

А. Н. ЧАНЫШЕВ

КУРС ЛЕКЦИЙ
ПО ДРЕВНЕЙ
ФИЛОСОФИИ

*Допущено Министерством высшего
и среднего специального
образования СССР
в качестве учебного пособия
для студентов и аспирантов
философских факультетов
и отделений университетов*



МОСКВА «ВЫСШАЯ ШКОЛА» 1981

ББК 87.3

Ч18

Рецензент — кафедра истории философии философского факультета Ростовского государственного университета

Научное редактирование проведено доктором философских наук, профессором В. В. Соколовым

Чанышев А. Н.

Ч18 Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. — М.: Высш. школа, 1981. 374 с.

В пер.: 1 р. 20 к.

В книге освещено возникновение и развитие философии в Древнем Китае (конфуцианство, даосизм, легизм), в Древней Индии (упанишады, бхагаватизм, буддизм, джайнизм, чарвака, санкхья), в Древней Греции (от Гомера до Аристотеля включительно). В основу книги положены лекции, читаемые автором в течение многих лет на философском факультете МГУ.

Ч $\frac{10501-062}{001(01)-81}$ 11-81

0302010000

ББК 87.3

1

*Моим родителям —
Чанышевой Александре Иакинфовне
и Никитину Тихону Николаевичу —
посвящаю*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемые вниманию читателя лекции по древней философии охватывают начальный период философии в Древнем Китае, в Древней Индии и в Древней Греции. При этом наиболее полно изложены начало и даже расцвет философии в Древней Греции, что же касается Древнего Китая и Древней Индии, то автор ограничился в своих лекциях лишь самыми первыми философскими школами и направлениями, ибо он ставит перед собой ограниченную задачу — показать место древневосточной философии в историко-философском процессе, сопоставить ее с древнезападной философией, дать набросок по возможности целостной картины возникновения философии и ее первых шагов как на Востоке, так и на Западе. Теоретической основой этого сопоставления является общая концепция генезиса философии из предфилософии и последующего взаимоотношения с парафилософией. Большое место в «Курсе лекций по древней философии» занимает философия Аристотеля. Это объясняется огромной теоретической значимостью аристотелевского наследия, его ролью в историко-философском процессе и его местом. В своих лекциях автор там, где это возможно, стремится говорить языком первоисточника. Поэтому в тексте много цитат. Ввиду ограниченности объема работы некоторые темы изложены кратко, конспективно. В ряде случаев (например, при рассмотрении предфилософии и самого раннего периода философии в Древней Греции) читатели могут быть отосланы к другим публикациям автора этих лекций (см. библиографию).

Автор выражает свою благодарность кафедре истории философии Ростовского государственного университета, а также коллективу кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, где рукопись книги специально обсуждалась. Автор выражает благодарность выделенному кафедрой научному редактору проф. В. В. Соколову за помощь в подготовке к публикации данного курса лекций, а также А. И. Кобзеву и Н. П. Аникееву.

ЛЕКЦИЯ I

ТЕМА 1. ФИЛОСОФИЯ КАК ВЫСШИЙ ВИД МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Основной вопрос мировоззрения. Под мировоззрением обычно понимают совокупность взглядов, представлений и понятий о мире, окружающем человека, и о самом человеке как его части. При этом иногда указывают, что следует различать мировоззрение в широком смысле и мировоззрение в собственном смысле слова. Мировоззрение в широком смысле слова якобы включает в себя совокупность всех взглядов на мир — на явления природы и общества: философские, общественно-политические, этические, эстетические, естественнонаучные воззрения и т. д. Мировоззрение же в собственном смысле слова — всего лишь философские взгляды. С таким определением мировоззрения как в широком, так и в собственном смысле слова можно согласиться лишь частично. Действительно, можно и нужно говорить о мировоззрении в этих двух смыслах. Но пока что мировоззрение в широком смысле слова определено слишком широко, а мировоззрение в собственном смысле — слишком узко. Мировоззрение в широком смысле слова — вовсе не простая совокупность всех взглядов. Мировоззрение в собственном смысле не исчерпывается философией.

Под мировоззрением мы понимаем результат духовного освоения (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, т. е. то, что мировоззрение выделяет в объекте, — это именно взаимоотношение мира природы и мира человека, а употребляя термины античной философии — макрокосма и микрокосма. Разумеется, мировоззрение невозможно без того или иного природо-, общество- и человековедения, без той или иной совокупности взглядов на мир в целом. Но мировоззрение — не простая совокупность знания о мире, не сумма наук. От суммы наук мировоззрение отличается тем, что в центр своего внимания оно ставит вопрос о соотношении мироздания как такового и такой его активной, целеполагающей, разумной части, как люди, вопрос о соотношении «оно» (мироздание) и «мы» (люди). Этот вопрос о соотношении «оно» и «мы» и есть то, что можно назвать основным вопросом мировоззрения. В силу идеологичности, социальной обусловленности форм общественного сознания, в том числе и такой важной его формы, как философия, это соотношение понимается идеологами разных классов неодинаково.

Мировоззрение — это такая совокупность образов и представлений или система понятий и категорий, которая подчинена основному вопросу мировоззрения, определяющему место людей в природе, их историческое происхождение и назначение. В классовом обществе мировоззрение всегда классово.

К. Маркс о двух способах духовного освоения мира и двух уровнях мировоззрения. Известно, что К. Маркс различал два способа духовного освоения мироздания: художественное, религиозное, практически-духовное освоение этого мира и такое его освоение, при котором «целое, как оно представляется в голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы»¹. Это означает, что духовное освоение (осознание) мироздания возможно как путем совокупности связанных между собой — в основном психологическими ассоциациями — образов и представлений, так и путем логически организованной системы понятий и категорий.

Поскольку второй способ духовного освоения мироздания дальше от нулевого уровня — от обыденного сознания, чем первый, с этим обыденным сознанием частично сливающийся, то можно говорить не только о двух способах духовного освоения мироздания, но и о двух уровнях этого освоения. Это: 1) эмоционально-образный, представленно-ассоциативный уровень и 2) логико-рассудочный, понятийно-категориальный уровень мировоззрения.

Применительно к надстройке это означает, что мировоззрение первого уровня соответствует низшей части идеологической надстройки — таким формам общественного сознания, как искусство, мифология и религия, а мировоззрение второго уровня — высшей ее части, но не целиком: входящие наряду с философией в высшую часть идеологической надстройки науки ни в отдельности, ни в совокупности не образуют мировоззрения, хотя и имеют мировоззренческое значение.

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 в слове (литература). Второй уровень мировоззрения — словесный.

Два типа мировоззрения. В зависимости от решения (как сознательного, так и стихийного) основного вопроса мировоззрения возможны два его типа. В одном случае мироздание осознается людьми благодаря перенесению на него качеств и форм человека и человеческого общества. В другом случае люди осознают себя и свое общество, перенося на себя свойства и законы природы, мироздания как такового.

Оба типа неверны. Природа не антропоморфна и не социоморфна. С другой стороны, человек и его общество — не часть природы. Однако неверны эти решения по-разному. Первое решение абсолютно неверно, ибо заводит теоретическое осмысление мира в тупик. Второе решение неверно относительно. Открытие собственных законов общественного развития возможно лишь при фундаментальном допущении, что человек как естественное существо есть продукт и часть природы, что человек телесен и что его

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 12, с. 727—728.

естественные потребности первичны и фундаментальны и могут быть удовлетворены лишь путем материального производства, физического труда.

Четыре вида мировоззрения. Сочетание двух уровней и двух типов мировоззрения дает четыре вида мировоззрения:

Форма /\ Содержание	I уровень	II уровень
I тип II тип	1-й вид 2-й вид	3-й вид 4-й вид

Социоантропоморфическое мировоззрение. Известно, что антропоморфизм — наделение предметов природы и общественных явлений свойствами и даже обликом человека. Антропоморфизм может быть явным, полным и неявным, неполным. Но свойства человека — активность, целенаправленность, сознательность — не переменны. Социоморфизм — уподобление отношений между антропоморфными вымышленными существами отношениям между людьми в человеческом обществе. Социоантропоморфическое мировоззрение — мировоззрение первого уровня и первого типа. Это такое мировоззрение, в котором мироздание духовно осваивается людьми на эмоционально-образно-представленческом уровне путем перенесения на природу явных и неявных качеств и форм человека и его общественной жизни.

Социоантропоморфическое мировоззрение не едино. Скорее можно говорить о социоантропоморфическом мировоззренческом комплексе, чем о социоантропоморфическом мировоззрении как таковом. В этот комплекс входят мифологическое, религиозное и частично художественное мировоззрения. Их взаимоотношение можно представить на таком примере. В одной шахматной рецензии было сказано, что «в этот момент игровая инициатива металась в нерешительности, еще не зная, в какой лагерь перебраться». Здесь инициатива шахматистов отвлечена от самих шахматистов. Она способна, подобно человеку, знать и не знать, испытывать состояние нерешительности, метаться. Все это сказано, разумеется, для образности, употреблено как художественный прием, хотя, может быть, и вычурный. Но тем не менее это яркий пример субъективно-художественного мировоззрения. Но если, далее, мы поймем эту отвлеченную от человека инициативу буквально, то произойдет отчуждение. Образуется элемент мифологического мировоззрения, где образ понимается безусловно. Такая позиция станет началом мифологического образа — вымышленного существа — «Инициативы». Если же, далее, для этой «Инициативы» будет сооружен храм, если ей начнут поклоняться с целью ее умилостивления и привлечения на свою сторону, то это уже элемент религиозного мировоззрения. Миф становится частью рели-

гии лишь тогда, когда он приурочен к религиозному действию, к обряду и культуре, когда он входит в систему псевдопрактического, иллюзорного взаимоотношения людей и антропоморфизированной природы.

Художественное мировоззрение. Художественное мировоззрение — это, вообще говоря, совокупность или даже система образов, отражающих мироздание в аспекте основного вопроса мировоззрения. Оно всегда относится к первому уровню, но по своему типу оно двояко. К социоантропоморфическому виду мировоззрения относится лишь субъективное художественное мировоззрение. Это такое художественное мировоззрение, при котором изображаемое в значительной степени подменяется производимым им субъективным впечатлением, когда объект служит раскрытию состояния субъекта. Такое художественное мировоззрение можно назвать импрессионистско-лирическим. Объективное художественное мировоззрение делает акцент на объекте по отношению к человеку, на природе по отношению к обществу и к человеку. Его можно назвать натуралистически-реалистическим. Объективное художественное мировоззрение образует второй вид мировоззрения: мировоззрение первого уровня и второго типа.

От художественного мировоззрения, как субъективного, так и объективного, следует отличать мировоззрение художника, которое может быть религиозным, философским или даже обыденным.

Философское мировоззрение. Третий и четвертый виды мировоззрения образуют философский мировоззренческий комплекс. Это мировоззрение второго уровня. В нем взаимоотношение мироздания как такового, природы и людей духовно осваивается (осознается) в логической системе понятий и категорий. Рационализированность и системность — таковы главные видовые отличия философии как таковой. Философия — это системно-рационализированное мировоззрение. Системность определяет содержание философии, поиск ею единства и субстанции мироздания, а рационализированность — ее форму, ее уровень. Афористические и иррационалистические формы философии — отклонения от нормы. Кроме того, философия стремится к доказательности. Что касается основного вопроса мировоззрения, то в философии, на втором уровне мировоззрения, он принимает форму основного вопроса философии, вопроса об отношении бытия (этой абстрагированной природы) и мышления, сознания (этого абстрагированного человека).

Философский идеализм, будучи в отличие от социоантропоморфического вида мировоззрения освоением мира «мыслящей головой», принадлежит ко второму уровню мировоззрения, но, раскрывая бытие через дух, мышление, «я», философский идеализм принадлежит к первому типу мировоззрения. Для философского идеализма характерен неявный специфический антропоморфизм: природа уподобляется если не всему человеку в целом, то его духу, мышлению, сознанию.

Философский материализм принадлежит ко второму уровню и ко второму типу мировоззрения. Речь здесь идет, разумеется, лишь о домарксистском натуралистическом материализме, который именно и пытался свести людей и человеческое общество к природе и ее законам.

Различая здесь материализм и идеализм как разные виды мировоззрения, следует подчеркнуть, что философия едина, она едина как высший вид мировоззрения и специфическая форма общественного сознания, часть идеологической надстройки. Однако нельзя не учитывать, что если философский материализм отличается от социоантропоморфического вида мировоззрения и по форме (методу), и по содержанию (типу), то философский идеализм отличается лишь по форме. Правда, это различие существенно.

Мировоззрение в собственном и в широком смысле слова. Из сказанного ясно, что мировоззрение в собственном смысле слова — это не только философское, но и художественное, и мифологическое, и религиозное мировоззрение. Если же о философском мировоззрении и можно говорить как о мировоззрении в собственном смысле слова, о мировоззрении как таковом, то лишь в том смысле, что философия — это высший вид мировоззрения в собственном смысле слова среди других видов (разновидностей) мировоззрения в собственном смысле слова.

Что же касается мировоззрения в широком смысле слова как некоей «совокупности взглядов», то такая совокупность сама по себе еще не будет мировоззрением. Но она может стать мировоззрением, и притом мировоззрением в широком смысле слова, будучи подчинена тому или иному виду мировоззрения в собственном смысле слова. Более того, мировоззрения в собственном смысле слова борются между собой за эту самую совокупность. Главный фронт борьбы проходит здесь между философским и религиозным мировоззрением. Религия стремится саму философию сделать моментом религиозного мировоззрения в широком смысле слова.

Философия и парафилософия. По отношению к философии вся остальная часть идеологической надстройки, как низшей, так и высшей, не переставая от этого существовать сама по себе, выступает в качестве парафилософии (как «около философия»). В парафилософии поэтому различимы две части: мировоззренческая (низшая часть идеологической надстройки, низший уровень мировоззрения) и научная. Обе эти части парафилософии антагонистичны. Науки поддерживают философию как мировоззрение на втором уровне мировоззрения. Как только философия утрачивает связь с науками, она скатывается на первый уровень мировоззрения, фактически переставая быть философией, т. е. переставая быть системно-рационализированным мировоззрением. Однако роль науки, ее влияние на философию не всецело благоприятны для философии. Полная победа наук над мировоззренческой парафилософией в борьбе за философию лишает философию

фию ее мировоззренческого характера. Философия сводится к методологии науки, становится служанкой науки.

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

В обоих случаях философия становится однобокой, уклоняющейся в ту или иную сторону. В истории философии немало примеров такой неполноценной, хотя по-своему весьма интересной и впечатляющей философии. Но история философии дает нам примеры цельной и гармоничной философии, такой философии, в которой ее системно-рационализированная форма и ее мировоззренческое содержание находятся в состоянии равновесия и соразмерности. Если говорить о древней философии, то такими системами являлись, например, учения Демокрита и Аристотеля.

ТЕМА 2. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Объективная история 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-рационализированного мировоззрения.

Эти попытки всегда содержали в себе в силу ограниченности реальных знаний о мироздании элемент домысливания («философского 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 дошла не только память о произведениях философов, но и сами их 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 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 может быть в свою очередь 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 эмпирическо-исторический и теоретико-логический методы описания объективной истории философии.

Применяя эмпирическо-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. Связь между учениями философов утрачивается.

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 саму 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 гармонии обоих методов историко-философского исследования. Теоретическо-логическая субъективная история философии возможна лишь на твердом фундаменте добротного, крепкого и добросовестного эмпирическо-исторического исследования объективной истории философии. В. И. Ленин высказывался за «строгую историчность в истории философии, чтобы не приписывать древним такого «развития» их идей, которое нам понятно, но на деле отсутствовало еще у древних»¹. Оба метода должны быть поняты как частный случай взаимоотношения 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,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 222.

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 целиком дошедшая до нашего времени работа Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (II—III вв. н. э.).

Писали работы по истории философии и первые христианские идеологи, например Климент Александрийский (II—III вв. н. э.), Ориген (III в. н. э.), Августин (IV—V вв. н. э.) и др. Но их отношение к античной философии было весьма субъективным, христиански-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 пришла, как и сама философия, в упадок. Субъективная история философии все же существовала и тогда — в мусульманском, арабоязычном мире. В XII в. аш-Шахрастани 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 показал 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, превращенную им в составную часть его собственной идеалистической системы. У Гегеля 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, за что классики марксизма-ленинизма при всем критическом отношении к гегелевской историко-философской доктрине высоко ценили ее. Отметив историко-философские ошибки Гегеля, К. Маркс продолжает: «Впрочем, от Гегеля, который впервые постиг историю философии в целом, нельзя требовать, чтобы он не делал ошибок в деталях»¹.

История философии как наука. История философии как наука была создана К. Марксом и Ф. Энгельсом и развита далее в новых исторических условиях и на новом философском и научном материале В. И. Лениным. Это стало возможным лишь на базе исторического материализма. Была открыта зависимость философского мировоззрения от исторических условий и классовой борьбы. В марксистско-ленинской истории философии периодизация объективного философского процесса увязана с периодизацией человеческой истории, распадающейся, как известно, на общественно-экономические формации. Поэтому в курсах лекций мы говорим о философии рабовладельческого, феодального, буржуазного и социалистического общества. Внутренняя периодизация этих философий также связана с социальными явлениями, с общественным бытием. Иначе говоря, марксизм открыл, что философия есть часть идеологической надстройки над базисом.

Но это не означает, что философия не имеет своей собственной объективной истории, простирающейся за пределы даже отдельных социально-экономических формаций. 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, группирующиеся вокруг основного вопроса философии, но к нему не сводящиеся. Это вопросы о субстанции как всеединой и вечной основе мироздания, вопросы о человеке и его месте и на-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 29, с. 447.

значении в мироздании, вопросы о смысле человеческой жизни, о сущности человеческого общества и о будущем человечества, вопросы о наилучшем политическом устройстве и о правильном, ведущем к счастью, образе жизни, вопросы о познаваемости мироздания и о путях и методах такого познания. Это, наконец, и сам основной вопрос философии — вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе. Эти и другие вопросы особенно четко выявляются при изложении философии как истории проблем. При изложении философии как истории систем эти «вечные вопросы» несколько скрадываются. Проблемы постоянны, а системы преходящи. Ф. Энгельс подчеркивал, что «человек, который судит о каждом философе не по тому, что является непреходящим, прогрессивным в его деятельности, а по тому, что было неизбежно преходящим, реакционным... такой человек лучше бы молчал. По его мнению, вся история философии — это просто «груда развалин» не оправдавших себя систем»¹. Кроме того, объективная история философии как история систем представляется более статичной, чем при изложении ее как истории проблем. Однако история философии как история проблем возможна лишь на основе знания систем. Поэтому данный первоначальный курс истории философии будет в основном историей систем.

Законы объективной истории философии. Марксистско-ленинская история философии открыла в ней законы, которым действительно подчиняется развитие философии.

Это прежде всего общий для всех форм общественного сознания закон зависимости идеологии, составной частью которой является философия, от социально-экономического базиса и лежащих в основе его производительных сил. Ф. Энгельс подчеркивает, что «философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности»².

Это также закон борьбы внутри философии двух ее лагерей, главных мировоззренческих тенденций — материалистической и идеалистической. Борьба этих основных философских направлений — внутренняя движущая сила развития всей философии.

Из этого вытекает и закон партийности философии. Борьба материализма и идеализма — не только чисто теоретический спор, ибо в основе его лежит борьба классов и партий. «Беспартийность в философии, — учит нас В. И. Ленин, — есть только презренно прикрытое лакейство перед идеализмом и фидеизмом»³.

Наконец, это борьба философии и парафилософии, а внутри последней — борьба между ее мировоззренческой и научной

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 108.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 285.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 377.

частями за философию, в результате чего философия одновременно и питается знаниями и жизненными соками парафилософии, и нередко вырождается в парафилософию, склоняясь то к мировоззренческому иррационализму, то к антимировоззренческой методологии науки. Однако, как мы уже сказали выше, 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, америкашской, 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, так и история философии — вид истории мировоззрения. Это относится и ко всемирной истории философии. Но особенно это важно в случае национальной истории философии. Рассмотренная в контексте мировоззрения, в ее взаимоотношении с парафилософией любая национальная история философии, как бы ни бедна была она сама по себе, значима. Но при этом не следует все же подменять философию парафилософией, выдавать за философию, например, художественное мировоззрение или различные общественно-политические учения.

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

Место и значение истории философии в системе марксистско-ленинского мировоззрения. Историко-философские дисциплины — история домарксистской зарубежной философии и современной буржуазной философии, история философской мысли народов СССР, история афразийской философии, история марксистско-ленинской философии — составляют совокупно с диалектическим и историческим материализмом единый комплекс философской части марксистско-ленинского мировоззрения (куда также относятся политическая экономия и научный коммунизм). Роль истории философии в системе марксистско-ленинской философии в частности и марксистско-ленинского мировоззрения

вообще велика. История философии отличается от истории других наук тем, что она составляет органическую часть философии, ибо философские проблемы относительно вечны и многие из них формулировались еще до возникновения марксизма. Хотя только в марксистско-ленинском мировоззрении эти проблемы нашли свое научное решение, однако и такое решение имеет свою историю, без которой оно не всегда понятно как по содержанию, так и по своему значению. Вообще без знания домарксистской философии мы многого не поймем в трудах К. Маркса, Э. Энгельса и В. И. Ленина, поскольку они широко использовали историко-философский материал и философские идеи прошлого. Мы не уясним себе в полной мере и значение того революционного переворота в философии, который был осуществлен К. Марксом и Ф. Энгельсом. В. И. Ленин, всемерно подчеркивая этот революционный переворот, вместе с тем в специальной статье указал на огромную роль трех идейных источников, без и вне которых он не смог бы произойти. В. И. Ленин указывал, что учение К. Маркса «возникло как прямое и непосредственное продолжение учения величайших предшественников философии, политической экономии и социализма»¹. В преобразованном виде три этих источника стали тремя составными частями теоретической доктрины марксизма-ленинизма.

Далее, борьба против современной буржуазной философии вообще и против антикоммунизма в частности тоже требует хорошего знания истории философии, поскольку современные буржуазные философы сплошь и рядом ссылаются на авторитет философов прошлого, порой весьма далекого, для подтверждения своих взглядов и концепций.

Известно также, что изучение истории философии помогает развитию способности к теоретическому мышлению, диалектическому анализу, умению научно осмысливать факты, замечать проблемы и решать их. Ф. Энгельс не случайно подчеркивал, что «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»².

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.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 40.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 366.

ЛЕКЦИЯ II

ТЕМА 3. ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ

Философия существовала не всегда. Три тысячи лет назад ее еще не было нигде, но две тысячи лет назад она уже кое-где появилась. Закономерно поставить вопрос о генезисе, происхождении философии. Но предварительно необходимо коснуться более общей проблемы происхождения мировоззрения — ведь философия один из его видов.

