечный образец, всего, что производит природа», идеи бессмертны; неизменны и нерушимы); (4) эйдосы (Сенека различает у Платона «идеи» и «эйдосы», «идея» и «эйдос» в понимании Сенеки не синонимы: «Идея — это образец, эйдос — это облик, взятый с него и перенесенный в произведение. Идее художник подражает, эйдос создает»); (5) то, что существует вообще, видимо, чувственные вещи; (6) то, что как бы существует: пустота, время (см.: 58, 16 — 22). Но фактически первый и третий роды сущего — одно и то же, второй род излишен, различие между идеей и эйдосом надумано... Сенека явно несилен в абстрактном аналитическом мышлении. Для него Платон прежде всего учитель нравственности. Не случайно Катон Младший в последнюю свою ночь, положив в изголовье меч, всю ночь читал Платона, меч давал ему возможность умереть каждый миг, а Платон (видимо, «Федон», где Сократ перед казнью прославляет смерть как освобождение от ненасытного тела и истолковывает философствование как умирание, ибо при философствовании душа научается жить без мешающего мышлению тела) — умереть с охотой. Для Сенеки важно, что «Платона философия не приняла благородным, а сделала».

Более сдержанно относится Сенека к Аристотелю. Он коротко рассказывает Луцилию о четырех причинах Аристотеля (см.: 65, 4 — 6). Зато Сенека в восторге от стоиков — Зенона, Клеанфа, Хрисиппа, Панетия и особенно Посидония, которого ставит выше всех философов, заявляя, что Посидоний — «один из тех, чей вклад в философию больше прочих» (90, 20), но он в восторге от них, как тех, кто своей жизнью показал пример, но не от их диалектики, которую он высмеивает как «греческие глупости» (82, 8). Например, Зенон пытался избавиться от страха смерти таким умозаключением: «Зло не может быть славным, смерть бывает славной, значит, смерть не есть зло» (82, 9). «Ты своего добился, — иронизирует над Зеноном из Китиона Сенека, — избавил меня от страха!» (82, 9). «Во имя истины нужно действовать проще, против страха — мужественней» (82, 19). «Я пред-

почел бы все, что они накрутили, распутать и разъяснить, чтобы не навязывать суждение, а убеждать. Войско, построенное для боя, идущее на смерть за жен и детей, — как его ободрить?» (82, 20). «Как ободрить их, чтобы они телами загородили дорогу лавине, обрушившейся на весь народ, и ушли из жизни, но не от своего места? Неужто сказать им: «Зло не может быть славным; смерть бывает славной, значит смерть не есть зло?» (82, 21). «Вот убедительная речь! Кто после нее поколеблется броситься на вражеские клинки и умереть стоя?» (82, 21). Сенека ставит в пример этой хитроумной, но бессильной диалектике воодушевляющие слова спартанского царя Леонида, загородившего со своими тремьями воинов путь персидскому колоссу на глиняных ногах в первой из греко-персидских войн — проход через Фермопилы: «Давайте-ка завтракать, соратники: ведь ужинать мы будем в преисподней!» (82, 21) — или слова римского военного трибуна Квинта Цедичия в первой из Пунических войн, который, посылая солдат пробиться сквозь огромное вражеское войско и захватить некое место, сказал им: «Дойти туда, соратники, необходимо, а вернуться оттуда необходимости нет» (82, 22). «Видишь, как проста и повелительна добродетель! Кого из смертных, запугав, вы сделаете храбрее, кому поднимете дух? Нет, вы его сломите, ибо меньше всего можно умять его и насильно занимать хитроумными мелочами тогда, когда готовится нечто великое» (82, 22).

Сенека ставит личный жизненный пример философа важнее его учений. Он утверждает, что «и Платон, и Аристотель, и весь сонм мудрецов, которые потом разошлись в разные стороны, больше почерпнули из нравов Сократа, чем из слов его» (6, 6), что Клеанф стал подобием Зенона из Китиона не потому, что слушал его лекции, а потому, что жил вместе с ним (см. 6, 6), что «Метродора и Гермарха, и Полиена сделали великими людьми не уроки Эпикура, а жизнь с ним вместе» (см. 6, 6). Сенека преклоняется перед Катонам Старшим, перед Катонам Младшим, перед мудрым Лелием, перед Сократом и Платоном, Зеноном и Клеанфом именно как перед мудрецами, создателями мудрости, которая учит правильно жить, общество которых, хотя бы заочное, избавляет от пороков. «Хочешь освободиться от пороков, — сторонись порочных примеров. Скупец, развратитель, жестокий, коварный, — все, что повредили бы тебе, будь они близко, — в тебе самом. Уйди от них к лучшим, живи с Катонами, с Лелием, с Тубероном, а если тебе по душе греки — побудь с Сократом, с Зеноном. Один научит тебя умереть, когда это необходимо, другой — раньше, чем будет необходимо. Живи с Хрисиппом, с Посидонием. Они передадут тебе знание божественного и человеческого, они прикажут тебе быть деятельным и не только красно говорить, сыпля словами для удовольствия слушателей, но и закалять душу и быть твердым против угроз. В этой бурной, как море, жизни есть одна пристань: презирать будущие превратности, стоять надежно и открыто, грудью встречать

удары судьбы, не прячься и не вилия» (104, 21-22). Такова мужественная философия Сенеки! Для него критерий истины — жизнь в соответствии с истиной. «Разве нашу жизнь... буря не треплет сильнее, чем любую лодку? Нужно не разговаривать, а править. Все, что говорится, чем бахвалятся перед заслушавшейся толпой, — заемное, все это сказано Зеноном, сказано Хрисиппом, Посидонием и огромным отрядом им подобных. А как нынешним доказать, что сказанное подлинно им принадлежит, я тебе открою: пусть поступают, как говорят» (108, 37 — 38) — странный совет человека, который сам сознается в том, что он не поступает, как говорит.

Так или иначе мы видим, что Сенека относится критически к другим философам. Так, изложив учение Платона и Аристотеля о причинах, он замечает, что «в утверждениях Платона и Аристотеля названо либо слишком много, либо слишком мало причин» (65,11). Он претендует на собственные суждения в области философии, скромно говоря о себе: «...я не раб предшественников, а единомышленник» (80, 1). Он высмеивает тех, кто рабски повторяет чужие мысли. Он пишет Луцилию, что «взрослому и сделавшему успехи стыдно срывать цветочки изречений, опираясь, как на посох, на немногие расхожие мысли, и жить заученным на память. Пусть стоит он на своих ногах и говорит сам, а не запоминает чужое. Стыдно старому или пожилому набираться мудрости из учебника... Изреки что-нибудь от себя» (33, 7), ведь «одно дело помнить, а другое дело знать» (33, 8). «Истина открыта для всех, ею никто не завладел» (33, 10). Но что значит знать для Сенеки? «Помнить — значит сохранять в памяти порученное тебе другими, — а знать — это значит делать по-своему, не упершись глазами в образец и не оглядываясь всякий раз на учителя» (33, 8). Итак, знать — значит самостоятельно делать. Здесь хорошо виден практицизм римской мудрости, которая никогда не принимала того отвлеченного, созерцательного и бездеятельного характера, какой она имела хотя бы у Аристотеля. Не можешь изменить порядок вещей — изменяй свое к ним отношение.

Из сказанного ясно, что Сенека понимает под философией. Он резко противопоставляет мудрость и философию, с одной стороны, и знание — с другой. Он, правда, не доходит до того, чтобы подобно своему современнику апостолу Павлу противопоставлять философии и знанию как мудрости мира сего мудрость мира иного. Нет, Сенека говорит о мудрости мира сего, когда говорит даже о боге. Для него мудрость — руководство не для того, чтобы попасть в потусторонний рай, а для того, чтобы уцелеть в этом. Отделяют мудрость от знания понимание, что знание делает человека учнее, но не лучше. Быть учнее — не значит быть лучше; «не лучше, а только учнее» (106, 11) становится тот, кто занимается «свободными искусствами», а ведь «вся толпа свободных искусств притязает занять в ней (философии. — А. Ч.) место» (88, 24). Но «не лучше становится и тот, кто саму философию

загромождает ненужностями» (106, 12), «кто занимается словесной игрой, которая уничтожает душу и делает философию не великой, а трудной» (71, 6). Правда, Сенека различает в философии умозрительную и прикладную части, так что «философия и созерцает, и действует» (95, 10), но здесь он скорее выражает суть греческой философии, чем свои взгляды. Вся его философия — прикладная. И здесь знания мешают мудрости. Поэтому надо ограничить себя в знании: «стремиться знать больше, чем требуется, это род невоздержанности» (88, 30). Для мудрости надо много простора в голове, а знание забивает ее пустяками, ведь никакая наука, кроме философии, не исследует добро и зло. Поэтому геометрия — не часть философии (см.: 88, 25). Так называемые «свободные искусства» мешают мудрости, а если уж всерьез говорить о «свободном искусстве», то есть только одно подлинно свободное искусство — то, что дает свободу (88, 2). Но путь к свободе открывает только философия, мудрость. «Обратись к ней, если хочешь не знать ущерба, быть безмятежным, счастливым и, главное, свободным. Иным способом этого не достичь» (37, 3).

А что значит быть свободным? Для Сенеки быть свободным — значит быть свободным от тела. Философия освобождает душу от тисков тела: «Тело для духа — бремя и кара, она давит его и теснит, держит в оковах, откуда не явится философия и не прикажет ему вольно вздохнуть, созерцая природу, и не отпустит от земного к небесному» (65, 16). Но это уже психофизическая проблема у Сенеки. Об этом далее.

Пока же скажем, что искусство мудреца, философа — укрощать беды, делать кроткими страданье, нищету, поношение, темницу, изгнание (85, 41), что истинная цель философии — формировать человеческий характер и делать его способным противостоять всем ударам судьбы. «Философия... выковывает и закаляет душу, подчиняет жизнь порядку, управляет поступками, указывает, что следует делать и от чего воздерживаться, сидит у руля и направляет среди пучин путь гонимых волнами. Без нее нет в жизни бесстрашия и уверенности: ведь каждый час случается так много, что нам требуется совет, которого можно спросить только у нее» (16, 16). Сенека различает три рода людей: тех, кто еще не овладел мудростью, но подошел к ней вплотную; тех, кто избавился от наибольших зол души и от страстей, но так, что его безопасность еще ненадежна; тех, кто изжил множество тяжких пороков, но все же еще не все (см.: 75, 8). Размышления Сенеки о знании (науках) и мудрости значимы и для наших дней. В нашем мире все больше знаний и все меньше мудрости, т. е. умения применять эти знания на благо людям. Знания и связанная с ними техника вовсе не рассматриваются с точки зрения добра и зла для человека, они обращаются против человека, не говоря уже о военной технике, которая прямо направлена на причинение наибольшего вреда противнику. Вся

современная техника вредна человечеству. Как бумеранг она поражает и тех, что ее применяет.

Говоря о философии, Сенека различает в ней в качестве ее предметного содержания природу, нравы и разум (88, 23 — 25). Так что предметом его философии является и природа, иначе он не написал бы свои «Естественные вопросы». Сенека повторяет деление философии на этику, логику и физику, которую произвели греческие стоики, деление, восходящее к Платону, но без слова «логика» (у Платона была «диалектика»). Знание природы стоикам необходимо, ибо ведь их главное этическое требование — жить в согласии с природой. «Природа должна быть нашим руководителем: разум следует ей и советует это нам. Следовательно, жить счастливо — одно и то же, что жить в согласии с природой» (138). Как часто для Сенеки то или иное природное явление — лишь повод для морализирования! Таким поводом было, например, землетрясение в Кампании.

Но стоики не знали естественного, природы, они не знали ни одного закона природы. Они, как мы видели, превращали природу в метафизическую реальность, которой приписывали не свойственные ей черты: разумность и божественность. Причинам Платона и Аристотеля Сенека противопоставляет две причины: материю и разум, пассивную материю и деятельный разум. «Наши стоики... утверждают: все в природе возникает из двух начал — причины и материи. Материя коснеет в неподвижности, она ко всему готова, но останется праздною, если никто не приведет ее в движение. Причина, или же разум, ворочает материю как хочет и, придавая ей форму, лепит всяческие предметы. Ведь в каждой вещи непременно должно быть то, из чего она делается, и то, чем она делается; второе есть причина, первое — материя» (65, 2).

Однако и то, и другое начало, и материя, и разум телесны.

Сенека — своего рода теологический и психологический материалист. Все телесно. Телесны и боги, и души. Но в то же время все одушевленно, разумно и божественно. Правда, эта позиция Сенекой до конца не выдерживается. Вслед за греческими стоиками, он берет за начало начал бытие, как то, что есть, все то, что есть. Это бытие он делит на бестелесное и телесное, телесное же — на неодушевленное и одушевленное, одушевленное — на растительное и животное, а то и другое — на виды. Сенека думает, что и тело, и душа, и страсти души телесны. Он утверждает, что «душа есть тело» (106, 4), что «благо человека не может не быть телом» (106, 5), что «страсти — такие, как гнев, любовь, грусть, суть тела» (106, 5)... Но каковы критерии телесности? Телесно то, что способно действовать («что действует, то телесно», — 106, 4), а страсти изменяют состояние тела, мы под влиянием страсти изменяемся в лице, краснеем, бледнеем... Значит, они телесны. Телесны и храбрость, и разумность, и кротость, и благочестие, и безмятежность, и непреклонность, и невозмутимость —

все это тела (см.: 106, 7). Благо телесно, потому что благо человека — благо его тела (106, 10), что совершенно расходится с вышеописанным пониманием Сенекой взаимоотношения души и тела. Вторым критерием телесности является способность к соприкосновению. Сенека приводит слова Лукреция (он также много цитирует и Эпикура — заочного учителя Лукреция): «Тело лишь может касаться и тела лишь можно коснуться» («О природе вещей». 1, 34).

Отсюда следует, что различие между материей и разумом проходит внутри телесности.

В конкретном учении о природе Сенека повторяет старое учение об элементах. Это вода и огонь, воздух и земля. Все эти элементы взаимопревращаются, а следовательно, все находится во всем и все возникает из всего. При этом огонь завладевает миром и все превращает в себя, но затем гаснет, но все-таки он, видимо, не все может превратить в себя, остается влага, из которой все снова, как учил Фалес, возникает, так что «огонь — конец мира, а влага — его первоначало» («Исследования о природе», или «Естественные вопросы». III, 13). Так, Сенека примиряет Фалеса и Гераклита. Смесь огня и воздуха (пневма) — душа космоса. Чистый огонь — разум космоса, мира, мировой разум.

Все в природе, в том числе и небесные тела, находится в движении. «Возри на звезды, освещающие Мир. Ни одна из них не задерживается, непрерывно течет и меняет место на другое. Все они вечно вращаются, все они вечно в переходе, перемещаясь согласно властному закону природы» (Утешение Гельвии. 6, 6). Но все движения в природе кругообразны, все находится в круговращении. В этом и состоит «закон природы», о котором говорит Сенека. Главный закон космоса — колебание между огнем и влагой. Никаких реальных законов природы, разумеется, он не знал. Сенеков «закон природы» — закон судьбы — подменяет закон судьбой. И все содержание закона природы сводится к тому, что он неподвластен человеку. Сенека пишет в своих «Естественных вопросах», что «закон природы совершает свое право», что «ничья мольба его не трогает», что «он идет своим невозвратным путем», что «предначертанное вытекает из судьбы» (11, 45). Закон природы-судьбы неподвластен человеку. В «Нравственных письмах Луцилию» Сенека подчеркивает, что «мы не можем знать мировых отношений» (107, 7), а что такое реальный закон, как не мировое отношение, и что такое знание закона природы, как не знание того или иного устойчивого мирового отношения, например между массой тела и его энергией?

Сенека не наблюдает и не исследует природу, как Плиний Старший, который и погиб-то во время знаменитого извержения Везувия в 79 г., когда все, кто мог, бежали от ожившего вдруг чудовища, а он к нему стремился поближе, чтобы наблюдать грозное явление природы. Сенека философствует по поводу природы в духе облегченного и всеядно-эkleктического стоицизма, примиряющего все и вся.

Сенека — пантеист. В трактате «О благодеяниях» он утверждает, что «не может быть природы без бога и бога без природы» (IV, 8). В трактате «О провидении» Сенека трактует бога как внутренне присущую природе силу, которая все происходящие в природе процессы направляет вполне целесообразно; мировой разум (бог) проявляется в природе как ее красота и гармония (1, 2 — 4). В «Естественных вопросах» Сенека отождествляет бога с судьбой, провидением, с природой, с миром. Он пишет о боге, как он его понимает: «Угодно тебе назвать его судьбой? Ты не ошибешься. Он тот, от которого все зависит; в нем причина всех причин. Угодно тебе наименовать его провидением? И тут ты будешь прав. Он тот, чьим решением обеспечивается этот мир, дабы ничто не препятствовало его ходу и все действия его выполнялись. Угодно тебе наименовать его природой? И это не ошибка, ибо из лона его все рождено, его дыханьем мы живем. Он все то, что ты видишь; он весь слит со всеми частями, поддерживая себя своей мощью» (11, 45).

Отдавая дань традиционной римской религии, Сенека называет этого бога Юпитером — высшее божество римского пантеона, а отдавая дань традиционному политеизму, он говорит не только о едином боге (монотеизм), но и о богах (политеизм). В своих «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека, придавая слову «бог» множественное число, утверждает, что «они (боги. — А. Ч.) правят миром... устрояют свою силой Вселенную, опекают род человеческий, заботясь иногда и об отдельных людях» (95, 50).

Сенека пытается и этим богам римского политеизма придать более возвышенный, философский характер, чем тот, который они имеют в обыденных верованиях. Он выступает против всех тех глупостей, приписываемых богам поэтами, и против мистерий. Он отвергает обыденные способы чтить богов, жертвоприношения и молитвы, говоря, что «богу не нужны прислужники» (95, 47). Истинное богопочитание состоит в познании бога [«бога чтит тот, кто его познал» (95, 47)].

Просить у бога блага, пытаться подкупать его жертвоприношениями, упрашивать его в молитвах — значит не уважать бога и не понимать его истинной природы, ведь бог как начало добра творит благо безвозмездно, в силу своей благой природы. Поэтому «неверно думать, как об этом говорит традиционная религиозная мифология, что боги привередливы, что они завистливы к людям, напротив, боги не привередливы и не завистливы, они пускают к себе и протягивают руку поднимающимся» (73, 15). В трактате «О счастливой жизни» Сенека утверждает, что истинная религия — культ добродетели.

И это потому, что добродетельный человек богоподобен. Бог как источник добра превосходит человека не качественно, а количественно. Бог, будучи вечным, просто дольше добродетелен, чем может быть добродетельным в силу краткости своей жизни человек (см. 73,13).

Сенека одобряет слова Секстия: «Юпитер может не больше, чем добрый муж» (73, 13). Пытаясь сблизить богов и людей, Сенека подчеркивает, что человек и бог — природа одного качества. Душа в человеке часть космической души, часть мировой пневмы. Разум человека — частица мирового разума, «часть божественного духа, погруженного в тело людей» (66, 12). В тех же «Нравственных письмах к Луцилию», которые мы только что цитировали, Сенека провозглашает, что «природа произвела нас на свет высокими душой...» (104, 23).

Несмотря на учение о телесности душ человека, Сенека в основном резко противопоставляет душу и тело, и он убежден в том, что главное стремление всякой разумной души должно состоять в том, чтобы как можно скорее освободиться от тела, поскольку тело для души — оковы и тьма. Впрочем, представления Сенеки о душе несколько противоречивы. Он понимает сложность предмета: «И об одной только душе нет числа вопросам: откуда она? когда возникает? как долго существует? переходит ли с места на место, меняет ли обиталище, перебрасываемая во все новые виды одушевленных существ? или ей суждено только однократное рабство, а потом, отпущенная на волю, она бродит по Вселенной? телесна она или нет? что она будет делать, когда мы перестанем быть ее орудиями? как она воспользуется свободой, когда убежит из здешней темницы? забудет ли она прежнее? познает ли себя, лишь расставшись с телом и удалившись ввысь?» (88, 34).

Что касается вопроса о телесности души, то мы об этом уже говорили. Душа телесна, она «тоньше огненного» (57, 8). Но хотя душа и телесна, Сенека, однако, резко противопоставляет ее телу, говоря, что «тело для духа — бремя и кара» (65, 16). В «Утешении Марции» Сенека говорит о борьбе души и тела: «Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно как и другие члены, которыми мы окружены, — это оковы духа и тьмы. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ему ложь; с этим отягощающим его телом душе приходится вести настоящую борьбу...» (24, 4). Сенека допускает две возможности в смерти. Спрашивая: что такое смерть? — он говорит: «...либо конец, либо переселение» (65, 24). И он заявляет: «Я не боюсь перестать быть, ведь это все равно, что не быть совсем. Я не боюсь переселяться — ведь нигде я не буду в такой тесноте» (65, 24).

Однако у Сенеки встречаются многие высказывания, где он вполне определенно говорит о том, что наши души бессмертны, несмотря на то, что они состоят из некоего тончайшей субстанции, которая тоньше огненного вещества. У Сенеки телесность души каким-то удивительным образом уживается с мыслью об ее бессмертии. Но так или иначе у него есть яркие строки о бессмертии души. Так, например, он пишет все тому же Луцилию в Сицилию следующее: «Этот медлительный смертный век — только пролог к лучшей и долгой жизни. Как девять месяцев прячет нас материнская утроба, приготовляя жить не в ней, а

в другом месте, куда мы выходим, по видимости, способные уже и дышать и существовать без прежней оболочки, так за весь срок, что простирается от младенчества до старости, мы зреем для нового рождения. Нас ждет новое появление на свет и новый порядок вещей» (102, 23). Душа говорит о себе: «Когда придет последний день и разделит божественное и человеческое, перемешанное сейчас, я (душа. — А. Ч.) оставлю это тело там, где нашла его, и сама вернусь к богам. Я и теперь не чужда им, хоть и держит меня земная темница» (102, 22).

Сенека, пытаясь преодолеть естественный страх смерти в себе и у своего корреспондента, страх живучий, несмотря на попытки убедить себя и его в том, что для божественной части нашего «я» смерти нет, как бы чувствуя, что все эти рассуждения не так уж убедительны, применяет другой прием: он дискредитирует жизнь как нечто мало достойное того, чтобы за нее цепляться. Он приводит утешительные слова некоего стоика, возможно, своего учителя Аттала, обращенные к заболевшему и начавшему думать о смерти некоему Туллию Марцеллину: «Перестань-ка, Марцеллин, мучиться так; словно обдумываешь очень важное дело! Жить — дело не такое уж важное; живут и все твои рабы, и животные; важнее умереть честно, мудро и храбро. Подумай, как давно занимаешься ты одним и тем же: еда, сон, любовь — в этом кругу ты и вертишься» (77, 6).

Сенека иронизирует над теми людьми, кто сетует на то, что они не будут жить через тысячу лет, не сетуя при этом на то, что их не было тысячу лет назад, над теми, кто не понимает, что «время и до нас и после нас не наше» (77, 11). Он убеждает, что смерть — вещь обычная, что уже до нас многие умерли и что после нас еще большее количество умрет: «...какая толпа умерших впереди тебя, какая толпа пойдет следом!» (77, 13). Хотеть жить — значит знать, как жить. Но этого никто не знает. Многие говорят, что они хотят жить, потому что не выполнили всех своих обязанностей. Но разве не верно, что «умереть — это одна из налагаемых жизнью обязанностей?» (77, 19). Все новые и новые аргументы выискивает Сенека в пользу смерти в своем 77-м письме к Луцилию, заканчивая это письмо словами: «Жизнь — как пьеса: не важно, длинна ли она, а то, хорошо ли она сыграна» (77, 20).

Сенека, как и все стоики, начиная с самоубийцы Зенона из Китиона, допускал добровольное прекращение своей жизни, самоубийство, но при определенных условиях. Так, Сенека пишет Луцилию: «Если тело не годится для своей службы, то почему бы не вывести на волю измученную душу? И может быть, это следует сделать немного раньше должного, чтобы в должный срок не оказаться бессильным это сделать» (58, 34). Вместе с тем Сенека предостерегает против «сладо-страстной жажды смерти», которая иногда овладевает людьми и становится чуть ли не эпидемией. Для самоубийства должны быть веские основания, иначе это малодушие и трусость!

Проблема рабства. Одним из оснований для самоубийства являются не только телесные недуги, особенно если они затрагивают душу, но и рабство. Проблема рабства широко обсуждается Сенекой. Нет, он вовсе не против социального рабства, позорного, но неизбежного явления в древнезападном мире. Он даже по-своему оправдывает рабство: ведь рабами становятся только те, у кого нет мужества умереть. Он ставит в пример мальчика-спартанца, которого как военнопленного хотели сделать рабом, но который с криком «Я не раб!» разбил себе голову о стену. Сенека, далее, расширительно толкует рабство, растворя социальное рабство в рабстве бытовом, которое присуще и свободным гражданам. Как много римлян, находящихся в рабстве у своих страстей и пороков! И как много граждан — рабов жизни, за которую они цепляются всеми правдами и неправдами! Выступая против рабства в жизни, Сенека развенчивал жизнь как высшую ценность и допускал самоубийство.

Сенека говорит также о рабстве перед вещами.

Он различает «добровольное» и недобровольное рабство и заявляет, как бы желая смягчить позор социального рабства, что на самом-то деле «нет рабства позорнее добровольного», когда один в рабстве у похоти, другой в рабстве у скупости, третий — у честолюбия, а все в рабстве у страха (см. 47, 17). Что же касается социального рабства, то Сенека утверждает, что рабское состояние раба не распространяется на всю личность раба, что лучшая часть раба якобы свободна от рабства, ибо господину принадлежит только тело раба, а не его дух, который сам себе господин. «Только судьба тела в руках господина, — утверждает римский философ, сам рабовладелец, — его он покупает, его продает; то, что внутри человека, он не может присвоить себе с помощью торговой сделки» («О благодеяниях». III, 20, 1). Слабое, конечно, утешение для раба, толкающее фактически его на отделение своей души от своего тела, т. е. на самоубийство (если продумать рассуждение Сенеки до конца и быть последовательным). В остальном Сенека проповедует по возможности мягкое отношение к рабам. В отличие от Аристотеля, который старался не замечать в рабах людей, Сенека прямо заявляет, что и рабы — люди, требующие к себе хорошего отношения. «Природа научила меня, — делится опытом этот моралист, — приносить пользу людям, рабы они или свободные, вольноотпущенники или свободнорожденные. Везде, где есть человеческое существо, имеется место для благодеяния» («О счастливой жизни». 24, 3). Сенека утверждает, что все люди, в сущности, равны: «Разве он, кого ты зовешь рабом, не родился от того же семени, не ходит под тем же небом, не дышит, как ты, не живет, как ты, не умирает, как ты?» (47, 10). Он указывает на случайность рабства, на взаимозаменяемость раба и господина: «Равным образом и ты мог бы видеть его свободнорожденным, и он тебя — рабом» (47, 10). Сенека увещевает Луцилия: «Будь милосерден с рабом...» (47, 12). И это сказано в те

времена, когда был принят закон о казни всех рабов в случае убийства одним из них своего господина.