Возникновение мировоззрения. В отличие от философии мировоззрение зародилось в доисторические времена, уже несколько десятков тысячелетий назад, стихийно, как результат неосознанной мировоззренческой потребности «человека разумного». Сама же эта потребность возникла в силу трудовой деятельности человека. Когда отношение людей к мирозданию — «мы» к «оно» — опосредствуется орудиями труда, зарождается новое, не существовавшее ранее, субъектно-объектное отношение. Мирозданию как бы раскалывается на две неравные части: на природу и на выделяющихся из нее благодаря своей активной, целеполагающей деятельности людей, наделенных определенным сознанием. Это новое производственно-практическое отношение в системе мироздания в силу определенной (первоначально весьма незначительной) разумности людей получило свой духовный аспект — зарождается мировоззренческая потребность, основной вопрос мировоззрения и само мировоззрение.

Но это мировоззрение возникает не как таковое. Мировоззрения как такового нет так же, как нет плодов как таковых, а есть яблоки, груши, сливы и т. д. Мировоззрение существует лишь в своих конкретных видах. Поэтому в ответ на мировоззренческую потребность постепенно зарождается один из видов мировоззрения, соответствующий особенностям первобытного сознания.

Особенности первобытного сознания. Эти особенности известны главным образом из этнографических наблюдений над народами, оставшимися до самого последнего времени на ступени неолита, новолитного века. «Человек разумный» способен ставить перед собой уже довольно отдаленные цели и находить целесообразные способы их реализации. Если не бояться парадокса, то можно сказать, что почти все великие исторические достижения человечества приходится на доисторические времена: речь и начатки мышления, одомашнивание животных и создание сельскохозяйственных культур, овладение огнем и изобретение колеса (не везде), изобретение жизненно важных орудий труда, средств обитания и т. п.

Вместе с тем уровень первобытного сознания и особенно мышления невысок. Все названные достижения — в основном плод стихийного метода проб и ошибок. Критическое и методическое мышление отсутствовало, преобладала эмоциональная сфера сознания, эмоции побуждали к поспешным, поверхностным, ассоциативным выводам. Первобытный человек легко поддавался вну-

шению и самовнушению. Содержание его сознания определялось коллективным родовым сознанием, существующим по традиции и передающимся от поколения к поколению по памяти. Письменности не было. Роль индивидуального сознания была ничтожной. Но самое главное состояло в том, что первобытные люди еще не могли хорошо различать реальное и иллюзорное, не могли различать того, что принадлежит им самим, а что природе, и понимали мироздание по аналогии с самими собой.

Из сказанного следуют такие черты первобытного сознания, как эмоциональность, образное восприятие мира, ассоциативность и а(до)логичность, склонность оживотворять (гилозоизм), одухотворять (аниматизм) мироздание, одушевлять его части (анимизм). К особенностям первобытного сознания относится также невольная склонность уподоблять природные явления человеку (антропоморфизм), а отношения между этими антропоморфизированными предметами — родовым отношениям (родовой социоморфизм). Будучи не в состоянии объяснить явление природы и общества, первобытный человек находил видимость такого объяснения в рассказе о происхождении существа, олицетворяющего то или иное явление природы, а позднее и общества, от других таких же существ путем биологического рождения (генетизм).

Из сказанного следует, что плодом первобытного сознания могло быть лишь первобытное социоантропоморфическое мировоззрение. Оно создавалось методом стихийного перенесения на все мироздание свойств человека и его рода. Этот процесс людьми не осознавался. Им самим казалось, что именно они, люди, — творение антропоморфизированной природы. Осознание того, что сверхъестественные человеческие существа — продукт антропоморфизации и социоморфизации мироздания, — стало возможным лишь на более высоком уровне философского мировоззрения. Первобытное социоантропоморфическое мировоззрение населяет мироздание сверхъестественными существами. Источник сверхъестественного — перенесение на природу чуждых ей качеств, свойств, отношений человека и его рода. В первобытном социоантропоморфическом мировоззрении основной вопрос мировоззрения выступает в превращенной форме — как вопрос об отношении людей и природы, с одной стороны, и сверхъестественного, надприродного мира — с другой. Но не сразу. Сперва то и другое просто не различалось. Далее, в качестве социоантропоморфического мировоззрения первобытный социоантропоморфизм был комплексом искусства, мифологии и религии. Однако не все мифы были религиозными, т. е. связанными с культом. К этому комплексу примыкала магия.

Магия и религия. Хотя магия и религия связаны, они все же не тождественны. Более того, между ними есть существенное различие. Корни магии и религии — в ассоциативности первобытного сознания, в неумении его выделить существенные и, как правило, скрытые, не лежащие на поверхности связи и отношения между явлениями, в принятии случайного и несущественного за сущест-

вешное. Магия связывает то, что реально не связано: это предмет и его изображение или имя; предмет и отторгнутая от него часть; процесс и имитация этого процесса. Думая, что между ними имеется связь, первобытный человек воздействует на изображение предмета, на отторгнутую от него часть, манипулирует его именем, имитирует явление. И он уверен в практической эффективности своих действий. Однако в случае магии связь между магическим действием и магическим закливанием и искомым результатом представляется непосредственной, в случае же религии связь между молитвой и религиозным обрядом, посредством которых нечто испрашивается, представляется зависящей от произвола какой-то вымышленной, сверхъестественной личности, которая якобы может как принять, так и отвергнуть жертву. Не то в магии: если все сделано правильно, то результат должен наступить.

Так зарождается догадка об объективном детерминизме и о субъективном могуществе человека при наличии у него специальных знаний и специальной техники. Позиция религии самоуничижительно-просительная, позиция магии принудительная. Конечно, и в религиях всегда присутствует магия — в большей или меньшей степени, но она там играет все же вспомогательную роль. Если же говорить о религии и магии исторически, то магия более характерна для доклассовых обществ, религия — для классовых. Боги религии — деспоты, подобные деспотам раннеклассовых обществ, где чувство зависимости от природы усугубляется чувством зависимости от отчужденного от народа государства.

Мышление и воображение. Социоантропоморфическое мировоззрение строится не столько по законам логического мышления, сколько на основе эмоционально-ассоциативного воображения. Мифология — не продукт логико-теоретического мышления, а продукт воображения. К. Маркс подчеркивал, что «всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения»¹. Мнения, что мифология есть мышление на определенной ступени человеческого развития, более того, что мышление современного человека, создающего научные теории и гипотезы, и мышление древнего человека, создающего мифы, — это разные этапы развития единого логического мышления человека, что, следовательно, мифология создается особым видом мышления, неправильны. В целом первобытное сознание было дологичным, но в той мере, в какой ему было присуще мышление, оно было логичным, если, разумеется, рассуждение было истинным.

Познавательная роль мифологического мировоззрения. На этот счет существуют различные и даже противоположные точки зрения. Одни считают, что миф никогда не был способом объяснения действительности, другие же думают, что миф отражает стремление первобытного человека понять мир и самого себя. К. Маркс говорит о мифологии как о бессознательно-художественной переработке фантазией природы и общественных форм². Ф. Энгельс

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 12, с. 737.

² См. там же.

подчеркивает, что все культурные народы на ранней ступени своего развития осваивают чуждые им, таинственные для них и подавляющие их силы природы путем олицетворения, создавая богов¹. Но познание есть нечто большее, чем «переработка» и «освоение», познание предполагает владение истиной, объективным знанием, а не только лишь субъективной иллюзией знания. Такое знание зарождается в основном в сфере материальной производственной практики людей, при решении ими реальных задач (конечно, бывает, что эти задачи связаны и с религиозным ритуалом, который стимулирует познание, но задача и здесь реальна, например постройка алтарей с равными площадями, но имеющими разную геометрическую форму). Там же зарождается и мышление.

Проблема предфилософской науки. Но можно ли считать наукой такое первобытное знание? Пока нет. Тем не менее наука зарождается ранее философии. Она начинается со счета. Еще древнегреческий философ Платон обратил внимание на то, что именно число и счет учат человека размышлять. А много позднее К. Маркс подчеркнул, что счет — первая теоретическая деятельность «рассудка, который еще колеблется между чувственностью и мышлением»². На этой грани между чувственностью и мышлением и зарождается наука — рассудочно-теоретическая деятельность человека, направленная на познание мироздания. Число — первый идеализированный объект в истории культуры, ведь для чисел безразличны их предметы. Число и счет легли не только в основу обыденной жизни, они приобрели мировоззренческое значение, став основой и средством ориентации человека во времени и пространстве. А такая ориентация была неосуществима без связи прежде всего с небом. Без ясного ночного неба человечества не было бы.

Столь, казалось бы, обыденное и привычное для нас время-исчисление — календарь — стало революцией в развитии человеческого знания. Сюда же относится зарождение идеи причинности, что было связано с реальной практикой людей.

Поскольку же системы времяисчисления, его приемы возникают до происхождения философии, постольку можно говорить о предфилософской науке.

Вопросы генезиса философии. Говорить о генезисе философии — значит ответить на вопросы: *из чего, как, когда, где и почему* возникает философия? Ответы на них выявляют различные точки зрения. Вопрос о том, *где* возникла философия, — это вопрос о степени теоретичности древнеиндийской, древнекитайской, вообще древневосточной философии, иногда в буржуазной науке неверно отрицаемой. Вопрос о том, *когда* возникла философия, имеет в виду не только простую хронологию — речь идет и о том, когда, на какой ступени общественного развития становится

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 328—329.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 31.

возможной философия как новая форма общественного сознания и новый вид мировоззрения и на какой ступени эта возможность реализуется.

При ответе же на вопрос, *из чего* возникла философия, все концепции генезиса философии делятся на две группы.

Мифогенная и гносеогенная концепции генезиса философии. Согласно мифогенной концепции, философия возникает из мифологии путем внутреннего (имманентного) развития последней за счет изменения одной лишь формы: лично-образная форма сменяется на безлично-понятийную. Согласно гносеогенной концепции, философия возникает как простое обобщение знания. «Мифогенники» (Гегель, Ф. Корнфорд, А. Ф. Лосев и др.) правильно видят в социоантропоморфическом комплексе духовный источник философии. В их пользу говорит несомненное наличие переходных форм между мифологией и философией. Но они ошибочно думают, что мифология, а в лучшем случае весь социоантропоморфический комплекс — единственный источник философии. «Гносеогенники» (Г. Спенсер, А. А. Богданов и другие позитивисты) правильно видят источник философии в знании. Но они неправы, думая, что философия возникла из одного лишь знания.

Существует также эклектическая концепция генезиса философии, согласно которой философия возникает не как таковая, а как философский материализм и философский идеализм. Материализм — продолжение «линии знания», идеализм — продолжение «линии веры». Эта концепция неверна в своем схематическом упрощении. Конечно, материализм и идеализм принципиально различны и противоположны (в приведенной выше таблице они даже составили отдельные виды мировоззрения), но исторически философия возникает как таковая, а ее поляризация на материализм и идеализм — достижение определенной, достаточно зрелой стадии. Для генезиса философии первостепенную роль играет изменение уровня мировоззрения. Распадение же философии по типам — явление вторичное.

Гносеогенно-мифогенная концепция. В наших лекциях мы будем придерживаться гносеогенно-мифогенной концепции генезиса философии. О ней мы уже фактически сказали, когда критиковали мифогенную и гносеогенную концепцию. Эта концепция стремится учесть и роль мифологического мировоззрения, и роль знания и связанного с ним мышления. Таким образом, гносеогенно-мифогенная концепция генезиса философии признает два и даже три источника возникновения философии — мифологическое мировоззрение, знание и само обыденное сознание, хотя бы и нравственность, которая может быть непосредственным источником философии.

Предфилософия. Назовем духовный источник философии предфилософией. В самом широком смысле слова предфилософия — совокупность развитой мифологии и начатков наук (математики, астрономии, физики, медицины). Такая предфилософия — в сущности дофилософская парафилософия. О парафилософии можно

говорить лишь тогда, когда образовалась философия. Тогда философия — ядро, а парафилософия — оболочка. Но если ядра еще нет, то парафилософия есть предфилософия, лишь оболочка, внутри которой еще предстоит зародиться ядру. В более узком смысле слова предфилософия — это то, что в мифологии и в начатках наук непосредственно послужило генезису философии. В мифологии это стихийная постановка мировоззренческих вопросов, в начатках наук это не столько сами знания, сколько развитие мышления, самого научного духа и какого-то метода. В комплексе предфилософии уже начинается взаимодействие ее мировоззренческой и научной частей. Плод этого взаимодействия — переходные формы между мифологией и философией. В еще более узком смысле слова предфилософия — это переходные формы между мифологическим и собственно философским мировоззрением. В самом же узком смысле слова предфилософия — это противоречие между основанным на эмоциональном, нерациональном воображении мировоззрением и начатками научного мышления, между фантазирующим мифотворчеством и элементарным научным методом. Таковы духовные предпосылки философии.

Экономические, социальные и политические предпосылки. Предфилософия, как ее ни понимать, лишь необходимая, но недостаточная причина генезиса философии. Для того чтобы содержащаяся во всякой предфилософии возможность философии реализовалась, необходимы благоприятные для ее генезиса изменение общественного бытия, соответствующие экономические, социальные и политические условия. Здесь иногда ограничиваются тезисом, что философия возникает вместе с разделением общества на классы и отделением умственного труда от физического. Эти два великих исторических события действительно способствовали возникновению философии. Но история показывает, что эти события имели место задолго до возникновения философии. Поэтому экономические, социальные и политические условия генезиса философии надо конкретизировать.

Две системы рабства. К. Маркс различал две системы рабства: патриархальную систему рабства, направленную на «производство непосредственных средств существования, в рабовладельческую систему, направленную на производство прибавочной стоимости»¹. Вторую систему рабства можно частично отождествить с тем, что Ф. Энгельс называл цивилизацией. «Цивилизация, — писал Ф. Энгельс, — является той ступенью общественного развития, на которой разделение труда, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба эти процесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе»². Для цивилизации, говорит далее Ф. Энгельс, характерны введение металлических денег, появление класса купцов и возникновение частной

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 25, ч. I, с. 364—365.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 173—174.

собственности на землю, а также наличие рабского труда как господствующей формы производства. В «Набросках ответа на письмо В. И. Засулич» К. Маркс вводит понятия «первичной формации» и «вторичной формации». Там сказано, что «период земледельческой общины является переходным периодом от общей собственности к частной собственности, от первичной формации к формации вторичной»¹. При этом к первичной формации можно отнести не только родовое общество, или первобытно-общинную формацию, но и часть рабовладельческой формации, а именно древнеазиатский способ производства. Начало же вторичной формации можно связать с античным способом производства.

Древнеазиатский и античный способы производства. Иногда принято противопоставлять Древний Восток (Китай, Индия, Шумеро-Вавилония, Египет) и Древний Запад (Восточное Средиземноморье, Древняя Греция и Древний Рим) фундаментально: на Востоке существовал только «азиатский способ производства», а на Западе — «античный способ производства». Однако это несомненное различие в способах производства все же скорее стадияльное, чем пространственное. Элементы «азиатского способа производства» были и в Европе. Это Крито-минойская и Микенская культуры. Элементы «античного способа производства» бывали и на Востоке. Иллюзия исключительно пространственного распределения этих двух способов производства — азиатского и античного — имеет основание в том, что древнеазиатский способ производства в Европе и античный способ производства в Азии были выражены не в классической форме, а фрагментарно. В стадияльном же смысле античный способ производства характерен для обществ начала века железа, а древнеазиатский способ — для обществ века бронзы.

Общества века бронзы. Все раннеклассовые общества века бронзы имеют ряд более или менее общих черт независимо от своего временного (хронологического) и пространственного (хорологического) положения. Раннеклассовые общества доколумбовой Америки аналогичны обществам века бронзы Евразии, хотя первые намного позднее вторых. Экономически для обществ века бронзы характерны натуральное хозяйство, связанное с продуктообменом и предметными деньгами, отсутствие частной собственности на землю, устойчивость общины, экономическое господство деревни над городом, патриархальный характер рабовладения, его кастовость (почти полная непроницаемость классов). Вся земля считается государственной, и в этом смысле она «общая» — такую трансформацию приобретает характерная для «первичной формации» недифференцированная собственность в обществах века бронзы. С социально-политической стороны эти общества все еще сохраняют присущие родовому строю непосредственные личные отношения между людьми. Однако в условиях классового общества и государства личные отношения приобре-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 404.

тают форму личностного господства и подчинения. Безличного правового сознания еще нет. Положение человека в обществе определяется его личной причастностью к государственной власти, к обожествляемому главе государства — «восточный» деспотизм. С идеологической стороны общества века бронзы отличаются наличием в них государственной религии как первой формы идеологии и государственного сословия жрецов в качестве первых идеологов, выводящих «восточный» деспотизм и социальную иерархию из самой структуры мифологизированного мироздания. Однако для обществ века бронзы характерны также зарождение переходных форм между мифологией и философией, начало искусства, не связанного с религией, и начало науки.

Общества века бронзы возникли в третьем тысячелетии до н. э. Во втором тысячелетии можно говорить о полосе древней цивилизации, протянувшейся через Старый Свет между 40 и 15 градусами северной широты. К югу и к северу от этой полосы продолжал господствовать неолит. Внутри же упомянутой «полосы» образовались три очага древней, «бронзовой» цивилизации: восточный — Китай (государства Шан-Инь, 18—12 вв. до н. э., и Западное Чжоу, 12—8 вв. до н. э.), средний — Индия (Хараппское государство, 25—16 вв. до н. э., и арийские государства первой половины первого тысячелетия до н. э.). Третий, западный очаг более сложен. Сюда входили самые древние цивилизации Шумера — Аккада и египетского Древнего царства. Именно здесь общества века бронзы возникли ранее всего — в третьем тысячелетии до н. э. Далее в этот очаг культуры вошла также Древне-вавилонское (середина второго тысячелетия до н. э.) и Нововавилонское (612—538 гг. до н. э.) царства, Сирия, Финикия и Палестина, Среднее и Новое царство в Египте, а также и поздний, Саисский Египет (650—525 гг. до н. э.). Сюда же принадлежали Критское (первая половина второго тысячелетия до н. э.) и Микенское государства вместе с другими ахейскими государствами (вторая половина второго тысячелетия до н. э.).

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

Общества начала века железа. Социально-экономически для этих обществ характерны начало товарно-денежных (вещных) отношений¹, дополняющих, а затем и частично вытесняющих лич-

¹ Однако, как указывает К. Маркс, «при древнеазиатских, античных и т. д. способах производства превращение продукта в товар, а следовательно, и бытие людей как товаропроизводителей играет подчиненную роль, которая, однако, становится тем значительней, чем далее зашел упадок общинного уклада жизни» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 89).

ные отношения людей, выделение ремесла из сельского хозяйства, завершение развития денег до их законченной монетной формы, появление торгового капитала, начало частной собственности на землю, купля-продажа земли, разложение общины, установление экономического господства города над деревней, упразднение долгового рабства и проникновение рабского труда в сферу производства, производство прибавочного продукта (стоимости). С социально-политической стороны в этих обществах на основе вещных отношений создается безличное писаное право. Эти общества характеризуются также политическим господством города над деревней, ожесточенной политической борьбой за власть (борьба царств и общинной имущественной знати против аристократии в Китае, борьба варны кшатриев против брахманов в Индии, торгово-ремесленных слоев городского населения — «демоса» — против землевладельческой аристократии в Элладе), иногда республиканско-демократической формой политической жизни. С идеологической стороны общества начала века железа характеризуются зарождением философии и дальнейшим развитием науки вплоть до достижения ею в некоторых своих пунктах ступени дедуктивной науки.

Вторая ступень в развитии раннеклассовых обществ прослеживается в Китае во времена Восточного Чжоу (периоды Чуньцю, 8—5 вв. до н. э., и Чжаньго, 5—3 вв. до н. э.), в Индии во времена государств Магадха и Маурья (5—2 в. до н. э.). Что касается третьей, западной части полосы древней цивилизации, то она в своем историческом развитии в значительной части была отброшена назад, оказавшись поработенной сравнительно отсталой Персией в эпоху династии Ахеменидов (6—4 вв. до н. э.). Ростки нового, например реформа фараона Бокхориса в Египте, согласно которой было отменено долговое рабство и которую позднее изучал Солон, произведший затем сходную реформу в Афинах, были затоптаны завоевателями-персами. Поэтому на Западе вторая ступень в развитии раннеклассового общества нашла свое выражение лишь в ряде передовых полисов Эллады, где и возникла древнезападная философия.

Суммируем сказанное в следующей таблице:

А. Первобытнообщинная формация	Неолит	Личные отношения равенства	Социоантропоморфическое мировоззрение, магия, начало знания и мышления
Б. Рабовладельческая формация	Ба) Бронза	Личные отношения неравенства ¹	Идеологическая монополия государственной религии, начало науки, переходные формы между мифологией и философией
	Бб) Железо	Начало вещных отношений	Начало философии и дедуктивной науки

¹ «Непосредственные отношения господства и подчинения» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 89—90).

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

Товар как чувственно-сверхчувственная вещь¹ и то, что «монета, помимо своего действительного бытия в виде отдельного куска золота определенного веса, получает идеальное бытие, вытекающее из ее функции»², способствовали абстрагированию общественного бытия и общественного сознания, столь важному для подъема мировоззренческого сознания на второй уровень. Развернувшаяся политическая классовая борьба подрывала авторитет традиции, в том числе и мировоззренческой. Ведь во всех обществах века бронзы, где религиозно-мифологическое мировоззрение стало исполнять охранительную социально-идеологическую функцию, дальнейшее углубление мировоззрения посредством знания и критического мышления было заторможено. Их достигнутый уровень был ограничен узкой сферой специального знания. Последнее же, став делом жреческого сословия, было сакрализовано, засекречено, и развитие его остановилось. Выход на политическую арену новых классов, дальнейшие войны и революции разрушали традицию. В результате возникла общественная потребность в ином мировоззрении, отвечавшем уровню, образу жизни, интересам новых общественных сил, слоев, классов. Заложившая в префилософии возможность философии стала реализовываться.

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

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 81.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 13, с. 91.

как системно-рационализированное мировоззрение. Природа деантропоморфизируется и демифологизируется.

Однако все это происходило постепенно и не везде одинаково. Генезис философии — длительный процесс. Выше отмечалось, что философия возникает непосредственно не из мифологии как таковой, а из переходных форм, характерных для обществ бронзового века. Переходные мировоззренческие формы — это уже не первобытная стихийная мифология, а мифология с элементами самосознания и систематизации, с понятийными вкраплениями, с элементами демифологизации и деантропоморфизации. Если говорить образно, то можно сказать, что на уровне переходных мировоззренческих форм от мифологии как таковой к философии как таковой в мантии мифологического мировоззрения появляются первые дыры, сквозь которые кое-где начинает просвечивать реальная, немистифицированная природа.

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 предфилософия. Но уровень предфилософской науки был не везде одинаков. В Древнем Китае и в Древней Индии такой уровень был ниже, чем в Вавилонии и в 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 объединены не были, как это имело место особенно 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, Иудей и Израиля, Древнего Египта философия в Афразии не получила тех классических форм, которые она получила 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 слабого проявления там 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 фило-

софия была недостаточно вычленена из предфилософии и недостаточно отчленена от парафилософии, часто сливаясь с обыденным нравственным сознанием (в Китае) и с религиозно-мифологическим мировоззрением (в Индии).

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

Термины «предфилософия» 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, отсутствие достаточного самосознания, стихийность, а также отсутствие сколько-нибудь четкого расчленения на материализм и идеализм, что является плодом лишь достаточно зрелой философии.

ЛЕКЦИЯ III

ТЕМА 4. ПРЕДФИЛОСОФИЯ КИТАЯ

История Древнего Китая распадается (не считая неолита) на шесть периодов: 1) Шан-Инь (18—12 вв. до н. э.); 2) Чжоу — Западное Чжоу (12—8 вв. до н. э.); 3) Чжоу — Восточное Чжоу — Лего (т. е. «отдельные государства»); 4) Чжоу — Восточное Чжоу — Чжаньго (т. е. «сражающиеся государства»); 5) империя Цинь (221—206 гг. до н. э.); 6) Хань (конец 3 в. до н. э. — II в. н. э.). Первые два и частично третий из этих шести периодов приходятся на век бронзы, конец третьего и четвертый периоды — на начало века железа. Появление сохи с железным сошником и других более производительных орудий труда произвело радикальное изменение в древнекитайской экономике. Углубляется разделение труда между деревней и городом, развиваются товарно-денежные, вещные, отношения между людьми (чеканка монеты началась в Китае в 524 г. до н. э.), усиливается классовая борьба.

Древнекитайское государство — типичная восточная иерархическая деспотия. Глава государства (в третий и четвертый перио-

ды — главы государств, царств, на который в те времена распался Китай) — наследственный монарх, он же первый жрец и единственный землевладелец. В Китае не было жречества как особого социального института, и религиозные действия производились главами семейств, чиновниками, царьками, царями — ванами. Вся земля считалась царской. В древнекитайской «Книге песен» говорилось: «Широко кругом простирается небо вдали, но нету под небом ни пяди нецарской земли»¹. Если ван — вершина социального конуса в Древнем Китае, то основание его — подневольные земледельческие общины, члены которых — бесправные шужэнь (простолюдины). Между основанием и вершиной социального конуса — наследственная земельная аристократия различных рангов, составляющая государственный аппарат (чжухоу), главы кланов больших семей (дафу), главы больших семей (ши). Рабы же вместе с животными находились вообще вне социальной иерархии.

Закона не было, и 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 негодованье ждет»².

Закрепощенные крестьяне временами поднимали восстания, а аристократия устраивала заговоры и государственные перевороты, после чего все оставалось по-старому. Однако кое-что менялось. Если сначала в крестьянских общинах строго соблюдалось равенство земельных паделов, то затем главы общин стали присваивать двойные наделы, ставшие наследственными, разорившиеся крестьяне теряли наделы и превращались в батраков, т. е. земля стала отчуждаемой. Последовавшие затем реформы ввели частную собственность на землю. Разбогатевшие общинники выступали против наследственной служилой аристократии, требуя упразднения наследования государственных должностей и равенства возможностей. Однако все эти новаторские движения тонули в китайском традиционализме, который имел в Китае характерную для него форму ритуализма. Все отношения между китайцами издавна были подчинены сложному ритуалу («китайские церемонии»), имеющему мировоззренческое значение. Как сказано в авторитетной для китайцев книге «Цзо чжуань», «ритуал (основан на) постоянстве (движения) неба, порядке (явлений) на земле и поведении народа» (2, 12); «ритуал — это устой (в отношениях) верхов и низов, основа и утök неба и земли. Он дает жизнь народу» (2, 13).

¹ Ши-цзин. М., 1957, с. 280. «Ода о несправедливости».

² Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. М., 1972—1973, т. 1, с. 86—87. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте (том и страница).

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 непрерывный отчет перед духами предков, которым приносились систематические жертвы, первое время даже человеческие (военнопленные, дети-первенцы). Социальное неравенство проявлялось и в религиозном культе. Высшую жертву духам земли и неба имел право приносить только ван, он же «сын неба» (тяньцзы). Небо (тянь) — высший объект почитания в Китае. Оно обиталище небесного государя — шанди. Воля неба — высшая сила, определяющая все происходящее на земле. Она неведома людям: «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.

Предфилософия. Однако и Древний Китай не избежал периода господства мифологического, социоантропоморфического мировоззрения. Современный ученый Юань Кэ собрал мифы Древнего Китая в одноименной книге. Среди них есть уже и отвлеченные, предфилософские. Для этих мифов характерно представление о первоначальном состоянии мира как первобытному хаосу и о двух противоположных упорядочивающих этот хаос космических силах — небесной (Ян) и земной (Инь), учреждающих в хаосе из его легких частиц небо, а из тяжелых — землю. В другом мифе упорядочение хаоса и организация мироздания связываются с деятельностью сверхъестественного человека по имени Пань-гу, зародившегося внутри космического яйца — естественного порождения хаоса. Оказавшись в первобытном мраке, Пань-гу раскалывает его на землю и небо и поднимает последнее над первой. Части мироздания возникают из частей тела умершего Пань-гу: 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»¹.

Древнекитайская предфилософия связана с древними книгами, одну из которых мы уже упоминали. Это «Книга песен» («Ши-цзин»), которая вместе с «Книгой истории» («Шу-цзин»), «Книгой перемен» («И-цзин»), «Книгой обрядов» («Ли цзи») и летописью «Чунь-цю» составляла древнекитайское «Пятикнижие» («У-цзин») — основу мировоззрения образованного китайца. В «Пяти-

¹ Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965, с. 43.

книжние» входил «Сицы чжуань» — комментарий к «И-цзин», исторический памятник Древнего Китая «Цзо чжуань» и др. Многие из этих книг испытали влияние наиболее типичной для Китая мировоззренческой и в некоторой степени даже философской школы — конфуцианства. «Ши-цзин» и «Шу-цзин» были Конфуцием отредактированы, а «Чуньцю» — написана им. Конфуцианскими были «Ли цзи» («Книга обрядов») и «Цзо чжуань». Однако во всех этих книгах, как составленных и отредактированных конфуцианцами, так и написанных ими, отразились префилософские мировоззренческие взгляды, в которых можно увидеть зародыш философского мировоззрения.

Негативные взгляды состоят в сомнениях в традиционном религиозно-мифологическом мировоззрении. Особенно волнует древнего китайца то, с чем он ежедневно сталкивался, — проблема зла. Откуда оно? Кто его виновник? Бог или человек? И почему зло терпят по большей части невиноватые? Неизвестный автор одного из поэтических произведений, вошедших в состав «Ши-цзин», спрашивает Небо: «Пусть те, кто злое совершил, за зло свое несут ответ. Но кто ни в чем не виноват — за что они в лучине бед?» (1, 85). Небо всемогуще, и человек от него полностью зависим («Небо, рождая на свет человеческий род, тело и правило жизни всем людям дает» 1, 95). Но в таком случае источник зла — небо. Но бог не может быть причиной зла. Значит, зло от человека и «зависят распри только от людей» (2, 8). Но если это так, тогда «нельзя уповать лишь на волю творца». Идя по этому пути, являющаяся 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 не бог — источник зла. Но в таком случае он не всемогущ — вечная проблема религиозного мировоззрения, проблема сочетания в божестве благодати 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 и социальных, 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 теневого 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 «иньцы» — небесная, легкая и земная, тяжелая материя.

Этот момент развит в «И-цзин» («Книга перемен»). Ее связывают с именем одного из мифических правителей древнейшего Китая — Фу-си. Он научил людей ловить рыбу и охотиться. Он же создатель древнекитайской письменности. Фу-си увидел на спине лошади-дракона, вышедшего из Хуанхэ, рисунок, который был воспроизведен затем мудрым китайцем как восемь триграмм. Они и положили начало книге «И-цзин». Фактически же перед нами первая в истории человечества попытка представить природные и человеческие явления в двоичной системе — в системе ян и инь изображаемых соответственно сплошной и прерывистой чертами. Две сплошные (расположенные друг над другом) черты — большой ян — символизируют 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. Это гексаграммы. Их 64. Если инь отождествить с нулем, а ян — с единицей, то, например, «исполнение» изобразится шестью нулями, а «творчество» — как 111110 (считая снизу вверх).

Вместе с тем зарождение мировоззренческих естественнонаучных представлений не разорвало их мифологической пуповины.

Например, говорится, что «небо создало пять первоначал» (цит. по 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. О ритуале уже говорилось. Почитание родителей означало и культ предков, и почитание властей — для психологии древних китайцев характерно чувство покорности нижестоящим 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.

Древнекитайская предфилософия включала в себя и зачатки наук: математики, астрономии, медицины. Уже в шан-иньский период умели считать до 30 000. Наблюдение за небесными явлениями позволило предсказывать затмения Луны и Солнца, связать астрономические явления с земледельческим циклом, создать календарь, времязчисление.

Однако в Древнем Китае науки были развиты слабо. В частности, древнекитайская математика была лишена доказательств, и она так и не достигла уровня дедуктивной науки, как это произошло в те же века в Древней Греции. Это не могло не сказаться на уровне древнекитайской философии.

Особенности древнекитайской философии. Школы. Философия в Китае возникает в конце третьего периода в истории Древнего Китая и получает свой наивысший расцвет в следующий период Чжаньго. Этот период «борющихся государств, царств» был также тем, что часто называют «золотым веком китайской философии». Действительно, в те времена свободно и творчески существовало шесть основных философских школ: 1) конфуцианство, 2) моизм, 3) школа закона («фа-цзя»), по-европейски — легизм, 4) даосизм, 5) школа «инь-ян» (натурфилософы), 6) школа имен («мин цзя»).

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, которая 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.

ТЕМА 5. 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, и ему в детстве пришлось быть и пастухом, и сторожем, и он только в 15 лет, как сообщает он сам, обратил свои помыслы к учебе. Основал же свою школу Конфуций в 50 лет. У него было много учеников. Они записали мысли как своего учителя, так и свои. Так возникло главное конфуцианское сочинение «Лунь юй» («Беседы и высказывания») — 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 всю жизнь. Сам Конфуций преклонялся перед стариной и перед древними книгами. Особенно он восхвалял «Ши-цзин», говоря своим ученикам, что эта книга «может вдохновить, расширить кругозор, сблизить с другими людьми, научить, как сдерживать свое недовольство», может объяснить, «как дома надо служить отцу, а вне дома — государю, а также 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 справедливостью на земле, стоит на страже социального неравенства. Судьба учения самого Конфуция зависит от воли неба. Сам он познал волю неба в 50 лет, тогда-то он и начал проповедовать. Однако небо у Конфуция отличается от неба «Ши-цзин» с его шанди отвлеченностью и безликостью. Небо Конфуция — судьба, рок, дао. Разделяя культ предков, Конфуций учил вместе с тем 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 взаимоотношения между людьми, проблемы воспитания. 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. 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, избегали

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 исправить свои ошибки и т. д. Однако, идеализируя древность, Конфуций рационализирует и учение о нравственности. Думая, что он воскрешает старое, он создает новое.

Этика. Конфуцианское учение о нравственности — конфуцианская этика опирается на такие этические понятия, как «взаимность», «золотая середина» и «человеколюбие», составляющие в целом «правильный путь» (дао), которому должен следовать всякий, кто желает жить в согласии с самим с собой, с другими людьми и с самим мирозданием, а значит, жить счастливо. «Золотая середина» («чжун юн») — середина в поведении людей между несдержанностью и осторожностью, уметь находить эту середину нелегко, большинство людей или слишком осторожны, или слишком несдержанны. Основа человеколюбия — «жэнь» — «почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям» (1, 111), вообще же быть человеколюбивым — «значит любить людей» (1, 161), «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», кратко выразить суть учения Конфуция, тот ответил: «Не делай другим того, чего не желаешь себе» (1, 167).

Цзюнь-цзы. Кун Фу-цзы дает развернутый образ человека, следующего конфуцианским моральным заповедям. Это цзюнь-цзы — «благородный муж». Кун Фу-цзы противопоставляет этого «благородного мужа» простолюдину, или «низкому человеку» — «сяо жэнь». Это противопоставление проходит через всю книгу «Лунь юй». Первый следует долгу и закону, второй думает, как бы лучше устроиться и получить выгоду. Первый требователен к себе, второй — к людям. О первом нельзя 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 радость. Первый идет на смерть ради человеколюбия и должного, 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). И так далее. «Благородный муж» в конфуцианстве — не только этическое, но и политическое понятие. Он член правящей элиты. Он управляет народом. Отсюда такие со-

циальные 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 трудящихся «благородный муж не подобен вещи» (1, 144), его жизнь не сводится к одной функции, он всесторонне развитая личность.

Управление. Ключ к управлению народом Конфуций 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. Такова эксплуататорская классовая сущность конфуцианства.

«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 соответствие с их былым значением. Поэтому Кун Фу-цзы учил, что государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом и сын — сыном не по имени, а реально, на самом деле. При всех отклонениях от нормы следует к ней возвращаться. Это учение самого влиятельного идеологического направления в Китае сыграло немалую роль в застойности Древнего и средневекового Китая. Ведь быть, например, сыном означало соблюдение всего ритуала сыновней почтительности, который включал в себя ряды с рациональным и гуманным многое и чрезмерное. Например, после смерти отца сын ничего не мог менять в доме 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 не интересует. Его вполне удовлетворяет то практическое знание, каким обладают те, кто непо-

средственно общается с природой,— земледельцы и ремесленники. Кун Фу-цзы допускал врожденное знание. Но оно редко. Сам он им не обладал. «Те, кто обладает врожденным знанием, стоят выше всех» (1, 170). А «за ними следуют те, кто приобретает знания благодаря учению» (там же). Учиться надо и у древних, и у современников. Учение должно быть избирательным: «слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему». Из этих слов видно, что для Кун Фу-цзы учение — это обучение поведению. 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 всё в памяти»), так и в умении многостороннего рассмотрения вопроса, даже незнакомого, в методе. Именно в последнем Кун Фу-цзы видел главное. Именно с таким умением рассуждать связывал он знание. Поэтому он сказал: «Обладаю ли я знаниями? Нет, но когда низкий человек спросит меня [о чем-либо], то [даже если я] не буду ничего знать, я смогу рассмотреть этот вопрос с двух сторон и обо всем рассказать [ему]» (1, 157).

Положительное в конфуцианстве. Из сказанного может показаться, что учение Кун Фу-цзы не содержало в себе ничего положительного. Однако все познается в сравнении. Положительное у него то, что он видел главное средство управления народом в силе примера и даже в убеждении, а не в голом принуждении. На вопрос: «Как вы смотрите на убийство людей, лишенных принципов, во имя приближения к этим принципам?» — 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 у 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 Конфуция. 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 врожденной доброте человека.

Антропология. Мэн-цзы не согласен с теми, кто думал, что человек от рождения, 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. Прирожденное стремление 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. Недоброta же человека столь же противоестественна, как и движение воды вверх. Для этого нужны особые условия, например неурожай и голод. «В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы — злыми. Такое различие происходит не от природных качеств, которое дало им небо, потому что [голод] вынудил (подчеркнуто мною. — А. Ч.) их сердца погрузиться [во зло]» (1, 245).

Познание своей добротой 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. Мирозозрение Мэн-цзы более исторично, чем мирозозрение Кун Фу-цзы. Сперва звери и птицы теснили людей. Затем бог земледелия Хоу-цзы научил людей сеять и собирать урожай. Но и тогда в своих взаимоотношениях люди мало чем отличались от животных, пока Се (мифический герой) 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 общественное поле (это поле Мэн-цзы первый, насколько нам известно, называл колодезным, так как расположение полей при системе «чжу» напоминало иероглиф, обозначающий колодец,— общественное поле было в центре, его окружало восемь крестьянских полей). При системе «чжу» неурожай в равной мере ударял и по крестьянам, и по тем, кого они своим трудом содержали, тогда как «ныне же занятия народа не дают достаточно средств, чтобы обеспечить своих родителей и прокормить жен и детей. В урожайный год он постоянно терпит лишения, а в неурожайный год обречен на гибель» (1, 230). В таких условиях человек не может быть добрым. Умный правитель может побуждать народ стремиться к добру лишь после того, как обеспечит его средствами к существованию.

Управление. Как конфуцианец, Мэн-цзы отождествляет отношения между членами государства с отношениями между детьми и родителями. Ван должен любить народ, как своих детей, народ же должен любить государя, как отца. «Почитая старших, распространяйте [это почитание] и на старших других людей. Любя своих детей, распространяйте [эту любовь] и на чужих детей, и тогда легко будет управлять Поднебесной» (1, 228). Мэн-цзы против диктатуры закона. «Разве, когда у власти человеколюбивый правитель, опутывают народ сетями [закона]?» — спрашивает Мэн-цзы.

Сюнь-цзы. Когда умер Мэн-цзы, Сюнь было уже 24 года. Но об их встречах нам ничего не известно. Сюнь-цзы получил хорошее образование. С его именем связывают одноименное произведение.

Материализм. В центре внимания Сюнь-цзы, как конфуцианца, проблемы человека и общества. Однако нельзя сказать, чтобы Сюнь-цзы совершенно пренебрегал размышлениями о мироздании. Напротив, его картина мироздания — основа его этико-политического учения. Это позволяет всерьез говорить о Сюнь-цзы как философе.

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

Материализм Сюнь-цзы выражается и в его учении о человеке: в человеке «сначала плоть, а затем дух» (2, 168).

Антропология. Сюнь-цзы в отличие от Мэн-цзы учил, что человек от природы зол. Одна из глав трактата «Сюнь-цзы» называется «О злой природе человека». Приведа 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 паживы» (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. Общество 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 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. Мировоззрение Сюнь-цзы активно. Выступая против широко распространенного в Древнем Китае преклонения перед судьбой как волей неба, Сюнь-цзы говорил, что «вместо того, чтобы возвеличивать небо и размышлять о нем, не лучше ли самим, умножая вещи, подчинить себе небо? Вместо того чтобы

служить небу и воспевать его, не лучше ли, преодолевая небесную судьбу, самим использовать небо в своих интересах? ...Чем ожидать самоумножения вещей, не лучше ли, используя 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 познанию 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: одностороннее рассмотрение вещей, когда часть приравнивается к целому; неправильное употребление имен — великое коварство, равносильное подделке мандатов и мер; оно 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.

ТЕМА 6. МОИСТЫ

Другой философской школой Древнего Китая считается моизм, основанный Мо Ди (Мо-цзы), родившимся в год смерти Конфуция и умершим в 400 г. до н. э., еще до рождения 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, 194). «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 другу пользу» (1, 180). Таково рассуждение Мо Ди. Так моисты доказывали свой тезис о необходимости хороших отношений между людьми. В этом доказательстве, которое само уже говорит о зрелости древнекитайской философии, поскольку философия не только рационализированное и системное, но и доказательное мировоззрение, есть верно подмеченное равенство всех людей перед природой, которая берется в своем позитивном отношении к человеку, — стихийно-разрушительной и так же одинаковой для всех сторон 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 и 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 затрагивал 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, приравливающих добродетель следованию старине, где было много зла. С другой стороны, и новое может быть хорошим: «Нужно и сейчас создавать хорошее. Я хочу, говорил Мо Ди, чтобы хорошего становилось больше» (1, 198). Отвергая конфуцианское пристрастие к старине и к традиции (ритуалу), моисты 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 рассуждения, логике (что мы видели на примере принципиального для моизма рассуждения о воле неба). Моисты учили, что понятие пусто, если ему не соответствует та или иная вещь. Они пытались разделить вещи по родам, видели сущность познания в нахождении причины явления.

ЛЕКЦИЯ IV

ТЕМА 7. «ДАОДЭЦЗИН»

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

Основателем даосизма считается Лао-цзы — старший современник Конфуция. Поэтому, казалось бы, история философии в Китае должна начинаться не с Конфуция 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 «Даодэцзин» принадлежит не Лао-цзы, если таковой существовал (в отличие от безусловно реального Конфуция, Лао-цзы — полулегендарная личность), что этот трактат никак не мог быть создан ранее 4 в. до н. э. и что он принадлежит другому даосу — Чжуан-цзы, а если и был Лао-цзы, то он жил гораздо позднее, чем принято думать. В своей «Истории древнекитайской идеологии» Ян Юн-го идет еще дальше и утверждает, что «Даодэцзин» позднее «Чжуан-цзы», что этот трактат — итог развития даосизма, концентрация взглядов разных групп даосов, начиная с Ян Чжу и кончая Чжуан-цзы, тем более что в трактате содержится критика и конфуцианства, и легизма, которой не могло бы быть, если бы традиционная версия происхождения трактата была верна.

«Дао». Само название представителей школы — даосы — говорит о том, что в основу своего мировоззрения они положили «дао». В предфилософии оно родилось как представление, а затем стало понятием — одним из основных в китайской философии вообще. О «дао» говорили конфуцианцы, 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 в самом мире.

Но «дао» — не только первоначало и первооснова, но и всеобъемлющий закон мироздания.

Автор (или авторы) трактата фиксирует глубокие исторические корни представления о «дао», отмечая, что «с древних времен до наших дней его имя не исчезает» (21, 121) ¹.

Мысль о том, что «дао» — первоначально, 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, 116), что «великое дао растекается повсюду» (34, 125). В трактате проводится материалистическая мысль о том, что «дао» первично по отношению даже к богу, если бы такой мог существовать. Как бы отвечая на вопрос, кто создал «дао», в трактате говорится: «Я не знаю, чье оно порождение, [я лишь знаю, что] оно предшествует небесному владыке» (4, 116).

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

¹ То есть § 21, с. 121 (в кн.: Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. М., 1972—1973, т. 1).

уровне даосизма древнекитайская философия недостаточно вычленилась из религиозно-мифолого-художественного комплекса, из социоантропоморфического вида мировоззрения.

Двойственность «дао». Наиболее глубоким и, можно сказать, темным местом в даосизме является его учение о двух «дао». Трактат «Даодэцзин» начинается так: «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) «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) «Даодэцинина» 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 узнать 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* (подчеркнуто мною. — А. Ч.). И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называю его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его (14, 118). В другом месте трактата сказано: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся. О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее дао; произвольно давая ей имя, назову ее великое. Великое — оно в бесконечном движении» (25, 122).