Проповедь Сенеки равенства и свободных, и рабов без требования, однако, упразднения самого института социального рабства, растворение социального рабства в рабстве нравственном, в рабстве перед страстями, в моральной низости человека сближает Сенеку с христианством, которое в те уже времена учило о равенстве всех людей перед богом, равенстве во грехе, без требования упразднения социального рабства. Но все же отношение Сенеки к рабам, выраженное в его сочинениях, немного смягчало римские нравы. Его утверждение, что рабы — люди и что они товарищи по рабству своему господину, коль скоро они все в рабстве у порока, было, конечно, софизмом. Одно дело быть в рабстве у собственного порока, а другое дело быть в рабстве у господина, который волен сделать с тобой, что пожелает (хотя некоторые ограничения в произволе господина по отношению к рабу тогда были).

Этика Сенеки — этика пассивного героизма. Изменить в жизни, в сущности, ничего нельзя. Можно только презирать ее напасти. Величайшее дело в жизни — твердо стоять против ударов судьбы. Но ведь это означает, что судьба активна, а человек пассивен, занимая лишь оборонительную позицию. Нужно господствовать над своими страстями, не быть у них в рабстве. Что же касается счастья, то оно целиком зависит от нас в том смысле, что несчастлив лишь тот, кто сам считает себя несчастным: «Каждый несчастен настолько, насколько полагает себя несчастным» (78, 13). Лучше всего принимать все, как оно есть. В этом и состоит пассивная героика стоицизма. В этом и состоит то величие духа, которое проповедовал стоицизм и что привлекало к нему всех тех, по кому прошелся каток имперского тоталитаризма. И Сенека пишет Луцилию: «Лучше всего перетерпеть то, чего ты не можешь исправить, и, не ропща, сопутствовать богу, по чьей воле все происходит. Плох тот солдат, который идет за полководцем со стоном» (107, 9). Да, «изменить такой порядок мы не в силах, — зато в силах обрести величие духа...» (107, 7). Сенека цитирует «Гимн Зевсу» греческого стоика Клеанфа, гимн, которому во времена Сенеки было уже 500 лет:

Властитель неба, мой отец,
Веди меня куда захочешь!
Следую, не мешкая.
На все готовый.
А не захочу — тогда
Со стонами идти придется грешному.
Терпя все то, что претерпел бы праведным.
Покорных рок ведет, влечет строптивого

Последнее предложение в вышеприведенном фрагменте из клеанфова гимна приписывается Сенеке в виде: «Судьбы ведут того, кто

хочет, и тащат того, кто не хочет». Сенека сам так комментирует этот гимн: «Так и будем жить, так и будем говорить. Пусть рок найдет нас готовыми и неведающими лени! Таков великий дух, вручивший себя богу. И наоборот, ничтожен и лишен благородства тот, кто упирается, кто плохо думает о порядке вещей и хотел бы лучше исправить богов, чем себя» (107, 12).

Однако фатализм Сенеки все же не лишен бодрости. Он вовсе не проповедует полное бездействие как даосы или буддисты. Фатализм Сенеки — психологическая подпорка для деятельного человека, который не станет отчаиваться, если у него что-то не получится. Такой человек на минуту остановится, вздохнет, скажет: «Не судьба!», улыбнется и снова примется за дело. Может быть, в другой раз повезет! Сенека же при всем его фатализме и проповеди покорности судьбе восхваляет здравый ум, мужественный и энергичный дух, благородство, выносливость и готовность ко всякому повороту судьбы. Именно при такой готовности только и можно достичь для себя состояния сильной и неомраченной радости, мира и гармонии духа, величия, но не гордого и наглого, а соединенного с кротостью, приветливостью и просветленностью. В трактате «О блаженной жизни» Сенека провозглашает, что «та жизнь счастлива, которая согласуется с природой, а согласоваться с природой она может лишь тогда, когда человек обладает здравым умом, если дух его мужествен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всяким обстоятельствам, если он, не впадая в тревожную мнительность, заботится об удовлетворении своих физических потребностей, если он вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них, если он умеет пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом» (139). Сенека далее говорит, что результатом такого расположения духа будет постоянное спокойствие и свобода ввиду устранения всяких поводов к раздражению и страху. «Вместо удовольствий ничтожных, мимолетных и не только мерзких, но и вредных наслаждений наступает сильная, неомраченная и постоянная радость, мир и гармония духа, величие, соединенное с кротостью».

С кротостью! Сенека справедливо замечает, что всякая жестокость происходит от немощи.

Всему этому и должна учить философия как мудрость. Таково ее высшее и единственное предназначение.

Этика Сенеки противоречива. Зачем нужна энергия, если все же от нас ничего не зависит? Если нет большой цели? Это противоречие стоики так и не смогли разрешить. Культ разума и силы духа и признание бессилия человека перед непонятной человеческому разуму судьбой, от которой всего можно ожидать, перед волей бога как личного мирового разума, идущего непознаваемыми для человека путями, несовместимы.

Общество. В основе человеческого общества лежит, согласно Сенеке, общительность, которой Сенека придает очень большое значение. В трактате «О благоденствиях» он пишет: «Общительность обеспечила ему (человеку. — А. Ч.) господство над зверями. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Устрани общительность, и ты разорвешь единство человеческого рода, на котором покоится жизнь человека» (IV, 18, 1). И в «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека утверждает, что «все, что ты видишь, в чем заключено и божественное и человеческое, — едино: мы только члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными, она установила, что правильно и справедливо, и по ее установлению несчастнее приносящий зло, чем претерпевающий...» это зло от другого, от злодея (95, 52). Эта утешительная мысль, этот самообман напоминает одну из основных мыслей Сократа, который также пытался доказывать, что творить зло хуже, чем его терпеть. Мысль, конечно, благородная, но нереальная, потому что подавляющее большинство людей в течение всей истории человечества предпочитает и предпочитало творить зло по отношению к другим и не терпеть его по отношению к себе от других, презирая, таким образом, золотое правило нравственности, восходящее к Конфуцию: «Не делай другому того, чего не хочешь себе». Сенека же говорит: «Нужно жить для другого, если хочешь жить для себя» (48, 2).

Сенека — космополит. Он говорит о человечестве, а не о каком-либо одном избранном народе. И для него общее отечество для всех людей — весь мир, космос. В этом Сенека следует за киником Диогеном Синопским, который первый назвал себя космополитом, и за греческими стоиками.

Такова философия Сенеки, его наука о жизни [«Философия... наука о жизни» (95, 7)].

Одиночество. Сенека одинок. («Одиночество, как бритва, очень остро...»). И самое главное, чему может научить философия, это не только стойко переносить все превратности жизни и удары судьбы, но и большому искусству быть другом самому себе. Сенека пишет Луцилию: «Вот что понравилось мне нынче у Гекатона: «Ты спросишь, чего я достиг? Стал самому себе другом!» Достиг он немало, ибо теперь никогда не останется одинок. И знай: такой человек всем будет другом» (6, 7). Таким образом, дружба с самим собой, по Сенеке, не эгоистична! И это так, ибо под такой дружбой Сенека понимает внутренний мир и гармонию внутри человека, господство в нем высшего (разума) над низшим (страстями), а такой гармоничный и самоуспокоенный человек действительно может быть другом и для других людей. («... Я построю из молитвы тихий остров...»).

Но любить самого себя, дружить с самим собой означает и умение беречь свое время. Сенеку вообще интересовала проблема времени —

одна из труднейших проблем философии. Он спрашивает о времени: «...есть ли оно само по себе нечто?.. было ли что-нибудь до времени, без времени? возникло ли оно вместе с миром? или прежде возникновения мира, поскольку было нечто, было и время?» (88, 33). На эти вопросы Сенека ответить не может. Но одно для него ясно: нужно беречь свое время, это самое дорогое, что есть у человека, ибо это время его жизни. Поэтому знаменитые «Нравственные письма к Луцилию» начинаются словами: «Сенека приветствует Луцилия! Так и поступай, мой Луцилий! Отвоюй себя для себя самого, береги время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило. Сам убедись в том, что я пишу правду: часть времени у нас отбирают силой, часть похищают, часть утекает впустую. Но позорнее всех потеря по нашей собственной небрежности. Вглядись-ка пристальней: ведь наибольшую часть жизни тратим мы на дурные дела, немалую — на безделье и всю жизнь — не на те дела, что нужно. Укажешь ли ты мне такого, кто ценил бы время, кто знал бы, чего стоит день, кто понимал бы, что умирает с каждым часом? В том-то и беда наша, что смерть мы видим впереди; а большая часть ее у нас за плечами, — ведь сколько лет жизни минуло, все принадлежит смерти» (1, 1-2).

Формирующаяся христианская теология сочувственно относилась к Сенеке. Тертуллиан находит у Сенеки немало христианских мыслей. Он даже утверждал, что иногда Сенека был почти что христианином. И Лактанций усматривал некоторое сходство между мировоззрением Сенеки и христианством. Он замечает, что нельзя более истинно и христианину говорить о боге, чем говорит о боге Сенека, хотя тот и не знает истинной веры. Иероним даже вносит Сенеку в список христианских писателей. Его побудила к этому переписка Сенеки и апостола Павла (и в самом деле: сохранились четырнадцать писем — восемь писем Сенеки к Павлу и шесть писем Павла к Сенеке, однако все эти письма неподлинны). Об этих письмах упоминает и Августин, правда, не говоря при этом ни за, ни против их подлинности. И в Средние века Сенеку нередко цитировали на церковных соборах. В эпоху Возрождения Сенека пользовался любовью.

Его часто восхваляют гуманисты за чистоту его нравственного учения и за его идеал человека. При этом гуманисты идеализировали Сенеку, чего он как человек не заслуживает. Ведь он и сам говорил о себе, что он видит лучшее, но следует худшему, сознаваясь, таким образом, в своей непростительной слабости.

ЭПИКТЕТ

Эпиктет (ок. 50 — ок. 135 гг. н.э.) — уникальное явление в древнезападной философии. Он родился рабом и оставался им длительное время, будучи уже взрослым. У него не было даже человеческого имени. Эпиктет — это не имя, а прозвище, кличка раба: — «эпиктетос» означает «приобретенный».

Известно, что Эпиктет родился во Фригии (внутренняя часть полуострова Малая Азия) в торговом городе Геирополисе (Святограде), располагавшемся тогда в 75 км к западу от теперешней столицы Турции Анкары. Его мать была рабыней. Потом Эпиктет оказался в Риме в числе рабов бывшего раба, вольноотпущенника Эпафродита — одного из телохранителей Нерона. Эпафродит был греком, об этом говорит его имя: Эпафродитос — греч. «внушающий любовь, милый, прелестный; любимый Афродитой». Тогда в Риме, как мы знаем, был моден стоицизм — и многие образованные жители Рима посещали лекции пока еще не изгнанного из столицы империи Нероном стоика Мусония Руфа. В числе слушателей бывал и Эпафродит, сопровождаемый своим рабом Эпиктетом. Лекции вряд ли пошли на пользу хозяину раба, так и оставшемуся жестоким животным, но для самого раба они были судьбоносными. Эпиктет стал невольником — философом, а Мусоний Руф — его невольным учителем.

И вот философ-раб стал рассуждать. Это бесило тупого хозяина, и тот как-то в приступе ярости сломал ему ногу. Христианский теолог Ориген в своем сочинении «Против Цельса» (VII, 53) рассказывает, что когда хозяин начал выкручивать ногу своему рабу, то он, стоически улыбаясь, сказал: «Вы ломаете», а когда тот и в самом деле сломал ему ногу, хладнокровно добавил: «Разве я не говорил, что ломаете» (*Vogel C. J. de. Creek Philosophy. Vol. III. P. 303*). Так Эпиктет стал хромым. Впрочем, Свидя утверждает, что Эпиктет был хромым от ревматизма.

Неизвестно, когда и как Эпиктет стал свободным, вольноотпущенником. Возможно, что его все-таки отпустил на волю сам его хозяин, господин. Кому нужен хромой раб? Но возможно, что Эпиктет обрел свободу позднее, когда спустя долгое время после вынужденной смерти тридцатилетнего Нерона в 68 г. (если Эпиктет родился около 50 г., то тогда он «подслушал» лекции Руфа в отроческом возрасте: «Руф был изгнан в 65 г.) император Домициан (81 — 96 г. правления) казнил Эпафродита как бывшего приближенного Нерона. Так или иначе, Эпиктет был изгнан из Рима тем же Домицианом около 94 г., когда этот подозрительный и с тяжелым характером император изгнал всех риторов и философов из Италии. Эпиктет оказался по ту сторону Ионического (Ионийского) моря, на Балканах, в Эпире, в приморском, сравнительно новом, городе Никополесе (Победограде). Этот город был основан Октавианом Августом неподалеку от мыса Акция, у которого он одержал морскую победу над Марком Антонием и Клеопатрой в 31 г. до н.э. в память о событии, ознаменовавшем конец полувековой гражданской войны в Римском государстве.

В Никополесе Эпиктет открыл свою философско-воспитательную школу. У него было немало учеников и почитателей, в том числе знатных и богатых. Однако Эпиктет вел нищенскую киническую жизнь. Все его имущество состояло из соломенной подстилки, деревянной

скамьи, циновки и глиняной лампы, которая после смерти философа-стоика была продана на аукционе как реликвия за три тысячи драхм (что составляло более 13 кг серебра). На могиле Эпиктета была изображена сочиненная самим философом гордая эпитафия:

Я, Эпиктет, по происхождению раб, тщедушный телом,
Я беден как Ирос, и я при этом друг бессмертным

Ирос (Ир) — нищий на острове Итака во времена Одиссея, прозванный так женихами Пенелопы за то, что он был у нее на посылках, как богиня Ирис (Ирида) у богов.

Как и бедствующий, но так же гордый Сократ полтысячелетием до него, Эпиктет сам ничего не писал. Не исключено, что он был неграмотным. Но дело не в этом. Для Эпиктета — философа-моралиста — практика была важнее теории, устное слово, внушение и личный пример важнее письменного слова.

Тем, что учение Эпиктета было увековечено, мы обязаны его ученику и почитателю Флавию Арриану (ок. 96 — ок. 180 гт.). Флавий Арриан — автор исторических сочинений «Поход Александра», «Война с эллинами» и др. Римляне назначили его, грека, префектом (губернатором) провинции Каппадокия. Это первый случай, когда важная военная должность была доверена римлянами греку. Будучи еще молодым человеком, Арриан общался со старым уже Эпиктетом в Никополесе. И у Арриана, аккуратнo записывающего слова своего учителя по-гречески, накопилось таких записей немало. Так появились (1) «Беседы Эпиктета» в 12 книгах, известные также под латинским названием «*Familiarium sermorum, libri XII*» — (сохранились отрывки); (2) извлечение из этих «Бесед», сделанное самим же Аррианом, известное под названием «Руководство Эпиктета», латинское название — «*Epicteti manuale*» — (сохранилось целиком); (3) «Рассуждения Эпиктета», его латинское название «*Dissertationes Epicteti*» в восьми книгах — (сохранилось четыре); (4) «Жизнеописание Эпиктета» — (погибло).

В России «Руководство» («*Энхиридион*») и «Изречения» («*Апофтегмы*») были изданы еще в 1759 г. (Эпиктета стоического философа Энхиридион и Апофтегмы. СПб., 1759). В 1975 и 1976 гт. в «Вестнике древней истории» издано «Рассуждение» Эпиктета под названием «Беседы».

А между этими разделенными 116 годами изданиями до 1917 г. различные подборки из мыслей Эпиктета издавались у нас неоднократно, в том числе и копеечные брошюрки для народа, как популярное назидательное чтение (например, «В чем наше благо? Избранные мысли римского мудреца Эпиктета». М., издатель Сыгин, 1904). Толстовство благоволило к Эпиккету с его проповедью непротивления злу насилием. Личный секретарь Льва Николаевича Толстого (1828 — 1910) Владимир Григорьевич Чертков (1854 — 1936), который, будучи

моложе Л.Н. Толстого на 26 лет, пережил его также на 26 лет, написал небольшое сочинение «Римский мудрец Эпиктет, его жизнь и учение», которое с 1889 по 1917 г. выдержало пять изданий.

Рабство наложило тяжелую печать на робкого и хилого Эпиктета. Он не был Спартак. И подобно тому, как нашим главным вопросом является вопрос, как быть свободным при тоталитаризме, так и для Эпиктета главным вопросом был вопрос о том, как стать внутренне свободным при внешнем рабстве, против которого Эпиктет ничего нигде никогда не говорит. Как и Сенека, Эпиктет подменяет социальное рабство нравственным. Только Сенека делал это с позиций рабовладельца, а Эпиктет — с позиции раба.

Главный тезис Эпиктета состоит в утверждении, что существующий порядок вещей изменить нельзя, он от нас не зависит. Можно лишь изменить свое отношение к этому существующему порядку вещей. Его «Руководство» начинается словами: «Из всех вещей иные нам подвластны, а иные нет. Нам подвластны наши мнения, стремления нашего сердца, склонности наши и наши отвращения, одним словом, все наши действия. Нам неподвластны тела, наше имя, слава, знатные чины; одним словом, все вещи, которые не суть наши действия»*. И далее: «...если ты опасаясь смерти, болезни или нищеты, никогда не можешь быть спокоен» (59-60). «Если ты любишь сына своего или жену, помни, что ты любишь людей смертных. Таким способом, когда случится им умереть, ты сокрушаться не станешь» (62). «Не вещи смущают людей, но мнения, которые они о тех имеют» (63).

«Не требуй, чтоб дела так делались, как ты хочешь; но желай, чтоб оные так делались, как делаются, и таким образом беспечно жить будешь» (68); «...лучше с голоду умереть, а быть без печали и боязни, нежели жить во внешнем довольстве со смущением духа...» (73); «...желай того, что от тебя зависит» (75); «...всяк, кто вольным быть хочет, не должен ни желать, ни гнушаться всего того, что от других зависит...» (76).

Эпиктет сравнивает жизнь с театром, а людей — с актерами, и он говорит своему слушателю: «Если он (Бог. — А. Ч.) хочет, чтобы ты представлял лицо нищего, старайся представить оное сколько можешь искуснее» (78). «Непобедимым быть можешь, ежели не вступишь ни в какой бой, в котором победа не от тебя зависит» (80). «Знак человека слабоумного» в том, чтобы «беспременно упражняться во угождении тела: как, например, быть долго в борьбе, долго есть, долго пить и долго насыщаться плотскою похотью. Все то делать должно, как будто ненужное; а все прилежание употребить на исправление ума нашего» (118).

* Эпиктет... Энхиридион... С. 55-56. (Далее страницы из этого издания будут приводиться в скобках в тексте.)

Дальше речь идет о философии. «Ни в коем случае не называй себя Философом и не рассказывай о правилах и законах философских перед невеждами...» (121-122). «Ежели невежды начнут разговаривать о каком-нибудь философском предложении, ты по большей части молчи...» (122), «...не рассуждай с невеждами о правилах мудрости, но ежели ты совершенно оные вразумел, покажи их в твоих поступках» (123). «Состояние и свойство невежды есть никогда от себя самого не ожидать себе ни пользы, ни вреда, но всегда от внешних вещей. Состояние и свойство Философа есть всякой пользы и всякого вреда ожидать только от самого себя» (124).

Таковы некоторые из мудрых мыслей фригийского мудреца, записанные Аррианом в «Руководстве», извлеченные им из более, видимо, пространных «Бесед». От них, как было уже сказано, сохранились отрывки. Приведем некоторые из них. Итак, «Апофтегмы»: «Жизнь, которая от фортуны зависит, подобна мутному, болотному, непроходимому, стремительному, волнующемуся и скоро исчезающему потоку» (135). «Ум, придерживающийся добродетели, подобен неоскудеваемому источнику, который имеет в себе чистую, сладкую, вкусную, здоровую, ко всему полезную, довольную, невредительную и неиспорченную воду» (136).

Эпиктет был, конечно, малообразованным человеком. Вряд ли он знал науки. Так или иначе, он не придавал им значения. Ведь даже Сенека, человек образованный, автор «Естественных вопросов», третирует «свободные искусства» как то, что отвлекает человека от мудрости, которая состоит в знании добра и зла. Тем более Эпиктет ничего не говорит о науке. Философию же он делит, как это принято было в стоицизме, на физику, логику и этику. Об этом он в «Руководстве» говорит так: «Главнейшая и нужнейшая часть Философии есть та, которая учит употреблению подобных сих предложений, например: что не должно обманываться и одну вещь вместо другой понимать. Вторая есть та, которая учит доказательству, например: для чего не должно обманываться. Третья, которая те самые доказательства подтверждает и изъясняет, например: для чего есть то доказательство, и в чем состоит сила оногo? Что из него следует и что ему противоположиться может? В чем оно истинно и в чем ложно?

Из сего видно, что третья часть нужна для второй, вторая для первой; однако всех нужнее первая, которую одною довольствоваться должно бы, но мы противное делаем; ибо упражняемся в третьей части, и весь труд наш в ней полагаем, первую вовсе пренебрегаем» (132).

Иначе говоря, логика должна служить физике и этике. Логика состоит в обосновании и исследовании доказательств. Она позволяет понять, что такое доказательство, какое из рассуждений доказательно, а какое нет, что такое логическое следствие. Она помогает нам избегать противоречий и других логических ошибок. Помогает нам отличить истину от заблуждения. Но логика не может отличить правду от лжи.

А ведь многие люди, зная логику, лгут; изучив ее, они продолжают лгать. Никакая логика не отучит людей от лживости. Сама по себе логика не может даже стремиться к тому, чтобы устранить из жизни ложь. А это означает, что без нравственного воспитания логика бесполезна для общества. Поэтому нужнее логики — этика. Этика учит, что лгать не следует, она внушает людям мысль о бесполезности и даже, по большому счету, опасности для самого лжеца его лжи.

Эта опасность обосновывается представлением Эпиктета о природе, его физикой. Вообще-то Эпиктет к физике равнодушен: «Не все ли равно для меня, из атомов или гомеомерий, из огня или земли материя Вселенной? Не дозволено ли знать сущность добра и зла, меру любви, ненависти, влечения и отвращения и, пользуясь этим как мерилом, устроить свою жизнь» (140).

Итак, достаточно одной этики. Если и можно для философии извлечь полезное из физики, то это, во-первых, возможность согласования своих желаний с естественным ходом вещей (а это знание от физики) и, во-вторых, «знание» того, что в мире правят боги. И эти боги всезнающи. Вот почему ложь для лжеца всегда опасна: богов нельзя обмануть, они все знают и они рано или поздно накажут лжеца за его ложь.

Эпиктета также волнует и третий вопрос, связанный с природой: разумна она сама по себе или нет? Здесь он склоняется к характерной для стоицизма мысли, что природа разумна, что природа пронизана мировым разумом, логосом, вносящим в нее порядок и закономерность.

Эпиктет — рационалист. Истинная сущность человека — в его разуме, который является частицей мирового, космического разума. Эта сущность от человека неотчуждаема. Отнять у человека разум — значит убить его. Человек, далее, не только разумное существо, но и существо, обладающее свободой мысли и свободой воли. Эти достоинства человека также неотчуждаемы. Эпиктет говорит, что никто не может отнять то и другое у человека, даже отняв у него имущество, честь, семью и само тело.

Такова свобода в понимании Эпиктета. Все же это свобода смиренного и гордящегося своим смирением обездоленного человека. Смирение и покорность, подмена изменения порядка вещей, объективной действительности, общественного строя изменением своего сознания и своего отношения ко всему этому, — такова программа Эпиктета.

Это импонировало христианству. И не случайно, что ранние христианские теологи с сочувствием относились к пассивному мировоззрению Эпиктета. Например, Иероним в своем толковании на десятую главу библейского пророка Исаии именно в связи с Эпиктетом говорит о том, что стоическое учение во многих случаях близко к христианскому учению, сходно с его догматами.

Эпиктет внушал своим ученикам, обращаясь к каждому из них: «Все твои дела и предприятия начинай следующей молитвою: Управляй мною Зевс, и ты, необходимая судьба. Куда и к чему вы меня определили, я вам следовать буду усердно и нелепостно. А хотя бы я не желал, то однако поневоле следовать вам должен буду» (133). Таково фаталистическое и примиряющее нас с тем, что есть и что происходит в нашей жизни само по себе, независимо от нашей воли и от наших желаний и планов, мировоззрение Эпиктета. Это своего рода пассивный героизм.

МАРК АВРЕЛИЙ

Третьим выдающимся стойком во времена Ранней Римской империи был император Марк Аврелий (годы правления — 160 — 180 гг.).

После непрочных успехов римского оружия при Траяне его преемник Адриан (годы правления — 117 — 138) был вынужден перейти на позицию всего лишь стратегической обороны империи от ее внешних врагов. Времена наступательных захватнических войн для империи закончились. Именно при Адриане начали строить на границах оборонительные валы. Империя стремится сохранить то, что есть. Ее сотрясали внутренние волнения насильно втянутых в нее народов. Наиболее крупным восстанием было новое в Иудее (132 — 135 гг. н. э.), возглавленное неким Симоном, получившим прозвище «Бар-Кохба» (Сын звезды). Восстание было подавлено, масса жителей Иудеи перебита или продана в рабство, Иерусалим разрушен. На его месте возникла римская военная колония Элия Капитолина. В целях консолидации империи Адриан продолжил укрепление государственного аппарата. При своей особе он создал императорский совет, состоящий из избранных сенаторов и юристов. В армию начали принимать не только римских граждан. Адриан был императором-реставратором. По его указанию были восстановлены многие древние здания в Афинах (в Акрополе), в египетских Фивах.

Преемник Адриана Антонин Пий (138 — 161 гг. правления) продолжал ту же политику, тратя все силы империи и военно-бюрократического управленческого аппарата на подавление внутренних восстаний (в Египте, в Ахайе и среди иудейского населения Палестины), на отражение нападений пограничных германских племен и других постоянно давящих на границы империи окружающих ее враждебных народов. Восточное Средиземноморье жестоко пострадало от землетрясений на островах Эгейского моря и в Малой Азии. Изменилось отношение к рабам. Конец завоевательных походов прервал их поступления. Уже Адриан запретил господам убивать своих рабов. Антонин Пий приравнял убийство раба к убийству свободного человека.

В 161 г. умершего Антонина Пия у кормила правления империи сменил приемный сын Антонина Пия Марк Аврелий. Сперва его соправителем был другой приемный сын Антонина Пия — Луций Вер. Затем, после смерти Вера, Марк Аврелий управлял единолично. Это был деятельный энергичный император, которому пришлось вести новую войну с Парфией и отражать нападение на империю маркоманов и сарматов на дунайской границе. При возвращении войска в империю разразилась эпидемия чумы, от которой умер и сам император.

После его смерти были найдены записки, которые составили целое философское сочинение, условно названное «К самому себе», или «Наедине с собой». Дело в том, что Марк Аврелий ни с кем не делился этими своими философскими мыслями. В своих размышлениях Марк Аврелий обращался только к самому себе как воображаемому собеседнику. Фактически Марк Аврелий занимался самовнушением.

Мировоззрение Марка Аврелия противоречиво. Оно сочетает в себе очень острое осознание бренности, скоротечности и нововости жизни и проповедь необходимости быть деятельным, энергичным и справедливым государственным деятелем. Пожалуй, ни у кого не проявилось с такой силой противоречие между философской надвременностью и практическим погружением в эту самую временность, как в силу его общественного положения это произошло у Марка Аврелия.