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

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 вездешность, 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 подчи-

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

«Дао», обладающее именем. Вернемся теперь, как мы 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»), бесконечное, неисчерпаемое, непобедимое, всемогущее, повсюду действующее. В этом оно отличается от бестелесного, туманного, пустого, неопределенного, малого, ничтожного, скрытого, 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 «Даодэцзин» Ян Хин-шуном и будем употреблять эти термины. Тогда получится, что в трактате говорится о бытии, о небытии и об их отношении. Тогда мы прочитаем, что «небытие проникает везде и всюду» (43, 128), что «бытие и небытие порождают друг друга» (2, 115), что «в мире все рождается в бытии, а бытие рождается в небытии» (40, 127). При этом есть основание отождествить небытие с безымянным «дао»,

а бытие — с «дао», имеющем имя. Ведь характеристики первого «дао» отрицательные (бестелесно, туманно, пусто и так далее). В то же время мы отождествим второе «дао» с небом и землей, которое порождается первым «дао».

Система даосизма. Таким образом, систематизируя содержание «Даодэцзина», хотя, возможно, и упрощая, выравнивая его, мы можем представить себе даосскую картину мироздания следующим образом. Небытие первично. Это и есть «дао», не имеющее имени. Оно не имеет имени, потому что, назвав его, мы тем самым превращаем его уже в бытие. О небытии можно говорить только отрицательно. Отсюда характеристики первого «дао». Небытие порождает бытие. Бытие — «дао», имеющее имя, физическим аналогом которого являются небо и земля.

Имея своей глубочайшей субстанцией небытие, все вещи, несмотря на то что непосредственно они опираются на бытие, непрочно, они постоянно уходят в небытие, в котором и обретают свой покой. Это возвращение — единственно постоянное в мире вещей. Поэтому в трактате мы читаем: «[В мире] — большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, покой называется возвращением к сущности. Возвращение к сущности называется постоянством» (16, 119). Только ничто вечно.

Имеется и математический вариант системы даосизма. Это неудивительно, поскольку мы знаем, что философия возникает как распространение 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» — это почти 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 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 больше речь идет не о бесчувственных вещах, а о человеческом мире, когда, например, говорится, что «человек при своем рождении нежен и слаб, а при наступлении смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежные и слабые, а при гибели сухие и гнилые. Твердое и крепкое — это то, что погибает, а нежное и слабое — это то, что начинает жить» (76, 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» (63, 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. Гнессология даосизма подчинена его онтологии. Знание безымянного «дао» особое, оно имеет привкус мистики, ибо знание о нем состоит в молчании, ведь «тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает» (56, 131). К тому же это знание доступно не всем людям, а лишь совершенномудрым. Такой человек видит за борьбой вещей гармонию, за движением — покой, за бытием — небытие. И это все потому, что он лишен страстей. Лишь «тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну («дао»), а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме» (1, 115). «Дао» в конечной форме — это 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. Шэнжень (совершенномудрый) — этический идеал даосов — противопоставляется конфуцианскому идеалу — «благородному мужу» (цзюнь цзы). Последний развенчивается как человек с «низшим дэ», тогда как «шэнжень» — человек «высшего дэ» и «дао». Даосы отвергли ценности конфуцианцев — человеколюбие, справедливость, мудрствование, сыновнюю почтительность, 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 выс-

шим дэ не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен» (38, 126). Он подобен «дао», не имеющему имени. Его главное качество — победоносное недеяние, ведь «человек с высшим дэ бездейтелен и осуществляет недеяние» (38, 126), и он так же, как и само «дао», «не борется, но умеет побеждать» (73, 136).

Управление. Принцип недеяния как высшей формы поведения (у вэй) положен даосами в основу их концепции управления. Совершенномудрый правитель предоставляет всему идти своим естественным 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 реакционен 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 вместо письма» (80, 137). А «если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать» (80, 137).

«Даодэцзин» рисует картину патриархального состояния общества, в котором «небесное дао» отнимает у богатых и отдает бедным. Народ не подавлен. Даосы — противники 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 падутся 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 «Даодэцзин» 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 к земле. Итак, «человек следует [законам] земли. Земля следует [законам] неба. Небо следует [законам] дао, а дао следует самому себе» (25, 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 религию — в систему суеверий и волшебства, имеющую весьма мало общего с первоначальным философским даосизмом.

ТЕМА 8. ЗАКОННИКИ

Законники противопоставили конфуцианскому ритуалу «ли» закон «фа» и целиком отказались от методов убеждения, т. е. от нравственного принуждения, положившись на правовое принуждение и наказание. Совесть они заменили страхом. Наивные представления о государстве как 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. Законники видели экономическую основу могущества государства в земледелии (ремесла и торговля ими ущемлялись). Земледелие и война — главное, на что государство должно опираться и ради чего оно должно существовать. Положительным у законников было то, что они выдвинули концепцию равных возможностей, согласно которой государственные должности должны замещаться по способностям, а не по именитости, а тем более не должно быть наследственных должностей. Законники ввели систему круговой поруки.

Шан Ян. Это законник-практик. Возвысившийся в середине 4 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 па-

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

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, слезкой 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. Он ученик Сюнь-цзы. Хань Фэй-цзы использовал в интересах школы «фа-цзя» учение Сюнь-цзы о злой природе человека и необходимости единомыслия. Если Сюнь-цзы полагал, что злая природа человека изменяется воспитанием, то Хань Фэй-

цзы утверждал, что эта природа вообще не может быть изменена в лучшую сторону, она может лишь быть пресечена наказанием и страхом перед наказанием.

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 для поведения, а тем самым сбивает людей с толку, сеет смуту и мешает управлению. Хань Фэй-цзы называет философские учения «глупыми и лживыми, запутанными и противоречивыми» (2, 277), а речи философов — «утонченными и таинственными» (2, 269). Особенно неодобрительно отзывается Хань Фэй-цзы о конфуцианцах, которые «культурой подрывают законы» (2, 267) и, живя в прошлом, совершенно бесполезны для управления государством. «Этот люд нельзя использовать на службе, он все равно что чучело» (2, 280). А между тем эти «книжники» получают обильные награды, тогда как на земледельцев ложатся тяжелые подати. При таком состоянии дел «нельзя достичь того, чтобы простой народ упорно трудился и поменьше болтал языком» (2, 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 — вместилище «дао». Правитель должен быть подобен «дао». «Отрешенность, спокойствие, недеяние — такова сущность дао. Поэтому следует отбросить проявления радости и гнева и сделать свое отрешенное сердце вместилищем дао» (2, 227). «Дао» единственно и неделимо — и правитель должен быть единствен 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 соблюдаются, тигры превращаются в людей и принимают свой прежний облик (чиновников)» (2, 228).

Хань Фэй-цзы разъясняет по-своему 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 бездейственным, если у него хорошо работающий государственный аппа-

рат. В таком случае он не только может, но и должен быть бездеятельным. «В спокойствии и молчании держись позади, никогда не ставь себя в роль (исполнителя). Беда для государя, если он занят тем же, что и чиновники. Когда (государь) доверяет чиновникам, но (их дела) не сливаются, народ следует за ним, как один человек» (2, 226). Это искусство управления Хань Фэй-цзы ставит даже выше закона. Закон — для народа, 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»¹.

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 Цинь Ши-хуаном. 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, ссылать на каторжные работы. Можно не

¹ Сыма Цянь. Избранное. М., 1970, с. 65.

изымать лишь медицинские, гадательные и сельскохозяйственные книги. Люди, желающие учиться, пусть учатся у ваших чиновников»¹. Далее Сыма Цянь продолжает: «Цинь Ши-хуан одобрительно отнесся к совету Ли Сы, изъял «Ши-цзин», «Шу-цзин» и все изречения философов. Этим он пытался оглупить народ».

На основе этого законопроекта, ставшего законом, большинство книг было сожжено, сотни философов утоплены в нужниках. Однако эта первая «культурная революция» в Китае (213 г. до н. э.) 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, стоившей жизни сотням тысяч людей. За недоносительство казнили, доносчиков награждали и повышали в должности. Цинь Ши-хуан заболел манией преследования. Когда Цинь Ши-хуан умер, то были умерщвлены все его бездетные жены, а строители гробницы замурованы живьем вместе с мертвым императором. Младший сын Цинь Ши-хуана узурпировал власть, истребив всех своих двадцать братьев и их родственников. Был казнен Ли Сы, три ветви его рода были истреблены. Просуществовав всего лишь 15 лет, империя Цинь пала. Ее сменила империя Хань.

Период империи Цинь — единственный период в истории Китая, когда была прервана традиция. Новая династия Хань восстановила 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 примера, 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 восстановлены не были. В этом смысле период Чжаньго действительно был «золотым веком китайской философии».

* *
*

Борьба конфуцианцев и легистов оказалась актуальной и в наш век, когда, начиная свою «культурную революцию», маоисты записали в свои ряды Цинь Ши-хуана, своих же противников они отождествили с конфуцианцами. В 1973 г. «Женьминь жибао» повторила лозунг Цинь Ши-хуана: «Фэньшу кэнжу», т. е. «Книги — в

¹ Сыма Цянь. Избранное, с. 224.

огонь, ученых — в яму». В 1974 г. в Китае разгорелась борьба против Конфуция и поставленного с ним рядом Линь Бяо под лозунгом: «Разожжем пламя ненависти к презренным изменникам и контрреволюционерам — Конфуцию и Линь Бяо». В передовой статье «Женьминь жибао» на этот раз говорилось: «На всех фронтах нашей партии ширится политическая борьба — массовая и углубленная критика Линь Бяо и Конфуция, развернутая и руководимая лично великим вождем председателем Мао Цзэдуном»¹. В этой борьбе незримым союзником Мао был Цинь Ши-хуан, который был воспет Мао Цзэдуном в стихах задолго до маоистской «культурной революции» в Китае. Так, казалось бы, далекое прошлое сплелось с настоящим. Так подтвердилось еще раз, что и прошлое может стать актуальным.

ЛЕКЦИЯ V

ТЕМА 9. ПРЕФИЛОСОФИЯ ИНДИИ

В древнеиндийской истории можно выделить шесть периодов: 1) первобытнообщинный строй аборигенов Индустана; 2) протоиндийская цивилизация Хараппы и Мохенджо-Даро в долине Инда (второе тысячелетие до н. э.); 3) первобытнообщинные племена арийцев, пришедших с северо-запада в долину Инда и Ганга во второй половине второго тысячелетия до н. э.; 4) арийские раннеклассовые государства века бронзы первой половины первого тысячелетия до н. э., боровшиеся 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.)

Варны. Характернейшая черта древнеиндийского общества — распадение его на четыре варны (длительное время называвшиеся в Европе кастами). Это брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Санскритское слово «варна» означает «покров, оболочка, цвет, окраска». Каждая варна имела свой цветовой символ: брахманы — белый, кшатрии — красный, вайшьи — желтый, шудры — черный. Каждая варна — замкнутая группа людей, она занимает строго определенное место в обществе. Варна эндогамна — браки заключаются лишь внутри варны. Принадлежность к варне определяется рождением и наследуется. Члены варны имеют свою традиционную профессию. Умственный труд стал монополией высшей варны жрецов-брахманов, воинское поприще — варны кшатриев, земледельческий, ремесленный и торговый труд — варны вайшьев («вайшья» — преданность, зависимость), самый низменный труд — варны шудр. Происхождение термина «шудра» неясно. Слово «кшатрий» производят от глагола «кши» — «вла-

¹ Цит. по: Федоренко Н. Т. Древние памятники китайской литературы. М., 1978, с. 30.

деть, обладать; иметь власть, править; уничтожать, истеблять, убивать». «Брахман» означает «благоговение, благочестивая жизнь», это также имя одного из главных богов Древней Индии. Первые три варны были арийскими, они резко отмежевывались от низшей варны шудр, состоящей, 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, они ничем не отличались от животного. Шудра — «слуга другого, он может быть по произволу изгнан, по произволу убит» (Айтарей-брахмана, VII, 29).

Физическая власть находилась в руках у кшатриев, моральная — у брахманов. Только брахманы могли учить священным текстам, совершать усложненные ими обряды. Вайшьи — основная масса населения — земледельцы, скотоводы, торговцы. Вайшьи — податное сословие, содержащее своим трудом брахманов и кшатриев. Вайшьи — общинники. Сельские общины — незыблемый фундамент индийского общества.

К. Маркс об индийской общине. В статье К. Маркса «Британское владычество в Индии» дан анализ индийских сельских общин. Эти трудолюбивые, патриархальные, мирные социальные организации, маленькие полуварварские, полудивилизованные общины с клеймом кастовых различий и рабства были «прочной основой восточного деспотизма, ограничивали человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие сувереня, накладывая на него рабские цепи традиционных правил»¹. Данная характеристика относится, правда, к феодальной Индии колониального периода, но в какой-то степени она значима и для древней, имевшей, однако, и другой, возвышающийся над сельскими общинами уклад, связанный с веком железа.

Ведийская литература. Веды — древнейший литературный памятник (начал складываться в третьем тысячелетии до н. э.), много позднее записанный на языке ариев — ведийском санскрите. «Веда» — «знание» (ср. «ведать» — «знать»). Собственно Веды — самхиты, т. е. сборники гимнов в честь богов. Второй слой — Брахманы, содержащие мифологические, ритуальные и иные объяснения к самхитам. Третий слой — Араньяки; четвертый — Упанишады. При этом Араньяки примыкали к тем или иным Брахманам, а Упанишады — к Араньякам (или непосредственно к Брахманам). Все это священные тексты — шрути. Они якобы плод откровения, полученного мудрецами — риши. Шрути дополнялись смрити («запоминаемое») — ритуальными, законодательными, научными трактатами. Самхит существует четыре. Первая — Ригведа — содержит 1028 гимнов разным богам, в ней десять разделов (мандал). Гимны состоят из двустихий (шлок). Ригведа сложилась стихийно, а поздние веды творились более сознательно.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 9, с. 135.

Вторая — Самаведа («Веда мелодий, песнопений») — в большей части своих гимнов повторяет тексты к Ригведе, порядок которых имеет ритуальный смысл. Третья — Яджурведа, т. е. «Веда жертвенных формул, изречений» — состоит из Черной Яджурведы и Белой Яджурведы.

Эти три веды считались главными. Их символом было слово «ом», которое употреблялось в начале молитв и религиозных церемоний. По индийской фонетике слово «ом» состоит из трех звуков: «а», «и» и «п», каждый из которых символизировал одну из вед.

Четвертая веда — Атхарваведа (Атхарван — легендарный жрец) — содержит более семисот заговоров на все случаи жизни.

Завершение работы над самхитами и их кодификация совершились в первой половине первого тысячелетия до н. э. Читать и изучать веды могли только мужчины из первых трех варн. Женщины и шудры к ведам не допускались. В ведах выражены первобытное антропоморфное мировоззрение ариев, художественно-мифологический комплекс, а также магия.

Первобытное арийское мировоззрение мифологично и многобожно. В Ригведе названы имена более трех тысяч богов. Эти боги антропоморфны, их жизнь — образ жизни арийской знати. Сперва они считались смертными, но потом обрели бессмертие. Ведийские боги олицетворяли явления и процессы природы, считались не столько творцами, сколько их организаторами. Богам (дева́) противостоят их старшие братья — демоны (асуры) — дезорганизаторы, олицетворявшие стихийные бедствия.

Древнейший слой арийского мифологического мировоззрения нисходит к матриархату. Тогда главное место в арийском пантеоне занимала нерожденная и слабо персонифицированная Адити Притхиви — «Безграничная мать-земля», имевшая 12 сыновей — главных богов (Адитьи). Варуна был олицетворением ночного звездного неба (в Элладе это Уран) и одновременно правителем ночи. Митра, Сурья, Пушан, Савитар, Анша — олицетворения Солнца. При этом Митра — правитель дня. Варуна и Митра (первый ночью, второй днем) наблюдают за людьми и их наказывают. Арьяман — властелин над душами умерших предков, и т. п. Позднее к этому пантеону были добавлены Индра и Вишну. В числе других богов Сома — бог Луны и опьяняющего священного напитка, секрет коего утрачен, Ваю — бог ветра, Яма — бог смерти и правосудия, Агни — бог огня, близнецы Ашвины — дети Солнца и кобылицы — божества утренней и вечерней зари, Ушас — богиня зари, Парджанья — бог дождя, Рудра — бог бури, и т. д. Адити Притхиви как матери богов соответствовал бог-отец Дьяус (в Элладе — Зевс). Все эти боги как-то ориентировали в мире, давали некое подобие объяснения. Затмения объяснялись тем, что демон Раху проглатывает то Солнце, то Луну. Последовательность утренней зари и восхода Солнца объяснялась тем, что бог Солнца Сурья преследует богиню зари Ушас.

Придя в Индию, арии из скотоводов стали земледельцами. Они выжигали леса и обрабатывали землю. Земледелие же в

Индии зависит от чередования периода дождей и периода засухи. Отсюда второй пласт ведийской мифологии. На первый план выходят бог огня Агни, бог Солнца Сурья-Савитар, бог бури, молнии, грозы, грома Индра. Именно Индра отделил небо от земли. Он периодически борется с демоном засухи Вритрой. К Индре взывает гимн, в котором дано описание характерной формы грозового облака с наклоненной вперед перистой вершиной. Там сказано: «Ревни, 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 подобно структуре арийской монархии социоморфична. Индра — царь (раджа) богов и военный вождь, Маруты — дружинники, Агни — жрец, Варуна — судья, Брихаспати — наставник, Рудра — охотник, Пушан — пастух, Вишвакарман — мастеровой. Верховного, главного божества не было. Главным всякий раз считался тот бог, к которому обращались с молитвой. Тогда он назывался Праджапати — «Владыка созданий». Так называли многих богов.

Мироздание и человек. Мироздание (джагат) состояло из трех миров (лока), а потому называлось «трилока» («троемирие»). Агни заведовал землей, Индра — воздушным пространством, Сурья — небом.

Человек — творение богов. Прародителем людей считался Ману Вайвасвата, один из сыновей солнечного бога Сурьи. Этому прародителю приписывались «Законы Ману»¹.

Человек — часть живой природы. Различие между растениями, животными и человеком не принципиально, ибо люди подобно животным и растениям имеют тело и душу. Тело смертно. Душа вечна. Она невидимый двойник тела. С его гибелью душа не погибает. Она поселяется в другом теле и становится его двойником. Таким телом может быть не только человеческое тело, но и тело растения или животного. Странствие души по различным телам, в принципе не имевшее конца, называлось *сансара* (от «тамас» — тьма). Сначала такое странствие, переселение души из одного тела в другое было беспорядочным. Потом это было поставлено в зависимость от поведения человека, от его благочестия, от его жертвоприношений богам, от его следования дхарме своей варны. Дхарма — это первоначально бог закона и правосудия, затем сам закон. Каждая варна имела свою дхарму. Нерадивое исполнение ее 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

¹ Сборник предписаний, составлявшийся брахманами в разное время. Дошедшая до нас редакция относится, по-видимому, ко 2 в. до н. э. Предписания стремились определить поведение древних индийцев, в частности в общественной жизни.

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. Все дурное в человеке принимало отчужденную от него форму в образах антагонистов людей, демонов-ракшасов. Именно эти оборотни и людоеды толкают людей на дурные поступки и приносят им горе и несчастье.

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

Ведийская предфилософия. Древнеиндийское мировоззрение характеризуется мощным развитием в нем предфилософских форм, предфилософии в третьем смысле слова — переходных форм от мифологического мировоззрения к мировоззрению философскому. Такая предфилософия зарождается уже в Ригведе, но, разумеется, в ее позднейших частях, и достигает своей вершины в Упанишадах.

В Ригведе среди многочисленных гимнов богам в восхваляющем Индру гимне проскальзывает полемика с теми неизвестными, кто отрицал существование Индры, спрашивая, «кто видел его?»¹ и «где он находится?»². В другом гимне проскальзывает мысль о единстве богов. Агни, Индра, Яма, Варуна и другие имена богов — разные названия, даваемые мудрецами «единому бытию». Оно же лежит в основании единого огня, единой зари, единого Солнца, а в ведийской мифологии само Солнце, будучи олицетворенным разными богами, не представлялось единым.

«Гимн Пуруше» представляет собой антропоморфическое основание мифологического мировоззрения. Пуруша («мужчина») — человек-Вселенная: «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»³. 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.

¹ Антология мировой философии в 4-х т. М., 1969, т. 1, ч. 1, с. 70.

² Ригведа. Избранные гимны. М., 1972, с. 116.

³ Там же, с. 259.

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

В ведийской мифологии зарождается представление о безличном законе. Это рита. В более раннем гимне о рите говорится еще как о личном существе, о ее образе. «Рита создала разнообразную пищу, дающую силу. Мысль о рите спасает от греха. Хвалебный гимн рите, возвышающий, сверкающий, доходит даже до глухих. Прочны опоры риты, совершенен и прекрасен ее образ. Благодаря рите доставляется нам долгожданная пища, благодаря рите есть у нас почитаемые коровы»¹. В более поздней, последней (десятой) части «Ригведы» рита дается более отвлеченно. 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 океана родился год, распределяющий дни и ночи, владыка всего, что моргает (т. е. живет.— А. Ч.). Солнце и Луну сотворил последовательно создатель, и день, и землю, и воздушное пространство; затем свет»². 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 удивительный «Гимн о сотворении мира», где содержатся отвлеченные представления о сущем и не-сущем (сат и асат), ставится 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» (7)³.

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, что 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 ничего не было: «Не было не-сущего и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним». Не было ни смерти, ни бессмертия, ни дня, ни ночи, мрак был сокрыт мраком. Но был некий жар, породивший жизнедеятельное единое (одно), первым состоянием которого было желание, ставшее семенем мысли. Таким образом, бытие возникло из небытия: «Происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, вопрошая в [своем] сердце».

Брахманизм. Третий слой арийского мифологического мировоззрения отражен во втором упомянутом выше слое ведийской

¹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 74.

² Ригведа. Избранные гимны, с. 264.

³ Там же, с. 263.

литературы, — в Брахманах. Каждая веда имела свои Брахманы. Одна из наиболее значительных Брахман — Шатапатха («Сто путей»). В ней есть элементы предфилософии. Но в основном Брахманы — описания религиозного ритуала. Это уже время арийских раннеклассовых государств «века бронзы», торжества брахманов и начала борьбы с ними кшатриев за идеологическую гегемонию. Но пока что брахманы главенствовали. Они усложнили ритуал, а тем самым монополизировали его исполнение. Жертвенный обряд совершали четыре жреца. Один взывал к богам, произносил гимны Ригведы, другой сопровождал совершение жертвы пением из Самаведы, третий исполнял необходимые для обряда действия и произносил формулы Яджурведы, четвертый наблюдал за всей церемонией и исправлял ошибки первых трех жрецов-брахманов. Жертвоприношения были обильные и кровавые. От человеческих жертвоприношений к этому времени уже отказались, но убивали множество животных. Особое значение имел обряд принесения в жертву копя — ашвамедха.