Марк Аврелий как никто другой остро чувствовал течение времени. Краткость человеческой жизни. Смертность человека. Его мгновенность в бесконечном временном потоке. «Время есть река... стремительный поток. Лишь появится что-нибудь, как уже пронесится мимо, но пронесится и другое, и вновь на виду первое» (IV, 43)*. «Оглянись назад — там безмерная бездна времени, взгляни вперед — там другая беспредельность» (IV, 51). Перед этой беспредельностью времени одинаково ничтожны и самая долгая, и самая короткая человеческая жизнь. «Какое же значение имеет, по сравнению с этим, разница между тем, кто прожил три дня, и прожившим три человеческих жизни?» (IV, 51). Время беспредельно в оба конца. Ведь по сравнению с беспредельным в оба конца временем: «...хаос времени, беспредельного в ту и в другую сторону» (IV, 3) — «время человеческой жизни — миг» (IV, 51). И в самом времени реально только настоящее: «...каждый человек живет лишь настоящим» (III, 10), а «настоящее для всех равно» (II, 14) и тем более ничтожно, чем вся жизнь человека, по своей величине. «Помни также, — обращается к своему воображаемому слушателю император, — что каждый живет лишь... ничтожно малым моментом» (II, 10). А что касается прошлого и будущего, то первое уже прожито и его нет, а второе неведомо и его еще нет.

* *Марк Аврелий Антонин. Размышления.* Л., 1985; далее в скобках глава и номер фрагмента.

Как никто другой остро осознавал Марк Аврелий ничтожество всего: «Ничтожна жизнь каждого, ничтожен тот уголок земли, где он живет» (III, 10). «Вся земля есть только точка», — говорит он самому себе (IV, 40). Тщетна надежда остаться надолго в памяти потомства: «Ничтожна и самая долгая слава посмертная; она держится лишь в нескольких кратковечных поколениях людей, не знающих самих себя, не то что тех, кто давно опочил» (III, 10). «Все кратковременно и вскоре начинает походить на миф, а затем предается и полному забвению. И я еще говорю о людях, в свое время окруженных необычным ореолом. Что же касается остальных, то стоит им испустить дух, чтобы «не стало о них и помину». Что же такое вечная слава? — сушая суета» (IV, 33).

И в этом всепожирающем беспредельном потоке жизни нет и не будет ничего нового: «...наши потомки не увидят ничего нового» (XI, 1), ведь «человек, достигший сорока лет, если он обладает хоть каким-нибудь разумом, в силу общего единообразия некоторым образом уже видел все прошедшее и все имеющее быть» (XI, 1). И в самом деле, позади настоящего для Марка Аврелия лежала большая и довольно однообразная история. Император не находил в ней качественных перемен. Все одно и то же.

«Окинь мысленным взором хотя бы времена Веспасиана, и ты увидишь все то же, что и теперь: люди вступают в браки, возвращают детей, болеют, умирают, ведут войны, справляют празднества, путешествуют, обрабатывают землю, льстят, предаются высокомерию, подозревают, злоумышляют, желают смерти других, ропщут на настоящее, любят, собирают сокровища, добиваются почетных должностей и трона. Что стало с их жизнью? Она сгнула. Перенесись во времена Траяна: и опять все то же. Опочила и эта жизнь. Взгляни равным образом и на другие периоды в жизни целых народов и обрати внимание на то, сколько людей умерло вскоре по достижении заветной цели и разложилось на элементы» (IV, 32).

Эти примеры личного и исторического пессимизма императора Марка Аврелия можно умножить. Они составляют наиболее яркие и живые строки в его записках, обращенных к самому себе. Разочарованность, усталость императора — это разочарованность и усталость самой Римской империи, будущее которой было действительно неведомо. Марк Аврелий не знал, что его неудачного и сомнительного сына — императора после него — убьют, что с его смертью прекратится династия Антонинов, что Римское государство вступает в смутные времена, когда в середине III в. оно фактически распадется. В каком-то смысле Ренан был прав, когда вызываясь озаглавил свою книгу о Марке Аврелии так: «Марк Аврелий и конец античного мира». Античный мир действительно кончается в его времена. Смутное время породило Плотина. Диоклетиан собрал империю. Но это была совсем другая империя. Принципат сменился доминатом. Это откровенный, а не эпизодический, как было во времена Ранней империи, восточный

деспотизм. Вскоре после своего возрождения Римская империя примет христианство. И начнется новая эпоха — эпоха окончательного заката античной культуры и эпоха расцвета христианской культуры.

Но было бы неправильным, односторонним сводить мировоззрение Марка Аврелия только к негативной его стороне, хотя и самой сильной и выразительной. Дело в том, что из его пессимизма, из его острого осознания кратковременности и самой жизни человека, и памяти о нем, и славы не следует того, что мы обычно находим у таких же разочарованных людей — проповеди или бездействия, или того, что, если все так зыбко, то остается только предаться доступным человеку наслаждениям, а там пусть будет то, что будет. У Марка Аврелия есть совокупность несомненных для него нравственных ценностей. Он говорит о том, что лучшее в жизни «справедливость, истина, благоразумие, мужество» (III, 6). Да, все — «сущая суэта» (IV, 33), но все-таки есть в жизни то, к чему следует относиться серьезно. Это «праведное помышление, общепользная деятельность, речь, неспособная ко лжи, и душевное настроение, с радостью приемлющее все происходящее как необходимое, как предусмотренное, как проистекающее из общего начала и источника» (III, 33). Здесь необходимо отметить такую ценность, как «общепользная деятельность». Марк Аврелий называет это также «гражданственностью» (III, 6) и ставит ее наравне с разумом. Эти истинные ценности император противопоставляет таким мнимым ценностям, как «одобрение толпы, власть, богатство, жизнь, полная наслаждений» (III, 6).

У Марка Аврелия есть положительный идеал человека. Это существо «мужественное, зрелое, преданное интересам государства». Это римлянин. Это существо, облеченное властью, которое чувствует себя на посту и которое «с легким сердцем ждет вызова оставить жизнь» (III, 5). Это существо, которое видит «мудрость исключительно в справедливой деятельности» (IV, 37).

Такова раздвоенность человека в его жизни: он и кратковременное, живущее лишь настоящим мимолетное существо, и существо, преследующее долговременные и прочные цели. Марк Аврелий осуждает того, кто все время в делах, но свои дела не соотнобразовывает с какой-то одной целью, подчиняя ей всецело все свои стремления и представления (см. II, 7). Надо служить благу государства (в котором, однако, нет ничего нового, все надоело и опостытело).

Такая раздвоенность у Марка Аврелия в какой-то степени объясняется его внутренней раздвоенностью на ипостаси философа-стойка и высшего правителя громадной и сложной империи. Но у императора есть и философское обоснование для второго взгляда на жизнь.

С убежденностью в текучести всего поразительным образом уживается мысль, что все есть некое одно большое Целое, в котором все связано. И этим Целым управляет разум этого Целого, его Логос. Туда же Марк Аврелий помещает каким-то мало понятным образом и богов.

Это Целое динамично, оно подчинено Промыслу. В Целом все предопределено, поэтому выше и говорилась: принимай все как «предусмотренное, проистекающее из общего начала и источника» (III, 33). Люди как разумные существа едины в своем разуме, у всех у них единая душа и единый разум (см. IV, 29). В разуме люди сходятся друг с другом.

А говоря точнее, человек в понимании Марка Аврелия тройственен: у него есть (1) тело — оно бrenно, (2) душа или, что не совсем то же, «проявление жизненной силы» и (3) руководящее начало, знаменитый стоический гегемоникон, то, что Марк Аврелий называет разумом в человеке, его гением, его божеством. Человек должен пестовать его в себе, не оскорблять ничем низшим, «не осквернять живущего в... груди гения» (III, 16). А это значит никогда не считать для себя полезным то, что «когда-либо побудит тебя преступить обещание, забыть стыд, ненавидеть кого-нибудь, подозревать, клясть, лицемерить, пожелать чего-нибудь такого, что прячут за стенами и замками. Ведь тот, кто отдал предпочтение своему духу, гению и служению его добродетели, не надевает трагической маски, не издает стенаний, не нуждается ни в уединении, ни в многолюдстве. Он будет жить — и это самое главное — ничего не преследуя и ничего не избегая. Его совершенно не беспокоит, в течение большего или меньшего времени его душа будет пребывать в телесной оболочке, и когда придет момент расставания с жизнью, он уйдет с таким же легким сердцем, с каким он стал бы приводить в исполнение что-нибудь другое из того, что может быть сделано с достоинством и честью. Ведь всю свою жизнь он только и думает о том, чтобы не дать своей душе опуститься до состояния, недостойного разумного и призванного к гражданственности существа» (III, 7).

Здесь говорится о душе, но неясно, будет ли эта душа жить после смерти, или же она сольется с мировой душой. Интересно, что Марк Аврелий допускает на миг возможность полной смерти, ведь надо быть готовым ко всему: «Душе, готовой ко всему, не трудно будет, если понадобится, расстаться с телом, все равно ждет ли ее угашение, рассеяние или новая жизнь» (XI, 3). Он допускает, что нет богов и промысла [«если нет богов и промысла» (II, 11)], но тут же, как бы испугавшись, отбрасывает это предположение, говоря: «Если же богов не существует, или им нет дела до людей, то что за смысл мне жить в мире, где нет богов или нет промысла?» (II, 11). Нет, возражает сам себе император, «боги существуют и проявляют заботливость по отношению к людям».

Но как сочетать тогда промысел богов и свободу человека? Фаталист ли Марк Аврелий? Иногда кажется, что он фаталист. Разве он не говорил о том, что надо с легким сердцем принимать все то, что предусмотрено? Но вместе с тем в его несистематизированных «разноцветных» заметках мы находим и мысль о свободе человека по воле богов: «Они устроили так, что всецело от самого человека зависит,

впасть или не впасть в истинное зло» (II, 11). Марк Аврелий приводит слова Эпиктета: «Нет насилия, которое могло бы лишить нас свободы выбора» (XI, 36).

Но вместе с тем император не призывает к активной борьбе со злом. Все-таки надо принимать и жизнь, и смерть так, как они происходят. Жить надо так, как если бы каждый день был последним и каждое дело, которое ты делаешь, — последнее в твоей жизни дело. «Итак, проведи этот момент времени в согласии с природой (а жить в согласии с природой означает для Марка Аврелия «блюсти правду во всех речах и поступках» (IV, 51). — А. Ч.), а затем расстанься с жизнью так же легко, как падает созревшая слива: славословя природу, ее породившую, и с благодарностью к произведшему ее древу» (IV, 48).

Таков правильный путь, по которому должен идти человек. Но как на него выйти? В этом нам может помочь только философия. «Философствовать же значит оберегать внутреннего гения от поношения и изъяна, добиваться того, чтобы он стоял выше наслаждений и страданий, чтобы не было в его действиях ни безрассудства, ни обмана, ни лицемерия, чтобы не касалось его, делает или не делает чего-либо его ближний, чтобы на все происходящее и данное ему в удел он смотрел, как на проистекающее оттуда, откуда изошел и он сам, а самое главное, — чтобы он безропотно ждал смерти, как простого разложения тех элементов, из которых слагается каждое живое существо. Но если для самих элементов нет ничего страшного в их постоянном переходе друг в друга, то где основания бояться кому-либо их обратного изменения и разложения? Ведь последнее согласно с природой, а то, что согласно с природой, не может быть дурным» (I, 17).

ПИФАГОРЕЙСКИЕ ПЛАТОНИКИ

Во времена Ранней Римской империи происходит вторичная конвергенция пифагореизма и платонизма.

Для классического пифагореизма характерен мировоззренческий дуализм, когда за начало всего сущего принимается не одно какое-нибудь начало, а два: предел (перас) и беспредельное, или неопределенное (апейрон). Не все с этим согласны. Ф. Корнфорд, английский философ-классик (т. е. занимающийся античной, «классической», философией) утверждал, что «первоначальный пифагореизм монистичен». Он думал, что пифагорейцы с самого начала принимали за первоначало всего сущего обожествляемое ими единое начало: монаду. Но многие ученые с этим не согласны. Например, Дж. Рэвин думал, что первоначальный пифагореизм дуалистичен и лишь позднее пифагорейцы ввели монаду в качестве высшего, примиряющего противоположности предела и беспредельного и содержащего их в себе самого первого начала. При этом Ф. Корнфорд опирался на Александра Полигистора (о нем

речь впереди), а Дж. Рэвин — на пифагорейскую таблицу противоположностей, сохраненную Аристотелем. В самом деле, Аристотель в «Метафизике» перечисляет, но никак не комментирует десять пар пифагорейских противоположностей: «...предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и многое, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и прямоугольное».

На первый взгляд эти пары кажутся собранными вместе случайно. Мы видим какое-то странное сочетание мифологического сексуально-космического дуализма с дуализмом физико-математическим. Гегель назвал эту таблицу «смешением противоположностей представления и противоположностей понятия», но он ее, так же как и Аристотель, не анализирует. На наш взгляд, здесь выражено типичное дуалистическое мировоззрение мифологического происхождения. Именно для мифологического мировоззрения, подходящего к миру с дуальной социальной моделью (племя распадается на две фратрии, внутри каждой из которых устанавливаются только трудовые отношения, сексуально-биологические отношения возможны лишь между лицами, принадлежащими к разным фратриям), характерно то, что мы находим у первоначального пифагореизма — в протофилософии, еще тесно, органически связанной с мифологической профилософией. При этом обычно, что один ряд явлений противопоставляется другому ряду, как хорошее дурному.

Именно тем, что эти два ряда получают этическую оценку, и объясняется то, что в этой таблице мы находим такую пару противоположностей, как «хорошее и дурное». Но так как пифагорейцы думали, что зло состоит в беспредельном и неопределенном, а благо — в едином и определенном (предел, перас), о чем сказано у Аристотеля в его «Никомаховой этике» («...рассуждение пифагорейцев, которые помещают единое (хен) в один ряд с благами...» (1.4.1096в)), то естественно, что наряду с добром мы находим единое и предел, а наряду со злом — беспредельное и многое.

Далее, пифагорейцы исходили во многом из орфической теогонии, а согласно одной из версий орфизма Хронос порождает эфир-хаос, от которого происходит некое «мировое яйцо», находящееся внутри хаоса, т. е. надо думать, эфир собирается внутри пустоты как какое-то сгущение. Из него и образуется космос (мир-украшение, украшенный мир). Мировое, предкосмическое яйцо — это нечто эфирное, а значит, светлое. Это также мужское. Окружающий «яйцо» хаос как зияние — темное и женское образование.

Поэтому у орфиков мужское и светлое относится к одному ряду, а женское и темное — к другому.

Пифагорейцы же отождествили живое «яйцо» орфиков с пределом, а окружающую это «яйцо» пустоту как темный хаос — с беспредельным, апейроном. Это значит, что орфический, мифологический, сек-

суально-биологический дуализм был осмыслен пифагорейцами в категориях зарождающейся философии.

Так сложились два ряда: А) предел, доброе, мужское, светлое и Б) беспредельное, злое, женское, темное. К первому ряду отнесли также и правое, потому что в мифологическом мировоззрении правое обычно связывается с благом, а левое — со злом.

Вдыхаемая «мировым яйцом» пустота, окружающая зарождающийся космос как хаос, делает возможным развитие из яйца зародыша, и в конце концов рождается орфический Фанес. А от него происходит все остальное, прежде всего — сам космос. Это биологическое развитие зародыша было осмыслено пифагорейцами абстрактно, как расчленение на части некоего первичноединого, что дает уже выход в геометрическую картину мира. «Яйцо» единое, пустота — многое. Единое сосуществует со многим изначально. Итак, мы имеем два ряда: предел, единое, правое, мужское, светлое, доброе и беспредельное, многое, левое, женское, темное, злое.

Пифагорейцы думали, что нечетное ограничено, а четное безгранично. Сложение ряда нечетных чисел, начиная с единицы, понятых геометрически, давало квадрат, сложение четных чисел, начиная с двух, — прямоугольник, соотношение сторон которых было меняющимся, тогда как соотношение сторон в квадрате всегда постоянно и равно единице. Поэтому квадрат был отнесен к покоящемуся [на это толкало и то, что всякое «квадратное число» можно представить как сумму нечетных чисел: $4 = 1 + 3$; $9 = 1 + 3 + 5$ и так далее по формуле $1 + 3 + \dots + (2n-1) = n^2$, а прямоугольник — к движущемуся [на это толкало и то, что «прямоугольное число» можно представить как сумму четных чисел: $6 = 2 + 4$; $12 = 2 + 4 + 6$ и так далее по формуле: $2 + 4 + \dots + 2n = n(n + 1)$, из чего следует, что «прямоугольным» является не каждое состоящее из двух неравных множителей число, а только такое, которое можно представить как два множителя с разницей в одну единицу: 2 и 3, 3 и 4, 4 и 5, но не 8, т. е. 2×4 . Поскольку $2/3$, $3/4$, $4/5$ не равны друг другу, то их соотношение разное, переменное, «движущееся»).

По-видимому, позднее в пифагореизме на первое место выходит новая пара: единое и неопределенное (беспредельное), т. е. синтез первой и третьей аристотелевских пар пифагорейских противоположностей. С таким пифагореизмом стал сближаться поздний, «неклассический» платонизм. Если «классический» платонизм учил, что первичны идеи, а числа лишь посредники между идеями и вещами, то «неклассический» платонизм стал учить, что сами идеи производны от чисел, а числа, в свою очередь, производны от единого (в чем этот платонизм был согласен с новым пифагореизмом) и «большого и малого», «двоицы». Аристотель говорит так: «Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как единое (т. е. единое — субъект, а не предикат. — А. Ч), это Платон утверждал подобно пифагорейцам,

и точно так же, как и они, что числа — причины сущности всего остального; отличительная же черта учения Платона — это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого и малого» (1, 6, 987 в). Аристотель далее пытается объяснить, почему Платон заменил пифагорейское беспредельное как одно из начал, сделав его вторичным, на двоицу: «...а двоицу он объявил другой основой потому, что числа, за исключением первых, удобно выводить из нее как чего-то податливого».

Итак, у пифагорейцев и Платона одно начало одинаковое — единое, а второе разное: у пифагорейцев беспредельное, или неопределенное (апейрон), а у Платона — диада, двоица, большое и малое, апейрон же вторичен по отношению к диаде, произведен из нее. Разница небольшая, и Феофраст в своей «Метафизике» приписывает учение о диаде (двоице) равно и пифагорейцам, и Платону, объясняя диаду, двоицу как то, в чем заключается «беспредельность, беспорядочность и всякая, так сказать, бесформенность в себе» (*Маковельский А. Досократики. Ч. 3. Казань, 1919. С. 72*).

До сих пор «единое» выражалось в оригинале древнегреческим словом «хен» (hen). Но позднее пифагорейцы стали заменять это единое другим единым, выражаемым в оригинале словом монас (монах, отсюда монада). Впервые монада появляется, если этот фрагмент подлинный, уже у Филолая. Согласно Ямвлиху, Филолай думал, что начало всего монада. Это V в. до н.э.

В IV в. до н.э. развитие пифагореизма и платонизма прерывается, если не считать платонизмом академический скептицизм Аркесилая и Карнеада с их последователями и если не принимать гипотезу шведского ученого Холгера Теслефа, утверждающего, что и в III, и в IV вв. до н.э. в Южной Италии продолжала существовать замкнутая пифагорейская школа с центром в Таренте и с филиалами в Метапонте, Регии и в других южноиталийских городах. Эта гипотеза вызвала серьезную критику, например, со стороны голландской эллинистки Де Фогель, которая не признает литературу, принимаемую Х. Теслеф за пифагорейскую, видя в ней всего лишь эклектическую смесь платонизма, аристотелизма и стоицизма. В обоснование своей гипотезы Х. Теслеф ссылается на археологические находки в Южной Италии монет, датированных III — II вв. до н.э., украшенных пентаграммой — якобы исключительно пифагорейским символом. Однако та же Де Фогель напоминает, что пентаграмма (пятиконечная звезда) — символ здоровья, первоначально принадлежащий цивилизации Месопотамии и широко распространенный от Вавилонии, Финикии и Иудеи до Испании и Британии, где такие монеты имели хождение во II в. до н.э.

Так что, по-видимому, верным будет думать, что и платонизм, и пифагореизм возрождаются почти одновременно в I в. до н.э. Это

неопифагореизм (или постпифагореизм), и это так называемый средний платонизм.

Представителями первого в I в. до н.э. можно считать таких ученых, как римлянин Фигул и иудей Александр Полигистор, а второго — Евдор Александрийский, если не считать Антиоха Аскалонского, с которого также иногда ведут начало среднего платонизма.

Для постпифагореизма I в. до н.э. — II в. после н.э. и для среднего платонизма тех же времен характерна вторая конвергенция пифагореизма и платонизма, отчего иногда трудно сказать, кто перед нами: пифагореец или платоник. Для постпифагореизма характерно то, что он берет за начала всего сущего не перас и апейрон и даже не хен и плейрон, а монаду и диаду, а то и одну монаду. Так, например, Секст Эмпирик, говоря о постпифагорейцах, заявляет, что у них «монада и диада поистине начало всего...» (Против ученых. X, 263). И позднее у Порфирия шесть пар пифагорейских противоположностей возглавляются парой «монада — диада» (у Плутарха Херонейского в его изложении пифагореизма «монада — диада», правда, на втором месте, «предел — беспредельное» — на третьем, а на первом — «добро — зло»). У платоников же единое оставалось в старой ипостаси как «хен», а не «монас». На этом основании и пытаются различать постпифагореизм и средний платонизм, но здесь много сомнительного, что будет видно из последующего.

Александр Полигистор. Александр Полигистор — иудей, родившийся в Милете в 105 г. до н.э. Он был доставлен в Рим как военнопленный (шла война Рима и Понта, Суллы и Митридата VI) вместе с захваченными в Афинах Суллой манускриптами Аристотеля и Феофраста. В Риме Александр стал со временем вольноотпущенником. Он написал так много книг, что получил прозвище «Полигистор». Диоген Лаэртский рассказывает, что Александр Полигистор в своих «Преемствах философов» сообщает, что в каких-то пифагорейских записках утверждается следующее: «Начало всего — единица (монада); единице же как причине подлжит как вещество неопределенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел — точки; из точек — линии; из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно воспринимаемые тела, в которых четыре основы — огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир — одушевленный, разумный, шаровидный, в середине которого — земля; а земля тоже шаровидна и населена со всех сторон» (УШ, 25).

Такова, по-своему стройная концепция математического идеализма. Физический мир вторичен по отношению к математическому. Математическое порождает физическое. Говоря конкретнее, чувственные физические тела вторичны по отношению к геометрическим объемным фигурам, а те вторичны по отношению к плоским геометрическим фигурам (физика вторична по отношению к стереометрии,

стереометрия вторична по отношению к планиметрии). Эти же плоские фигуры вторичны по отношению к линиям, а те — к точкам. Точки же вторичны по отношению к числам (геометрия вторична по отношению к арифметике). А далее числа вторичны по отношению к единице. Единица же первоначало.

Напомним, что Ф. Корнфорд считал эти сведения относящимися к раннему пифагореизму. Но это противоречит Аристотелю и другим свидетелям. Для постпифагореизма характерен культ чудесного.

Аполлоний Тианский. В этом отношении наиболее характерна фигура Аполлония Тианского, чья жизнь описана Филостратом Младшим в III в.: «Жизнь Аполлония Тианского». Филострат пользовался письмами Аполлония из Тианы, записками спутника Аполлония Дамида, сочинениями Максима Эгийского и Мойрагена. Самому Аполлонию принадлежало несохранившееся описание жизни Пифагора. Аполлоний видел в Пифагоре воплощение Аполлона, а в себе — воплощение Пифагора.

Аполлоний родился в одной из самых восточных римских провинций — в малоазийской Каппадокии, которая граничила на востоке с Арменией, на юге — с Месопотамией и Сирией, на севере — с Понтом, на западе — с Галатией. Он происходил из состоятельной семьи. В детстве Аполлоний отличался памятью, прилежанием и красотой. Философию и риторику он начал изучать с 14 лет, одним из его учителей оказался пифагореец, и под его влиянием юноша стал вегетарианцем, начал носить льняные одежды, жить при храме и соблюдать пятилетнее молчание.

Затем начинаются так необходимые юности годы странствий. Аполлоний посещает Индию, где, беседуя с мудрецами, находит, что их учение близко к учению Пифагора. На своем пути в Рим Аполлоний совершает чудеса: спасает от чумы жителей Эфеса, встречается в Трое с Ахиллом. Пройдя Афины, Коринф и Спарту, Аполлоний оказывается в Риме Нерона, там он попадает в руки нероновского Тигеллина. Однако Аполлонию, который смело держится на допросе, удается вырваться, и он продолжает свой путь на Запад вплоть до Испании. Возвращаясь затем на восток, Аполлоний посещает в Греции Элевсинские мистерии, беседует в Египте с будущим римским императором Титом. К этому времени Нерон убит, династию Юлиев сменила династия Флавиев, где Тит был вторым после Веспасиана принцепсом. Аполлоний снова в Риме во времена правления преемника Тита жестокого Домициана, который преследовал и философов, и христиан. Аполлоний из Тианы снова в тюрьме. Ему ставят в вину его образ жизни, манеру одеваться, то, что среди его приверженцев бытовал его культ, который соперничал с культом императора, обязательным для всех подданных империи. Дав свои объяснения, Аполлоний, окутанный туманным облаком, исчезает из зала суда, чтобы в Италии и

Греции продолжать свою проповедническую деятельность, популяризируя внешнюю сторону пифагореизма.

Средний платонизм. Этот платонизм называется средним, потому что он находился между классическим платонизмом самого Платона, псевдоплатонизмом Спевсиппа и Ксенократа (у которых платонизм, конвергируя с пифагореизмом, стал подменяться им), нравственным академизмом Полемона, пробабилизмом Аркесилая и Ксенократа, которых можно назвать академиками только формально, с одной стороны, и неоплатонизмом Плотина, Порфирия, Ямблиха, Прокла, с другой.

Для среднего платонизма, который называют еще пронеоплатонизмом, характерны иерархическая картина мира, новая конвергенция платонизма и пифагореизма, использование при построении мировоззрения элементов стоицизма и перипатетизма, внесение в философию мифологических моментов.

Первым представителем среднего платонизма считается Евдор Александрийский (середина — вторая половина I в. до н.э.). Это был серьезный ученый, который писал о пифагореизме, комментировал «Тимей» Платона, истолковывал «Метафизику» Аристотеля. Ему принадлежал также обобщающий философский труд — «Основные проблемы философии». К сожалению, труды Евдора Александрийского не сохранились. Мы о них знаем только от других древних авторов. Эта информация недостаточна, что порождает различное понимание мировоззрения Евдора. Так, например, Френсис Корнфорд утверждает, что у Евдора Александрийского первоначально всего сущего является монада (она же высшее божество), производящая из себя предел (перас) и беспредельное (апейрон), т. е. то, что классический пифагореизм, будучи дуалистическим мировоззрением, полагал за два самостоятельные и равномошные начала всего сущего, тогда как Де Фогель была убеждена в том, что у Евдора первоначально было высшее единое (хен), производящее из себя низшее единое (монас) и неопределенную двоицу.

Таким образом, Ф. Корнфорд делает из Евдора Александрийского скорее постпифагорейца, чем платоника: первоначально — монада; а Де Фогель скорее платоника, чем пифагорейца: монада и двоица (диада) вторичны, первично же единое как именно «хен». Так что Евдор — преднеоплатоник (неоплатонизм за начало принимает именно «хен», а не «монас»).

Свой скромный расцвет средний платонизм переживает в I и особенно во II в., когда существовало пять центров возрождения платонизма. Это Афины и Рим в Европе, Пергам и Смирна в Азии, Александрия в Африке. В исконном центре платонизма, в афинской Академии, средними платониками были во времена римских императоров Адриана и Антонина Пия (117 — 161 гг.) Кальвисий Тавр, а во времена Марка Аврелия (161 — 180 гг.) — Атик. Фрагменты сочине-

ний Атика сохранились у христианского теолога Евсевия. Атик очищал платонизм (академизм) от аристотелизма (перипатетизма). Атик учил, что души бессмертны, что для счастья достаточно добродетели, что в мире господствует провидение (тогда как перипатетики отрицали бессмертие души, думали, что для счастья одной добродетели недостаточно, не мешают и внешние блага, отрицали провидение: аристотелевский бог как «мышление мышления» замкнут на себе).

В Риме к среднему платонизму принадлежал Максим Тирский. В своей диатрибе о боге в философии Платона Максим Тирский утверждал, что бог не может находиться в потоке изменяющихся вещей, что бог — самый совершенный ум, что этот ум — отец и творец Вселенной — невидим, непостижим и несказуем, что вся красота изливается из него, как из вечного источника, что между богом и человеком существуют низшие боги и демоны.

В Пергаме средним платоником был Гай, который изгонял из платонизма не только аристотелизм, но и стоицизм; в частности, он очищал логику платонизма от логики стоицизма. Лекции Гая Пергамского слушал врач и философ Гален — уроженец Пергама. Его как философа можно также отнести к средним платоникам. Напомним, что Галену принадлежит философско-медицинское сочинение «О взглядах Гиппократов и Платона».

В Смирне в это время учил средний платоник Альбин. Он пользовался большим авторитетом. Его сочинение «Дидакаликос» (дидакаликос — относящийся к обучению, дидактический), или «Эпитомэ» сохранилось. Альбин различает такие начала (архай) всего сущего, как вещество (хюлэ), идеи (идеай) и неподвижный ум, лишенный каких-либо атрибутов и недоступный пониманию человека. Однако этот неподвижный и непознаваемый для нас ум является причиной «ума целокупного неба», ума всегда деятельного. Ниже этого второго ума находится третий ум как «сила» души космоса. Ниже следуют звезды — «видимые боги». В самом же низу всей этой иерархии пребывает Земля, управляемая демонами (каждый элемент имеет своего демона).

С Александрией связаны имена таких средних платоников как Цельс — критик христианства, известный по сочинению христианского теолога Оригена «Против Цельса»; Аммоний Саккас — учитель Плотина — основателя неоплатонизма (таким образом, неоплатонизм прямо вытекает из среднего платонизма).

К среднему платонизму примыкали также Плутарх и Апулей.

Плутарх Херонейский. Плутарх Херонейский (ок. 46 — ок. 127 гг.) — автор многих и многих сочинений: исторических, нравственных и философских.

Плутарх как историк — автор «Сравнительных жизнеописаний». Это парные описания жизней и деяний выдающихся людей Древней Греции и Рима. В большинстве случаев в каждой паре сперва рассказывается о греке, а затем о римлянце. В заключение дается их

сравнение. Перед нами проходят Александр Македонский и Гай Юлий Цезарь, ораторы Демосфен и Цицерон, спартанский царь Агесилай и Помпей, Тесей и Ромул, Ликург и Пума, Аристид и Марк Катон, Пелопид и Марцелл, Пирр и Гай Марий, Лисандр и Сулла. И другие. Однако иногда на первое место Плутарх ставит римлянина: Гай Марций и Алкивиад, Серторий и Эвмен.

В этих жизнеописаниях Плутарх походя высказывает ряд интересных соображений общего, философского, характера. Почему можно сравнивать и сопоставлять одних людей с другими? На это Плутарх пытается ответить, начиная рассказ о Сертории: «Поскольку поток времени бесконечен, а судьба изменчива, не приходится, пожалуй, удивляться тому, что часто происходят сходные между собой события. Действительно, если количество основных частиц мироздания неограниченно велико, то в самом богатстве своего материала судьба находит щедрый источник для созидания подобий; если же, напротив, события сплетаются из ограниченного числа начальных частиц, то неминуемо должны по многу раз происходить сходные события, порожденные одними и теми же причинами» (*Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. II С. 268*).

Рассказывая о том, как Октавиан, Марк Антоний и Лепид (второй триумvirат в отличие от первого: Красс, Помпей, Цезарь) составляли проскрипции (Октавиан выдал на уничтожение Марку Антонию Цицерона, Марк Антоний — брата своей матери, Лепид же — своего брата), Плутарх замечает: «Так лишились они от бешеной злобы способности мыслить по-человечески или, лучше сказать, показали, что нет зверя свирепее человека, совмещающего в себе дурные страсти и власть» (*Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. II. С. 562*). Да, действительно, власть человека с дурными страстями — страшное бедствие для всех тех, кто от него зависит. Мы это испытали на собственных судьбах!

Примером Плутархова сочинения на нравственные темы может служить его «Наставление супругам». Мудрый философ пытается внушить молодоженам, что «супружество и семейный очаг куда более, чем какую-то лиру или кифару, подобает приводить к согласию и созвучию при помощи красноречия, искусства и философии», что «жене следует... вместе с мужем и печалиться, и веселиться, и тревожиться, и смеяться». Плутарх предостерегает молодых супругов: «Поначалу особенно следует молодоженам остерегаться разногласий и стычек, глядя на то, что даже склеенные горшки сперва легко рассыпаются от малейшего толчка; зато со временем, когда места скреплений станут прочными, ни огонь, ни железо их не берут». Он говорит далее, что «скрытые от окружающих мелкие, непрерывные, повседневные ссоры жены с мужем, как ничто другое, приводят в разлад их совместную жизнь». Будучи все же человеком своего времени, Плутарх думает, что муж — повелитель жены, однако это свое категорическое мнение

философ смягчает: «справедливый... муж повелевает женою не как хозяин собственностью, но как душа телом, считаясь с ее чувствами и неизменно благожелательно» .

Плутарх как историк философии — автор такого, например, сочинения, как «Пир семи мудрецов», в котором описываются встреча и беседа тех мудрецов, которые стояли у истоков древнегреческой философии. Это Солон, Биант, Фалес, Анахарсис, Клеобул, Питтак, Хилон. Периандр же, которого иногда включают в этот список семи за счет Хилона, у Плутарха оказывается восьмым. Напомним, что Платон исключил Периандра из состава «семи мудрецов» как тирана. Однако у Плутарха именно тиран Периандр собирает в своем полисе мудрецов. Как и Платон, Плутарх также отрицательно относился к тирании. Но в глазах Плутарха Периандра извиняет то, что ему «тирания досталась как наследственная болезнь» и что он не такой тиран, как все. Так, он отказался от совета милетского тирана Фрасибула править, как он, «срезая верхушки», т. е. уничтожая всех сколько-нибудь выдающихся людей в своем городе.

Фалес из этого же Милета считает Солона мудрым прежде всего за то, что тот отказался от тиранической власти (известно, что Солон, произведя свои эпохальные реформы в Афинах, благодаря которым афинское общество было перестроено: родовой принцип структурирования был заменен на имущественный — и зная, что для того, чтобы новый порядок укрепился и стал привычным, необходима в течение какого-то времени тираническая диктатура, удалился из Афин, не желая стать таким диктатором, так что вся грязная работа досталась Писистрату). У Плутарха Фалес отклоняет похвалу за то, что именно он на вопрос что он видел самого удивительного в жизни, ответил «Тирана в старости», говоря, что это на самом деле слова Питтака.

На своем пиру мудрецы обсуждают вопросы: какой царь лучше? какой дом лучше? какое государство лучше? На первый вопрос мудрецы отвечают каждый по-своему. Согласно Солону, «более всего стяжает славы царь или тиран тогда, когда он единовластие над гражданами обратит в народовластие». Биант же думает, что лучший царь тот, кто «первый явит образец покорности законам». По мнению Фалеса, «счастье правителя в том, чтобы умереть своей смертью в преклонном возрасте». Скиф Анахарсис полагает, что тот царь лучше, кто «не один среди всех будет разумен». А Клеобул добавляет: «И не будет легковверен к речам ближних». Добавляет и Питтак: «И добьется, чтобы подданные боялись не его, а за него». Хилон же завершает этот вопрос так: «Дело правителя помышлять не о смертном, а о бессмертном» .

На вопрос о том, какое государство лучше, мудрецы опять-таки говорят каждый по-своему. Солон: «...в том государстве лучше всего и крепче всего народовластие, где обидчика к суду и расправе привлекает не только обиженный, но и необиженный». Биант: «Крепче всего народовластие там, где закона страшатся, словно тирана». Фалес: «То,

в котором нет ни бедных граждан, ни безмерно богатых». Анахарсис: «То, где лучшее воздается добродетели, худшее — пороку, а все остальное поровну». Клеобул: «Самый разумный тот народ, в котором граждане боятся больше порицания, чем закона». Питтак: «То, где дурным людям нельзя править, а хорошим нельзя не править». Хилон: «Лучшее государство — то, где больше слушают законы, меньше — ораторов».

Плутарх называет «вещими словами» мысль Платона о том, что «лишь тогда избавится государство от зла, когда волею благого случая сойдутся воедино сильная власть, мудрость и справедливость». Он сочувственно вспоминает убеждение Платона, что «блаженно и счастливо то государство, где «мое» и «не мое» считаются наихудшими словами и все рвение, какое только есть, граждане употребляют на общее дело» (*Плутарх. Сочинения. С. 351*).

Плутарх как философ — представитель среднего платонизма. Подобно Филону Александрийскому, Плутарх был подготовителем неоплатонизма хотя бы тем, что он подчеркивал трансцендентность (т. е. потусторонность) бога, тем, что он поставил нус выше души, тем, что у него была религиозность, и тем, что в свою теологическую интерпретацию платонизма он вносил аристотелевские и стоические элементы.

Плутархова идея бога наиболее отчетливо выражена в таких трудах Плутарха, как трактаты «О букве Е в Дельфах» и «Исида и Осирис». Плутарх думает, что истинным бытием обладает только один бог, что это истинное бытие находится вне времени и пространства, что чувственные же вещи, постоянно изменяясь, не имеют бытия в полном значении этого слова. И истинен также только один бог. Плутархов бог и мир отстоят друг от друга максимально. В «Исиде и Осирисе» Плутарх называет бога как первоначало «чистым и бесстрастным». Он говорит о том, что первоначало так далеко, как только возможно, отстоит от земли и от всего, что подвержено разрушению и смерти. Он отождествляет бога (первоначало) с платоновским благом. Это Осирис. Исида же (сестра и жена Осириса) — воспринимающее начало, пространство или вещество, — стремится к Осирису. Осирис не может быть причиной зла и беспорядка в мире. Источником зла является другая сила, которую Плутарх отождествляет с Тифоном. Символом видимого мира является у Плутарха Гор — сын Осириса и Исиды. Таким образом, Плутарх синтезирует греческую идеалистическую философию и египетско-греческую мифологию.

У Плутарха мы видим продолжение процесса ремифологизации философии — процесс, обратный той демифологизации мировоззрения, который происходил при генезисе философии.

В то же время историческая гражданственность Плутарха — историка и моралиста — оказала большое положительное влияние на

многие поколения (в частности, на идеологов Французской революции и на Жан-Жака Руссо).

Учениками Плутарха были вышеупомянутые средний платоник Гай Пергамский и Фаворин Арелатский — автор энциклопедических сочинений на греческом языке. Сам Плутарх был учеником Максима Тирского.

Апулей. Апулей родился во времена правления императора Адриана (117 — 138 гг.), расцвет его творчества приходится на время правления императора Антонина Пия (138 — 161 гг.), а смерть настигла Апулея при императоре Марке Аврелии (161 — 180 гг.). Принято считать, что Апулей жил с ок. 124 по ок. 180 г. Его жизнь прошла в основном в Африке, в Карфагене, в том самом Карфагене, который был снесен с лица земли в 146 г. до н.э. Но Карфаген был заново отстроен в середине I в. до н.э. уже не как центр более не существующего афро-финикийского государства Карфаген, а как центр римской провинции Африка.

Апулей — автор латиноязычных прозаических сочинений: «Апология», «Флориды» («Цветник» — 23 отрывка из речей Апулея, составитель неизвестен), приключенческий роман «Метаморфозы», более известный под поздним названием, данным ему христианским теологом Августином, «Золотой осел» (злключения человека, колдовским образом превращенного в осла, но сохранившего свое человеческое духовное «я»), а также философские трактаты «О божестве Сократа», «О Платоне»* и «О мире». Трактат «О божестве Сократа» — риторическое рассуждение о природе сократовского демона, который являлся Сократу как его внутренний голос, который, никогда ничего не предписывал, а лишь предостерегал Сократа от того или иного поступка. Трактат «О Платоне» — изложение платоновской философии и этики. Трактат «О мире» — переложение известного псевдоаристотелевского трактата «О мире». Апулей думал, что есть три рода богов: 1) высший, трансцендентный, бог, 2) боги-небожители и 3) демоны, подчиненные первому, высшему богу. Таким демоном и был внутренний голос Сократа. Боги-небожители также подчинены высшему, трансцендентному, т. е. совершенно потустороннему богу.

Другие преднеоплатоники. Это мыслители, которых приходится относить и к неопифагорейцам, и к среднему платонизму. Среди них отметим Модерата из Гадеса (или Гадара) и Никомаха из Герасы.

Неоплатоник Порфирий в своей «Жизни Пифагора» сообщает, что Модерат из Гадеса учил, что числа — средства выражения бестелесных образов и первоначал. Будучи как бы воинствующим пифагорейцем, Модерат обвинял Платона в плагиате у Пифагора. И в то же время Модерат Гадесский якобы учил, что началом всего сущего является

* См.: Апулей. Платон и его учение//Учебники платоновской философии. М.—Томск, 1995.

сверхбытийное единое (хен), о котором ничего нельзя сказать, даже то, что оно существует. Ведь сказать, что первоединое существует, означает, что мы уже как-то определили его. Но всякое определение есть ограничение. Так что можно сказать, развивая мысль Модерата, что первоединое существует, не существуя, и не существует, существуя. В отличие от такого диалектического первоединого второеединое как совокупность идей и третьеединое — космическая душа, причастная и к первоединому и к второеединому, определено существуют. Они бытийны. Однако учение об идеях и о космической душе — явно платоновское. С другой стороны, учение о первоедином, второеедином и третьеедином — подход к неоплатоновской триаде (единое, ум, душа) Плотина. Создается впечатление, что Модерат был неоплатоником раньше самого основателя неоплатонизма Плотина. Это говорит о том, что Плотин строил не на пустом месте.

Никомах из Герасы в римской провинции Аравия жил в первой половине II в. Неоплатоник Прокл (V в.) считал Никомаха одним из воплощений Пифагора. Сам Никомах — автор жизнеописания Пифагора. Оно не сохранилось, но, прежде чем кануть в Лету, оно оказало влияние на Порфирия и Ямвлиха, также написавших жизнеописание Пифагора, которые до нас дошли. Никомах усиленно занимался математикой. Ему принадлежит, в частности, книга «Основания арифметики». Никомах — постпифагорец. Однако он и преднеоплатоник. Он думал, что началом всего сущего является единое (монас). Единое — монас, ум, и бог-демиург. Бог-демиург-монас рождает из себя — диаду (двоицу) как некую материю для творения космоса.

Нумений (вторая половина II в.) из Апомеи считал себя пифагорейцем, но понимал пифагореизм настолько широко, что заносил туда и Платона, которому посвящал свои сочинения.

На самом деле Нумений — преднеоплатоник, живший на полвека ранее основателя неоплатонизма Плотина. Взгляды Нумения настолько близки к учению Платона, что было широко распространено мнение, оспариваемое учеником и последователем Плотина Порфирием, что Плотин-де все свое учение заимствовал у Нумения.

Впервые Нумения упоминает Климент Александрийский в «Строматы». Отрывки из сочинений Нумения содержатся в трудах христианского теолога Евсевия.

Имеются также дошедшие до нас через Стобея свидетельства Порфирия и Ямвлиха о некоторых вопросах учения Нумения. О Нумении говорит и Прокл в своих комментариях к платоновскому «Тимею».

Нумений продолжил начатое Филоном Александрийским сближение древнегреческой философии в образе платонизма с иудейской мифологией. Имя «Нумений» — греческая транскрипция финикийского или семитского имени. Нумений знал книги Моисея и раввин-

скую традицию. Для Нумения Платон — «говорящий по-аттически Моисей».

Нумений обожествил первые три числа натурального ряда чисел: 1, 2 и 3. Как и у Никомаха из Герасы, у Нумения единое (монада) и ум (нус) сливаются в первого бога. Первый бог неподвижен и самодостаточен. Он источник чисел. Второй бог самопротиворечив и двойствен. Как ум, направленный на самого себя, второй бог созерцает первого бога, умопостигаемое, а как ум, направленный против себя, второй бог тяготеет к материи с ее чувственной разнузданностью, отчего и сам становится чувственным и подобным сперматическому логосу стоиков — логосу, обсеменяющему материю. Но у Нумения второй бог (бог-создатель, демиург) творит прежде всего космическую душу — начало, середину и конец космоса. Эта душа — обожествленное число 3. Числу 4 соответствует природа. Она уже не бог.

Согласно Нумению, человек — двойственное существо. Его душа и низменна, и возвышенна. Низменной частью своей души человек погружен в природно-космическое, в материю, высшей же частью своей души человек соприкасается с первым богом, с нусом-монадой. И в своей этой сопричастности с началом всех начал наслаждается высочайшим удовлетворением — состоянием душевного покоя и полной беззаботности как следствием приобщения к истинно вечному и надбытийному.

Таким образом, и постпифагореизм, и средний платонизм текли двумя параллельными потоками к неоплатонизму, который вобрал в себя и платоновское единое («хен»), и постпифагорейскую «монаду-диаду».

Самое же главное состояло в том, что и постпифагореизм, и «средний платонизм» видели в философии не цель, а средство — средство спасения, средство освобождения души от тела как высшего от низшего, а через освобождение от тела и освобождение от всего низменного чувственного мира. Ясно, что в таком случае место интеллекта, логоса, занимает мистическое самоуглубление, медитация, а затем и экстаз, когда погружение в себя переходит в свою противоположность — в исступление, в выход из себя в слиянии с высшим первоначалом.

Конвергируя друг с другом, постпифагореизм и средний платонизм составляли единый фронт борьбы идеализма, переливающегося за границы философии как разумного интеллектуального мировоззрения в область мифолого-художественно-религиозной парафилософии, против атомистического материализма Эпикура и Лукреция Кара и непоследовательного, пантеистического материализма древней Стои. В Ранней Римской империи эти две разновидности античного материализма уже были на исходе. В стоицизме, как мы видели, также возобладал идеализм. Так что постпифагореизм и средний платонизм

боролись во II в. уже с прошлым античной философии, с ее славным прошлым.

Впереди был лишь один закат. На этом закате засияло было тусклое созвездие неоплатонизма, но оно быстро зашло за горизонт, дабы дать место беззвездной ночи Средневековья.

«Золотые стихи». Во времена Римской империи широкое хождение имели приписываемые самому Пифагору стихи, названные «золотыми». Не вдаваясь в вопрос об их времени и авторстве и не комментируя их (это сделает позднее александриец Гиерокл), ограничимся тем, что приведем оттуда некоторые строки:

12. ...себя ж самого ты больше всех бойся...

18. Ты ж свою долю, какая досталась, неси без роптаний...

29. То лишь ты делать решайся, о чем сожалеть сам не будешь...

30. Сладкому сну усталые очи не дай смежить прежде,

41. Чем ты обсудишь дневные дела свои, так вопрошая:

42. Что преступил я? Что натворил? Какого не выполнил долга?

43. Первым начавши, припомни ты все по порядку, а после,

44. Коль дела дурны, — о них сокрушайся, добрым же рад будь.

Пифагорейская суть этих стихов хорошо видна в следующих строках:

47. ... тетраксис ...

48. Вечной природы источник...

54. Узришь, что люди все бедствия терпят, сами ж избрав их,

55. Жалкие: блага к ним близки, они ж их не видят, не слышат...

63. божественность смертным доступна...

51. Тело ж свое как покинешь — в эфир воспаришь ты свободный и

71. Будешь бессмертен как бог, уже смерти и тления чуждый*

Подобная пифагорейская мудрость вызывала бесконечные подражания во все времена. В результате мы имеем целые наборы изречений, приписываемых Пифагору, например «Пифагоровы законы и нравственные правила», небольшая часть из которых здесь приводится:

1. Прежде всего научайся каждую вещь называть ее именем: это самая первая и важнейшая из всех наук.

2. Народы! Старайтесь прежде иметь добрые нравы, нежели законы: нравы суть самые первые законы.

6. Человек! Не делай другим живым того, чего не хочешь, чтоб они делали тебе.

7. Сделай начертание твоей жизни и следуй оному неизменно до последней минуты твоего бытия.

10. Сыщи себе верного друга; имея его, ты можешь обойтись без богов.

* Цит. По Золотые стихи пифагорейцев с комментариями Гиерокла-философа. Харьков, 1898. Пер. Г.В. Малеванского. См. также: Золотые стихи с комментариями философа Гиерокла. М., 1995. Пер. И. Петер.

11. Избери себе друга заблаговременно, ибо жизнь весьма скоротечна.
12. Избери себе друга, ты не можешь быть счастлив один: счастье есть дело двоих.
13. Если не можешь иметь верного друга, будь сам себе другом.
14. Более примечай и наблюдай, нежели читай: кто читает много, тот читает худо.
15. Повинующийся разуму повинуется богам.
16. Предоставь жрецам исследовать естество богов; ты же занимайся познанием человеческого сердца.
24. Порядок да будет твоим божеством! Непрестанно воздавай ему сердечное служение: порядок есть союз всех вещей. Сама природа через него существует.
25. Если тебя спросят: что есть молчание? ответствуй: первый камень храма премудрости.
26. Что есть мудрость? Знание порядка. Если желаешь быть мудрым в течение твоей жизни, все поставь на своем месте. Преходящая временная слава не стоит тихого и безмятежного порядка, видимого в ежедневных делах мудрого.
27. Если тебя спросят: что есть добродетель? ответствуй: любомудрие (т.е. философия. — А. Ч.), употребленное в действие.
28. На поле жизни, подобно сеятелю, ходи ровным и постоянным шагом.
29. ...Истинное отечество там, где есть благие нравы.
30. Не будь членом ученого общества: самые мудрые, когда они составляют общество, делаются простолюдинами.
31. Какое бы ни постигло тебя несчастье, удержи себя от слез: храни оные для пролития о несчастьи других.
32. Не гоняйся за счастьем: оно всегда находится в тебе самом.
33. Не полагайся на жену, которая много смеется.
34. На верность твоей собаки полагайся во всякое время, а на верность жены твоей только до первого случая.
35. Слушая и сохраняя молчание, ты соделаешься мудрым: начало премудрости есть молчание.
52. Веди жизнь единообразную, если желаешь иметь смерть спокойную.
61. Не почитай знания за одно с мудростью.
62. Благоразумная супруга! Если желаешь, чтоб муж твой свободное время проводил подле тебя, то потщись, чтоб он, ни в каком ином месте не находил столько приятности, удовольствия, скромности и нежности.
73. Природа есть едина, и ничего нет ей равного: мать и дочь себя самой; она есть Божество богов. Рассматривай токмо Природу, а прочее оставь простолюдинам.
78. Воздержись от употребления вина: оно есть молоко, питающее страсти.

81. Говори мало, пиши еще менее.

83. Если хочешь пережить самого себя и быть в почтении у потомства, то оставь после тебя добродетельное семейство и хорошую книгу.

84. Не будь одним из тех, кои кажутся мудрыми только в своих сочинениях.

87. Если тебя спросят: в чем состоит благополучие? ответствуй: быть в согласии с самим собой.

97. Смертный! Когда несчастье станет стучаться у дверей твоих, отвори ему оные с веселым лицом, не дожидаясь, чтоб оно стучалось к тебе в другой раз: сопротивление раздражает его, покорение ему себя делает его безоружным.

98. Тело свое не делай гробом твоей души.

99. Не делай выговоров твоей жене при твоих детях.

100. Гражданин без собственности не имеет отечества.

101. ...народ достоин сожаления, а не посмеяния.

102. Законодатель! Не пиши законов торговле: она не терпит оных, подобных океану, носящему корабли ее.

103. ...законы справедливости... Законы всех земель и всех веков.

104. Римляне поклонялись богине чисел. Кротонцы! Соедините с нею бога порядка.

105. Мудрый! Если ты желаешь возвестить людям какую-либо важную истину, облеку оную в одежду общего мнения.

106. Кротонцы! Не просите у богов ваших ни дождя, ни вёдра: боги не принимают в сем участия. В Природе все управляется неизменными законами.

176. Почитай священными числа, вес и меру, яко чад изящного равенства. Равенство, величайшее человеческое благо, утверждается в числах. Числа суть боги на земле.

183. Законодатель! подражай Природе: она равно важна как в подробностях своих, так и в своей совокупности.

184. Не возвещай истину на местах общенародных: народ употребит оную во зло.

190. Мудрый! обязан будучи жить среди простого народа, будь подобен маслу, плавающему поверх воды, но не смешивающемуся с оною.

193. Не исполняющий должностей отца семейства не может быть ни законодателем, ни градоуправителем.

201. Измеряй твои желанья, взвешивай твои мысли, исчисли твои слова.

202. Будь повелителем самого себя: царствуя и благоуправляя собою, ты будешь иметь превосходное владычество и самую важную должность.

203. Воздержись от убийства животных: пролитие крови оных привело людей к неистовству проливать кровь подобных себе.

204. Ничему не удивляйся: удивление — произвело богов.
205. Не избирай себе другом живущего несогласно с своею женою.
206. Научитесь познавать людей: познание людей удобнее и нужнее, нежели познание богов.
235. Поле твое обрабатывай собственными своими руками: Не оставляй его возделывать твоим невольниками: земледелие необходимо требует рук свободного человека.
245. ...истину полезно видеть нагую. Ложь пусть покрывает себя одеждою...
251. По долгом и напрасном искании друга возьми себе собаку: верная собака есть изображение друга.
252. Совесть твоя да будет единственным твоим божеством.
253. Кротонцы! Если вас спросят: что есть древнее богов? ответствуйте: страх и надежда.
261. Возделывай твое поле: боги освобождают тебя от всякого другого богослужения. Земледелие есть первое для человека богочтении.
264. Спешి делать добро лучше настоящим утром, чем наступающим вечером: ибо жизнь скоротечна и время летит.
265. Законодатель! говори человеку о его правах, а народу об его обязанностях.
266. Упившись вином, не приступай к святому делу деторождения.
267. Не рассуждай с детьми, с женщинами и с народом.
268. Боги (говорят жрецы) скоро раскаялись, что сотворили человека. Мы равномерно им ответствуем: человек раскаялся, что сотворил богов.
269. Кротонцы! не веряйте правления республики тому, которому жена его и дети не оказывают должного уважения.
270. Кротонки! любите в жизни только один раз: се есть закон Природы и Совет разума.
302. Прежде вступления твоего в союз супружества, должен ты знать, что в Природе все непрестанно изменяется: «женщина сегодняшняя не есть женщина вчерашняя».
305. Никогда не давай полной воли произведению: оно произведет чудовищ.
306. ...Никогда не обманывай народ, но и всего ему не объясняй.
307. Тогда токмо можешь ты назваться свободным, когда будешь носить одно иго необходимости.
308. Кротонцы! по примеру Коринфян соорудите храм необходимости; сие богослужение освободит вас от всех других богослужений.
309. Старайся прежде быть мудрым, а ученым, когда будешь иметь свободное время.
310. Не будь обезьяною никого, даже и самой природы.
311. Одну каплю здравого разума предпочитай целому кладезю учености.