Брахманы создали новую религию — брахманизм, верховный бог которого Брахма (Брахман). Он не имел корней ни в ведийской мифологии, ни в народном сознании. Впервые он упомянут в позднейшей Веде — в Атхарваведе. Эпитеты Брахмы — «самосущий», «владыка, дающий счастье» и др. Культ Брахмы так и не получил широкого распространения в Индии. Но Брахма — лишь первое лицо в брахманистской троице. Два других — Вишну и Шива. Брахма — бог-творец, Вишну — бог-хранитель, Шива — бог-разрушитель. Эта троица вытеснила старую троицу Индры, Агни и Сурьи, превратившихся в статистов в пантеоне брахманизма. Старые боги представлялись теперь как разные воплощения Брахмы, Вишны и Шивы. Далее Вишну и Шиву засломили Брахму, и брахманизм распадается на шиваизм и вишнуизм. Главное божество вишнуизма — это даже не Вишну, а его воплощение — Кришна (черный). Ныне брахманизм в форме индуизма — господствующая религия в Индии.

С именем Брахмы (Брахмана) связаны космологические, космогонические и социальные мифы.

Араньяки. Постепенно Брахманы стали обрастать книгами несколько иного содержания. Поэтому новые, последние главы Брахман стали называться особо. 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 лесах были невозможны сложные домашние обряды. Само отшельничество предназначалось для благочестивых размышлений и способствовало тому, что Араньяки стали более умозрительными по сравнению с Брахманами. В «Араньяках» меньшую роль играет элемент ритуала, да и сам ритуал приобре-

тает в силу невозможности внешнего выражения характер внутреннего ритуала почтения и благочестивого размышления. Все это, вместе взятое, способствовало развитию мировоззренческой мысли.

ТЕМА 10. ВЕДАНГИ И УПАНИШАДЫ

Веданги. Веданга — составная часть вед, называвшаяся смрити — «запоминаемое», плод человеческой мысли, а не сверхъестественного откровения, как шрути. Именно в смрити аккумулировалось знание.

Ум — одно из самых ценимых Ведами качеств как в людях, так и в богах. Боги Ригведы премудры (вибудха). Среди них наставник богов Брихаспати, врач Дханватари, зодчий Вишвакарман, бог закона Дхарма, богиня красноречия, покровительница наук и искусств Сарасвати. 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 стимулировало то, что все алтари должны были, независимо от формы, иметь одинаковую площадь. В связи с этим возникли математические трактаты — «Шульба-сутра» («Правила веревок»). Развивалось искусство счисления и исчисления. Основанием большинства индийских цифровых систем служило число 10. Таким образом, элементы научного знания (видья) зарождаются во времена ранних Упанишад, еще до появления философии, что позволяет говорить о древнеиндийской предфилософской науке как втором после мифологического мировоззрения духовном источнике философии в Индии. Об этом роде знания в Упанишадах говорится неоднократно. В четвертой главе второго раздела «Брихадараньяки-Упанишады» (эта часть ее датируется 9 в. до н. э.) называются уже различные науки (II, 4)¹. В «Чхандогья-Упанишаде» о ведангах упоминается дважды. Один образованный индус так говорит: «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)². Здесь Атхарвана — Атхарваведа, пятой вейой названы итихаса — историческое предание и пураны — эпос, 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)³. Здесь перечис-

¹ То есть Брихадараньяки-Упанишады. М., 1964, разд. II, гл. 4.

² Чхандогья-Упанишада. М., 1965, с. 119.

³ Упанишады. М., 1967, с. 177.

лены шесть традиционных веданг — фонетика, обрядовый ритуал, грамматика, этимология, метрика, астрономия, — которые и составили предфилософскую науку, оказавшую влияние прежде всего на формирование переходных мировоззренческих форм. Упанишады толкуют смрити как низшее знание. Но они же смотрят уже свысока на самхиты. Уровень Упанишад более абстрагирован. Это стало возможным благодаря предфилософской науке.

Упанишады. Упанишада — отглагольное существительное; *upa-ni-sad* («сидеть около»), т. е. сидеть у ног учителя, получая от него наставления, поучения. Действительно, в этих произведениях немало поучений и наставлений. Но там имеются и диспуты брахманов при царских дворах, и диалоги. Всех Упанишад более двухсот (больших и малых — от одной страницы до сотни и более). Одни из них написаны стихами, другие — прозой, третьи смешанные. Упанишады создавались в течение двух с лишним тысячелетий, начиная с конца второго тысячелетия до н. э. и кончая серединой II тысячелетия н. э. Главные, старейшие, предфилософские Упанишады — это «Брихадараньяка» (13—7 вв. до н. э.), «Чхандогья» (тот же период), «Айтарея», «Каушитаки», «Кена», «Катха», «Тайттирия», «Шветашватара», «Майтри», «Иша», «Мундака»¹. Упанишады — последние части Араньяк или даже Брахманов. Так, «Чхандогья-Упанишада» — это 3—10-я части «Чхандогьи-Брахманы». Будучи 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, что и отразилось в них. Нередко кшатрий оказывается более знающим, чем брахман. В старейших Упанишадах — «Брихадараньяке» и «Чхандогье» — кшатрий Правахана наставляет самого брахмана Уддалаку. Есть особое кшатрийское знание, о котором Правахана говорит: «Ведь до сих пор это знание не пребывало ни с одним брахманом» (Бр. VI, 2). В той же «Чхандогье» шесть ученых брахманов обращаются за поучением к царю Ашвипати (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 Брахман творит «образ, который еще лучше», чем брахманство, — образ «кшатра» — персонификацию варны кшатриев. Далее Брахман творит «виш» — персонификацию вайшьев и «питающую всё землю», т. е. варну шудр. Кшатрий лучше брахмана: «Нет ничего выше кшатры» (Бр. I, 11). В Упанишадах замечен отказ от традиционного противопоставления варн, их различие снимается высшим знанием: варны — не самоцель. Это говорит о тех социальных процессах, в условиях которых готовился генезис философии. В частности, меняется отношение к женщине. Если одна из жен брахмана Яджнавалкьи наделена лишь «знанием, свойственным

¹ Эти и другие названия Упанишад далее приводятся в сокращении. — *Ред.*

женщинам», то другая способна беседовать о Брахмане и становится ученицей своего мужа.

Упанишады и философия. Многие ученые считают Упанишады философскими произведениями. Так, европеец П. Дейсен, автор «Философии Упанишад», сравнивает учения Упанишад с воззрениями Платона. Более того, в Упанишадах якобы предвосхищена доктрина Канта. С другой стороны, индус С. Чакраверти видит в Упанишадах «венец индийской философии». В пользу последнего мнения как будто говорит значительная рационализированность основных понятий Упанишад. Но хуже обстоит дело с их системностью, а еще хуже — с доказательностью. 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 более внутренний, чем внешний. Созерцательное почитание ставится выше традиционных обрядов (Бр. III, 8; Чх. V, 24). Там даже есть элемент насмешки над традиционным ритуалом, когда удхитху — определенное 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 множество богов. Чаще других появляется Праджапати. Неоднократно выступает образ бога-творца Брахмана. Выше приводился социальный миф о творении Брахманом варн. Далее он же творит дхарму — правду (Бр. I, 4). О Брахмане говорится как о «творце всего» и «хранителе мира». Брахман «возник первым из богов» (Му. I, 1). В одном космогоническом мифе рассказывается о том, как из первоначальной тьмы возник бог Праджапати, а из его части — Рудра (Шива), Брахман и Вишну (Мт. V, 2). К тому же мифология, которую встречаем в Упанишадах, — это 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), а жизнь — жертвоприношение (Чх. II, 16). Выше говорилось о гимне Пуруше в «Ригведе», где творение мира представлено как принесение богами в жертву вселенского человека — пуруши, который имеется и в Упанишадах. Но поскольку к этому времени человеческие жертвоприношения исчезли, сотворение мира представлено аллегорией принесения в жертву коня. Конь отождествляется со Вселенной, а его части — с обыкновенными, рядовыми 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 — это сознательный волевой акт: «Он подумал: «Теперь я создам миры». Он создал эти миры» (Ай. I, 1).

Правда, весь религиозно-мифологический комплекс Упанишад не всегда имеет самодовлеющее 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 ладьи в образе жертв», — говорится в них (Му. I, 2). Возникает тенденция к монотеизму. Тысячи богов сначала сводятся к 33, а затем к одному Брахману. Боги становятся все более отвлеченными, в особенности Брахман. 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 есть и живой мифологический бог 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, часто трудно сказать, кто перед нами: Брахман или брахман, ибо брахман среднего рода и Брахман мужского рода не всегда могут быть четко разделены по смыслу. В Упанишадах высшая реальность — это одновременно и божественная личность, и безличный принцип.

Однако нет сомнения в том, что брахман среднего рода — по сути, уже философское понятие субстанции. Такой брахман — генетическое и субстанциональное начало всего сущего, он же завершающий конец всего сущего. «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 приходится говорить иносказательно, аллегорически; например, желая показать субстанциональность брахмана и иерархию основных явлений природы, Упанишады говорят о том, что все сущее «выткано вдоль и поперек» на воде, вода же выткана на ветре, ветер — на воздушном пространстве, последняя же основа мироздания — миры Брахмана, об основе которых нельзя спрашивать. Здесь даже трудно сказать, о каком брахмане идет речь — личном или безличном. Однако Упанишады иногда поднимаются и до обобщений, которые они выражают в кратких и выразительных формулировках. Один из главных тезисов Упанишад — все это 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 — смертный, неподвижный и существующий,

второй — бессмертный, двигающийся, истинный. Второй брахман един, первый множествен, ибо «все это есть брахман».

Атман. Но «все это» не только брахман — «все это есть атман». Если корень брахмана в Брахмане, то корень атмана — в пуруше, с которыми атман часто в Упанишадах отождествляется. Например, «вначале [всё] это было лишь Атманом в виде пуруши» (Бр. I, 4).

Слово «атман» употребляется в Упанишадах как местоимение («я», «себя»), в значении «тело». Но это не 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, 1—2). Таким образом, атман — не только генетическое начало, от чего все происходит, но и сознательное существо, творец мира, Атман. Здесь ясны его мифологические и антропоморфные корни и истоки. Атман — «повелитель всех существ, царь всех существ» (Бр. II, 5). Однако говорится о нем 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 Удалаки 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 Удалаки, просят кшатрия, царя Ашвапати, объяснить им, что такое атман. Оказывается, что один брахман думает, что это небо, другой — Солнце, третий — ветер, четвертый — пространство, пятый — вода, шестой — 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-субстанциональное 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 неунуничтожимого 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 — 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, 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-субстанциональное начало всего сущего и как последнее его завершение, как единое, вечное и непреходящее, как неизменная сущность явлений, находящаяся как в них, так и вне их, отождествляются каждый порознь со всем сущим. К тому же оба они отождествляются с пурушей. Например, в «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 — Праджапати и все эти боги и пять великих элементов: земля, ветер, воздушное пространство, вода, свет; и эти маленькие разнообразные существа...; и лошади, коровы, люди, слоны; и все, что дышит, и движущееся [по земле], и летающее, и неподвижное» (Ай. III, 3).

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

Человек. Однако все эти рассуждения были бы беспредметными, если бы они не затрагивали основного вопроса мировоззрения — вопроса о взаимоотношении мироздания и человека, людей. В этом основной пафос Упанишад. Он состоит в отождествлении «я» и брахмана, «я» и атмана. Надо понять, что «я есмь Брахман», — сказано в «Брихадараньяке-Упанишаде» (I, 4). Сказав, что атман — это 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 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 — это ступень осознания того, что мир антропоморфен. Выше говорилось, что мифологическое мировоззрение возникает путем стихийного распространения на мироздание черт и свойств человека. 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 надо его чтить. Причем в таком тождестве, превращающем все в атмана, человек исчезает, места для личности не остается.

Мироздание. В Упанишадах мироздание — проявление как атмана, так и брахмана. Позднее последователи некоторых 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 заключает 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 большого» (Кайвалья, 20), — говорит Шива о себе.

Метод. Знание в Упанишадах ценится высоко. В сфере ритуала, например, знание о жертве, т. е. аллегорическое ее осмысление, часто заменяет саму жертву. Возникает ритуал сосредоточенного размышления, указываются поза размышляющего, способ 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 как раз в размежевании. Связываются воедино части Вселенной, детали жертвоприношения, органы человека и виды человеческой деятельности. Например, составные части удгитха, слова, означающего вид ритуального песнопения, — уд, ги, тха — последовательно отождествляются с элементами жизнедеятельности, т. е. с дыханием, речью и пищей, с «мирами» («трилока»), с небом, воздушным пространством и

землей, 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, веданги. Невоплощенное, атман-брахман как таковой, недоступен обычному восприятию, он постигается разумом (Бр. IV, 4; III, 4). Но и здесь о нем можно говорить лишь отрицательно. «Не [это], не [это]», — сказано в «Брихадараньяке» (III, 9). Положительное знание атмана-брахмана — плод особой йогической интуиции. «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 всё (Бр. IV, 5).

Этика. Высшая цель жизни — слияние с атманом-брахманом еще при жизни: освобождение от сансары и достижение «мира Брахмана» (брахмалока) после смерти. Это путь отречения от сыновей, богатства: «Непостоянно богатство, ибо не достигают вечного невечным» (Ка. I, 2), — путь отречения от миров, от учности (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-Упанишад», 2). Это «путь богов». Путь традиционной обрядности — «путь предков», путь сансары и кармы, путь вечного пребывания в мире страдания.

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

ЛЕКЦИЯ VI

ТЕМА 11. «БХАГАВАДГИТА»

Период возвышения государства Магадха — пятый период в истории Древней Индии. В середине первого тысячелетия до н. э. в Индии на незыблемом фундаменте сельских общин начал складываться второй экономический уклад, связанный с отделением

ремесла от сельского хозяйства, образованием торгово-ремесленных центров, населенных городскими вайшьями — ремесленниками, началом века железа и развитием товарно-денежных отношений. Стал развиваться некоторый кризис варнового строя, усилилась борьба кшатриев, поддерживаемая вайшьями, против брахманов. В этот период в Индии существовало полтора десятка только крупных государств — монархий и кшатрийских республик, из этих государств возвышается Магадха, но объединение Индии свершилось только в шестой ее период — в период династии Маурья, вершина которой — правление Ашоки (273—232).

В такие времена и складывался древнеиндийский эпос, наблюдались сильные кшатрийские духовные движения, возникали первые системы индийской философии. Важнейшая среди них — бхагаватизм.

«**Бхагавадгита**» — часть шестой книги восемнадцатикнижной «Махабхараты» — эпического сказания о «битве бхаратов». Эта часть начинается с описания подготовки к битве между пандавами и кауравами¹. Полководец пандавов Арджуна впал в сомнение, которое рассеивается возникшим его боевой колесницы Кришной — воплощением бога Вишну.

Арджуна устрaшен вдруг тем, что в предстоящей битве он и его братья должны перебить своих родственников, но ведь нельзя быть счастливым, перебив свой род, ибо «с гибелью рода погибнут непреложные законы рода; если же законы погибли, весь род предается нечестью, а утвердится нечестье, разворачиваются женщины рода. Разврат женщин приводит к смещению каст» (1, 40, 41)², что, в свою очередь, «упраздняет законы народа» (1, 43).

В ответе Кришны можно выделить учение о должном действии, учение о йоге и об йогине, учение о Брахмане (брахмо).

Учение о должном действии. Кришна упрекает Арджуну в малодушии и напоминает ему о том, что сражение — долг (дхарма) кшатриев. Кроме того, Арджуна связан своей кармой, которая все равно заставит сделать должное. Однако Арджуну задела 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. Здесь обсуждается проблема соотношения действия и активности, с одной стороны, и свободы — с другой. Можно, казалось бы, бездействовать, но быть связанным, можно действовать, но быть свободным. «Бхагавадгита» 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 в состоянии отрешенности: должное дело должно совершаться без привязанности. До

¹ *Бхараты* — потомки легендарного царя Бхараты; пандавы — дети царя Панду; кауравы — двоюродные братья пандавов.

² То есть часть I, шлоки 40, 41 (Философские тексты «Махабхараты». Бхагавадгита. Ашхабад, 1979, вып. I, кн. I, с. 82).

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 неожиданно полученным, двойственность преодолевший, незлобивый, в неуспехе, в удаче равный — не связан, даже дела совершая, Он не привязан, свободен...» (IV, 19—23). Такой этический идеал «Бхагавадгиты». Идеал должного действия конкретизируется так: «Должное действие, лишенное 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, вожделевший 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. Более того, должное действие перерастает в поэме в йогу, а идеал человека — в йогина. Санскритское слово «йога» означает соединение, средство, согласование, управление, но в качестве технического термина это слово обозначает систему освобождения от страдания — постоянную тему древнеиндийского мировоззрения.

Существовало 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. 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 — умение совершать дела отрешенно, во имя Атмана-Брахмана. Таким образом, апология действия растворяется в «Бхагавадгите» в проповедь деятельной любви к богу, в постоянное размышлении о нем. Вся прочая деятельность должна совершаться отрешенно именно потому, что все интересы йогина сосредоточены на боге. Йогин, «победивший себя, умиротворенный, на высшем Атмане сосредоточен в холод, в жар, в счастье-несчастье, в бесчестии-чести, насытивший себя знанием и осуществлением знания, стоящий на вершине, победивший чувства...» (VI, 7—8). В «Бхагавадгите» говорится и о системе йогической

тренировки, цель которой — освобождение от себя и сосредоточение на божестве, Атмане-Брахме.

Знание. Каким же знанием насыщает себя йогин? Если только лишь знанием об Атмане-Брахмане, то это не столько знание, сколько образ жизни. В «Бхагавадгите» знанием называется «смирение, честность, невредение, 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, 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 познании высшего Атмана, постижение цели истинного знания. Это называется знанием: неведение — все другое» (XIII, 7—11). В «Бхагавадгите» 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), т. е. продолжается упорное стремление к отождествлению всего сущего и погружению его в бессодержательное единство Атмана-Брахмана. Познание же различия и сущностей, форм, без чего невозможно научное знание, третируется. В «Гите» третируется и ум-манас. Именно ум (манас) препятствует сведению многого к единому, потере себя и всего остального в пустой сверхъестественной тождественности. Когда Арджуна, требуя утверждения в единстве, говорит: «Манас подвижен, Кришна, беспокоен, силен, упорен, полагаю, его удержать так же трудно, как ветер», то Кришна отвечает, что «несомненно, строптив и шаток Манас, но упражнением и бесстрашием обуздать его можно» (VI, 34—35). Упражнение в йоге имеет своей целью отказ от интеллекта, погружение в бессодержательное бесстрашие.

Гуны. Учение о должном действии, йоге и йогине подкрепляется учением о гунах. Гуна (мужской род) — качество, свойство; добродетель; волокно; веревка; шнур; нить; тетива, а в философском аспекте — свойство, атрибут. Гуна троичен, ибо он сразу саттва, раджас и тамас. В учении о гунах хорошо видна та нерасчлененность объективного и субъективного, которая характерна для незрелой прото-, а то и предфилософской мировоззренческой мысли. В учении о гунах сохраняется мифологическая антропоморфизация природы, хотя уже 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 дейст-

вию... Тамас привязывает к беспечности, окутав знание» (XIV, 6—9.) Эти три качества антагонистичны. При возрастании раджаса в человеке усиливаются «вожделение, похоть, деятельность, предпринимчивость в делах, беспокойство...» (XIV, 12). Это тот анти-идеал, о котором говорилось выше, — человек, «возбудимый, вожделеющий плодов действий... действующий ради осуществления желаний, чье знание страстно». С такой гуной, как тамас, связывается «затемнение, леность, беспечность и заблуждение...» (XIV, 13). Когда же возрастает саттва, то «из всех врат тела сияет свет знания» (XIV, 11). Плод тамаса — незнание, плод раджаса — страдание, 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 логах 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 Пракрити» (XIV, 4). Однако «Гита» дуалистична. Второе начало — пуруша-человек, мужчина; душа. В «Гите» сказано: «Пракрити и Пуруша, знай безначальны оба» (XIII, 19). Но здесь начинается уже санкхья, о чем пойдет речь ниже.

ТЕМА 12. ДЖАЙНИЗМ

Термин «джайнизм» происходит от «джиная» — победитель. Представители джайнизма — джайны — ведут свое учение с мифических времен, связывая в действительности фантастическую пред историю джайнизма с деятельностью 24 праведников — тиртханкаров («ведущих через океан бытия»), из которых реальны лишь два последних. Это Паршва и Махавира. Первый основал общину в Бихаре (Восточная Индия), куда принимались мужчины и женщины, которые делились на мирян и аскетов и соблюдали четыре обета: ахимса — невреждение, сатья — правдивость, астейя — неворовство и апариграха — непривязанность, отрешенность, уже известная нам из прошлой темы. Махавира из рода кшатриев, живший в 6 в. до н. э., наложил на джайнов обет целомудрия (брахмачарья), требовавший от аскетов полного воздержания от секса, а от мирян — соблюдения супружеской верности и ограничения себя в наслаждениях. Монахи-аскеты жили в лесах нагими. Сам Махавира стал главой общины джайнов лишь после того, как в тридцать 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 14 книг. В 3 в. до н. э. в городе Паталипутре на вседжайнском соборе был составлен и утвержден канон джайнов — «Сиддханта», из которого наиболее чтима «Кальпасутра».

В 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 «Бхагавадгита», «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 достигают высшего совершенства. В соответствии с обетом ахимса джайны осуждают кровавые жертвоприношения и призывают щадить чужую жизнь. Джайнизм допускает женщин к монашеству и к изучению священных книг джайнов, тогда как в брахманизме женщина в этом отношении приравнена к шудре. Джайнизм почитает не богов, а тиртханкаров и джин.

Вместе с тем между джайнизмом и брахманизмом много общего. Джайнизм верит в сансару, карму и мокшу, его цель — освобождение от жизни, понимаемой как страдание. Этой мировоззренческой 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 — это тот, кто победил закон кармы. Последствия дурных дел, содеянных в прошлых воплощениях, можно побороть еще при жизни. Но самое главное — освобождение от сансары.

Дуализм. Как и бхагаватизм, джайнизм дуалистичен. Но если там говорилось о пракрити и пуруше (сходящиеся, правда, в Атмане, поэтому дуализм «Гиты» относителен, о чем ниже), то джайны говорят о неживом (аджива) и живом (джива). Неживое включает в себя состоящую из атомов (ану) материю (пудгала) — то, что поддается соединению и разъединению, пространство (акаша), время (кала), среду, стимулирующую (дхарма) и не стимулирующую (адхарма) движение. Живое отождествляется с одушевленным. Для джайнов даже земля одушевлена. Правда, воздух, вода, земля и огонь, а также и растения обладают лишь чувством осязания, в то время как птицы, животные и люди наделены всеми пятью чувствами. В целом джива вечна и непреходяща, но она распадается на множество облеченных в самые разные материальные оболочки душ, которые переходят из одного тела в другое (сансара).

Однако во всем живом в сущности заключена одна душа. Отсюда следует обет ахимса. Мокша понимается в джайнизме как полное и окончательное разъединение дживы и адживы вообще, соединение которых и есть карма как таковая. Но карма в то же время разнообразна. Одна карма определяет рождающую нас семью и природу нашего тела, другая — продолжительность жизни, третья — отношение к наслаждению, страстность, которая и есть, согласно джайнизму, основа соединения дживы с адживой.

«Три жемчужины». Для освобождения еще при жизни необходимы правильное поведение, правильное познание и правильная

вера. Правильная вера — вера в авторитет тиртанкхаров, правильное поведение — соблюдение пяти обетов, а также прощение, смирение, честность, правдивость, чистота, воздержание, строгость к себе, жертвенность, непривязанность к внешнему миру, невозмутимость и т. п. Третья жемчужина — правильное познание, гносеология джайнов.

Гносеология. У джайнов существует довольно разработанная система познания. Они различают «шрути» — авторитарное знание и «мати». В нем участвуют память, опознание и вывод. В «мати» входит непосредственное восприятие внешних и внутренних объектов как органами чувств, так и умом. От такого непосредственного познания джайны отличают другое, когда душа (джива) не опирается ни на чувства, ни на ум. При таком «сверхнепосредственном» знании душа смыкается с предметами познания без всякого посредничества чувств и ума, но для этого надо устранить те кармы, которые препятствуют таким контактам. На первой ступени такого знания джива воспринимает как отдаленные, так и мелкие предметы; на второй ступени душа, преодолевшая в себе зависть и ненависть к людям, получает прямой доступ к настоящим и даже прошлым мыслям людей: на третьей ступени достигается всеведение, абсолютное знание, доступное, однако, лишь джинам — освобожденным душам. К сожалению, реальные знания джайнов были невелики — и их могущество было лишь воображаемым, сказкой. Иначе не были бы столь фантастичными представления джайнов и о мироздании, и о его истории.

Мироздание и история. Согласно представлениям джайнов, существует несколько расположенных друг над другом миров, причем в двух нижних обитают демоны, мучающие души грешников, средний мир — наша земля, в более высоком мире обитают боги, а в самом высоком мире — джины, слабые подобия богов. Это, так сказать, в практическом плане. Однако в теоретическом плане джайны отрицали существование бога, считая, что все доказательства бога ложны, что в пользу его бытия не говорят ни восприятия, ни умозаключения, поэтому джайны, как уже сказано, поклоняются тиртанкарам и джинам, которые обитают на высшем небе, на небе мокши, на небе освобождения.

История, согласно джинам, распадается на три эры — прошлую, настоящую и будущую. В каждой из них имеются 24 тиртанкара. В каждой эре люди проходят путь от счастья к несчастью и снова к счастью. Так и в нашей эре. Сначала все были равны и сыты, ибо обильны были источники пищи — какие-то сверхъестественные деревья. С упадком их урожайности на людей надвинулась гибель. Однако первый тиртанкар 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», поскольку джайны, принадлежащие к этой секте, иногда не носят никаких

одежд. Дигамбары не признают канон, они крайне ограничивают себя в питании и думают, что женщина неспособна достичь полного освобождения — мокши. Они — противники каст. У них три ступени аскетизма. Чтобы стать аскетом-анувратом, надо оставить семью, остричь волосы и жить при храме на подаяние. Аскет-махаврата имеет только набедренную повязку и ест рис с ладони один раз в день. Аскет-нирвана всегда обнажен, ест рис через день. Шудры аскетами быть не могут. Аскетизм умеренных джайнов — шветамбаров менее строг. Но и они носят только белую одежду и завязывают рот белой повязкой, дабы невзначай не проглотить какое-либо насекомое. Джайнские аскеты не могут долго находиться на одном месте, они вечные странники. Но идти они могут лишь при свете и разметая перед собой дорогу, дабы опять не повредить живое.

Джайны имеются в Индии и сейчас, они немногочисленны (составляют 0,5 % населения современной Индии¹), но влиятельны.

ТЕМА 13. БУДДИЗМ

Третьей после бхагаватизма и джайнизма формой антибрахманского движения кшатриев в системе древнеиндийского мировоззрения стал *буддизм*.

Будда. На северной окраине долины Ганга издавна обитало арийское племя шакьев. В нем выделялся царский род Гаутама. Однажды у царя шакьев родился сын Сиддхарта. Его рождение стоило жизни его матери. Младенцу же было предсказано, что он станет монахом-аскетом, если увидит больного, старого или мертвого человека. Отец создал для сына искусственную обстановку, и Сиддхарта не знал о теневой стороне жизни. У него были хорошая жена и сын. Но однажды он увидел больного, затем старика, затем покойника, затем монаха-аскета. Открывшиеся перед ним страдания жизни потрясли Сиддхарта Гаутаму, и в одну из ночей он бежал, обменялся одеждой со своим слугой и растворился в народе. Сиддхарта стал отшельником. Он изучал Веды и истязал свою плоть. Он странствовал. Много испытал Сиддхарта, но не нашел истины. Наконец, сел он под некое дерево и решил, что не сдвинется с места, пока не узнает главную правду о жизни. На четвертый день на бывшего царевича снизошло просветление, Сиддхарта стал «буддой», т. е. «просветленным»². Так появился Будда — основатель буддизма. Постепенно вокруг Будды сплотилось множество учеников, образовалась буддийская община. Современная наука датирует жизнь Будды 563—483 гг. до н. э.

Источники. Наиболее полные сведения о раннем буддизме содержатся в сборнике раннебуддийских текстов, который назы-

¹ См.: Гусева Н. Р. Джайнизм. М., 1968, с. 3.

² Просветление — «бодхи», то же — дерево познания, священная смоковница, под которой Сиддхарта обрел просветление.

ваются «Типитака» на языке пали, или «Трипитака» на санскрите, что означает «Три корзины». На языке пали тексты были записаны на непрочных пальмовых листьях и занимали три корзины, отсюда название. Другое название этих текстов — палийский (или буддийский) Канон. Он был составлен на Цейлоне в 3 в. до н. э. Этот Канон состоит из трех частей: Виная-питака, Сутта-питака и Абхидхамма-питака.

Наибольший интерес представляет Сутта-питака, состоящая из пяти частей, особенно последняя часть — Кхуддака-никая («Собрание коротких поучений»), содержащая шедевры буддийской прозы и поэзии. Наиболее значительные из них Джатаки, Сутта-нипата и Дхаммапада — «Стезя добродетели (закона)».

В раннем буддизме можно выделить три ступени.

Первоначальный буддизм. Буддизм возник как антибрахманское¹ этическое учение. Говорят, что Будда якобы сознательно избегал вопросов о мироздании, о душе и об ее взаимоотношении с телом. Вопросы о том, вечен или не вечен мир, конечен он или бесконечен, тождественна душа с телом или от него отлична, бессмертен ли познавший истину или нет, Будда якобы осознавал, но считал бесполезными. Все внимание основатель буддизма сосредоточил на освобождении от страдания, которым преисполнен мир.

Первоначальный буддизм — своего рода диалектическое отрицание брахманизма. Буддизм пессимистичнее брахманизма в исходном понимании жизни. Если брахманизм учил, что страдание — 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). Единственное средство избавиться от страдания — полностью выйти из сансары.

Главный закон жизни. Трудно сказать, что просветило Сиддхарту Гаутаму под легендарным деревом. По всей вероятности, он обрел там то, что счел основным нравственным законом жизни. Смысл его в том, что добро и зло — абсолютные антиподы, ибо зло порождает только зло. Возможно, что отзвук этого закона можно прочитать в тех строках «Дхаммапады», где говорится: «...никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она (5). Возможно, что на Будду «снизошли» все четыре «благородные истины» или, по крайней мере, часть их.

Четыре «благородные истины». Первая из этих истин нам уже известна: жизнь есть страдание. В Самьютта-никае сказано:

¹ «Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать» (396) (Дхаммапада. М., 1960, с. 125).

«рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, разлука с приятным — страдание, неполучение чего-либо желаемого — страдание»¹. Буддизм видел лишь темную сторону жизни, радость бытия ему была незнакома. Вторая «благородная истина» говорит о происхождении страдания. Будда усматривает корень страдания в жажде жизни, в «жажде наслаждения, в жажде существования, жажде гибели», приводящей ко все новым рождениям. «Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегают перепуганный заяц. Связанные путами и узами, они снова и снова в течение долгого времени возвращаются к страданию» (XXIV, 342)². Из этого следует третья истина — страдание имеет причину, а раз так, то возможно прекращение страдания, возможно «полное бесследное уничтожение этой жажды, отказ (от нее), отбрасывание, освобождение, оставление (ее)». Наконец, четвертая «благородная истина» говорит о «пути», ведущем к освобождению от страдания. Этот путь восьмеричен.

«Восьмеричный путь». Жажду жизни преодолеть нелегко. Для этого необходим правильный путь — должное понимание четырех истин, правильная решимость — воля преобразовать свою жизнь в соответствии с усвоенными истинами, правильная речь — воздержание от лжи, клеветы, грубых слов и фразивных разговоров, правильное действие — непричинение зла живому (ахимса), воздержание от воровства, правильный образ жизни — привычка жить честным трудом, правильное усилие — борьба с соблазнами и дурными мыслями, правильное направление мысли — понимание преходящего характера всего и отрешенность от того, что привязывает человека к жизни, отвращение к телу, чувствам, уму. В свою очередь, правильное сосредоточение, или, как выше было сказано, направление мысли имеет четыре ступени: сперва мы сосредоточиваем свой чистый и незамутненный ум на осмыслении и истолковании истин; на второй ступени мы уже верим в эти истины, тогда связанное с исследованием беспокойство отпадает и мы достигаем душевного спокойствия и радости; затем, на третьей ступени, мы освобождаемся и от радости, в частности и от ощущения своей телесности вообще, пока, наконец, на четвертой ступени не достигнем состояния полной невозмутимости и безразличия. Это состояние 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 покой» и, наконец, «нирвана как спасение от перерождений»³. Нирвана — это видоизменение понятия мокши. Но нирвана — это мокша (избавление, освобождение от чего-либо, избежание опас-

¹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 118.

² См.: Дхаммапада, с. 117.

³ Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. М., 1978, с. 340.

ности, окончательное спасение души), которая достигается еще при жизни. Тем самым потусторонняя мокша как бы стала посясторонней. Достичь состояния нирваны нелегко. Достигший ее называется архатом (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) ¹. 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) ².

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 правильнойму пути с чистым разумом, с возвышенностью и прямотой, не имеющий препятствий, свободный от чувственных наслаждений...» ³.

Вторая ступень раннего буддизма. На второй ступени раннего буддизма происходит некоторая онтологизация буддийской этики, что мы уже только что отметили, говоря об онтологизации нирваны. Буддийская «дхамма» (на пали, на санскрите «дхарма» — душевное состояние; мораль, нравоучение; религиозное предписание; совесть; добродетель; справедливость; долг, обязанность; закон; природа, сущность, характерная черта; держава; основа), сначала обозначавшая едва ли что-нибудь иное, чем простое следование правилам поведения и некоторым моральным принципам, также постепенно онтологизируется, приобретая значение закона мироздания. Кроме того, для онтологии и антропологии буддизма характерны теории зависимого возникновения, свое понимание кармы, учение об изменяемости, утверждение несуществования души.

Теория зависимого происхождения говорит о том, что важно не то, имеет ли мироздание начало и конец во времени и пространстве или не имеет, важно то, что внутри мироздания все причинно связано, все друг от друга зависит, поэтому там ничто не

¹ Дхаммапада, с. 90.

² Там же, с. 129.

³ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 128.

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 также характерно убеждение в универсальной изменяемости сущего. Они учили: то, что кажется вечным, — исчезнет; высокое снизится; где есть встреча — будет и разлука; все, что рождено, — умрет. Позднее эта черта диалектичности буддизма, которую отметил Ф. Энгельс в «Диалектике природы», приняла крайнюю форму моментальности: никакая вещь не существует долее одного весьма малого неделимого момента, в следующий момент она уже другая. Отсюда релятивистское воззрение, согласно которому нет бытия, ибо есть только бывание, становление.

В таком воззрении получает соответствующую трактовку и душа. Она — поток сознания, постоянное становление, ибо душа меняется в каждый новый момент. Представление о душе как о совершенно устойчивой, как о субстанции — иллюзия, привязывающая человека к миру страдания. Индивид подобен колеснице. Как она совокупность осей, колес и т. п., так и человек — условное название совокупности различных состояний тела и сознания — скандх. Буддизм упорно стремился как бы 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, возможно, определяется предшествующей комбинацией как бы по закону моральной наследственности.

Третья ступень раннего буддизма. В 3 в. до н. э. буддизм был принят царем Ашокой в качестве официальной идеологии Индии периода Маурья. Буддизм распадается на два крыла — на Хинаяну и Махаяну. Хинаяна — «Малая колесница» — ближе к первоначальному буддизму, чем Махаяна — «Большая колесница». В Махаяне место архата занял «бодхисаттва» — «тот, кто находится на пути к достижению совершенного знания» — нечто меньшее, чем архат. При этом «бодхисаттва» скорее праведник, чем знающий, он своими подвигами спасает не только себя, но и других, не способных своими силами достичь нирваны. Но в таком случае естественно, что и сама нирвана уже не та, она подменяется раем, где обитают души спасенных, которые еще не погрузились в нирвану, и постепенно этот мифологический рай подменяет нирвану. Буддизм вульгаризируется. Душа «восстанавливается в своих правах», обретая вечность, лишь видимое, внешнее «я» мыслится преходящим. Будда обожествляется, принимая множественную форму различных будд, в поклонении которым забывают

моральном кодексе буддизма, о «восьмеричном пути». В Махаяне буддизм вырождается в религию. Однако как в Махаяне, так и в Хинаяне укоренились и философские школы. Это махьямики, йогачары, саутрантики и вайбхашики. В средние века буддизм стал одной из мировых религий, но в основном уже за пределами Индии — в Тибете, Китае, Японии, Бирме, на Цейлоне и в других местах. В Индии же буддизм был поглощен брахманизмом, а Будда включен в пантеон брахманизма-индуизма как одно из воплощений Вишну.

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

ЛЕКЦИЯ VII

ТЕМА 14. ДАРШАНЫ. ЧАРВАКА

Даршаны. Самый распространенный термин древнеиндийской философии, наиболее эквивалентный древнегреческому термину «философия», — это слово «даршана» — видение, зрение; осмотр, обозрение чего-либо; свидание, посещение; предвидение чего-либо; явление, появление; восприятие, познание; проникновение, познание; узнавание; мнение; намерение, стремление; видимость; внешний вид, наружность; присутствие; случай, событие; проявление, признак; глаз; наконец, учение, система¹. 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»².

Отметим главные особенности древнеиндийской философии. Она так же, как и древнекитайская философия, характеризуется неполной отчлененностью от предфилософии и неполной вычлененностью из парафилософии. Но если в древнекитайской предфилософии, как затем и в парафилософии, преобладало обыденное сознание, правда, на его высшей ступени — на ступени житейской мудрости, то в древнеиндийской предфилософии и парафилософии преобладало религиозно-мифологическое мировоззрение, задававшее древним индийцам свои высшие ценности. Главная из них — освобождение в том специфическом смысле, которое придавал этому понятию религиозно-мифологический комплекс. Для древнеиндийской философии, далее, характерны сосуществование школ, их 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,

¹ См.: Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь, с. 261—262.

² Радхакришнан С. Древнеиндийская философия. М., 1956, т. 1, с. 16.

не говоря уже об ощущении, восприятии и представлении, считаются чем-то телесным, своеобразной физической деятельностью, своего рода материальным процессом, чему противопоставлен в сущности бездеятельный и в силу этого самого себя отрицающий дух.

Следует указать также на отличие даршан друг от друга, иногда весьма резко. Состав даршан спорен. По-видимому, можно говорить о девяти даршанах: *веданта, миманса, йога, вайшешика, ньяя, санкхья, чарвака*; к даршанам можно отнести *буддизм и джайнизм*, хотя, разумеется, лишь в их мировоззренческо-философском аспекте. В буржуазной истории индийской философии принято говорить о шести «классических» системах, в число которых не включаются не только джайнизм и буддизм, но и учение чарваков. Таким образом, материалисты — чарваки оказываются отлученными если не от всей индийской философии, то от «классической». Когда же принимают все девять даршан, то, классифицируя их, в основу кладут хотя и важный, но все же не главный принцип — принцип отношения тех или иных даршан к Ведам.

Отношение к ведийской традиции, бесспорно, было весьма важным. Не случайно в «Законах Ману» сказано, что «тот дважды-рожденный, который, опираясь на логику, презирает их (т. е. Веды. — А. Ч.), должен быть изгнан как безбожник»¹. Но все-таки важнее выяснить отношение даршан к основному вопросу философии, тем более что иногда отрицается даже применимость подобной классификации к индийской философии. Упомянем, однако, традиционную классификацию.

Те даршаны, которые признают авторитет Вед, считаются ортодоксальными и называются *астика*. К астике как раз и относятся «классические» системы — это санкхья, ньяя, вайшешика, йога, миманса и веданта. Другую категорию составляют даршаны, не признающие авторитета Вед, — *настика*, куда входят *чарвака*, или *локаята*, а также буддизм и джайнизм. Мы же разделим даршаны на философские и философско-парафилософские. К последним отойдут уже кратко рассмотренные нами буддизм и джайнизм (что же касается бхагаватизма, то его философская суть сформулирована в теистической санкхьяе, о которой ниже). Таким образом, от настики остается лишь школа чарваков-локаятников, или локаята. Это наиболее последовательный материализм в древнеиндийской философии. Как наиболее последовательный идеализм ему противостоит веданта. Остальные же пять собственно философских даршан занимают некое промежуточное положение между материализмом и идеализмом, между чарвакой и ведантой. В целях наглядности изобразим эти даршаны в виде спектра:

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

¹ Законы Ману. М., 1960, с. 32.

Дадим предварительное сравнение этих даршан. Веданта признает верховный авторитет Вед и ведийской традиционной литературы, особенно Упанишад, взгляды которых она достраивает до целостной идеалистической системы. Кроме того, веданта утверждает, что источником высшей истины является полученное избранными людьми сверхъестественное откровение о боге, сущности мира и смысле жизни; веданта принимает бога как творца мира; веданта считает первичным духовное в лице Атмана-Брахмо; верит в посмертное существование души. Миманса в отличие от веданты не признает бога в качестве творца мира. Миманса во многом близка к веданте, но в онтологии она ближе к вайшешике, чем к веданте. Йога, санхья, ньяя и вайшешика так же, как и миманса, не признают бога в качестве творца мира. Но в отличие от мимансы и веданты, прямо исходящих из Вед, эти четыре «классические» даршаны строят свои мировоззренческие системы на собственных принципах.

Все эти шесть даршан (от веданты до вайшешики) верят в жизнь после смерти и видят главную цель философии в освобождении от страдания, а поскольку в их представлении страдание — атрибут жизни, то и от жизни. В этом, как и в других отношениях, всем названным даршанам противостоит материалистическое учение чарваков, к которому примыкает материалистическая санхья.

Предыстория чарвака-локаята. В отличие от других даршан чарвака-локаята отвергает Веды, не верит в жизнь после смерти, опровергает существование бога во всех смыслах и, по существу, строит свое мировоззрение на тезисе о первичности материи и вторичности сознания.

Материализм локаяты имеет свою предысторию. Уже боги самхит были по преимуществу олицетворением явлений природы, и при демифологизации они легко растворялись в своем натуралистическом содержании. В Упанишадах при всем господстве в них протоидеалистической линии Атмана-Брахмо присутствует — пускай и в качестве сатанинской, асурической, гонимой — протоматериалистическая линия, которая первоначально всего сущего принимает то или иное телесное начало — от пищи до материи (праkritи). В «Махабхарате», особенно в такой ее мировоззренческой части, как «Мокшадхарма», мы находим целый спектр мировоззрений — от явного теистического монизма до решительного материализма. Эта громадная по своей величине «Основа освобождения» (в «Мокшадхарме» содержится семь с половиной тысяч шлок, или пятнадцать тысяч строк) рассказывает нам, в частности, о материалистических взглядах некоего Бхарадваджи — ученика идеалиста Бхригу.

Бхарадваджа. Бхарадваджа разошелся со своим учителем, признававшим посмертное существование души — дживы. Идеалист Бхригу сравнивал мертвое тело со сгоревшими дровами, а душу — с потухшим огнем, который все же якобы продолжает существовать и после своего потухания в пространстве, на что материалист Бхарадваджа возражал, говоря, что «гибнет без дров

огонь»¹. Подобно этому 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 зочетаясь; а если ум отвлечен, то глаз, смотря, не видит»². Итак, взаимодействия чувств и ума достаточно для объяснения явлений сознания. Поэтому Бхарадваджа делает вывод о бесполезности 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»³.

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?»⁴ — спрашивает философ-материалист. Нет разницы между брахманом и шудрой, все люди одинаковы.

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 интересный спор чувств и ума. Ум (манас) говорит 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». 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, как гаснет и огонь без дров, ведь ум только осмысливает показания чувств, чувства — двери в обиталище ума. «Без нас нет для тебя постиженья»⁵, — заканчивают чувства свою полемику с зазнавшимся умом.

Локаята. Санскритское слово «лока» (мужск. род) означает «место; край, страна, простор; мир, Вселенная; земля; жизнь», а во множественном числе — «люди, народ; человечество». Некоторые производят термин «локаята» от «локаятама», что означает «точка зрения обычных людей». Этот термин говорит о близости учения локаяты к обыденному сознанию (во всяком случае, в представлении его оппонентов). Синонимом термина «локаята» служило слово «чарвака», объяснить который труднее. По одной версии слово «чарвака» было сперва именем родоначальника этого учения. Другие думают, что это презрительное прозвище древне-

¹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 108.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 109.

⁵ Там же, с. 115—116.

индийских 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 произведения чарваков погибли, но отрывки в произведениях других древнеиндийских авторов сохранились. Кроме того, взгляды чарваков излагаются в разных древних книгах, но обычно критически и даже карикатурно. Важным источником сведений о чарваках является, в частности, сочинение философа 14 в. Мадхавачарьи «Сарва-даршана-самграха» («Собрание всех философий»), излагающее философские и религиозные учения Древней и средневековой Индии. Здесь излагается и учение чарваков, цитируется 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»¹.

Сам же Брихаспати буквально говорил так: «Агнихотра, три Веды, триданда (тройственный самоконтроль над своими мыслями, словами и поступками. — А. Ч.) и посыпание себя пеплом — [всего лишь] способ прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия» — и добавлял: «Мошенники, шуты, бродяги — вот кто составил три Веды»². 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»³.

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

¹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 167.

² Там же, с. 171.

³ Там же.