325. Не пекись о снискании великого знания: из всех знаний нравственная наука, может быть, есть самая нужнейшая, но ей не обучаются (Пифагоровы законы и нравственные правила. СПб., 1808).

Неизвестно, кто автор этой подборки, из которой приведена здесь только часть, в которой искусно переплетаются и идеи Пифагора и пифагорейцев, и идеи французского предреволюционного Просвещения XVIII в. И многое созвучно нашему времени, нашим теперешним заботам.

Пифагорейская ориентация данных наставлений несомненна: культ числа, исчисления здесь явен: измеряй желанья, взвешивай мысли, исчисляй слова, устанавливай порядок в связи с числом («богиня чисел» и «бог порядка»), почитай числа, вес и меру как основу равенства, «величайшее человеческое благо» — равенство, и оно основывается на числах, которые суть «боги на земле». В наставлениях мы находим и атеистические мотивы, перекликающиеся с просветительским атеизмом XVIII в. В целом это приписанное пифагорейцам сочинение (а основа там пифагорейская), изданное у нас, в России в начале XIX в., имело явную просветительскую и нравоучительную направленность. Так пифагореизм сыграл положительную роль и в столь недалекие уже от нас времена. Это была перекличка эпох: VI век до н.э. заговорил с XVIII в. Великие мысли бессмертны — для них нет времени.

ДИОН ХРИСОСТОМ

Дион из Прусы, по прозвищу Хрисостом, т.е. Златоуст, был выдающимся оратором, автором многочисленных речей, но не столько Демосфеном, сколько Исократом, так как он свои речи больше писал, чем произносил.

Дион происходил из знатной семьи, проживавшей в одной из шести римских провинций в Малой Азии — в причерноморской Вифинии. Годы его жизни (ок. 40 — ок. 120) приходятся на правление императоров Клавдия и Нерона из династии Юлиев-Клавдиев, всех Флавиев (69 — 96 гг.) и на начало династии Антонинов (Нерва и Траян). Родившись в конце сумасшедшего правления Гая Цезаря (Калигулы) или в начале правления Клавдия, Дион Златоуст умер при императоре Траяне (114 — 117 гг. правления).

Жизнь Диона драматична. Сделав удачную карьеру в Риме как ритор, т. е. оратор и преподаватель ораторского искусства, Дион все потерял, когда был изгнан из Рима в числе других риторов и философов императором Домицианом. Длившееся четырнадцать лет изгнание разорило Диона. Ему приходилось вести бродячий образ жизни и жить в бедности. «Впервые он столкнулся с действительной жизнью, насто-

ящими радостями и бедами, с толпами обездоленных. Он стал вместе с ними думать, мечтать, смотреть на мир их глазами». И Диону ничего не оставалось, как стать киником.

В своей «Эвбейской речи» Дион по-кинически восхваляет бедность, которая приносит безопасность от грабителей, разбойников и вымогателей, говоря, что «в моих постоянных скитаниях... я мог убедиться в том, что бедность священна и неприкосновенна и что никому нет охоты грабить бедняка» (Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 65).

В ряде своих речей Дион восхваляет Диогена Синопского. В речи «Диоген, или О тирании» Диоген говорит у Диона, что «богачи похожи на новорожденных, которые всегда нуждаются в пеленках»*, а в речи «Диоген, или О слугах» утверждает: «...богачи похожи на сороконожек — я думаю, ты видел их; у них ужасно много ног, но они самые медленные из всех ползающих». В той же речи Дион-Диоген восхищается зверями и птицами, ибо «у них есть одно величайшее благо — они не имеют собственности» и живут вполне беспечно, тогда как собственник — раб своей собственности, раб денег, земли, коней, кораблей и домов...»

Диоген у Диона — противник рабства. Оно пагубно и для рабов, и для рабовладельцев. Рабам жизнь настолько постыла, что они вовсе не заботятся о своем здоровье. Они предпочитают болеть, чтобы хоть этим досадить своему господину. Особенно разлагающе действует рабство на детей свободных: «Где есть раб, там дети портятся; становятся ленивыми и надменными, раз есть кто-то, кто их обслуживает и на кого они смотрят свысока; если же их предоставить самим себе, то они будут мужественней и сильней и с самого детства научатся заботиться о родителях».

Между тем у человека от природы все есть, чтобы он сам мог заботиться о себе самом: «Разве ты не знаешь, что от природы тело каждого человека устроено так, что он может обслуживать себя сам?»

Диоген у Диона ярко описывает жизнь ненавистных тиранов, которая течет в постоянном страхе потерять не только власть, но и жизнь. «Если кто-нибудь рискнет говорить с тираном откровенно, тот выходит из себя, пугаясь этой смелости в речах; если же кто-то говорит раболепно и униженно, то само это раболепие кажется ему подозрительным». Так же сложна и тягостна жизнь царей. И они не свободны.

У Диона Диоген относится к людям не то чтобы с презрением, но с удивлением. Люди удивляют его своими странностями. Его удивляет, что люди не идут к нему как врачевателю душ, «как будто человек меньше страдает от... болезней души, чем от болезней тела, и как будто для него хуже иметь разбухшую селезенку или гнилой зуб, чем душу безрассудную, гневливую, недобрую, коварную, т. е. во всех отношениях дурную».

* Здесь и ниже цит. по: Антология шинизма. М., 1984. С. 318, 341, 343, 342, 341, 326, 328, С. 321.

Наблюдая из своей «бочки» жизнь людей, Диоген видел, что «дни свои они проводят в хлопотах, замышляя все против всех, беспрестанно находятся среди тысячи бед, не зная передышки хоть на миг, даже в праздники...» .

В Древней Греции был культ атлетизма. Победители на Олимпийских, Истмийских и других играх пользовались почетом и привилегиями. Диоген же насмеялся над этим культом. Дион описывает, как Диоген высмеял победителя в беге, которого толпа несла на руках, заметив ему, что он, обогнав своих соперников на какую-то пядь, очень этим гордится, тогда как многие животные, в том числе и робкие, передвигаются в пространстве много быстрее его. «Неужели ты не знаешь, — спрашивает Диоген олимпионика (победителя на Олимпийских играх), — что быстрый бег — признак трусости?» И далее: «...ты не стал ни чуточки умнее от того, что обогнал других бегунов...» Говоря так, замечает Дион, Диоген «обесценил само состязание в беге...».

Презрение к спортивному ажиотажу не означало, что Дион не заботился о своем здоровье. «...Нельзя сказать, чтобы Диоген, — говорит Дион, — не заботился о телесном здоровье и о самой жизни, как часто думали иные из глупцов, наблюдая, как он мерзнет, живя под открытым небом...».

Высмеивая чемпионов, Диоген у Диона считает истинным чемпионом себя, ибо он всю жизнь побеждает голод, холод, жажду, побои и другие житейские муки, а также труды: «...человек благородный считает труды самыми мощными своими противниками, и с ними он добровольно сражается и ночью, и днем... он вызывает на бой всех подряд, сражается с голодом, терпит холод и жажду, сохраняет силу духа, даже если приходится переносить побои, не малодушествует, если его тело терзают или жгут. Бедность, изгнание, бесславие и другие подобные бедствия ему не страшны...» .

И Дион искренне восхищается Диогеном: «Поистине он казался царем и властелином в рубище нищего между рабами и слугами...» . И это несмотря на то, что Диоген «чуждался общественной деятельности, судов, соперничества, войн, бунтов» .

Живя так, Диоген был уверен в том, что «лишь он один истинно свободен среди всех и по-настоящему счастлив» .

Таков идеал человека для Диона Хрисостома, пока он был вынужденным киником. Но как только фортуна улыбнулась Диону из Прусы в Вифинии, как только император Нерва разрешил ему вернуться в Рим, а император Траян его пригласил, так он тут же стал восхвалять и идеализировать этого императора. Траян — идеальный монарх, т. е. такой единоличный правитель, кто при своем единоначалии служит благу общества, справедлив, не боится труда и уважает закон. Таков общий смысл четырех речей Диона Хрисостома «О царской власти».

ЛУКИАН

Дион Хрисостом и Лукиан не были современниками. Лукиан родился через несколько лет после смерти Диона. Он современник Апулея. Лукиан (ок. 120 — ок. 190 гт.) сочетал в себе кинизм со скептицизмом (156). Это философствующий сатирик, которого Ф. Энгельс справедливо окрестил «Вольтером классической древности». Еще раньше молодой К. Маркс сказал, что «богам Греции, которые были уже не раз — в трагической форме — смертельно ранены в «Прикованном Прометее» Эсхила, пришлось еще раз — в комической форме — умереть в «Беседах» Лукиана».

«Беседы» Лукиана — «Разговоры богов», где образы богов предельно занижены, низведены до уровня образов обыденных людей. Лукиан намеренно понимает мифологические сюжеты буквально. Если зарождающаяся и умирающая философия в лице первых и последних античных философов понимала мифы как аллегории и метафоры, первая для того, чтобы философски осмыслить мифологию и найти в ней рациональное зерно, а вторая, чтобы мифологически «расфилософить» философию и лишить ее рационально-понятийной основы, то Лукиан здесь находится как бы посередине: тот, кто начнет принимать мифы буквально и обыденно, лучше покажет их бессмысленность, чем тот, кто будет их развенчивать теоретически.

Поэтому у Лукиана Афина буквально рождается из головы Зевса, который, начав испытывать страшную головную боль, сам просит Гефеста ее ему расколоть. Прометей («Прометей»), которого по приказу Зевса приковывают к горам Кавказа, говорит, что ему стыдно за Зевса — за его мелочность и злопамятность. У Лукиана Зевс не только мелочен и злопамятен, но труслив и жесток, похотлив и ревнив. Сам Зевс презирает людей. Но люди в изображении Лукиана лучше богов, даже если это гетеры, выведенные Лукианом в сочинении «Разговоры гетер».

Лукиан высмеивает не только богов, но и философов. Здесь он продолжает линию скептика Тимона. В сочинении «О выборе философии» Лукиан утверждает, что эпикурейцы «падки до удовольствий», перипатетики «корыстолюбивы и большие спорщики», платоники «надменны и честолюбивы». Выведенный в этом сочинении Лукианом стоик — жадный и злой старик.

Известный нам уже киник Менипп («Менипп») говорит у Лукиана, что он каждый день до тошноты слышал от философов об идеях и бестелесных сущностях, об атомах и пустоте и о целом множестве подобных вещей, но при этом все философы говорили разное. Один из философов доказывал, что это горячее, а другой, что это холодное, но не может же одна и та же вещь (воскликает Менипп) быть и горячей, и холодной. Менипп упрекает философов в том, что они, восхваляя

презрение к богатству, призывая пренебрегать им, сами крепко привязаны к нему. Продолжая эту тему, Лукиан в «Икаромениппе» рассказывает, что Менипп полетел (подобно Икару) на небо к Зевсу и рассказал ему о том, что философы говорят о нем. Здесь же и Луна, а не только Зевс, который грозит погубить всех философов, жалуется на них. Луну-Селену раздражает то, что философы докучают ей своей вздорной и нескончаемой болтовней о ней, о ее размерах и т. п., как будто бы у них нет иной заботы, как вмешиваться в ее жизнь.

Осмеяние философов содержится и в таких сатирах Лукиана, как «Продажа жизней» и «Разговоры в царстве мертвых». В царстве мертвых, в Аиде, находящийся там Александр Македонский жалуется на Аристотеля, изображая его как шута и комедианта, мечтающего об одних подарках. Лукиан отрицательно относится и к Сократу — этому «воплощению философии». Принужденный выпить чашу яда, умерев и оказавшись в Аиде, Сократ заплакал как ребенок.

В Аиде хорошо только философам-киникам. У Лукиана был период увлечения кинизмом. В «Продаже жизней», когда Зевс и Гермес продают жизни философов (так, купивший жизнь Пифагора, повторит в своей жизни жизнь Пифагора), киник Диоген Синопский предупреждает покупателей, что стать таким, каким он был на земле, нелегко — «надо быть грубым и дерзким и ругать одинаковым образом и царей, и частных людей — потому, что тогда они будут смотреть на тебя с уважением и считать тебя мужественным». Подводя итог своему развенчанию философов, Лукиан говорит, что философы одержимы любовью не к философии, а лишь к известности, ею доставляемой.

Во времена Лукиана было уже широко распространено христианство. Лукиан воспринимает христиан тех времен как доверчивых и наивных простаков. Это забитые и суеверные люди, полные всяких предрассудков, беспомощные, раз у них нет своего критического ума, перед всякими шарлатанами. Таким оказывается, в частности, Перегрин («О кончине Перегрина»). Он не философ и даже не христианин. Он распутник, шарлатан и отцеубийца. Однако он выдает себя за пророка и находит поклонников и почитателей именно среди легковерных христиан.

В трактате «Об оправдании ошибки, допущенной в приветствии» выведено некое лицо, которое, приветствуя другое высокопоставленное лицо, сказало «гигиайне», т. е. «здравствуйте» (отсюда наша «гигиена»), тогда как древние греки говорили, приветствуя кого-либо, «хайре» и «хайрете», что значит «радуйся» и «радуйтесь». Чтобы оправдать свою оплошность, автор пишет целый ученый трактат, в котором ссылается на Платона, Пифагора и Гомера, вспоминает случаи из жизни Александра Македонского... Это сатира на ученых, точнее говоря, лжеученых, риторов.

От Лукиана до нас дошло много. И этот уроженец римской провинции Сирия, живший во II в., читается как наш современник. Он подметил слабые черты людей, даже таких, которые выдают себя за философов — «любителей мудрости», «любомудров».

НЕОПЛАТОНИЗМ

III в. был не только веком становления христианской теологии у Климента Александрийского, Тертуллиана, Оригена, Ипполита, Лактанция и у других христианских теологов, но и временем возникновения последней крупной, по-своему эпохальной, философской системы западной античности — неоплатонизма. Подобно тому как стоицизм был характерен для теоретического мировоззрения Ранней Римской империи, так для Поздней Римской империи характерен неоплатонизм. Строго говоря, неоплатонизм возникает не во времена Поздней Римской империи, а немного раньше, в промежутке между Ранней и Поздней империями, в смутное время, когда Ранняя Римская империя почти что перестала существовать, а Поздняя Римская империя еще не возникла — иначе говоря, он возникает в вакууме между империями. Этот вакуум продолжался полвека: с 235 г. — с года, когда был убит солдатами последний представитель династии Северов (193 — 235 гг.), сменившей династию Антонинов, Александр Север (222 — 235) и до 284 г., когда власть в восстановленный десятью годами ранее Римской империи при Аврелиане (270 — 275) жестко взял в свои руки Диоклециан (284 — 305 гг.), введший новую форму высшего правления по типу восточных деспотий — доминат, предвестником которого был в конце I в. Домициан.

Плотин

В это смутное пятидесятилетие, во времена солдатских императоров (их с 235 г. до 284 г. было двенадцать: Максимин, Гордиан III, Филипп, Деций II, Галл, Валериан, Галлиен, Клавдий II, Аврелий, Тацит, Проб, Кар), тогда, когда на империю, кроме готов (побывавших в 267 г. в Афинах), обрушились еще зарейнские племена франков и алеманов, а в Египте блемиев, когда Галлия и Испания, а также восточные провинции отпали от Рима, когда императоры Гордиан III и Валериан были разгромлены персами, когда если еще не готы, то алеманы угрожали Риму, т. е. во времена генеральной репетиции того разгрома империи, который произойдет двумя веками позднее, и протекала творческая деятельность основоположника неоплатонизма Плотина (204/205 — 270 гг.).

Из отмеченных выше исторических событий некоторые имели к нему прямое отношение. Так, Плотин ходил с войском Гордиана III

на восток и еле спасся, когда персы разгромили римлян, а восставшие солдаты убили злосчастного императора. Оказавшись в Риме, Плотин вел философские беседы с императором Галлиеном, который увлекался многим, в том числе и философией, тогда как государственные дела требовали императорского присутствия (о Галлиене историк Гиббон в своей «Истории упадка и разрушения Римской империи» писал, что он был мастером в различных интересных, но бесполезных науках — находчивым оратором, изящным поэтом, искусным садоводом и совершенно негодным государем). И вряд ли Плотин мог ему помочь в деле спасения распавшейся империи своими ориентированными на сверхчувственный мир беседами. (Как и многие другие императоры смутного времени, Галлиен был убит заговорщиками.)

Источником наших знаний о жизни Плотина служат сочинения: Порфирия «Жизнь Плотина», «Жизнеописание философов» Евнапия, словарь Свида и некоторые другие источники. Известно, что Плотин умер на исходе второго года царствования императора Клавдия II — победителя готов, когда умер и сам Клавдий, т. е. в 270 г. Известно также, что Плотин прожил шестьдесят шесть лет. Отсюда можно вывести, что он родился в 204/205 гг., в двенадцатый год царствования основателя династии Северов — Септимия Севера.

Известно, что Плотин родился в римской провинции Египет в городе Ликополе. Известно также, что он учился у ряда философов, которые его не удовлетворяли. Наконец, он попал к Аммонии Саккасу.

Об Аммонии Саккасе известно не так уж много. Он жил приблизительно с ок. 175 по 242 г., так что Аммоний был соотечественником и современником Климента Александрийского. Аммоний был крещен родителями, но затем вернулся в язычество. Как и некоторые другие философы. Аммоний ничего не писал, а преподавал устно. Он имел многих учеников.

Его учеником стал и Плотин. Порфирий рассказывает, что «к философии он (Плотин. — А. Ч.) обратился на двадцать восьмом году жизни и был направлен к самым видным александрийским ученым, но ушел с их уроков со стыдом и печалью», зато, «побывав у Аммония и выслушав его, Плотин сказал другу: «Вот кого я искал!». С этого дня он уже не отлучался от Аммония» (ДЛ. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 463). Плотин пробыл учеником Аммония в течение одиннадцати лет, а когда Плотину стало под сорок, то он возымел желание ознакомиться с мировоззрением персов, а если возможно, то и индийцев, и примкнул к войску Гордиана III. Этот военный поход, как было сказано, кончился печально. При сменившем Гордиана III коварном (именно он, сорвав поставку продовольствия войску, спровоцировал солдат на бунт) Филиппе Аравитянине Плотин оказался в Риме, где основал свою школу и возглавлял ее в течение четверти века, имея в числе учеников и сенаторов самого императора

Галлиена, о чем говорилось выше. Имея на Галлиена большое влияние, Плотин просил о выделении ему территории для реализации социально-политического проекта Платона, для создания коммунистического Платонополиса — император было согласился, но осуществлению этого утопического замысла помешали императорские советники.

У Плотина были и ученики, и ученицы. Амелий провел с Плотинам двадцать четыре года, Порфирий — пять.

Эннеады. Первые десять лет своего пребывания в Риме Плотин преподавал устно. С воцарением Галлиена и с начала бесед с ним Плотин по просьбе императора начал записывать свои философские проповеди. При этом он сперва продумывал текст, а потом записывал его залпом, не заботясь особенно о правилах правописания и никогда не перечитывал написанное. Этому мешало его слабое зрение. Согласно Порфирию, эти записи можно разделить на три части: первые двадцать один опус легковесны (написаны в возрасте 48 — 58 лет), вторые двадцать четыре опуса (в 58 — 63 года) наиболее содержательны, последние девять (в 63 — 66 лет) говорят об убывающей умственной силе Плотина. В целом же все это составило пятьдесят четыре опуса, их Плотин завещал своему ученику Порфирию, который в момент смерти Плотина находился в Сицилии. Получив завещанные ему драгоценные рукописи, Порфирий не счел возможным сохранить тот хронологический порядок, в котором они писались, распределил их тематически по шести темам и озаглавил их, так что в каждой теме оказалось по девять сочинений. Так получилось шесть девяток — «эннеад». Отсюда и произошло название сочинения Плотина в целом — «Девятки», или «Эннеады».

Первая девятка содержит эстетические и этические сочинения: «О животном и о человеке», «О добродетелях», «О диалектике», «О счастье», «О том, увеличивается ли счастье с течением времени», «О красоте», «О первом благе и о других благах», «О природе и источниках зла», «О разумном исходе из жизни» (или «О самоубийстве»).

Вторая девятка посвящена физическим темам и включает в себя трактаты: «О небе», «О движении неба», «О том, что делают звезды», «О материи», «О возможности и действительности», «О сущности или о качестве», «О смешении всего», «О видении, или О том, почему далекое кажется маленьким», «Против гностиков».

Третья девятка, также имея дело с миром, рассматривает философские аспекты некоторых из его черт: «О судьбе», «Первый трактат о провидении», «Второй трактат о провидении», «О присутствии каждому из нас демону», «О любви», «О бесстрастии невоплощенного», «О вечности и времени», «О природе, о созерцании и об едином», «Разные исследования».

Четвертая девятка посвящена проблемам души. Сюда входят первый и второй трактаты «О сущности души», первый и второй трактаты

«Проблемы души», «О бессмертии души», «О нисхождении души в тела», «Являются ли все души одним».

Пятая девятка говорит о душе, уме и едином, она содержит в себе такие трактаты, как «О трех начальных субстанциях», «О происхождении и порядке того, что идет вслед за первым», «О познающих субстанциях и потустороннем», «Каким образом из первого происходит то, что после первого, и об едином», «О том, что вне ума нет умопостигаемого, и о благе», «О том, что потустороннее сущему не мыслит, и о том, что есть первое мыслящее и что второе», «О том, существует ли идея у каждой вещи», «Об умопостигаемой красоте», «Об уме, идеях и о сущем».

Шестая девятка, самая большая по объему, содержит в себе три трактата «О родах сущего», два трактата «О том, что сущее повсюду одно и то же», а также трактаты «О числах», «О том, как существует множественность идей и о благе», «О свободной воле и воле единого», «О благе или едином».

Итак, у Порфирия учение Плотина приобретает такую последовательность: эстетика, этика, натурфилософия, космология, психология, ноология (учение об уме) и генология (учение о едином). Хронологическая последовательность трактатов иная. Так, в первую девятку входят трактаты, которые по времени написания занимают 53, 19, 20, 46, 36,1, 54 (последний), 51 и 16-е места. Самый первый по времени написания трактат у Плотина — трактат «О красоте».

Влияния. Плотин не претендовал на оригинальность. Он думал о себе лишь как об истолкователе Платона. И в самом деле, у Плотина мы находим заимствования из таких сочинений Платона, как «Алкивиад», «Апология», «Кратил», «Горгий», «Гиппий Большой», «Законы», «Парменид», «Федр», «Федон», «Филеб», «Политик», «Протагор», «Государство», «Софист», «Пир», «Тимей», «Тезтет», 2-е и 7-е письма. Однако круг вопросов у Плотина уже, чем у Платона. У Плотина нет вовсе учения об обществе, что так интересовало Платона, вообще какой-либо социологии. Нет и того интереса к математике, какой был, хотя и дилетантский, у Платона. Нет диалога, драмы идей, описания обстоятельств с бытовыми реалиями, в которых происходили философские споры, нет и самих спорщиков. Так что Плотин — не весь Платон. Плотин берет у Платона главным образом учение о едином («Парменид»), учение о благе («Государство»), учение об антагонизме души и тела («Федр»), учение об эросе («Пир»), учение о божественном творчестве и о космической душе («Тимей»), а также представленное в ранних диалогах Платона учение об идеях.

Плотин довел до крайности платоновское презрение к телесному чувственному миру, к обыденной жизни, сходясь в этом с христианской религией. Как ни враждовали христианство и неоплатонизм, главное у них было общим — учение о существовании высшего мира, имеющего абсолютный приоритет перед низшим. Не случайно, что для

образованных язычников путь к христианству легче всего проходил через неоплатонизм.

Однако на Плотина оказали влияние не только Платон, но и многие греческие и даже римские философы (например, Сенека). В сочинениях Плотина можно найти не только решающее влияние Платона, но и отзвуки сочинений Аристотеля («Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Категории», «Топика», «Об истолковании», «Метафизика», «Физика», «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Политика», «О душе», «О происхождении животных», «О частях животных», «О движении животных»). Плотин полемизировал с Демокритом, Эпикуром и с гностикami, с которыми во всем решительно расходился. Он спорит и со стоиками из-за их пантеизма и утверждает, что бог стоиков — природа, названная богом лишь ради приличия.

Общая характеристика учения. Главное в неоплатонизме — учение о потусторонности, сверхразумности и даже сверхбытийности первоначала всего сущего и о мистическом экстазе как средстве приближения к этому первоначалу.

В лице неоплатонизма античная философия приходит к тому, с чего начала индийская философия в «Упанишадах» с их непознаваемыми разумом атманом и брахманом.

Неоплатонизм выходит даже за пределы философии (если под философией понимать разумное мировоззрение). Неоплатонизм сверхразумен. В нем наблюдается возврат к мифологии, ремифологизация — процесс, обратный демифологизации, которая происходила при генезисе философии.

Гегель не случайно использовал неоплатонизм как иллюстрацию своего закона отрицания отрицания: философия сперва отрицала религию (мифологию), а затем в своих якобы самых зрелых формах, отрицая саму себя, постигла внутреннее содержание мифологии и образовала с ней синтез. Это и произошло в неоплатонизме. Так что, по Гегелю, получается, что неоплатонизм не столько философия как антипод мифологии, сколько синтез философии и мифологии.

Учение Плотина — последовательный монистический идеализм и даже сверхидеализм. Бог Платона доступен разуму, он ведь и сам мировой разум, ум, нус. Платоновская теология рационалистична. Бог Плотина ускользает от мысли. Это уже мистика. Пафос учения Плотина — в сведении многого к единому и в выведении этого единого за пределы многого как некой высшей силы. Суть учения Плотина также и в том, что он ставит во главу иерархии сущего одно начало, единое как таковое, сверхбытийное и сверхразумное, постижимое только в состоянии экстаза и выразимое только через отрицательные определения. Система Плотина строго иерархична, что хорошо отражало настоящую социальную иерархию Римской империи и еще лучше предвосхищало феодальную иерархию. Вселенная Плотина строится не снизу вверх, а сверху вниз.

Обоснование идеализма. Плотин обосновывает свое идеалистическое учение через учение о разных типах людей. Обыденный человек, а таких подавляющее большинство, погружен в своё низменное чувственно-практическое существование. Он весь во внешнем и вещном бытии, потерян и самоунижен в нем. Для такого человека вещи важнее идей, материальное важнее идеального. Да и красоту, писал Плотин в трактате «О красоте», такой низменный человек знает только в одной чувственной и вещной форме. Он любит красивые вещи, но он не способен любить прекрасное само по себе — это ему недоступно. Для такого человека тело важнее души — и он тешит свое тело, нисколько о душе не заботясь. Вся деятельность души низменного человека обусловлена ее пребыванием в теле, целиком зависит от тела. Но это только потому, что душа такого человека заужена, ведь он сам сделал ее служанкой тела, и не больше того.