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. Например, при смешении кинвы и некоторых других 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»¹. 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?»²

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 связаны со страданиями, но в нашей власти эту связь сделать минимальной. Брихаспати сказал, что «наставление глупцов» — думать, что «человек должен отказаться от удовольствий, доставляемых чувственными вещами, поскольку они сопряжены со страданиями»: ведь не выбрасываем мы наполненные спелыми белыми семенами колосья риса только потому, что они в пыли и в шелухе! Гедонизм чарваков противостоял самоуничтожению буддистов в нирване.

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

¹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 167.

² Там же, с. 165.

Познание. Чарваки — сенсуалисты. Они отрицали всякое сверхъестественное «знание», авторитеты, разум как самостоятельный источник 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»¹. 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.

Прогрессивные ученые современной Индии, индийские коммунисты восстанавливают материалистические традиции в индийской философии, противопоставляя их веданте — господствующей в Индии форме идеализма.

ТЕМА 15. САНКХЬЯ

Санкхья — одна из самых ранних философских систем (даршан) Древней Индии. «Санкхья» — «исчисляющий, перечисляющий; тот, кто хорошо считает; приверженец философской системы санкхья». Думают, что эта даршана названа санкхьей потому, что она ставит целью правильное познание реальности путем перечисления основных объектов и средств познания. В санкхье насчитывают двадцать пять категорий. Другие производят термин «санкхья» от слова самьяг-джняна — совершенное, правильное, подлинное знание. Основатель санкхьи — легендарный мудрец Капила. Его труды, если таковы и были, пропали. Самым древним из дошедших до нас трудов по санкхье является работа Ишвара-Кришны «Санкхья-карика».

Санкхья дуалистична. Она пытается объяснить все мироздание и найти спасение от страдания, исходя из двух изначальных реальностей — пракрити и пуруши, о которых говорилось выше при рассмотрении «Бхагавадгиты». Но дуалистична лишь классическая санкхья. Два других варианта санкхьи — материалистическая и теистическая. Мироззрение «Бхагавадгиты» — теистическая санкхья. Оба начала там сводятся к богу, Атману-Брахмо. Материалистическая санкхья делает упор на пракрити. Такая санкхья фигурирует в другой части «Махабхараты» — в «Мокшадхарме». Санкхья возникла в среде кшатриев. Зачатки санкхьи — в «Чхандогье-Упанишаде», последний представитель санкхьи — Виджнябхикшу — жил в XVI в. н. э.

Классическая санкхья. Эта санкхья, как уже говорилось, дуалистична. Мироззрение классической санкхьи исходит из представления о том, что в мире существуют два самостоятельных первоначала: пракрити и пуруша.

¹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 165.

Пракрити — природа, натура; характер, нрав; в философском же плане пракрити можно понять как первопричину мира объектов, производящую причину как своего рода материю. Близко к санскритскому слову «пракрити» санскритское же слово «пакри-риша» — действие, процесс, способ, метод. Возможно, что от того же индоевропейского корня происходит древнегреческое слово «практика», вошедшее во все европейские языки.

Пуруша — человек, мужчина; герой, слуга; род человеческий, душа; в философов же плане пурушу можно понять как некий мировой дух. С пурушей мы уже встречались в ведийской мифологии, но то был мифологический пуруша, некий космический человек. Выше говорилось о «Гимне Пуруше» в поздней части «Ригведы», его боги приносят в жертву, дабы возникло мироздание. Это пример религиозно-жреческого мировоззрения, когда первое время широко распространенное в Древней Индии принесение в жертву человека оказало решающее воздействие на представления космогонии. Но в санхья пуруша уже не космический человек, а дух. При этом пуруша неизменен и бездеятелен. Это как бы сознание, услаждающееся самосозерцанием. Все деятельное, в том числе даже и духовные процессы (кроме бездеятельного самосозерцания), относится к пракрити. Пуруша не действует, а лишь созерцает. Он не действует и не подвергается воздействию. Чтобы действовать, пуруша нуждается в пракрити. Связь пуруши и пракрити уподоблена союзу хромого и слепого: слепой (пракрити) несет на спине хромого (пурушу), а тот указывает ему дорогу.

Пракрити существует сама по себе. Она активна благодаря гунам, о которых говорилось выше. Но сама по себе пракрити — авьякта, т. е. непроявленное.

Мироздание возникает благодаря влиянию пуруши на пракрити, но при этом пуруша остается в стороне. Реального взаимодействия здесь нет.

Санхья отрицает создание мира богом. В этом смысле она атеистична. Бога нет. Во всяком случае его бытие недоказуемо. Известно, что основатель санхьи учил, что мир не создавался, а следовательно, и не было создателя. Мир развивался постепенно.

Выявление. Однако эту «эволюцию» не надо понимать буквально, ибо здесь скорее выявление пракрити, чем эволюция, развитие. Это выявление идет в двух направлениях — в физическом и в психическом. На первой ступени выявления в физическом аспекте образуются «махас» — величие, мощь, изобилие, зародыш огромного мира, а в психическом — «буддхи» — ум, разум, т. е. как бы душа мира, мировой дух. В свою очередь, буддхи двояк. В своем чистом виде, т. е. когда в буддхи преобладает гуна саттва, буддхи имеет такие качества, как добродетель, познание, отрешенность, совершенство, т. е. самому вселенскому уму приписываются черты идеального человека, как он представлялся древнеиндийскому сознанию (в его преобладающем аспекте). Будучи же испорченным

гуной тамас, буддхи приобретает такие противоположные качества, как порок, неведение, привязанность и несовершенство. Таким образом, гуны налагают свою печать уже на мировой дух. В этом вторичном дуализме махаса и буддхи санкхья делает крен в сторону психического. Мироздание как таковое санкхья осмыслить не может даже в самом общем виде. Поэтому самостоятельность махаса скрадывается. В трактате Харибхадры «Шад-даршана-самуччая» махас («махат» — великий) оказывается даже эпитетом буддхи. Поэтому дуализм санкхьи непоследователен. Это же видно и на второй ступени выявления «непроявленного» (пракрити). Фактически все возникает из буддхи, т. е. материализованного вселенского разума. Непосредственно из него проистекает то, что называется аханкара, т. е. «делающий я», некое самосознание, «сознание своего я». В аханкаре же могут преобладать как гуна саттва, так и гуна тамас. Из аханкары, в котором преобладает тамас, образуются пять танматр, т. е. тонких, не воспринимаемых чувствами сущностей пяти первоэлементов (бхут), из которых далее образуются пять грубых вещественных сущностей. Это земля, вода, воздух, огонь и, наконец, эфир. Из аханкары же, в котором преобладает саттва, образуются пять органов восприятия, пять органов действия, а также ум — манас.

Пять органов восприятия (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание) и пять органов действия (рот, руки, ноги, орган выделения и орган деторождения) составляют десять внешних органов. Буддхи, аханкара и манас — три внутренних органа. К этому надо добавить пять танматр и пять соответствующих им бхут. Всего получается двадцать три начала. Пракрити будет двадцать четвертым, а пуруша — двадцать пятым. «Итак, в санкхье двадцать пять категорий», — сказано в вышеназванном трактате¹.

Но из этих категорий пуруша стоит особо, сам по себе. Он выше всего. Это 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 якобы утрачивает свою причину. Торжествует в нас 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 при жизни. 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 фактически мнимый. Это не дуализм материи и духа. Дух как пуруша остается в стороне. Но под его влиянием в первоначально непроявленной пракрити проявля-

¹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 146.

ется своего рода отражение пуруши в буддхи, аханкаре и манасе — это как бы ступени возрастающей материализации сознания, которой надо противопоставить снятие самосознания и отказ от мира. В этом и состоит, согласно санкхье, мокша.

Теистическая санкхья. С якобы дуалистической санкхьей вполне уживалась та теистическая санкхья, которой мы уже коснулись в связи с «Бхагавадгитой» и в которой говорили о гунах. Был отмечен дуализм «Гиты», поскольку там сказано, что «Пракрити и Пуруша... безначальны оба» (XIII, 19). В главе XIII «Гиты» о пракрити и пуруше говорится подробно. Там «пракрити» — «поле», а «пуруша» — «познавший поле». «Поле» там велико. Туда отнесено прежде всего пракрити в состоянии пралаи, т. е. непроявленное: такое состояние пракрити, когда гуны полностью уравновешены. Процесс проявления пракрити связывается там с нарушением равновесия гун. Далее к «полю» отнесены буддхи, аханкара, манас, а также остальные десять индрий (т. е. органы восприятия и органы действия), а также то, что европеец только и связал бы с «полем», т. е. с объектом, — «великие суги», т. е. вещественные первоэлементы. Говорится также и о пяти «пастбищах органов чувств» — это звук и прочее, т. е. то, что непосредственно воспринимается органами чувств. Но этого мало. К объекту («полю») привязаны и явно субъективные уже состояния: «влечение, отвращение, приятное, неприятное, связи, сознание, крепость». Что же тогда остается на долю «познавшего поля»? На долю знания? На этот вопрос мы уже ответили в предыдущей лекции, когда говорили о знании в «Бхагавадгите». Напомним, что это «смирение, искренность, честность, невреждение, терпение, почитание учителя, чистота, самообладание, стойкость, отвращение от предметов чувств, от себялюбья свобода, понимание бедственности рождения...» и так далее (см. выше). Все это свидетельствует о крайней незрелости древнеиндийской философии, неспособной провести сколько-нибудь четкого разделения мира на объект и субъект, вычленив субъект из нерасчлененного объекта и понять истинную природу знания.

Буддхее 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» (XII, 12). Далее мы читаем: «У Него везде руки, ноги, везде глаза, уши, головы, лица. Все слыша, все объемля, Оно пребывает в мире, качествами всех чувств сверкая, ото всех чувств свободно, бескачественное качествами наслаждается, все содержащее, лишненное связей, вне и внутри сущест, недвижимое и все же в движеньи. Оно по своей тонкости непостижимо» (XIII, 12—15). Весь мировоззренческий пафос «Бхагавадгиты» сводится к сведению всего многообразия мира к Брахмо: «Брахмо есть Высшее Непреходящее, Самосущее есть Высший Атман» (VIII, 2). «Я этого мира Отец, Мать, творец, предок, Я предмет познания, слог АУМ, очиститель, Риг, Сама, Яджур; путь, супруг,

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

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

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

Материалистическая санкхья. Панчашикха. Был, однако, и материалистический вариант санкхьи, в котором в отличие от так называемой дуалистической, а тем более от теистической санкхьи центр тяжести переносится на пракрити. Вариант материалистической санкхьи мы находим в «Мокшадхарме». Там 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»¹. Душа — не что иное, как тело. Одинаково смертны и тело, и ум (манас). Никакой души, кроме манаса, нет. Буддхи и аханкара сводятся 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 пессимистична. Он ничего не может противопоставить смерти: «Гибнущему человеку с его хрупкой жизнью что в домочадцах, что в рушащихся начинаниях? Ведь все покинув, люди мгновенно уходят и не вернутся больше».

¹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 111.

ЛЕКЦИЯ VIII

ТЕМА 16. ПРЕДФИЛОСОФИЯ ВАВИЛОНИИ

Территория Месопотамии, или Междуречья, состоит из двух частей: северного предгорья и южной низменности. Она была заселена уже в период палеолита. В четвертом тысячелетии до н. э. в южную, болотистую часть Месопотамской низменности пришли шумеры, в среднюю ее часть — аккадцы. В третьем тысячелетии до н. э. шумеры южнее, аккадцы севернее образовали ряд самостоятельных городов-государств. В середине третьего тысячелетия до н. э. все шумерские города были объединены Лугальзагисси, 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 гуттии разрушили аккадскую державу. Возникшее позднее шумерское государство III династии Ура было уничтожено аморитами и эламитами, из борьбы аморитов и эламитов победителями вышли первые. Они создали свое государство со столицей в Вавилоне. Древневавилонское царство (1894—1595) достигло своей вершины при Хаммурапи (1792—1750). В середине второго тысячелетия до н. э. оно было разрушено хеттами и касситами. Касситская династия (1518—1202) изучена слабо. В 7 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 24 в. до н. э. Это историческая находка.

На таблички клинописью (сырая глина другого написания не позволяет) 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 предфилософию.

Начатки наук. На территории Месопотамии наука зарождается рано. Более сотни найденных математических текстов относятся ко времени Древневавилонского царства. Среди них таблицы ум-

ножения, 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 шестидесятиричной. Для изображения чисел существовало всего два знака: «клин» изображал 1;60; 3600 и дальнейшие степени от 60; «крючок» — 10;60×10;3600×10 и т. п. Уже во втором тысячелетии до н. э. ученым Вавилона были известны приближенные значения отношений диагонали квадрата к его стороне и окружности к радиусу. Они умели решать задачи, соответствующие квадратным и некоторым кубическим уравнениям, умели измерять объемы параллелепипеда, цилиндра, усеченного конуса и пирамиды.

Древневавилонские астрономы вели систематические наблюдения за небом. За 2250 лет (ко времени Александра Македонского — конец 4 в. до н. э.) была установлена периодичность затмений, что позволяло предсказывать их. Лунно-солнечный календарь был создан здесь в начале второго тысячелетия до н. э. Сохранился указ Хаммурапи о дополнительном месяце. Это делалось для подтягивания лунного года из 12 лунных месяцев (354,36 суток) к солнечному году (365,24 суток). Позднее было открыто, что восемь солнечных лет по количеству суток приближаются к 90 лунным месяцам. Найденные медицинские тексты показывают выделение медицины из лечебной магии.

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

Шумерская мифология. В мифологическом образе Абзу шумеры олицетворяли пресноводный хаос. Именно его они нашли в южной части Месопотамии: тростниковые болотистые джунгли, 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 Энлиль. Именно Энлиль разделил Небо и Землю, поднял Ан над Ки. Так образуется космическое зияние, та сцена,

на которой разворачивается далее жизнь людей и богов. Другой сын Ан и Ки, Энки, — бог подземных вод и Мирового океана. Внуки Неба и Земли — бог Луны Наннар, бог подземного царства Нергал и др. Правнук — бог Солнца Уту; правнучки — богиня подземного царства Эрешкигаль, супруга своего дяди Нергала, и богиня планеты Венера, царица неба, богиня любви и плодородия Иннана¹. Было бы слишком утомительно перечислять других богов шумерской мифологии. В этой кровнородственной системе и обывались 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 Ан и Ки. В отличие от Абзу — пресноводного хаоса, Энки — уже 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 Ан соответствует аккадский Ану, Энлилю соответствует Элллил, Иннана — Иштар, Энки — Эа. Однако аккадский бог Солнца — Шамаш, а не Уту. Были и другие расхождения между шумерской и аккадской мифологиями.

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

Новые боги стремятся организовать хаос, олицетворяемый в смутных образах Апсу, Мумму и Тиамат. Организовать первородный хаос значило прежде всего отделить влагу от тверди, воздух от огня. Аккадский Энки — бог Эа усыпляет Апсу и расчленяет его. Он же связывает Мумму. Однако третье лицо хаоса — Тиамат плодит чудовищ и склоняет на свою сторону бога Кингу. Все новые боги в ужасе. Лишь сын Эа бог Мардук решается сразиться с Тиамат и ее союзниками. Но предварительно он вырывает у деморализованных богов согласие на свое превосходство. Так вави-

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

лонские жрецы обосновали возвышение дотеле 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 о Иннани и Думузе. В Вавилонии ему соответствовал миф об Иштар и Таммузе. Таммуз — возлюбленный Иштар — умирает, уходит в «страну без возврата», в подземное царство мертвых, где царствуют Нергал и Эрешкигаль, ненавидящая свою младшую сестру Иштар. Поэтому, когда Иштар, желая вернуть Таммуза, нисходит в мертвое царство, Эрешкигаль насылает на нее 60 болезней и задерживает. На земле нет больше богини плодородия и любви, не рождаются ни животные, ни люди. Боги встревожены. Не станет людей — кто будет приносить им жертвы? Поэтому они вынуждают Эрешкигаль отпустить и Иштар, и Таммуза. На земле снова наступает весна — пора любви.

Сказание о Гильгамеше. Эпос о Гильгамеше — величайшее поэтическое произведение древневосточной литературы. Песни о Гильгамеше записаны клинописью на глиняных табличках на четырех древних языках Ближнего Востока — шумерском, аккадском, хурритском и хеттском. Древнейшие тексты шумерские. Им три с половиной тысячи лет. Чуть моложе первые сохранившиеся записи аккадской поэмы о Гильгамеше. Окончательная версия поэмы сложилась в первой половине первого 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. Сами 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. Сила Энкиду не превосходит отныне силы Гильгамеша. Их борьба заканчивается дружбой. Вместе они совершают много подвигов. Гильгамеш перехитрил богов. Тогда боги насылают на Энкиду смерть. Гильгамеш впервые осознает и свою смертность. С этого начинается самосознание Гильгамеша. Перед лицом смерти друга Гильгамеш сетует: «И сам я не

так ли умру, как Энкиду? Тоска в утробу мою проникла, смерти страшусь и бегу в пустыню... Устрашился я смерти, не найти мне жизни, словно разбойник брожу в пустыне... Как же смолчу я, как успокоюсь? Друг мой любимый стал землею! Так же, как он, и я не лягу ль, чтобы не встать во веки веков?»¹

Гильгамеш отправляется в путешествие за бессмертием к Утнапишти. Это аккадский Зиусидру. Утнапишти-Зиусидру некогда получил от богов дар бессмертия. Утнапишти вручает Гильгамешу «траву бессмертия», но тот ее на обратном пути 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». Предфилософия 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. Эта мировоззренческая мысль обращается против самой себя и проповедует бездумье. Господин приходит к выводу, что надо ни о чем не думать и прожигать свою жизнь. «Беседа господина и раба» — свидетельство глубокого кризиса авторитарного религиозно-мифологического мировоззрения и в то же время бессилия мировоззренческой мысли подняться в условиях общества бронзового века на второй, философский уровень, где осознание своей смертности человеком компенсируется сознанием бессмертия человеческой мысли.

ТЕМА 17. ПРЕДФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

Древнеегипетская история хронологична. Древние египтяне были народом с хорошо развитым чувством времени. Нам известны имена и годы правления всех царей Египта — фараонов. История Древнего Египта распадается на Древнее, Среднее и Новое царства. К Древнему царству относятся первые восемь династий царей Египта, это 2900—2200 гг. до н. э. Среднее царство — IX—XVI ди-

¹ Эпос о Гильгамеше. М. — Л., 1961, с. 57, 59.

настии, 2200—1600 гг. до н. э. Новое царство — период правления XVII—XX династий, 1600—1100 гг. до н. э. Затем следует смутное время Позднего Египта, когда завоеватели сменяли друг друга. Однако счет династий продолжался. История суверенного Египта заканчивается XXVI династией (665—525 гг. до н. э.). В это время столицей Египта был Саис. Поэтому Египет времен XXVI династии называется Саисским Египтом.

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 чудовищной эксплуатации фараонами своего народа. Имеются сведения, что пирамиду Хеопса строили 30 тыс. человек в течение двадцати лет. В день они должны были изготовлять, доставлять и укладывать полтысячи блоков. Во времена строительства пирамид египтяне знали такое число, как миллион. Оно иероглифировалось фигуркой человека с поднятыми от изумления руками, за человеком виднелась пирамида. Потом это число забыли за ненужностью.

Сохранилось 36 оригинальных математических текстов Древнего Египта. Самые ранние из них относятся к середине четвертого тысячелетия до н. э., поздние — первому тысячелетию до 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, 19 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 $ax + bx + \dots + nx = k$; задача «стунну» по определению разности между долями при неравном распределении (например, 100 хлебов надо разделить между пятью лицами так, чтобы полученные доли находились в арифметической прогрессии и чтобы одна седьмая трех больших чисел равнялась бы сумме двух меньших); вычисление площадей и объемов. Уже в начале второго тысячелетия до н. э. египтяне могли вычислить объем цилиндрической житницы. Обозначим ее диаметр через «а», высоту же — че-

рез «*b*». Египетские математики решали эту задачу как бы по формуле $(a - \frac{1}{9}a)^2 \times b$. 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 $y = 3x/4$. 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 $\frac{7}{8}$, практически бесполезно, семь восьмых не отрежешь. Но если мы представим $\frac{7}{8}$ как сумму трех дробей с единицами в числителе, т. е. как $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$, 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 древневавилонскую и древнеегипетскую математику наукой. Но существуют и противоположные мнения. Никола Бурбаки¹ высоко оценивает вавилонскую и древнеегипетскую математику. «Теперь уже нельзя сомневаться в существовании сильно развитой доэллинской математики. Не только понятие целого числа и меры величины (сами по себе уже очень абстрактные) употребляются в самых древних из дошедших до нас текстах Египта и Халдеи, но и вся 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»².

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

¹ Н. Бурбаки — псевдоним группы французских математиков.

² Очерки по истории математики. М., 1963, с. 292.

фоне созвездий и разделили ее на двенадцать частей, образовавших Зодиак, т. е. «круг зверей» (каждое созвездие в эклиптике носит имя какого-либо животного). В течение полутора тысяч лет египетские астрономы зарегистрировали 373 солнечных и 832 лунных затмения. Это позволило заметить периодичность затмений и научиться их предсказывать. О причинах затмений тогда, разумеется, не имели никакого представления. Созерцание неба позволило создать календарь. Сперва древнеегипетский календарь состоял из 12 месяцев по 30 дней каждый, в начале года добавлялось пять священных дней, не принадлежавших ни к какому месяцу. Затем был создан солнечно-лунный календарь. Для приведения в соответствие лунного года с солнечным девять раз в двадцать пять лет вставлялся тринадцатый месяц. Время суток измерялось водяными (клепсидра) и солнечными часами.

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

И древневавилонская, и древнеегипетская наука была делом жрецов. Светская интеллигенция — писцы зависели от жрецов и решали сугубо практические задачи. Профессия писца была высококочтимой. 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»¹. Однако в этом стихотворении писцы не отделены от жрецов. Писцы названы «жрецами заупокойных служб». А в Вавилонии и жрец, и писец обозначались одним и тем же клинописным знаком. Вся древнеегипетская и древневавилонская наука была священной, она принадлежала жрецам — хранителям религиозно-мифологических тайн. Противоречие между мифологическим мировоззрением и начатками наук — предфилософия в четвертом смысле слова — было противоречием между функциями жрецов. К. Маркс подчеркивает, что «необходимость вычислять периоды подъема и спада воды в Ниле создала египетскую астрономию, а вместе с тем господство касты жрецов как руководителей земледелия»². Но и занимаясь наукой, египтяне смотрели на мир в целом сквозь мифы. Иначе они бы не сгруппировали звезды в гигантские длинные созвездия. В таком видении ночного неба сказалось их мифологическое представление о небе как вытянутом теле богини неба Нут.

¹ Лирика Древнего Египта. М., 1965, с. 84, 85, 86.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 522.

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.

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

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

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 Эхнатомом — «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 15 в. до н. э.