Но есть и другие люди. Иной, возвышенный, человек поднимается от низшего состояния существования к более высшему его состоянию. Он переносит центр тяжести своего бытия с телесного на душевное. Он развивает в себе способности к сверхчувственному интеллектуальному умосозерцанию, он обращается от внешнего мира в глубины своей души и именно там, во внутреннем мире, он находит истину, покой и безмятежность, которые столь недоступны низменному человеку. Возвышенный человек отворачивается от чувственной красоты, презирает ее и ищет красоту истинную. Прежде всего он способен увидеть то, что не видит низменный человек: красоту добродетели, благоразумных действий, добрых нравов, хороших привычек, красоту величия характера, справедливости сердца, мужества, достоинства и вообще справедливости. На этой ступени человеческого бытия душа в своей деятельности все еще пребывает в теле, но она от тела относительно независима. Эту относительную независимость души от тела возвышенного человека Плотин обосновывает старой идеей о предсуществовании души. Некогда душа созерцала и добродетель, и справедливость, и саму красоту в чистом виде как нечто совершенно идеальное, как идею. Оттого она и способна узнать все это в заземленной и частной, конкретной форме существования.

Но, согласно Плотину, и эта позиция, на которой может находиться человек, не самая возвышенная. Есть и нечто другое, более высокое. Об этом мы скажем далее.

Обоснование структуры мировой системы. Скажем сразу, что мир в представлении Плотина строго иерархичен, он образует ступени нисходящего бытия, начинающегося в сверхбытии. Плотин не отрицал существование чувственного телесного мира. Существование такого мира самоочевидно, он дан нашим чувствам, наше тело — часть этого мира, мы его часть. Другое дело — как к этому миру следует относиться. Мы уже видели, что Плотин относится к этому миру отрицательно и не считает его единственным, исчерпывающим все возможное бытие

(и сверхбытие). Даже лучшее в этом мире — его несомненная красота, красота, в частности, природы, которая так волнует многих, порождая в их душах великую радость, лишь слабый и тусклый отблеск истинной, сверхтелесной и сверхприродной красоты. Любить такой отблеск можно, но надо знать, что это не вся красота. К тому же сама по себе природа не является источником красоты.

Плотин уверен в том, что источник красоты — в объективном мировом разуме. Ведь красота — это гармония и форма. Но в природе форма разделена пространственно на части — и в этой разделенности так легко утратить единство формы! Красота в природе, красота телесной вещи — в единстве ее частей, а это единство, думает Плотин, от разума. Следовательно, разум есть нечто иное, чем природа, высшее по отношению к ней начало.

Далее, в природе есть неодушевленное и одушевленное. Откуда же одушевленность? Плотин думает, что материальное не может породить душевное. Следовательно, надо допустить иное, чем природа, начало — мировую душу.

Итак, мы имеем уже три части мира. Это природа, мировой разум и мировая душа. А нельзя ли отождествить мировую душу и мировой разум? Нельзя, потому что душа равно одушевляет и прекрасное, и безобразное, душа равнодушна к красоте. Поскольку прекрасного меньше, чем одушевленного, то разум дальше от природы и выше, чем мировая душа, ведь его проявление в природе более избирательно.

Но может ли один мировой разум быть источником красоты, в основе которой, как мы уже сказали, лежит единство частей? Оказывается, нет. Сам по себе разум не содержит в себе единства, он может быть и хаотической совокупностью содержащихся в нем идей. Ведь мы сами хорошо знаем, как трудно свести знания к единству, преодолеть простое многознание, систематизировать его. Разве Гераклит не видел мудрость именно в том, чтобы найти единое, и не презирал многознание? Поэтому Плотин выдвигает в качестве начала еще и единое. Итак, у нас четыре начала: природа, мировая душа, мировой разум и единое.

Плотин не довольствуется такой их рядоположенностью. Он обращает эту рядоположенность в единую систему, горизонталь в вертикаль, и пытается доказать, что единое превышает всего, затем в иерархии бытия идет по нисходящей линии мировой разум, затем мировая душа, затем природа и, наконец, материя — конечный продукт и антипод единого, которое мы отныне будем писать с большой буквы — Единое.

Единое. Все мировоззрение Плотина пронизано пафосом единства, и этот пафос доходит до обожествления Единого. Единое — это бог. Придание большого значения единству в мире вполне можно понять. Единство, конечно, — важнейшая сторона мироздания и всего, что в нем. Без единства невозможны ни красота, ни жизнь, ни общество. Каждое человеческое общество потому и общество, что в нем есть какое-то единство и взаимное сочувствие. Даже куча камней едина,

поэтому она и куча. Един и любой биологический организм. И любовь есть единство.

Да, можно немало сказать в пользу единого, в пользу единства. Но весь вопрос в том, как это единство понимать. Существует ли единство во многом? Или же оно вне многого, а то и над ним? Является ли единое единым во всем или же это единое — единое вне всего?

Плотин идет по второму пути. Он выносит единое за пределы многого, возвышает его над многим и делает его первичным по отношению ко многому. Единое для многого недоступно, многое неспособно никак повлиять на единое, заставить его считаться с собой. А само многое якобы к самоорганизация неспособно.

Итак, исторгнутое Плотинами из многого единое становится у него Единым. Но, будучи вынесенным за скобки (внутри которых остался весь интеллектуальный, душевный и телесный мир), Единое Плотина оказывается в сущности ничем. И оно непознаваемо. И в самом деле: разве можно познать несуществующее?

Впрочем, Плотина несколько не смущает то, что его Единое ничто. Он видит в этом высшее достоинство Единого. В этом его глубочайшая единственность. Единое единственно в том, что оно есть ничто. Плотин, правда, сам не называет Единое ничем. Но в сущности это так. Согласно Плотину, единое, будучи вечным началом всего существующего, само по себе не существует. Во всяком случае, о нем нельзя сказать, что оно существует. Сказать, что Единое существует — значит его ограничить, поставить в рамки, определить — а всякое определение и есть ограничение. Единое же нельзя заузить. Оно беспредельно. Это что-то напоминает апейрон Анаксимандра. Но Анаксимандр думал, что он знает, что такое апейрон. Плотин же знает, что знать что такое Единое, невозможно.

Да и как он это может знать, если оно, оказывается, непознаваемо? Плотин взял диалектику единого и многого у Платона. Но в диалоге Платона «Парменид», где содержится тонкая диалектика (настолько тонкая, что она переходит в сверхумную софистику) единого и многого, выразителем которой оказывается там не Сократ, как обычно у Платона, а Парменид, единое берется в паре со многим. Единое постигается там через многое, а многое — через единое. Это, как сказал бы Гегель, рефлексивные, т. е. отражающие друг друга, понятия.

Плотин же превратил горизонталь «единое — многое» в вертикаль. Единое не познается через многое, потому что единое выше, а многое ниже, а высшее не постигается через низшее, низшее не может быть ключом к пониманию высшего. В высшем всегда есть то, что низшему недоступно, на то оно и высшее.

Единое, далее, есть абсолютное единство и в том смысле, что не содержит в себе многого, оно, естественно, не содержит в себе и различия, и противоположности, и противоречия. Если у Гераклита была и борьба противоположностей, и их единство, и даже тайная гармония,

но при этом у него не было единства без противоположностей, то Плотин идет дальше и доходит до абсурда: его единое — это не единство противоположностей, а единство без противоположностей.

Нет в едином и субъектно-объектного отношения, и саморефлексии, и самопознания. Единое, правда, себя знает, но оно знает себя без познания, потому что познание есть переход от незнания к знанию, что предполагает в качестве исходного состояния состояние незнания, т. е. несовершенства, неполноты, ущербности, недостатка — а все это чуждо Единому, потому что оно совершенно целостно, самодовлеюще, едино.

В одном из своих трактатов Плотин говорит, в частности, что его Единое «не ведает ни в чем недостатка, довлеет самому себе, ни в чем не нуждается» (*Plotini. Opera. Oronii*, 1987. P. 109).

Единое ни к чему и не стремится. Ведь всякое стремление также предполагает исходную ущербность, которая должна быть восполнена достижением цели. Ничего не желая и ни к чему не стремясь, Единое Плотина, надо полагать, абсолютно счастливо, если под счастьем понимать вечный покой. И в самом деле, в Едином нет времени. Оно вневременно. Это нетронутая временем вечность.

Однако тезис Плотина о непознаваемости Единого, о его непостижимости и несказанности, имеет трещину — ведь Плотин только и делает, что на протяжении всех своих пятидесяти четырех трактатов говорит о Едином. Да и сказать, что оно не существует и непознаваемо, что оно выше всякого ума и интеллекта — не значит ли сказать о Едином главное, существенное? Разве сущность Единого не в том, что оно не существует? Разве, далее, сущность Единого не в том, что оно непознаваемо?

Но Единое Плотина характеризуется не только отрицательно. В нем есть и нечто положительное. Плотин сравнивает Единое с Солнцем как источником света и тепла. И оказывается, что Единое есть Благо и Свет. Это, конечно, противоречие Плотина самому себе — и следующие неоплатоники будут искать выхода из этого противоречия и над плотиновым Единым надстраивать другое Единое — как бы уже абсолютно тайный чердак, черный ящик, из которого уже не исходит никакого света и никакого блага.

Учение о том, что первоначало всего сущего, хотя само и не сущее, все же свет и благо, окрашивает мировоззрение Плотина в радостные тона. Благо не может породить не-благо, свет не может породить тьму. Поэтому и природа у Плотина есть все же при всем своем несовершенстве благо. Плотин резко критикует религиозных гностиков за то, что они представляли чувственный мир как порождение злого начала.

Эманация. Будучи самодовлеющим, бездеятельным и, в сущности, пассивным, Единое тем не менее порождает все то, что существует помимо Единого. Это, конечно, парадокс. Плотин понимает это порождение своеобразно. Единое не превращается в иное, чем оно

само, как, например, у Гераклита огонь превращается, угасая, в воздух, воздух — в воду, вода — в землю, которая, воспламеняясь, становится огнем. Такую же картину мы видим и у стоиков. У атомистов миры возникают как комбинации атомов — вечных и неизменных материальных частиц. У Аристотеля вещество существует вечно. Вечны и формы, которые оформляют вещество, придают ему структуру. Ближе всего к Плотину, конечно, Платон. Его идеи отражаются в вещах, но в вещи не превращаются. Плотин же развил эту мысль дальше и придал ей крайний вид.

Говоря о генезисе мира из Единого, Плотин отвергает идею творения мира богом из ничего. Ведь здесь опять-таки бог есть некий деятель, который к чему-то стремится, чего-то хочет, который как-то даже ограничен своим творением, которое ведь может и восстать против своего творца. Плотин понимает творение мира Единым как абсолютно немотивированный объективный процесс. Принято называть этот процесс латинским словом эманация (от *emanare* — течь, литься). Но Плотин на своем родном древнегреческом языке говорит *rei* — течь, вытекать, но эта метафора несовершенна, так как здесь все же нельзя отделаться от мысли, что истекающее убывает и что этот процесс происходит во времени. У Плотина же Единое, творя мир, ничего не утрачивает, оно остается неизменно целостным, и этот процесс происходит вне времени, от вечности.

Поэтому более адекватным нам кажется другое выражение Плотина, другая его метафора: Единое, будучи светом, светит вокруг себя, оно сияет. Свет не может не светить. Так и Единое не может не производить вокруг себя освещенность, которая, как и всякий свет, убывает по мере удаления от своего источника.

Свет светит необходимо. И Единое также производит все иное, чем оно, необходимо. У Плотина мы находим идею необходимости. Эта необходимость состоит в том, что высшее порождает низшее, а низшее должно быть порождено высшим. Правда, Плотина можно понять и так: есть необходимость в том, чтобы низшее было порождено высшим, но нет необходимости в том, чтобы высшее породило низшее. Таким образом. Единое порождает низшее без всякой необходимости, низшее же порождено Единым необходимо. Но это словесная эквилибристика, которая в сущности ничего не меняет.

Ум. Первым, что с необходимостью происходит от Единого, есть Ум (Нус). В отличие от небытийного (или сверхбытийного) Единого Ум бытиен. Он существует. Так что творение Единым Ума может быть понято как творение Небытием Бытия. Но так у Плотина прямо не говорится.

В своей концепции Ума Плотин соединяет соответствующие представления Платона и Аристотеля. Ум у Плотина и аристотелевский бог как само себя мыслящее мышление (Ум мыслит сам себя) и платоновский демиург, который, однако, не имеет перед собой идей как нечто

ему заданное в качестве образцов, а содержит их в себе как свое внутреннее достояние. (Говорят, что Порфирий сперва думал по-платоновски, но Плотин переубедил его.) Кроме того, у Платона ум-демиург восхотел создать аналогичный себе космос. Платиновский же Ум ничего восхотеть не может. У него нет платоновской черты олицетворения. Ум не только бытиен, но и множествен в том смысле, что в нем существует многое как идеально многое, как множество идей. Но это множество также и едино. Точнее говоря, Ум имеет две стороны: ту, которая обращена к Единому, и ту, которая отвращена от Единого. Как обращенное к Единому Ум един. Как отвращенное от Единого Ум множествен. В целом же Ум есть саморефлексия систематизированной (благодаря Единому) совокупности идей. Если в Едином нет деления на познающее и познаваемое, то Ум познает самого себя. В этом его органическое единство. Как и Единое, Ум существует вне времени. И процесс познания Умом самого себя как системы идей — вневременной процесс. Ум, мысля свое содержание — идеи, одновременно и творит их. Ум мыслит сам себя, начиная с наиболее общих идей, с категорий (т. е. с таких идей, которые не поддаются дальнейшему обобщению). Это уже знакомые нам по Платону категории: бытие, движение и покой, тождество и различие (иное). От них происходят в процессе мышления Умом самого себя все остальные идеи. Таков, коротко, ум — первое иное, которое происходит от Единого.

Остается добавить, что у Плотина Ум парадоксален в том отношении, что он содержит в себе не только идеи общего, но и индивидуального. У Платона этого не было. Плотин же думает, что абстрактное не должно быть беднее конкретного, а потому в Уме должны быть идеи и индивидуальных вещей, например не только идея льва как такового, но и идея каждого льва. Это, конечно, нелепо. При этом идеальный лев должен быть не хуже реального (для нас, а не для Плотина) льва. Идеальный лев имеет зубы и когти, хотя в мире идей ему нечего есть и рвать когтями. Имеется в Уме и идеальная материя (у Платона материя, т. е. овеществленное пространство, своей идеи не имеет). Плотин использует здесь старое учение пифагорейцев и платоников о пределе и беспредельном, о единице и двоице. У Плотина единица как единое ушло вверх (или, если угодно, в центр), а двоица осталась в одиночестве. Она пребывает ниже покинувшего его единого, ставшего Единым, в Уме.

Душа космоса. Распространяемый Единым свет не весь поглощается Умом, а распространяется и дальше. Его результатом является Душа. Она прежде всего отличается от Единого и от Ума тем, что она существует во времени. Время появляется благодаря Душе. Душа происходит от Ума непосредственно, а от Единого опосредованно. Душа, как и Ум, имеет две стороны. Одной она обращена к Уму, а другой отвращена от Ума. Это различие в Душе столь существенно, что можно говорить о двух Душах: верхней и нижней. Верхняя Душа ближе

к Уму (Нусу) и не имеет непосредственного контакта с чувственным феноменальным миром. Нижняя Душа имеет такой контакт. В целом Душа — связующее звено между сверхчувственным и чувственным мирами. Она сама по себе бестелесна и в сущности неделима (если под ее сущностью понимать ее обращенность к Уму). Душа созерцает идеи как уже нечто для нее внешнее (тогда как Ум содержит идеи в себе). Отражение идей в Душе есть логос, каждой идее соответствует свой сперматический (семенной) логос, что напоминает соответствующее учение стоиков, однако, в отличие от стоиков, у которых почти все телесно, сперматические логосы и Логос как вместилище этих частных логосов бестелесны.

Душа — источник движения. Существуя во времени, Душа имеет уже не категорию движения, как Ум, а само движение.

Природа. И вот мы снова вернулись в чувственный феноменальный мир, в котором прозябает низменный человек. Что же такое природа для человека? Это мир явлений, которые реальны настолько, насколько они отражают в себе идеи Ума (оттуда же привходит и красота). Природа у Плотина имеет две стороны. Своей лучшей стороной она есть не что иное, как низшая часть мировой души, как низшая душа. Именно она через сперматические логосы порождает в ней вещи, которые в конечном счете есть отражения неубывающих идей Ума. В феноменальном мире Душа дробится. Есть душа неба, душа, вернее души, звезд; у Солнца, у Луны, у планет, у Земли есть свои им причастные души. Душа Земли рождает души растений, животных, низшие части душ людей, через которые люди как раз и заземляются, тяжелеют, попадают в кабалу к телу.

Итак, природа — затененная часть мировой Души. Но это все же с лучшей своей стороны. С худшей же стороны природа — порождение материи.

Материя. Мы говорим о материи у Плотина условно. Это слово латинское. Латиноязычные философы употребляли это слово. Но его все же лучше переводить как «материал». Тем более у греческих философов, которые вообще не знали это слово, лучше говорить не о материи, а именно о «материале». Таким материалом была овеществленная через геометрическое структурирование «материя», а на самом деле пространство Платона. Таким материалом было и «юле» Аристотеля.

Иногда говорят, что Платон понимал материю как «небытие» («ме он»). Но это, пожалуй, неоплатонизация Платона. О материи как («ме он») говорит именно Плотин. «Ме он» — есть «не-сущее», «не-существующее», но это все же не абсолютно несуществующее, это именно, «ме он», а не «ойкон». Плотин говорит об этом так: «Несуществующее («ме он») — это не вообще несуществующее, но только иное, нежели существующее» (*Plotini. Opera. T. I. P. 110.*) (в другом переводе это звучит так: «Под небытием я не понимаю абсолютное не-существова-

ние, но только то, что отлично от реального существования» (18, 3, т. е. третий раздел восьмого трактата в первой эннеаде). В другом трактате Плотин говорит, что есть «темная материя и небытие («ме он»)» (Ibid. Т. II. P.187).

Откуда же берется эта материя, этот материал? У Платона и у Аристотеля, не говоря же об античных материалистах, материя-материал существует вечно. У Плотина она тоже существует вечно (как вечно Единое и его свечение). Но у Плотина материя не самостоятельна, как у Платона и Аристотеля с их скрытым дуализмом. Плотин — идеалистический монист. И его материя-материал не есть какое-то самостоятельное начало наряду с Единым. Плотинова материя противоречива: она и то, что противостоит Единому, и то, что производится им. Плотинова материя — результат угасания света. Там, где свечение Единого угасает, там, где смыкается тьма, там и вечно возникает материя. Материя у Плотина — отсутствие должного быть света. Она погасший, источившийся свет. Но все-таки она не абсолютное ничто, а нечто. Но это такое нечто, которое почти что ничто. И это такое ничто, которое содержит в себе нечто. Ведь согласно Плотину, Единое везде и нигде. И, будучи везде, оно, по-видимому, должно быть и в материи, поскольку она есть материя, т. е. поскольку она ведь тоже единое как отличное от реально существующего и от Сверхсущего (Единого).

Противостоя свету как тьма, материя противостоит Единому (Благу) как Зло. Для Плотина источник зла в материи. Плотин говорит так: «Если зло вообще существует, то тогда оно должно корениться в области небытия» (The Essence of Plotinus. Westport, Connecticut, 1976. P. 55). Но как материя Плотина — не позитивное в смысле своей самостоятельности начало, то и зло в понимании этого философа не есть нечто равнозначное добру, благу, а недостаток должного быть добра. Зло имеет причину не достаточную, а недостающую. При всех изменениях материя остается неизменной, равной самой себе. В отличие от Единого, материя познаваема, но только с помощью искусственного и даже ложного силлогизма. Это как у Платона. Однако интеллигибельная материя в Уме познаваема.

Два небытия. Если мы взглянем поглубже на мировую систему Плотина, то мы увидим, что у него начало и конец, в сущности, сходятся. Единое есть в материи (ведь оно везде, где есть единство, а материя в своем роде единственна и одинакова), а небытие есть также везде, как различие, как иное (именно так Платон и понимал небытие в своем диалоге «Софист»). Душа иное, чем природа. Ум иное, чем Душа, Единое иное, чем Ум. В Уме каждая идея иное, чем все другие идеи. Да и само Единое есть небытие — ведь оно не существует, во всяком случае Единое есть иное, чем все существующее (можно и так понять небытийность Единого).

Восхождение к Единому. Экстаз. У Плотина Единое не только нисходит во многое, но и многое восходит к нему, стремясь стать единым, преодолеть свою разобщенность и приобщиться к благу: ведь Единое есть еще и благо. Плотин говорит об этом так: «Благо — это то, от чего зависит и к чему стремится все сущее, имея его своим началом и нуждаясь в нем» (*Plotini. Opera. T. I. P. 109*). Все, что ни есть, даже, по-видимому, материя, нуждается в благе и стремится к благу.

Наиболее осознанно это стремление проявляется у человека. И здесь мы возвращаемся к низменному и к возвышенному человеку. Человек низменный никуда по вертикали не стремится. Это двухмерный человек. Он живет по горизонтали. Но эта ситуация не безнадежна. У каждого человека есть ведь душа — часть мировой Души. И в человеческой душе есть низшая вожделеющая и высшая возносящаяся часть. У обыденного низменного человека эта часть тоже есть, но она загнана угрожающей и агрессивной низшей частью души. Однако победа разума над вечно алчущей чувственностью возможна. Низший человек может стать более высоким. Мы об этом говорили выше. Но мы сказали, что у Плотина есть нечто большее, чем вторая, интеллектуальная, ступень в состоянии человеческой души.

Это жизнь в экстазе. Экстаз — «исступление», т. е. состояние, когда душа как бы выступает из тела. На этой ступени душа уже не только действует независимо от тела, но и пребывает вне тела. Это состояние слияния души с Единым как богом, состояние присутствия в душе бога, состояние растворения в боге как Едином. Таким образом, Единое доступно человеку. Но не как реально чувствующему и реально мыслящему существу (слово «реально» мы употребляем здесь в нашем смысле), а как существу переживающему. Это не что иное, как мистика.

Слово «мистика» здесь не бранное слово. Оно означает то, что оно означает, — внеинтеллектуальное, непосредственное слияние души с богом, высшее состояние (как думают мистики), которое может достичь человек в своей брэнной жизни.

Плотин достигал такого состояния по крайней мере четыре раза. Его ученик Порфирий — один раз. В своем трактате «Жизнь Плотина» Порфирий пишет об этом так: «...божественному этому мужу (т. е. Плотину. — А. Ч.), столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему богу по той стезе, которую Платон указал нам в «Пире», являлся сам бог, ни облика, ни вида не имеющий, свьше мысли и всего мысленного возносящийся, тот бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят восьмом своем году приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели — ибо сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной» (Д Л. О жизни... С. 474 — 475). Там, в этом слиянии с богом и есть «истинная

жизнь», тогда как жизнь без бога, жизнь «здесь и теперь», есть лишь мимолетный след истинной жизни.

Таково в общих чертах мировоззрение Плотина. Ясно, что в своем учении о мистическом познании бога путем переживания его в своей душе Плотин выходит за пределы философии как мыслящего, понятийно-категориального, системного и стремящегося к доказательности мировоззрения. Он скорее проповедник, чем философ. Об этом свидетельствует и его многословный и восторженный стиль изложения. Об этом как бы проговаривается и восхваляющий Плотина Порфирий, когда вдруг в его панегирике Плотину мы читаем, что Плотин «очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью, скорее возбуждая чувства, нежели сообщая мысль» (Там же).

История философии XIX века критически относилась к Плотину. В середине прошлого века В. Бауэр подчеркивал, что у Плотина не было «светлого мышления», что Плотин «отвергает ясность всякой мысли: первым и высшим предметом его знания служит абсолютно неясное, невыразимое». Тот же автор говорит, что «философия Плотина начинается скептическим пренебрежением разумного мышления». Завершая свой краткий рассказ о платиновском экстазе, ученый замечает: «Все эти положения для философии не имеют никакого интереса» (Бауэр В. История философии. СПб., 1866. С. 157, 158, 159).

А. Вебер писал о парадоксальности Единого: Единое у Плотина — источник всякой красоты, не будучи само прекрасным; источник формы — не имея формы; оно источник мысли и ума, не будучи само мыслящим и разумным; не обладая ни красотой, ни благостью, ни умом, оно есть красота, благо и ум (См.: Вебер А. История европейской философии. Киев, 1882. С. 116).

Л. М. Лопатин в своих лекциях в Московском университете в 1900/01 учебном году говорил о том, что у Плотина и у неоплатоников «философия... сливается с теологией» (Лопатин Л. М. История древней философии. С. 4).

Целлер также не считает философию Плотина подлинной философией. В более поздних переизданиях книги Эдуарда Целлера (уже под ред В. Нестле) сказано, что «неоплатонизм с его потребностью в откровении вместо независимого исследования завершает собой то развитие, которое начиналось в неопифагореизме и в греко-еврейской философии — и таким образом философия совершает самоубийство» (Zeller E. Op. cit. P. 312).

Порфирий

Среди учеников Плотина выделяется Порфирий Тирский (232/233 — после 301 г.). Напомним, что именно Порфирий упорядочил трактаты Плотина, дал им названия и расположил по «девяткам», а

также и отредактировал. Порфирий так представлял себе предстоящую ему работу над литературным наследием Плотина: «И теперь нам предстоит каждую из этих книг перечитать, разметить знаками препинания и, если есть какая погрешность в словах, выправить ее» .

Жизнь Порфирия известна из того, что он сам рассказывает о себе в сочинении «Жизнь Плотина», а также из сочинения Евнапия «Жизнь философов». Порфирий — младший современник Плотина, он был моложе его лет на тридцать. Порфирий происходил из римской провинции Сирия, из старофиникийского города Тира. Настоящее имя Порфирия — Мелх (или Мелех). Он стал учеником Плотина за шесть лет до смерти последнего, когда оказался в Риме в возрасте около тридцати лет (Плотину же тогда было около шестидесяти). Порфирий пробыл с Плотинам не до конца жизни своего учителя, расставшись с ним за год до его смерти по причине своей душевной депрессии. «А когда я, Порфирий, однажды задумал покончить с собой, — рассказывает Порфирий, — он (Плотин. — А. Ч.) и это почувствовал и, неожиданно явившись ко мне домой, сказал мне, что намерение мое — не от разумного соображения, а от меланхолической болезни, и что мне следует уехать. Я послушался и уехал в Сицилию... это и спасло меня от моего намерения, но не позволило мне находиться при Плотине до самой его кончины».

Порфирий — не только редактор «Эннеад». Он был автором 77 самостоятельных сочинений. Среди них комментарии на трактаты Плотина, на диалоги Платона (на «Тимей» и др.), на сочинения Аристотеля. Комментируя Платона и Аристотеля, Порфирий утверждал, что оба эти философа, которых часто противопоставляют друг другу, в главном и в основном сходятся. Большая часть сочинений Порфирия погибла (как и вообще большая часть трудов античных философов), но сохранилось все же немало: восемнадцать. Среди них «Жизнеописание Пифагора» и «Жизнеописание Плотина». Оба этих жизнеописания полны всяких чудес, призванных показать полубожественный характер обоих философов.

Порфирий был противником христианской религии. Правда, в древности существовало мнение, что он сам одно время был христианином, на что как будто бы намекает Августин, замечая в своем сочинении «О граде божьем», что Порфирий некогда имел истинную любовь к мудрости и знал Иисуса Христа, т. е. его учение. Историк по имени Сократ утверждает, что Порфирий перестал быть христианином и стал отступником, придя в негодование из-за несправедливых обвинений в его адрес со стороны некоторых христиан в Кесарии.

У Порфирия был целый труд в пятнадцати книгах, созданный им в Сицилии, который так прямо и назывался — «Против христиан», но он до нас не дошел. Это сочинение ученика Плотина было сожжено христианами в 448 г., через полтора века после смерти Порфирия, когда христианство давно уже было государственной религией Римской

империи, возглавляемой императорами-христианами, а не гонителями христиан. О сочинении Порфирия «Против христиан» мы знаем как по сохранившимся от него фрагментам, так и от его христианских критиков.

Порфирий подверг строгой критике содержание и Ветхого и Нового Заветов. Он отрицал подлинность «Книги Даниила», доказывал, что автором «Пятикнижия» (в иудаизме: «Торы») не мог быть Моисей. Он указывал на непоследовательности и противоречия в евангелиях и отрицал божественность Иисуса Христа. Порфирий хотел приостановить обращение в христианство культурных людей своего времени и обращал их внимание на то, что христианские мифы алогичны и противоречивы, а христианская вера — вера невежд.

Однако не следует думать, что Порфирий отвергал религию как таковую, был атеистом. Порфирий — сторонник традиционной политеистической религии. В античных мифах он усматривал аллегорическое выражение философских истин. Для Порфирия религия должна быть средством совершенствования человека, его усиления, а не ослабления, что он и приписывал христианству, осуждая его.

Известно, что Порфирий излагал учение Плотина в ясной и отчетливой форме. Он развивал практическую, прикладную сторону учения Плотина. Цель философии — спасение души. Ее восхождение от низменного существования к возвышенному должно быть, полагал Порфирий, постепенным. Полная и внезапная перемена может только повредить душе, привыкшей к дурной «пище». Здесь чувствуется полемика с христианством, которое практиковало внезапное обращение к христианской вере (так было, например, с Августином).

Порфирий более детально, чем это сделал Плотин, разработал вопрос о видах добродетели, которые не просто сосуществуют, но образуют как бы ступени, по которым душа восходит к совершенству. В сочинении «Сентенции» Порфирий различает такие виды добродетели как политические, или метриопатические, катартические и парадейгматические.

Политические, или метриопатические (сдержанность в страстях, умеренность, выдержка) состоят в сведении стихийных душевных аффектов к «золотой середине», осуществляемом практическим разумом. Здесь чувствуется влияние Аристотеля с его учением об этической добродетели как средней между двумя крайностями — пороками. Так как метриопатические добродетели проявляются главным образом в общении людей в государстве, то Порфирий называет их также политическими.

Катартические (очистительные) добродетели состоят в достижении состояния бесстрастия — стоической апатии. На этой, второй, ступени душа не только умерена в страстях, но вовсе лишена их. Порфирий называл вторую ступень в восхождении души уподоблением Богу.

На третьей и на четвертой ступенях душа сперва эпизодически, а затем постоянно обращена к Уму.

Четвертый вид добродетели Порфирий называет парадейгматическим (показательный, примерный). Парадейгматические добродетели — добродетели победившего в душе Ума.

Порфирий высоко ставит ум. В «Письме к Марцелу» (вдова его умершего друга, на которой Порфирий женился) философ прославляет умственную жизнь и труд как путь к ней, чему глубоко враждебны беззаботность и склонность к наслаждениям. Жизнь философа, говорит Порфирий, должна соответствовать его учению. Нельзя учить одному, а в своей жизни следовать другому. В этом отношении Порфирий — антипод Сенеки. Ум мудрого человека — вот что истинный храм бога. И только в таком храме нуждается мудрец. Истинный бог присутствует во всех хороших храмах. Если у бога что и следует просить, то лишь одни духовные блага, которые, будучи раз приобретенными, никогда уже не могут быть утрачены.

Душа, которая не устремлена к богу, становится обиталищем для демонов, в существование которых Порфирий верил, как и большинство людей древности.

Большую роль в истории философии сыграло «Введение» Порфирия к логической работе Аристотеля «Категории». Оно сохранилось. Будучи переведено со временем на латинский (впервые Боэцием), сирийский, арабский и армянский языки, «Введение» Порфирия оказало громадное влияние на философскую мысль не только поздней античности, но и всего Средневековья. Другое название «Введения» — «Пять звучаний». «Пять звучаний» — это пять отношений, в которых находится любой предмет, его пять характеристик. Предмет принадлежит к какому-то виду предметов, который входит с другими, близкими к нему видами в общий для них род, отличаясь от других видов своим видовым отличием. Поэтому предмет характеризуют род, вид, видовое отличие. А кроме того, предмет обладает устойчивыми (собственными) признаками и признаками случайными (которые могут быть и не быть), преходящими.

«Введение» Порфирия было своего рода завещанием античности будущему. Он как бы завещает так и нерешенный предшествующей философией вопрос о том, как все же существует общее? Существует ли оно так, что родовые и видовые понятия, род и вид имеют реальное бытие вне ума? Или же общее пребывает только в уме? А если общее существует и вне ума, то какова природа объективных и родовых понятий, вида и рода — телесная или же духовная? И как они существуют вне ума? Пребывают ли они в телах чувственного мира или же имеют отличное от них, самостоятельное, «чистое» бытие?

Порфирию принадлежит так называемое «Древо Порфирия» — пример дихотомического деления. Наивысший род существования — субстанция — делится по признаку «тело — бестелесное» на виды:

телесная и бестелесная субстанция. Телесная далее делится по признаку «одушевленное — неодушевленное» на органическую и неодушевленную субстанцию, а органическая субстанция делится по признаку «чувствующее — нечувствующее» на животных и растения. Животная же субстанция по признаку «разумное — неразумное» делится на разумные и на неразумные существа. Разумные существа — люди. Разумное существо — человек. Это последний вид, который на виды уже далее не делится. Он делится не на виды, а на индивиды, которые существенно, по видовому отличию, друг от друга не отличаются.

Таково, насколько мы можем судить, мировоззрение Порфирия. Он был сторонником учения Плотина. Несмотря на высокую оценку ума, он все же выше ума ставил состояние экстаза, которое якобы однажды и сам испытал.

Ямвлих

Третьим крупным представителем неоплатонизма был Ямвлих (ок. 280 — ок. 330 г.).

Время его жизни — переломное в истории Римской империи. В годы жизни Ямвлиха империя была восстановлена, но уже не как принципат, а как доминат. Начинается Поздняя Римская империя. Для нее характерен явный кризис рабовладельческого способа производства и зарождение в ее недрах феодальных производственных отношений. Возникают экономически замкнутые крупноземельные латифундии со своим войском, судом и тюрьмой. Земли латифундий обрабатывались свободными арендаторами мелких земельных участков (парцелл) — колонами. Затем, заметив, что арендаторы истощают землю, их стали прикреплять к земле, закабалять. Крупные землевладельцы начали сажать на землю и рабов, давая им участок земли для обработки и жилище на нем («рабы с хижинами»). Так постепенно свободные и рабы сливаются в одно крепостное сословие. Центр жизни все более перемещается из городов в деревню. Города хиреют. Происходит упадок торговли и товарно-денежных отношений. Деньги регрессируют от монетной формы к слитковой. А затем уже начинается продуктообмен. Налоги взимаются натуральными продуктами.

В области управления складывается тип восточной деспотии с обожествлением императора. Империя варваризируется. Территориально она уже не расширяется. Напротив, она с большим трудом удерживает свои границы. Особенно силен напор варваров по Дунаю и по Рейну, с северо-востока и востока. На территорию империи то и дело вторгаются варварские племена. После изрядного кровопролития их пока еще удается замирать и селить на территории империи с тем, чтобы они несли военную службу, защищая империю от новых полчищ варваров. Но такие «защитники» опасны. Тем не менее вар-

варизация армии продолжается. Центр империи перемещается на Восток. Рим перестает быть столицей и резиденцией императоров.

Первым доминусом был энергичный император Диоклетиан (284 — 305 гг. правления), который провел перепись населения, обложил его натуральными налогами, учредил войска быстрого реагирования и установил твердые дневные ставки заработной платы и твердые цены на рынках империи.

В «Эдикте Диоклетиана о ценах» сказано, что он видит, что в империи «бешеная жадность равнодушна ко всеобщей нужде», что в ней полно «бессовестных спекулянтов», что этого не видит и не знает только «тот, кто... закоснел душой и лишен всякого человеческого чувства». В империи царит «вакханалия цен». Поэтому власть считает необходимым вмешаться и установить твердые цены на все продаваемое на рынках. «Мы постановляем, — сказано в эдикте, — что, если кто дерзко воспротивится этому постановлению, тот рискует своей головой. Пусть никто не считает, что закон суров, так как каждому предоставлена возможность избегать опасности через сохранение умеренности. Той же опасности подвергается человек, который из жадности к наживе будет соучастником в деле нарушения этого закона. В том же будет обвинен и тот, кто, владея необходимыми для пропитания и пользования средствами, скроет их. Наказание должно быть серьезнее для того, кто искусственно вызывает недостаток продуктов, чем для того, кто нарушает закон. Мы предостерегаем всех от непослушания» (Хрестоматия по истории Древнего Рима. М., 1962. С. 563 — 566). Слова о «риске головой» не было метафорой. На рынках было дежурство палачей. Завышающим цены тут же отрубали головы.

Империя была поделена сперва на две части (Диоклетиан взял в соправители полководца Максимиана, выделив ему западную половину империи), а затем и на четыре (тетрархия); каждый август выделил половину своей половины своему цезарю.

Ямвлих был учеником Порфирия. Его деятельность протекала в Сирии, откуда происходил и Порфирий. Ямвлих — глава сирийской школы неоплатонизма.

Ямвлих еще более усложнил и без того запутанную мировоззренческо-философскую систему взглядов Плотина. И он ее мифологизировал. У Ямвлиха философия все более ремифологизируется. Происходит процесс, обратный тому, который происходил при генезисе философии, когда философия возникала из мифологии благодаря логосу-интеллекту в благоприятной для рождения нового мировоззрения социальной обстановке — в условиях глубокой перестройки всей экономической, социальной и политической жизни в Древней Греции — передового уголка на юго-востоке Европы, смыкающейся там с Малой Азией.

Усложняя систему Плотина, Ямвлих разделил Единое Плотина на два Единых. Это, во-первых, Единое целиком и полностью неизречен-

ное, которое выше всякого бытия и всякого рационального познания. Это, в сущности, Единое Плотина. От себя Ямвлих ввел, во-вторых, просто Единое, Единое как начало для бытия и познания. Ямвлих пытается сделать невозможное — перекинуть мостик между Единым и Умом, между Единым и Многим, между Сверхбытием и Бытием.

Далее Ямвлих расчленил Ум на мыслящий (ноерос) и мыслимый (ноэтос) умы, членимые в свою очередь триадически, причем каждый член новой триады триадичен. Душа также триадична. Видя в математике путь к познанию мира и бога, Ямвлих превозносил Пифагора и его учение как божий дар. «Жизнь Пифагора» Ямвлиха — один из источников по пифагореизму, во многом сомнительный. У Ямвлиха было две — три собственных работы по математике.

Ямвлих различил души людей и души животных как нечто принципиально иное. Души людей связаны с умопостигаемой природой, которая животным недоступна. В практической жизни Ямвлих видел главную в вере в богов и в общении с ними. Как и Порфирий, Ямвлих занимался теургией (теургия — искусство влиять на волю богов, вызывая их благорасположение к себе, своего рода магия) и имел в этом успех. Ученики Ямвлиха рассказывали, что Ямвлих во время молитвы, обращенной к языческим богам, бывал осеняем золотым светом и возносился над землей на десять локтей. Для Ямвлиха высшая добродетель в вере в богов, которых Ямвлих разделил на надкосмических (их область сущее, ум и душа) и внутрикосмических (созидающие, одушевляющие, сочетающие и сохраняющие боги). Он вводил новых богов — и всего у него вышло 360 богов. Однако языческая мифология была уже почти мертва.

Поздний неоплатонизм

Запад. После позорно-трагического падения великого Рима 24 августа 410 г. Западная Римская империя неудержимо катилась к окончательной гибели. На ее территории стали образовываться как некие раковые опухоли все новые автономные варварские королевства: королевства вестготов и вандалов. В 443 г. в юго-восточной Галлии возникло королевство бургундов со столицей в Лионе. В 451 г. на юго-востоке римской провинции Британии (с 44 г.) родилось государство саксов.

Эти варварские королевства, которые почти не повиновались равенским властям, разрывали империю на куски. Правда, временно Равенну, Тулузу, Лион, а также саксов, аланов, армориканцев и некоторых других народов, проживающих на территории Западноримской империи, сплотила против общего врага новая опасность. Она исходила от Атиллы — вождя гуннов. Дотоле равеннские власти спокойно использовали гуннов против тех же вестготов, бургундов, фран-

ков. Но новый вождь гуннов Аттила (434 — 453 гг. правления) поднял свой народ против империи. Решающее сражение произошло в июне 451 г. на Каталаунских полях. Орды Аттилы были разгромлены. Аттилу победил «последний великий римлянин» Флавий Аэций, большой человек при дворе сменившего Гонория Валентиниана III (425 — 455 гг. правления). Однако решающую роль в победе сыграли не «римляне», а вестготы, бургунды и др., что не могло не усилить всех этих варваров.

Победа над гуннами не спасла империю на Западе. Аэций и Валентиниан III погибли в борьбе за власть. Буквально через четыре года после победы над Аттилой Рим перенес еще более страшное разграбление. Ставшие мореходами, североафриканские вандалы начали совершать морские набеги из Африки на Европу, опустошая побережья Сицилии, Сардинии, Корсики. И в 455 г. они во главе с королем Гейзерихом ворвались с моря в Рим и подвергли его двухнедельному разграблению. То, что они не могли взять на корабли, варвары бессмысленно уничтожали. Отсюда и пошло слово, к сожалению, часто вспоминаемое слово — «вандализм», означающее бессмысленное уничтожение культурных ценностей. А ведь вандалы были христианами-арианами.

Но и тогда Равенна устояла. Более того, август Запада — равеннский император Юлий Майориан (Maioresianus, 457 — 461 гг. правления) пытался консолидировать Западноримскую империю. Но был убит.

Западная Римская империя умерла незаметно. 24 августа 410 г. ворота Рима для вестготов Алариха были открыты римскими рабами. Но их роль в гибели империи не следует преувеличивать. Никакой «революции рабов» не было. Был кризис рабовладельческой формации. Но внутри нее уже давно стали складываться феодально-крепостнические производственные отношения. И Западная Римская империя могла бы устоять, как устояла Восточная — Византия. Но на Западе не было своего Льва (имеется в виду византийский император Лев I, 457 — 474 гг. правления), который в середине V в. смог удержать границу по Дунаю и остановить наступление германских варваров. Равеннские императоры в большинстве своем были людьми ничтожными, а всех, кто чего-нибудь стоил (Стилихон, Аэций, Юлий Майориан и т. п.), убивали.

После убитого Юлия Майориана (+461) равенские императоры мелькали как кинокадры: Север, Рицимер, Антемий, Олибрий, Гликерий, Юлий Непот и, наконец, Ромул Августул. Августул — прозвище, которым наградили его народ ввиду его малолетства: «Августенок». Так исполнилось предсказание, что Рим, начав с Ромула — своего основателя, кончит Ромулом. «Августенка» возвел на императорский престол его отец Орест — римский патриций. Но Ромул Августул был императором недолго. Уже в следующем году произошел военный переворот: командующий императорской гвардией Одоакр (германец-скир) низложил шестнадцатилетнего императора, упразднил сам инс-

титут императорской власти и отослал в Константинополь византийскому императору Зенону (474 — 491 гг. правления) знаки императорского достоинства.

Так незаметно перестала существовать Римская империя, умерло Римское государство, славная история которого продолжалась 1230 лет: с 754/753 гг. до н.э. — традиционно считаемая дата основания города Рима и до 476 г. — военный переворот Одоакра.

Затем пришли остготы. Первоначально они жили к востоку от реки Днестр. Они попали под власть гуннов. Однако после смерти Аттилы, остготы усилились и стали угрожать Константинополю и Византии. Но император Зенон, получивший от Одоакра западные императорские регалии, в благодарность натравил остготов на Одоакра. И остготы двинулись на запад той же дорогой, что и веком ранее их сородичи — вестготы. Король остготов Теодорих с двадцатитысячной армией за короткое время стал полновластным хозяином Аппенинского полуострова, но долгое время не мог взять Равенну. Наконец Теодорих предложил Одоакру мирные переговоры, во время которых заколол Одоакра. Так король остготов Теодорих стал королем всей Италии в 493 г.

В Равенне сохранились не только гробница Данте, но гробница Теодориха и развалины так называемого дворца Теодориха.

Однако окончательная гибель Западноримской империи не была абсолютной гибелью культуры. Ведь единая христианская церковь уцелела. Варварские народы, ворвавшиеся на территорию империи и разорвавшие ее в клочья, были христианизированы. Варвары победили империю, но церковь победила варваров. Фактически варварское завоевание Западноримской империи была внутрехристианской войной: ариане били афанасьевцев. Поэтому картина не была такой мрачной, какой она могла бы быть, не будь церкви. Провал, конечно, был, но он наступил не сразу. Сознание как бы отставало от бытия — и конец античной философии на Западе знаменуется не 476 г., а временем отстоящим почти на полвека позднее от названной даты.

История западной философии в V — начале VI в. небогата великими именами. Но кое-что было. Мы отметим таких мыслителей, как Макробий, Марциан Капелла, Кассиодор, Боэций.

Амбросий Феодосий Макробий (конец IV — начало V в.) — грек по происхождению, однако латинянин по языку своих сочинений, человек, занимавший высокие посты при императорском дворе в Равенне, неоплатоник по своему мировоззрению, автор ряда латиноязычных сочинений, из которых главное — «Сатурналии» (дошли не полностью), а также «Комментария на «Сон Сципиона», в котором Цицерон, автор «Сна Сципиона», истолковывается в духе неоплатонизма. Макробий лелеет известное учение Плотина. Наивысшее — это благо. Из единого блага вытекает ум, а из ума — душа. Мир вечен в смене своих состояний, его движущая сила — душа. В «Сатурналиях»

(сатурналии — праздник в честь Сатурна) интересен спор между сторонниками и противниками Платона.

Младший, по-видимому, современник Макробия — Марциан Капелла (V в.) — автор единственного сочинения, которое называлось довольно замысловато — «О браке Филологии и Меркурия» (т.е. о браке гуманитарных и естественных наук), на латинском языке. Оно было очень популярно в Средние века и оказало влияние на средневековую педагогику. Дело в том, что в указанном труде дается очерк семи «свободных искусств», которые позднее были поделены на две части: на тривиум (первая ступень обучения) или «трехпутье»: грамматика, риторика и диалектика (логика) и на квадривиум (вторая ступень обучения), или «четырепутье»: арифметика, геометрия, астрономия и теория музыки (музыкальная акустика). Эта структура образования легла в основу всего средневекового образования. В лице «семи свободных искусств» Марциана Капеллы античность завещала себя Средневековью. Марциан Капелла писал в этом своем сочинении о понятиях, о десяти категориях Аристотеля, о пяти категориях Порфирия и силлогизме. Без этого латиноязычного, а следовательно непосредственно доступного образованному западному латиноязычному Средневековью сочинения, Средневековье было бы намного ущербнее.

Время Кассиодора и Боэция — принципиально иное, чем времена Макробия и Марциана Капеллы. И Кассиодор, и Боэций жили уже в постимперские времена. Они оба родились в 80-е годы V в., т.е. после последнего вздоха Западноримской империи. Оба они жили в новом варварском королевстве в Италии — в королевстве остготов при Теодорихе.

Кассиодор был как бы государственным секретарем и историком Теодориха. Кассиодор написал, в частности, «Историю готов». Этот труд Кассиодора сохранился в сокращенном изложении Иордана. Боэций также занимал большие государственные посты при Теодорихе. Однако судьбы Кассиодора и Боэция были разными: Кассиодор благополучно прожил более девяноста лет, Боэций был казнен в возрасте сорока пяти лет.

И Боэций, и Кассиодор были христианами. Сохранились соответствующие сочинения Боэция. Но все же не в христианстве центр тяжести интересов Боэция и Кассиодора. Оба они, по существу, были «последними из римлян».

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций родился около 480 г. Его отец — претор — умер рано. Боэций учился в Афинах. В конце 500-х годов Боэций стал консулом при Теодорихе в Равенне. Он достиг многого. Два его сына также стали со временем консулами. Но за возвышением последовало падение. Боэций был обвинен в антигосударственных связях с Византией, заключен в тюрьму и после пыток казнен (вместе со своим тестем Симмахом) в 524 г. в городе Павия. Это о судьбе таких лиц, как Боэций, сказал Иоанн Златоуст: «... днесь

богат, завтра убог; днесъ с провозглашателем, и поясом, и колесницею, и со многими жезлоносцами является, а завтра оковами в темнице обременяется...» («Избранные беседы святого отца нашего Иоанна Златоустаго». Ч.1. М., 1819. С. 317).

Прожив не очень долго, энергичный, работающий Боэций сделал много. Ему принадлежит ряд оригинальных самостоятельных сочинений как на научные и философские, так и на богословские темы. В пятикнижном труде «О музыке» он предстает как теоретик в области музыкальной эстетики. В сочинении «О Святой Троице» он выступает против арианства в защиту афанасьевского понимания Троицы, что не могло понравиться Теодориху — арианину — и его окружению. Боэцию принадлежит и такое теологическое сочинение, как «О католической вере». О главном сочинении Боэция мы скажем ниже.

Громадное значение для раннесредневековой культуры, предшественником которой был Боэций, имели переводы Боэция с греческого на латинский язык сочинений греческих философов и ученых. Среди них перевод двух логических трудов Аристотеля: «Об истолковании» («Герменевтика») и «Категории» с «Введением» Порфирия, перевод первых четырех (из тринадцати) книг Евклида (однако без доказательств, что сильно примитивизировало уровень науки, которая стала выглядеть авторитарной, что в общем-то соответствовало духу времени), перевод, а точнее пересказ, «Оснований арифметики» Никомаха.

Однако все же не это главное у Боэция. Наиболее значительным его трудом была книга, написанная им в тюрьме, — знаменитое «Утешение философией».

Лишившись былого великолепия и оказавшись вдруг в тюрьме, Боэций, естественно, несколько расстроен. Однако явившаяся к нему в тюрьму Философия, в образе строгой женщины, не принимает боэциевых сетований и сурово обличает его в том, что он неправильно понимал, в чем истинное счастье, и отдавался на произвол ветреного случая, который его долго баловал, а он решил, что так будет всегда, однако такое счастье не может быть прочным, ибо связано с преходящим, а «преходящие вещи никак не могут доставить покоя сердцу человеческому» (Аниция Боэция утешение философское. СПб., 1794. С.47. (далее в тексте указаны страницы)). На жалобы Боэция, что он теперь не в своей украшенной слоновой костью и зеркалами библиотеке, Философия отвечает: «Предметом моих попечений суть не стены книгохранилища твоего, слоновой костью и зеркалами украшенные, но жилище твоей души» (С. 23). Боэций страдает от того, что впал в темное и чувственное [тогда как «владычество чувственности — обильнейший и единственный источник зла» (С. 65)]: он на вопрос, что такое человек, ответил, что человек есть животное разумное и смертное, забыв о величии души и начав сравнивать человека с бессловесными животными. Философия, далее, упрекает Боэция, говоря ему: «Одну только сволочь бесчестных людей считаешь могущественными и блаженными» (С. 27), тогда как «возможность творить зло не доказы-

вает могущества» (С. 129). Напротив, «честные люди суть сильны, злые же немощны» (С. 124) и «бессилие есть вечный спутник злонравия» (С. 127).

Бозций, вопреки очевидности, утверждает, что злые люди [а именно они обвинили его в том, что он «питал в сердце... надежду водворить вольность в отечестве своем» (С. 15), «хотел спасти Сенат» (С. 14), который его предал, сделали его «виновным в святотатстве» (С. 18)] в подлинном смысле даже не существуют: «...я не отрицаю, что злые, яко злые, суть в мире, но не допускаю того, чтобы они существовали в чистом и прямом смысле слова сего» (С. 127), потому что в самом мире якобы «зло... есть ничто...» (С. 128).

Думаешь ли ты, спрашивает Бозция Философия, что мир есть творение случая, роковой бессмысленности? Нет, отвечает бедный Бозций, я думаю, что мир создан и управляем высшим разумным существом, Богом. Философия на этот раз довольна Бозцием, и она разъясняет ему, что это высшее разумное существо, Бог, есть не что иное, как благо, из которого как из источника истекают все остальные частные блага. Что же касается зла, то оно призрачно, ибо «не одно счастье, но и несчастье есть благо» (С. 156), вообще же говоря, источником зла являются сами люди, которые погрязли в чувственности, телесности, они рабы тела и алчны, корыстолюбивы [но «алчности зев... не затворяется богатством» (С. 79), ведь «стези, по которым человек идя, надеется достигнуть блаженства, вовсе не ведут туда» (С. 89)].

В основе мира лежит, поучает Философия Бозция, промысел Бога, который следует отличать от судьбы: «...осуществление временного порядка сделанного в уме Божеском есть Промысел, а изъявление его во времени именуется судьбою» (С. 146), так и художник сперва создает в своем уме образ вещи, которая еще не подчинена законам времени, а потом уже приступает к ее созданию. Иначе говоря, недвижимый и простой чертеж вещей есть промысел, временной же порядок в мире — судьба. То и другое человеку неизвестно: «Потаен образ влияния судьбы на мир» (С. 146), «...неизменный порядок природы... известен единому Творцу» (С. 150). Так античная философия, умирая на плахе, расписывается в своем незнании законов природы!

Однако учение о промысле и судьбе несовместимо, остро осознает это философ, со свободой человека: «...Бог предугадывает все грядущее, и свобода человеческая через то ниспровергается» (С. 166), так что «свобода воли уже не может иметь места» (С. 166). Со своей стороны свобода человека подрывает всеведение Бога и его промысел, и исходящую из промысла судьбу — реализацию промысла. Свобода человека означает, что у Бога «не твердая способность проникать мрак будущности» (С. 166). Бозций не может найти выход из этого противоречия. И он прибегает к явной софистике, заявляя, что «Бог предузнает, но не есть причину неминуемости происшествя» (С. 173). Он ссылается на то, что знание существующих в настоящем времени вещей не делает

их бытие неизбежным (они могли бы и не быть). Так же, думает он, предвидение грядущего не делает его неизбежным, так что «будущее одно и то же событие в отношении к знанию Божества есть необходимо, а касательно его самого свободно и неизбежности не подлежит» (С. 185). В результате получается, что знание Бога о том, что мы совершим, не является причиной наших этих самых действий, «будущие наши действия не суть виною знание Бога» (С. 187).

В начале своей предсмертной книги Боэций говорит о себе Философии: «Я всегда был искренний любитель истины и непримиримый враг лжи» (С. 12), потому что «я млеко твоего учения воздоен», потому что «поступать согласно с правилами честности наставлен от тебя» (С. 19). В конце этой славной книги философия западноевропейского античного философа Философия настоятельно советует людям: «...уклоняйтесь от зла, устремите ваше сердце к добродетели, а ум к истине...» (С. 188). Таково славное завещание тысячелетней античной философии всему последующему человечеству!

Казнь Боэция в 524 г. н. э. знаменует собой мученический конец античной философии в Западной Европе.

Восток. Таким же четким концом античной философии в Восточной Европе был происшедший после гибели Боэция разгон императором Юстинианом, фанатичным христианином, философских школ. Это произошло в 529 г. Но до этого в IV — VI вв. в Восточной Римской империи процветал неоплатонизм. Он существовал в виде таких школ, как Сирийская, Пергамская, Афинская, Александрийская.

Сирийская школа. Мы уже говорили о Сирийской школе неоплатонизма, основанной сирийцем Ямвлихом. Его преемником по руководству школы был Сопатр Апомейский. Участник этой школы Девсипп — автор комментария на «Категории» Аристотеля.

Пергамская школа. Пергамская школа неоплатонизма была основана учеником Ямвлиха Эдесием Каппадокийским. К этой школе принадлежали император Юлиан и Саллюстий.

Саллюстий — автор сочинения «О богах и о мире», в котором синтезируются философия и мифология: философия мифологизируется, а в мифах ищется высший, философский, смысл.

Афинская школа. Афинская неоплатоническая школа — продолжение основанной ещё в 386 г. до н.э. Платоном афинской Академии. Мы видели, что в этой Академии не было непрерывной платоновской традиции. Её схолархи да и рядовые члены Академии каждый «дудел в свою дуду». И в лице академического скептицизма — пробабелизма Аркесилая Питанского и Карнеада Киренского платоновская Академия далеко ушла от Платона. Затем началось робкое возвращение к Платону у Филона Ларисского и Антиоха Аскалонского. Но Сулла в ходе войны с Митридатом VI Эвпатором разорил Афины, опустошил Академию, его солдаты вырубili академическую рощу, а сам Филон Ларисский бежал из Афин в Рим (88 г. до н.э.). Тогда-то

место сcholарха Академии занял Антиох. Филон и Антиох были платониками. Но электичными. Оба они стоицизировали платонизм.

Во времена Ранней и Поздней Римской империи Академия прозябала. Она не дала ни одного сколько-нибудь стоящего мыслителя.

И только в первой половине V в. деятельность Академии оживилась. Это произошло в связи со становлением афинского неоплатонизма.

В истоках афинского неоплатонизма лежит деятельность Плутарха Афинского (+432 г.). Плутарх Афинский — ученик Ямвлиха 2-го, который был внуком Сопатра Апомейского — преемника Ямвлиха 1-го по руководству Сирийской школой неоплатонизма.

Плутарх Афинский — автор комментариев к ряду диалогов Платона и к аристотелевскому трактату «О душе».

Преемником Плутарха Афинского по сcholархату стал Сириан — аристократ по своему социальному положению. Сириан отверг аристотелевскую критику учения Платона как некомпетентную и низвел аристотелизм до уровня введения в платонизм.

Прокл. Учеником Плутарха Афинского и Сириана был Прокл (412, Константинополь — 485, Афины). Его семидесятилетняя жизнь пришлась на трагические для Римской империи времена. За два года до его рождения вестгот-арианин Аларих похода захватил Рим, не знавший в своих стенах врага с 390 г. до н.э. Прокл пережил исчезновение Западной Римской империи на девять лет. Прозвище Прокла — Диадох (преемник).

О жизни Прокла известно от его ученика Марина — автора сочинения «Прокл, или О счастье» и от более позднего неоплатоника Дамаския с его сочинением «Жизнь Исидора».

Прокл сменил Сириана и стал сcholархом в возрасте 25 лет. Прокл — добросовестный, трудолюбивый и педантичный ученый. Он автор многих сочинений.

В их числе комментарии на Гомера, Гесиода, орфиков, Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия. Из этих комментариев сохранились комментарии на диалоги Платона «Тимей», «Алкивиад I», «Парменид». Из собственных сочинений Прокла назовем «О мифических символах» — аллегорическое истолкование мифологии, а также дошедшие до нас «О теологии Платона», «Начала физики», «Начала теологии» («Первоосновы теологии»). Часть сочинений Прокла сохранились лишь в латинском переводе: «О десяти сомнениях относительно промысла», «О промысле, судьбе и о том, что в нас», «Об ипостасях зла».

Главное философское сочинение Прокла — вышеупомянутые «Начала теологии». Этот опус состоит из 112 параграфов — скрупулезное расчленение неоплатоновского мировоззрения.

Это скучное сочинение. Альфред Вебер в своей истории философии справедливо пишет о «старческом педантизме» Прокла, а о его опусах как о «посмертном завещании греческой мысли».

Система Прокла — усложненная и отягощенная мифологией система Плотина.

Система Прокла построена по принципу триады: тезис, антитезис и синтез.

тезис: Монэ — пребывание в единстве производящего и производимого;

антитезис: Проодос — выступление производимого из производящего;

синтез: Епистрофэ — возвращение производимого в производящее.

Началом всех начал у Прокла, как и у Плотина, является надбытийное Единое. Однако проклово Единое непосредственно порождает не Ум, а Геннады — надбытийные Единицы. Они же надбытийные боги. Это, в сущности, то же Единое, но ставшее Многим. Эта единомножественность высоко энергийна, в ней бушует противоречие между Единым и Многим, остающееся, однако, в пределах Гармонии, которая, возвышаясь над этим противоречием, примиряет Единое и Многое. Гармония отождествляется с Провидением.

Переход от надбытия к бытию — эманационное возникновение Ума (Нуса), известного нам уже по Плотину. Именно на этой низшей, по сравнению с Единым и Геннадами, ступени развертывается триадичность: Ум пребывает в себе, выступает из себя и возвращается к себе.

На ступени пребывания в себе Ум, будучи мыслимым бытием, образует свою триаду: предел, жизнь и саможизнь.

В свою очередь предел образует свою триаду: предел, беспредельное, сущность.

На ступени выступления из себя Ум, будучи мышлением самого себя, распадается на Ум мыслимый (ноэтой) и Ум мыслящий (ноэрой).

Затем происходит возвращение Ума мыслящего в Ум мыслимый, отчего образуется в качестве синтеза Ум мыслимо-мыслящий.

Этот мыслимо-мыслящий Ум образует Гебдомады — семерки.

И всё это мифологизировано: Ум на ступени выступления из себя отождествляется с Кроносом, Реей и их сыном Зевсом. Кронос — чистый Ум. Рея — олицетворение животворной Силы. Зевс-зидитель — самого-себя-мыслящий Ум, который выводит из себя все роды существ с помощью младших зидителей.

Есть там и ограждающие божества: Афина, Коря, Куреты.

Семерки порождают Мировую душу. В этой Душе содержатся души богов, демонов, небесных тел (астральные души), души полубогов (героев), души людей и души животных.

Далее следует Природа как чувственно-телесный мир.

А еще далее тьма, крайнее ослабление энергии, почти что небытия — мэ он. Это материя как материал. Прокл связывает эту материю с тем самым беспредельным, которое называлось выше.

Мэ он — не добро, но и не зло. В этом Прокл отличается от Плотина, у которого мэ он — зло. Прокл же думал, что причина зла не столько в материи, сколько в отвращении низшего от высшего, в

нарушении естественной иерархии. Это напоминает понимание причины зла Августином.

Выше наук и разума как их источника Прокл ставит, как и все неоплатоники, экстаз, понимаемый как нисходящее на человека сверхъестественное озарение.

Неоплатонизм — наиболее короткий и легкий путь перехода языческого философа с позиций философии на позиции христианского теолога.

Все науки (физика и этика, математика и философия) приобщают к Уму лишь внешне. Они соответствуют теоретической добродетели. Выше неё парадигматическая добродетель как внутреннее слияние человеческого ума с космическим Умом.

После Прокла схоластами афинской Академии были Марин, Гегий, Зенодот, Исидор, Дамаский.

Дамаский (458/62 — после 538) — последний схолярх афинской Академии. Он учился и в Афинах и в Александрии. Его афинским учителем был Исидор, проповедующий, что озарение выше теоретического размышления, и описанный Дамаскием в опусе «Жизнь Исидора», от которого сохранились отрывки.

Другое сочинение Дамаския — «Затруднения относительно первых начал и разрешение их». Дамаский также комментировал диалоги Платона «Парменид», «Филеб», «Федр», псевдоаристотелевский трактат «О мире».

С развитием неоплатонизма у Ямвлиха, Прокла и Дамаския все более расширяется пропасть между Единым как первоначалом и остальным миром. И в этом пункте Дамаский завершил неоплатонизм, провозгласив, что относительно сверхбытийного Единого допустимо лишь молчание. Поэтому Дамаский начинает свою систему не с первого, а со второго. Первое — Первоединое. Оно абсолютно непознаваемо. Зато сверхбытийные Второединые («одно — всё», или «единое — многое») и Третьеединое («всё — одно», или «многое — единое») непознаваемы лишь относительно.

Затем следует противопоставление Монады и Диады (Единицы и Двоицы). Затем следует Сущность (Бытие).

Иначе говоря, сверхбытийное Первоединое порождает сверхбытийное единое-многое, которое порождает сверхбытийное многое-единое, производящее бытие.

Таким образом древнезападная философия угасает в молчании. Она угасает так же, как угасает Первоединое в Небытии (мэ он).

Впрочем агония древнезападной философии продолжается.

Учеником Дамаския был Симпликий (Симплиций) из Киликии. Симпликий — комментатор. Его комментарий на «Метафизику» Аристотеля утрачен, зато сохранились комментарии на аристотелевы «Физику», «О небе», «О душе», «Категории», а также комментарий на «Руководство» Эпиктета.

Эти труды — важнейший источник наших знаний о многих древнегреческих философах, начиная с Анаксимандра. Симпликий — поч-

ти единственный источник всего того, что нам известно о Пармениде, Зеноне, Мелиссе, Эмпедокле, Анаксагоре, Диогене Аполлонийском.

Будучи неоплатоником-эклектиком, Симпликий доказывал внутреннее единство Платона и Аристотеля.

В 527 г. в Восточной Римской империи к высшей власти пришел Юстиниан. Он был ревностным христианином, но думал, что император выше церкви, что определило положение христианской церкви в Восточной Европе и в России, её пресмыкательство перед светскими властями. Лозунгом Юстиниана было: «Язычников не должно быть на земле!» По его воле закрывались и разрушались последние языческие храмы. Тех, кто не желал креститься, лишали гражданских прав и ставили вне закона.

При Юстиниане был создан «Кодекс Юстиниана» — завершение римского права.

Уничтожая старую культуру, Юстиниан обрушился и на философию. В 529 г. Юстиниан закрывает афинскую Академию, имевшую почти тысячелетнюю историю, конфисковал ее землю и имущество и выслал философов из Афин.

В 531/532 гг. семеро афинских философов, в их числе Дамаский и Симпликий, эмигрировали в Персию. Они питали иллюзии относительно философских интересов тогдашнего персидского шаха Хосрова (Хозроя). Это пребывание афинских философов в Персии не прошло бесследно для философии, его литературным памятником стал трактат Праксиада «Разрешение вопросов, по поводу которых высказывал сомнение персидский царь Хосров» (дошло в латинском переводе).

Однако европейские философы не ужились в Азии. Устрашенные дикими персидскими нравами с их крайней жестокостью, кровосмешением, многоженством, они вернулись в Афины. Уйти позволил им сам Хосров, когда заключил договор с Юстинианом, в котором особым условием было оговорено, что философам будет разрешено вернуться в Афины и что их не будут принуждать к отказу от своего нехристианского мировоззрения, но без права открытия своих школ.

Все же они продолжали трудиться на поприще умирающей философии. Большую часть своих комментариев Симпликий написал уже после возвращения из Персии. Симпликий умер в 549 г.

Александрийский неоплатонизм. Здесь мы возвращаемся на родину Плотина и неоплатонизма. Неоплатонизм афинский и александрийский были органически связаны и разделять их — резать по живому. Однако это необходимо сделать в интересах строгости изложения. Иначе получится хаос. Мы здесь следуем Аристотелю, который учил, что «лучше всего каждую вещь рассмотреть таким образом: полагая отдельно то, что отдельно не существует» («Метафизика», 1078 а 21-22).

Александрийский неоплатонизм продолжил линию александрийской философии, которая восходит к самому основанию Александрии Александром Македонским и последующей деятельности на ниве культуры Птолемеев. Превращение Египта в римскую провинцию в 30 г.

до н.э. не остановило движение философской и особенно научной мысли в этом культурном центре в Северной Африке.

Однако в Александрии, как и везде в Римской империи, происходила конфронтация между язычеством и христианством. Если в начале эллинизма Александрия была центром науки, к которому тяготели почти все тогдашние ученые греко-латинского Средиземноморья, то во времена Ранней Римской империи Александрия стала центром христианской теологии, а с победой христианства в Поздней Римской империи чаша весов стала склоняться там на сторону воинствующих христианских деятелей. Высшими авторитетами стали александрийские патриархи.

Положение философов и ученых стало сложным.

В V в. в Александрии жил и работал математик и философ Теон — комментатор трудов Платона и Аристотеля.

Его дочь Ипатия (Гипатия) помогала отцу в его работе и даже писала собственные философские сочинения. Эти труды не сохранились. Сохранился лишь их перечень — у Свиды.

Судьба Ипатии трагична. Александрийский патриарх Кирилл (412 — 445 гг. патриаршества) натравил на Ипатию толпу фанатичных христиан — и они буквально растерзали ее. В это время Ипатии было 45 лет.

Кирилл же был канонизирован.

Судьба Ипатии символизировала грядущую гибель всей древнезападной науки и философии как свободного исследования.

Тем не менее философия и наука продолжали теплиться в Александрии.

Ученик Плутарха Афинского александриец Гиерокл создал трактат «О промысле», прокомментировал «Федон» Платона и пифагорейские «Золотые стихи».

Александриец Гермий — ученик того же Плутарха Афинского и Сириана (этого Гермия не следует путать с жившим ранее, во II в., христианским Гермием (Эрмием), антифилософом, автором памфлета «Осмеяние языческих философов»), — прокомментировал диалоги Платона «Федр» и «Филеб».

Аммоний — сын Гермия, ученик Прокла и своего отца Гермия, учитель Симпликия, Олимпиодора-младшего (495/502 — после 565), Иоанна Филопона, комментатор Платона и Аристотеля.

Учеником Олимпиодора-младшего был армянский философ Давид Анахт и некий Илия.

Последним александрийским философом-неоплатоником был Стефан Византийский (первая половина VII в., при императоре Ираклии).

Последовавшее завоевание Египта и Александрии арабами-мусульманами и окончательное уничтожение ими Александрийской библиотеки знаменовало завершение древнезападной философии во всем Средиземноморье.

БИБЛИОГРАФИЯ

Первоисточники. Энциклопедии. Словари. Справочники

1. Авеста. М., 1992.
2. Авеста в русских переводах (1861 — 1996). М., 1997.
3. *Аврелий Марк*. Размышления. Л., 1985.
4. Адвайта и пурава-миманса. Комментарий Шакары на четвертую сутру Бадараяны // Народы Азии и Африки. М., 1985, № 5.
5. Античная культура: Литература. Театр. Искусство. Философия. Наука // Словарь-справочник. М., 1995.
6. Античные теории языка и стиля. СПб., 1996.
7. Антология кинизма. М., 1984.
8. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1969.
9. Анугита // Философские тексты "Махабхараты". Вып. 1. Кн. 2. Ашхабад, 1977.
10. *Алулей*. Апология, или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. М., 1956.
11. *Аристотель*. Афинская полития. Государственное устройство афинян. М., 1936, 1937, 1996.
12. *Аристотель*. Аналитика первая и вторая. М., 1952.
13. *Аристотель*. Категории. М., 1936.
14. *Аристотель*. Метафизика. М. — Л., 1934.
15. *Аристотель*. Метеорология. Л., 1983.
16. *Аристотель*. О возникновении животных. М. — Л., 1940.
17. *Аристотель*. О душе. М., 1937.
18. *Аристотель*. О частях животных. М., 1937.
19. *Аристотель*. Об искусстве поэзии. М., 1957.
20. *Аристотель*. Поэтика. Л., 1927.
21. *Аристотель*. Поэтика. Тбилиси. 1944.
22. *Аристотель*. Поэтика. Ереван, 1955.
23. *Аристотель*. Поэтика // Аристотель и античная литература. М., 1978.
24. *Аристотель*. Риторика // Античные риторика. М., 1978.
25. *Аристотель*. Риторика. Тбилиси, 1989.
26. *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. М., 1975 — 1984.
27. *Аристотель*. Физика. М., 1936, 1937.
28. Аргхашастра или наука политики. М. — Л., 1959.
29. *Архимед*. Сочинения. М., 1962.
30. Атхарваведа. Избранное. М., 1976, 1977, 1989, 1995.
31. Бамбуковые страницы: Антология древнекитайской литературы. М., 1994. Философская проза. С. 191 — 225.
32. *Бозций*. Утешения философией и другие трактаты. М., 1990.
33. Брихадараньяка-упанишада. М., 1965.
34. Буддизм: Словарь. М., 1992.
35. Бхагавадгита // Философские тексты Махабхараты. Вып. 1. Кн. 1. Ашхабад, 1978.
36. Бхагавад-гита как она есть. М. — Л. — Калькутта — Бамбей — Нью-Дели, 1990.
37. Веданта Сутра (Брахма Сутра). СПб., 1995.
38. *Гераклит*. О невероятном // Вестник древней истории. М., 1992. № 3.
39. *Гераклит* [фрагменты] // *Михайлова Э.Н., Чанышев А.Н.* Ионийская философия. М., 1966.
40. *Гераклит* [фрагменты] // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969.
41. *Гесиод*. Теогония // Эллинические поэты. М., 1963.
42. *Гесиод*. Теогония // О происхождении богов. М., 1995.

43. *Гесиод. Труды и дни* // Эллинистские поэты. М., 1963.
44. *Гесиод. Труды и дни* // О происхождении богов. М., 1990.
45. *Гьеркл. Комментарий к пифагорейским золотым стихам* // Пифагорейские золотые стихи. М., 1995.
46. Гомеровы гимны. М., 1926.
47. *Гомер. Илиада*. М. — Л., 1949.
48. *Гомер. Одиссея*. М., 1953.
49. Демокрит в его фрагментах и свидетельствах. М., 1935.
50. Демокрит // *Лурье С.Я. Демокрит (тексты, переводы, исследования)*. М., 1970.
51. *Диоген Лазертский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979, 1995.
52. Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1963.
53. Древнекитайская философия. Собр. Текстов. В 2 т. М., 1972 — 1976. Репринт 1994.
54. Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990.
55. *Дхаммапада*. М., 1960.
56. *Законы Ману*. М., 1960, 1992.
57. Золотые стихи // пифагорейские золотые Стихи. М., 1995.
58. Китайская классическая "Книга Перемен". М., 1966.
59. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
60. Конфуций. Я верю в древность. М., 1995.
61. Конфуций (О нем). *Малаяин В. Конфуций*. М., 1996.
62. Краткая философская энциклопедия. М., 1994.
63. *Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. (Воспоминания о Сократе)*. М. — Л., 1935. (2-е изд. СПб., 1993).
64. *Лао-цзы. Дао-дэ-цзин [Древнекитайский текст и русский перевод] // Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение*. М. — Л., 1950.
65. *Лирика Древнего Египта*. М., 1965.
66. *Лукиан. Избранное*. М., 1987.
67. *Лукреций. О природе вещей*. М. — Л., 1946.
68. *Лукреций. О природе вещей*. М., 1983.
69. *Лунный свет Санкьюи*. М., 1995.
70. *Мадхавачарья/ Сарва-даршана-самграха. Глава 1* // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
71. *Материалисты Древней Греции*. М., 1955.
72. *Милинда-паньха. Фрагменты* // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
73. *Мифологический словарь*. М., 1985.
74. *Мифология древнего мира / Пер. с англ.* М., 1977.
75. *Мифы народов мира. В 2 т.* М., 1992.
76. *Нагарджуна. Мула-малхьямака-карика. Глава 1, 2* // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
77. *Петрици Иоаннэ. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диодоха*. Тбилиси, 1942.
78. *Платон. Диалоги*. М., 1986.
79. *Платон. Диалоги. Ростов н/Д.*, 1998.
80. *Платон. Протагор*. М., 1994.
81. *Платон. Собрание сочинений. В 4 т.* М., 1990 — 1994.
82. *Платон. Сочинения. В 3 т.* М., 1968 — 1972.
83. *Платон. Тезетт*. М. — Л., 1936.
84. *Платон. Федр*. М., 1989.
85. *Плиний. Естественная история. Кн. 17* // Катон Варрон Колупелла. О сельском хозяйстве. М., 1937.

86. *Плотин*. Избранные трактаты: В 2 т. М., 1994.
87. *Плотин*. О бессмертии души (Эннеады. VI.7.) // Вопросы философии. М., 1994. №3.
88. *Плотин*. О нисхождении души в тела // Историко-философский ежегодник. М., 1936.
89. *Плотин*. Разнообразные рассуждения. Эннеады. III.9(13) // Историко-философский ежегодник. М., 1995.
90. *Плотин*. Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб.: М., 1995.
91. *Плотин*. Эннеады. Киев, 1995 — 1996.
92. *Плутарх*. Застольные беседы. М., 1990.
93. *Плутарх*. Сочинения. М., 1983.
94. *Порфирий*. Введение к "Категориям" Аристотеля // *Аристотель*. Категории. М., 1939.
95. *Порфирий*. Жизнь Плотина // *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
96. *Прокл*. Комментарий к первой книге "Начал" Евклида. Введение. М., 1994.
97. *Порфирий*. О воздержании от мясной пищи. Человек. 1994. №№ 1 — 2.
98. *Псевдо-Аристотель*. О мире // Античность в контексте современности. М., 1990.
99. Ригведа. Гимны Ригведы. М., 1971.
100. Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
101. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.
102. *Сенека* (О нем). *Моруа А.* Если хочешь быть свободным. М., 1992.
103. *Сенека Л.А.* К Серену: [О том; что] мудрецы невосприимчивы к несправедливости и унижению (о постоянстве мудреца) // Историко-философский ежегодник. М., 1987.
104. *Сенека*. О счастливой жизни // Древнеримские мыслители. Киев, 1958.
105. *Сенека*. Письма к Луцилию. Кемерово, 1986.
106. *Секст Эмпирик*. Сочинения. В 2 т. М., 1975 — 1976.
107. *Сенека*. Утешение к Полибию // Вестник древней истории. М., 1991. № 4.
108. Словарь античности / Пер. в нем. М., 1989.
109. Типитака. Сутта-питака. Дигха-никая. Фрагменты. // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
110. Типитака. Сутта-питака. Самьютта-никая. Фрагменты // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
111. Упанишады. М., 1967.
112. Упанишады. В 3-х кн. М., 1992.
113. *Феофраст*. Исследование о растениях. М., 1951.
114. *Феофраст*. Характеры. Л., 1974.
115. Философская энциклопедия. М., 1960 — 1970.
116. Философский энциклопедический словарь. М., 1983, 1997.
117. *Филострат Флавий*. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985.
118. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.
119. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. Зенон и его учение / М., 1998.
120. *Цицерон*. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966.
121. *Цицерон*. Избранные сочинения. М., 1975.
122. *Цицерон Марк Туллий*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993.
123. *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985.
124. Харибхадра. Шау-даршана-самуччая // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
125. Хрестоматия по истории философии. Ч. 1. М., 1994.
126. Хрестоматия по философии. Саратов, 1996.
127. Хрестоматия по философии. М., 1997.
128. Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987.
129. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991.
130. Чжуан-цзы, Ле-цзы. М., 1995.

131. Чхандогья-Упанишада. М., 1965.
132. Шанкара. Аммаводха // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
133. Ши цзин. Избранные песни. М., 1957.
134. *Эвклид*. Начала. М. — Л., 1941 — 1950.
135. *Элиан*. Пестрые рассказы. М. — Л., 1963.
136. *Эпиктет*. Афоризмы // Мыслители Рима: Наедине с собой. Харьков, 1998.
137. *Эпиктет*. Беседы // Вестник древней истории. 1975. № 2, 3, 4. 1976. № 2.
138. *Эпиктет*. В чем наше благо? // Мыслители Рима. Наедине с собой. Харьков, 1998.
139. *Эпикур*. Ватиканское собрание изречений // Мыслители Греции. От мифа к логосу. Харьков, 1998.
140. *Эпикур*. Главные мысли // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995.
141. *Эпикур*. Главные мысли // *Лукреций*. О природе вещей. Т. II. М. — Л., 1946.
142. *Эпикур*. Отрывки из известных сочинений. Отрывки из писем // Мыслители Греции. От мифа к логосу. Харьков, 1998.
143. *Эпикур*. Письма // *Лукреций*. О природе вещей. Т. II. М. — Л., 1946.
144. *Эпикур*. Письма // *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995.
145. Эпос о Гильгамеше (о все выдавшем). М. — Л., 1961.
146. *Юань Кэ*. Мифы Древнего Китая. М., 1965.
147. *Ямвлих Халкидский*. Жизнь Пифагора. М., 1997.
148. Ян Чгад. Ле-цзы, Чжан-цзы // Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ

Философия как вид мировоззрения (7) Из чего возникла философия (15) Как возникла философия (20) Почему возникла и зачем нужна философия (20) Когда возникает философия (21) Где возникает философия (22) История философии (25)

НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ НА ДРЕВНЕМ ВОСТОКЕ

Начало философии в Индии
Профилософия
Веданги и Упанишады
Даршаны
Астика
Санхья (54) Йога (57) Вайшешика (60) Ньяя (64) Миманса (Пурва-Миманса) (66) Веданта (Утгара-Миманса) (68)
Бхагавад-гита
Настика
Джайнизм (78) Буддизм (81) Чарвака-локаята (92)
Начало философии в Китае
Профилософия
Философские школы
Конфуцианство (110) Моизм (118) Номинализм (122) Даосизм (123) Легизм (130)
Начало философии в Японии (135)
Ближневосточная профилософия
Иран (138) Вавилония (140) Египет (145) Финикия (150)

НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ В ЕВРОПЕ

Профилософия
Гомер (155) Гесиод (158) Орфики (165) Ферекид (169) «Семь мудрецов» (170)
Ионийская философия
Милетцы
Гераклит
Италийская философия
Пифагорейцы
Пифагор и ранние пифагорейцы (192) Филолай и средние пифагорейцы (199)
Архит (206)
Элеаты
Ксенофан (212) Парменид (216) Зенон (220) Мелисс (225)
Эмпедокл
Афинская философия
Анаксагор
Левкипп и Демокрит
Софисты
Старшие софисты
Протагор (265) Горгий (271) Гиппий (274) Продик (275) Антифонт (276)
Младшие софисты
Сократ
Сократические школы

ники (290) Киренаики (316) Мегарики (320)	
атон	327
ристотель	363
Жизнь (363) Сочинения (365) Онтология (368) Теология (386) Предшествующие	
учения (388) Философия математики (393) Физика (396) Космология (406)	
Биология (409) Психология (414) Гносеология (416) Логика (423) Наукоучение	
(431) Этика (435) Социально-политические взгляды (438) Экономические взгля-	
ды (445) Эстетика (446)	
Эллинистическая философия	450
Александрийская наука	454
Академия	471
Ликей	480
Эпикур	490
Древняя Стоя	504
Скептики	521
Пирронизм (522) Пробабилизм (527) Скептицизм Энесидема и Агриппы (533)	
Эклектизм	538
Начало Римской философии	556
Профилософия	556
Цицерон	566
Лукреций	581
Философия Римской империи	612
Римские Стоики	612
Сенека	612
Эпиктет	632
Марк Аврелий	638
Пифагорейские платоники	643
Дион Хрисостом	661
Лукиан	664
Неоплатонизм	666
Плотин (666) Порфирий (680) Ямвлих (684) Поздний неоплатонизм (686)	
Библиография	698