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

Но Осирис — не только жизнь, но и смерть. У древних египтян был сильно развит погребальный культ. Считалось, что после

смерти тела душа может полноценно существовать лишь при условии сохранения тела. Отсюда обычай мумификации, строительство городов мертвых — некрополей, а также гигантских пирамид — сверхсаркофагов некоторых фараонов. Египтяне различали в человеке несколько сущностей: его тело, его имя (рен), его душу — «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 душа тут же пожиралась адским чудовищем. В противном случае душа сохраняла жизнь. Это и была «ка» — жизненное начало. Если сердце души признавалось безгрешным, душа покойного отправлялась на поля Иалу, которые в отличие от египетских полей никогда не страдали от засухи.

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»¹. 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 «Разговоре господина со своим рабом», в «Песне арфиста», в «Споре разочарованного со своей душой» хотя и нет конфликта с верой, но все же есть элемент сомнения в социоантропоморфическом мировоззрении, скептицизм и пессимизм. Это говорило о начавшемся кризисе религиозно-мифологического мировоззрения в Вавилонии и в Египте. Начинался здесь и процесс демифологизации. Шумеро-аккадские Абзу (Апсу) и Мумму, древнеегипетское Нун и т. п. уже много потеряли от своей прежней сверхъестественности.

Саисский Египет. Древний Египет оказал огромное 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 эллинскую политику. Предпоследний фараон этой династии был женат на гречанке. Он разрешал грекам основывать в Египте колонии. Греки сохранили уважение к Египту как источнику мудрости даже тогда, когда они и в науках, и в мировоззрении оставили египтян далеко позади себя.

¹ Лирика Древнего Египта, с. 82.

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

ТЕМА 18. ПРЕДФИЛОСОФИЯ ИРАНА

Населявшие Иранское плоскогорье народы — мидяне и персы — значительно отставали от ариев Индии, шумер и аккадцев Вавилонии, от древних египтян. В начале первого 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 7 в. до н. э.) мидяне, а затем и персы начинают играть значительную, а затем и определяющую роль в западной части полосы древней цивилизации. В этом веке мидяне покоряют персов, а затем в союзе с халдеями неожиданно уничтожают могущественнейшую ассирийскую сверхдержаву. В 6 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 6 в. до н. э. поработают Вавилонию, Лидию, древнегреческие малоазийские области Ионию и Эолиду, часть Средней Азии, Египет, греческие острова Эгейского моря, они вторгаются и на Балканский полуостров, подчиняя себе Македонию и Фракию. В ходе греко-персидских войн (500—449 гг. до н. э.) персы дошли до Афин и разрушили их. На востоке они захватили северо-западную Индию. Однако в конце 4 в. до н. э. Персидская империя была полностью разрушена македонянами и греками, возглавляемыми Александром Македонским.

Империя Ахеменидов — типичная восточная деспотия. Правда, Ахемениды терпимо относились к религиям завоеванных народов. Поэтому вавилоняне называли Кира посланником бога Мардука, евреи — мессией бога Яхве и т. д. В целях унификации громадной многоплеменной империи была создана система дорог, были введены единое налоговое обложение, административная система с делением империи на сатрапии, единый государственный арамейский язык, государственная почта, общее законодательство, единая денежная система — около 517 г. до н. э. (золотая монета). Тем не менее на развитие науки и предфилософии в древних центрах цивилизации — в Египте и в Вавилонии — персидское нашествие оказало самое пагубное влияние. Ростки предфилософии там были затоптаны. Что это могло быть и в Вавилонии, и в Древнем

Египте, подтверждает пример Ионии — малоазийской части тогдашней Греции, где ко времени персидского нашествия уже возникла философия — первая философия в западной части полосы древней цивилизации. С приходом персов ионийской философии пришел конец, и не будь европейской Греции, мы ничего бы не знали об ионийской философии. Персы стояли на уровне мифологического мировоззрения. Их предфилософия была слабой.

Мифология персов сходна с мифологией ранних ариев в Древней Индии. Но если у ариев Индии асуры — демоны, а дева — боги, то у персов асуры — боги, а дева — демоны. Религия и мифология персов известна под названиями зороастризма (от имени легендарного основателя Заратуштры, или в греческом варианте — Зороастра) и маздеизма (от имени верховного бога персов Ахура-мазды, иначе говоря, асура по имени Мазда). Священная книга персов «Авеста», ее древнейшая часть — «Гаты», по мнению ряда исследователей, — произведение Заратуштры, в котором они видят реальное историческое лицо.

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

* * *

В середине первого 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»¹. Однако философия как новая форма общественного сознания и высший вид мировоззрения возникает не повсеместно, а лишь в Китае, в Индии и в Греции. Остальные культуры полосы древней цивилизации останавливаются на уровне предфилософии. Классические формы древняя философия приобрела в Греции.

¹ Sarton G. Introduction to the History of Science. Baltimore. 1927, vol. 1, p. 65.

ЛЕКЦИЯ IX

ТЕМА 19. ПРЕДФИЛОСОФИЯ ЭЛЛАДЫ. ГОМЕР

В ранней древнегреческой истории можно выделить эпохи неолита и бронзы, а внутри бронзового века — Критское (первая половина второго тысячелетия до н. э.), Микенское (вторая половина второго тысячелетия до н. э.) и Гомеровское (начало первого тысячелетия до н. э.) раннеклассовые «азиатскообразные» общества. «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 наших лекций.

Мировоззренческое значение гомеровского эпоса. Этот эпос — прекрасный пример социоантропоморфического мировоззрения, в котором художественный, мифологический и религиозный элементы представлены воедино. Но все-таки это больше 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 предфилософии.

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 в богине Тетиде. Океан — «предок богов» (Ил. XIV, 201)¹, именно от него «все происходит» (Ил. XIV, 246). Этот Океан уже значительно демифологизирован и деантропоморфизирован. В эпосе больше говорится об его естественной, чем об его сверхъестественной ипостаси. 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,

¹ То есть песнь XIV, строка 201 (Илиада. М. — Л., 1949).

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 социального имеет свою сверхъестественную антропоморфную ипостась. Сверхъестественные мифологические личности находятся между собой в отношениях кровного родства. Например, бог сна Гипнос — брат-близнец бога смерти Танатоса, бог ужаса Фобос — сын бога войны Ареса. Земля, вода и небо (воздух и эфир) олицетворяются братьями Аидом, Посейдоном и Зевсом. Медицина представлена богом Пеаном, безумие — Атой, мщение — Эриниями, раздор — Эридой и т. п. Все эти существа уже не полулюди-полузвери, как боги Древнего Египта. Они полностью антропоморфизированы. Однако рудименты зооморфизма, звероподобия сохраняются: боги могут принимать образ птиц, Гера представляется «волоокой», в древнейшем пласте «Одиссея» 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 Зевс, его брат Посейдон (другой брат Зевса Аид — бог подземного царства — на Олимпе не бывал, а потому и не входил в число олимпийцев), сестры Зевса — богиня домашнего очага Гестия, богиня земного плодородия Деметра, сестра-жена Зевса Гера, дети Зевса: Афина, Афродита, Аполлон, Гефест, Гермес, Арес, Геба.

Антропология. О происхождении людей в эпосе ничего не говорится. Люди подразумеваются в противопоставлении богам. Люди краткоживущи и несчастны. Они зависят от произвола бо-

гов. Обязанность людей — приносить богам жертвы, умиливляя их и умоляя их о помощи. Однако боги свободны принять жертву или отклонить ее. При этом боги руководствуются скорее своими страстями, чем разумом и нравственными соображениями.

Полианизмизм. В человеке различаются тело и три вида духа. Один из них — псюхе. Это душа как таковая. Она подобна телу, это его двойник и образ (зйдолон), 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 же — 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 ни в какой степени никакому умиловлению. Она могущественнее богов. Взаимоотношение богов представлено 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. Например, Ахилл — сын царя Пелея и богини Фетиды. Герои смертны. Они живут среди людей и как люди.

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, в Аиде «только тени умерших людей, сознания лишённые, реют» (Од. XI, 475—476). Ахилл предпочитал бы быть батраком на земле, чем царем в подземелье.

ТЕМА 20. 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 «Теогония». 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 испытывает социальную несправедливость. Отсюда пафос этой поэмы. Гесиод голодал. Но его спасли честность и трудолюбие. Гесиод призывает своего брата к честному труду. Он описывает для него цикл земельных работ в Беотии.

Вторая поэма — пример религиозно-мифологического мировоззрения. «Теогония» — повествование о происхождении богов. На нее оказала влияние шумеро-аккадская «Энума элиш». Так как боги олицетворяют явления природы и общественной жизни, то 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. На этот вопрос отвечает 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). Время Гесиода позднее времени «Одиссеи» и 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 богатых. 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, разбогатев, скупать чужие участки. Гесиод признает не всякое богатство. Одно дело богатство, нажитое 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)¹. Гесиод выразил имущественное расщепление деревни и распад общины. Лучшие времена — «золотой век» — позади.

¹ То есть строки 185—201 этой поэмы (Эллинистические поэты. М., 1963).

Пять поколений. Историческая концепция Гесиода выражена в легенде о пяти поколениях людей: золотом, серебряном, бронзовом, героическом и железном. Золотое и серебряное относятся ко временам господства отца Зевса Крона, три последних — ко временам Зевса. 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 раннеклассовом 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 — подарил людям огонь. Он похитил его у Зевса. Зевс наказал Прометея, но огонь у людей отнять не смог — мысль о необратимости прогресса. Зевс может лишь компенсировать полученное людьми благо 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, живая душа» (68). От нее произошел «женщин губительный род» (Теогония, 591)¹. 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». Герон Гомера безнравственны. Там есть лишь одна добродетель — мужество и лишь один порок — трусость. Одиссей не затрудняется в выборе средств. Укоры совести ему неведомы. Он хитер. Свою хитрость Одиссей унаследовал от своего деда Автолика — обманщика и вора. Позднее, в 5 в. до н. э., Одиссей у Софокла в пьесе «Филоктет» — «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 реальном мире противоречит и человеческой природе, и закону Зевса.

¹ См.: Эллинские поэты. Пер. В. В. Вересаева. М., 1968.

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-земледела — это означало соблюдение бережливости, расчет во всем, трудолюбие. Даже отношение с богами Гесиод подчиняет расчету: «Жертвы бессмертным богам приноси, сообразно достатку» (336). Реальный моральный кодекс Гесиода сводится к предписаниям не обижать чужестранца, сирот, старого отца, не прелюбодействовать с женой брата.

Поэма «Труды и дни» пользовалась в Элладе большим успехом. Она сохранилась целиком. Для древних греков она была сокровищницей моральных сентенций и полезных советов. В ней отчетливо выражена мелкособственническая психология крестьянина-собственника.

«Теогония». Вторая поэма сугубо мифологична. Большая часть текста вложена в уста Муз, к которым Гесиод в 115-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. Во второй лекции было сказано, что, 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 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 вопрос его не сформулирован и не осознан. Гесиод же этот вопрос осознал, сформулировал и поставил. В этом шаг вперед в развитии мировоззрения. Но сама постановка вопроса по сути мифологична. Гесиода интересует, что первым возникло.

Хаос. Отвечая на вопрос Гесиода, геликонские музы утверждают, 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 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. Он не философ, 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 Гея-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 начинает 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 приткрылось 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 начинается в «Теогонии» лишь на четвертой ступени. Гея, сочетавшаяся по закону Эроса с Ураном, рождает 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 их продолжать пребывать в лоне матери-земли. Зем-

ля-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 Уран-небо, именно он «первый ужасные вещи замыслил» (166). Младший из титанов Крон оскорбляет 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 выходят титаниды и титаны. Главный среди них Крон-отцеборец. Однако не все дети земли и неба покинули землю. Крон не выпускает из недр земли Киклопов и Гекатонхейров. Отныне они враги Крона. Титаны и титаниды вступают в браки. От Крона и его сестры титаниды Рея 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 войну с четвертым. Происходит война богов и титанов, титаномехия. 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 дана в гомеровском эпосе. Движение мироздания от Хаоса к Зевсу — это восхождение к порядку, свету и социальному устройству.

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. 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).

Сделалась первой Зевса супругой Метида-Премудрость; Больше всего она знает меж всеми людьми и богами. Но лишь пора ей пришла синеокую деву-Афину на свет родить, как хитро и искусно ей ум затуманил льстивою речью Кронион и себе ее в чрево отправил, следуя хитрым Земли уговорам и Неба-Урана. Так они сделать его научили, чтобы между бессмертных царская власть не досталась другому кому вместо Зевса. Ибо премудрых детей предназначено было родить ей,— Деву-Афину сперва, синеокую Тритогенею, равную силой и мудрым советом отцу Громовержцу; после ж Афины еще предстояло родить ей и сына — с сердцем сверхмошным, владыку богов и мужей земнородных. Раньше, однако, себе ее в чрево Кронион отправил, дабы ему сообщала она, что зло и что благо (886—900) ¹.

В такой мифологической антропоморфной форме проводится та мысль, что Зевс — вершина мироздания — не только громовержец, но и промыслитель. Метида все-таки родила Афину. Она вышла из головы Зевса и поэтому ровня ему по уму и по силе. Сын же не родился, и Зевс свою власть удержал.

Второй брак Зевс совершил с титанидой Фемидой. Фемида — олицетворение права. Ее шесть дочерей: Евномия — благозаконность, Дике — справедливость, Ирена — мир, Клото, Лахезис и Атропа — мойры. Выше мы говорили, что мойра — это судьба. У Гомера образ судьбы был в значительной степени дезантропоморфизирован. Они не поддаются 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 превращения судьбы, а Атропа (неотвратимая), перерезая нить, обрывает жизнь человека.

Третья жена Зевса — океанида Евринома (дочь Океана, как и Метида) родила трех харит. Это богини красоты, радости и женской прелести. Четвертая жена Зевса, его сестра Деметра, родила Персефону, похищенную Аидом. В честь Деметры и Персефоны в Древней Греции ежегодно 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 времена мистерий, — молитвы, тайные имена богов, называвшиеся при богослужении, и т. п.

Пятая жена Зевса — титанида — сестра Мнемосина родила девятерых муз. У Гесиода указано их число и названы их имена, но функции еще не определены. Позднее эти функции были определены так: муза истории — Клио, лирической поэзии — Евтерпа, комедии — Талия, трагедии — Мельпомена, танцев — Терпсихора, астрономии — Урания, любовной поэзии — Эрато, гимнической поэзии — Полигимная, эпической поэзии — Каллиопа.

¹ Гесиод. Теогония. — В кн.: Эллинистские поэты.

Шестая жена Зевса — его двоюродная сестра Лето. Ее дети — Аполлон и Артемида. Седьмая жена Зевса — его сестра Гера — мать богини юности Гебы, бога войны Ареса и богини деторождения Илитии. Она также мать Гефеста. Афродита у Гесиода — не дочь Зевса. Она детище Урана. Позднее у Платона Афродита Урания станет символом идеальной, духовной, платонической любви, Афродита, дочь Зевса, — любви чувственной.

Космология. Космология Гесиода подобна гомеровской. И у Гесиода «многосумрачный Тартар» так же далек от поверхности земли, как эта поверхность 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 своего близкого падения. Он боится своего возможного сына от Метиды. Но кто мог бы быть сыном Метиды-мудрости? Очевидно, таким сыном мог бы быть Логос. Логос — это слово, но не просто слово, а 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 у 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 глухо. 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 украл 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.

ЛЕКЦИЯ X

ТЕМА 21. ОРФИКИ

Античная префилософская 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. Начало орфизма связано с именем Орфея — олицетворения могущества искусства. Отправившись (как некогда Иштар за Таммузом) в преисподнюю за своей погибшей от змеиного укуса женой Эвридикой, Орфей укрощает своим пением под звуки кифары 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. Мистерии в честь Диониса переходили в неистовые оргии, освобождавшие человека от обычных запретов. Эти оргии назывались вакханалиями (Вакх — прозвище Диониса). Во время одной из таких вакханалий чуждающийся женщин однолюб Орфей и был растерзан вакханками. Орфей — изобретатель музыки и стихосложения — тяготел к Аполлону. Аполлон и Дионис были антиподами. Аполлон — солнечный бог — был богом 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. Орфики — последователи религиозного 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 большое 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, то об орфизме мы знаем лишь понаслышке. А в этих слухах об орфиках было полно противоречий.

Начало. Уже сами древние расходились между собой в вопросе о том, что же орфики принимали за начало мира. Одни называли Ночь — Нюкту, другие — Воду, третьи — слитность Земли, Неба

и Моря, четвертые — Время. Поздний античный философ Прокл (V в.) усматривал превосходство Орфея в том, что если Гесиод принял за первоначало возникшее во времени (Хаос), то Орфей нашел первоначало в самом времени. Но это, по-видимому, модернизация орфизма в духе неоплатонизма, к которому Прокл принадлежал. 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; 9) 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 смешение теогонии с космогонией. Уже демифологизированное начало мироздания порождает некое чудовище Геракла. 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 нестареещего 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 тенденции и демифологизации в орфизме исчерпываются. Из «яйца» вылупляется Фанес. Фанес, т. е. «сияющий», — некий златокрылый, двуполый, самооплодотворяющийся, многоименный бог. Он содержит в себе зачатки всех миров, богов, существ и вещей. Прежде всего Фанес порождает свою противоположность — Нюкту-ночь, а от нее — Урана-небо, Гею-землю, Понт-море. Таковы пятая (Фанес), шестая (Нюкта) и седьмая (Уран, Гея и Понт) ступени орфической космотеогонии.

Восьмая и девятая ступени сходны с соответствующими частями теогонии Гесиода. Уран и Гея рождают 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, отождествленной 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 титано-дионисийского пепла Зевс творит человека. Так орфическая теогония прямо 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 орфизме дионисизм аполлонизирован. 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.

Метемпсихоз — переселение души после смерти одного живого тела в другое живое тело. Такими телами могут быть тела не только людей, но животных и даже насекомых и растений. Все это нам уже знакомо из мифологических поверий Древней Индии. Метемпсихоз — древнеиндийская сансара. Избавлению от проклятия бесконечных возродений (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 в орфизме индийская мифология оказала значительное влияние на греческую. В мире о Дионисе Дионис прошел из Эллады через Сирию в Индию и обратно через Фракию в Элладу. Прозвище Диониса — Вахк — необъяснимо из греческого языка. Место воспитания Диониса — Ниса — помещалось то в Египет, то в Индию. 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 интересует, 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 достоинство — непринятая миром его человеческая сущность. Будучи бесильным освободиться реально, раб связывает свое освобождение с освобождением своей души от привязывающего его к рабовладельцу тела. Отсюда весь орфический образ жизни, отсюда орфическое решение основного вопроса мировоззрения¹.

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 — те или иные боги отождествляются с теми или другими 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, или монозевсизм, отразился и в художественно-мифологическом мировоззрении как составной части античной парафилософии — в древнегреческих трагедиях. У Эсхила в «Гелиадах» сказано: «Зевс есть эфир, и небо — Зевс, и Зевс — земля. Зевс — все на свете». Естественно предположить, что такой полизевсизм Эсхила — результат влияния орфиков.

ТЕМА 22. 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 то ли в середине 7 в. до н. э., то ли в начале 6 в. до н. э. Рассказывают, что он учился по каким-то финкийским книгам, путешествовал по Элладе и Египту. Ферекид прославился предсказаниями падения города Мессения в войне, кораблекрушения и особенно землетрясения. Якобы он 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).

¹ См.: Томсон Дж. Первые философы. М., 1959, с. 227—228.

Ферекид первым в Элладе стал писать прозой. Его труд назывался «Гептамихос». От этого труда сохранились лишь небольшие фрагменты.

Первоначала. Ферекид принял за первоначала Зевса, которого он называет Засом, Хтонию и Хроноса. Ферекид 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 — «Смешение богов». У Ферекида боги утрачивают свои четкие контуры и начинают смешиваться друг с другом. Это говорит о кризисе антропоморфического, мифологического мировоззрения.

Три первоначала Ферекида близки к естественным явлениям. Поздний античный философ-христианин Эрмий (Гермий) не без основания увидел в Засе Ферекида творческую силу огня (эфира), в Хтонии — землю как пассивный предмет труда, а в Хроносе — время, в котором все происходит.

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)¹. Зевс создал землю и океан (Ферекид называет его Огнем), 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 (А 8) из своего семени. Вода, воздух, 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 высту-

¹ То есть 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, 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 предфилософский период в истории античного мировоззрения у А. Маковельского отсутствует, так как он отсутствовал в третьем издании у самого Г. Дильса. «Досократики» А. Маковельского — библиографическая редкость. Это же относится и к «Софистам» — завершающей части перевода А. Маковельского, вышедшей двумя выпусками в 1940—1941 гг. в Баку.

пают против Зевса, который после жестокой космической войны свергает их в Тартар. В этой борьбе Зевса поддерживали Кроныды, т. е. титаны во главе с Кроном.

Вечность первоначал. Мироззрение Ферекида более демифологично, чем 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 не зря 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)¹,

ТЕМА 23. «СЕМЬ МУДРЕЦОВ»

Большую роль в подготовке античной философии сыграли «семь мудрецов». Слова «семь мудрецов» ставят в кавычки, потому что этих мудрецов было больше; существовали различные списки мудрецов, но в каждом списке их было обязательно семь. Это говорит о том, что здесь проявилась характерная для предфилософского сознания магия чисел, которую мы находим и у Гесиода, поэтому его поэма называлась «Труды и дни», ибо в конце поэмы Гесиод рассказывает о том, какие дни месяца благоприятны или неблагоприятны для тех или иных дел.

Разные источники определяют состав «семи мудрецов» не однозначно. Самый ранний из дошедших до нас списков принадлежит Платону. Это уже 4 в. до н. э. В диалоге Платона «Протагор» о мудрецах сказано: «К таким людям принадлежали и Фалес Милетский, и Питтак Митилепский, и Биант из Приены, и наш Солон, и Клеобул Линдийский, и Мисон Хенейский, а седьмым между ними считался лаконец Хилон» (343 А). Позднее у Диогена Лаэртция место малоизвестного Мисона с большим на то правом занимает Периандр — коринфский тиран. Полагают, что Платон вывел Периандра из состава «семи» из-за своей ненависти к тирании и тиранам. Были и другие списки. Но во всех семерках неизменно присутствовало четыре имени: Фалес, Солон, Биант и Питтак. Со временем имена мудрецов были окружены легендами. Например, Плутарх в своем произведении «Пир семи мудрецов» описал явно вымышленную их встречу в Коринфе у Периандра.

Время деятельности «семи мудрецов» — конец 7 и начало 6 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 (8—7 вв. до н. э.) и начало пятого периода. В 6 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

¹ То есть книга XIV, глава 4 (Аристотель. Метафизика. М. — Л., 1934, с. 247).

городу. Развиваются товарно-денежные, вещные отношения между людьми. Начинается чеканка монеты. Власть евпатридов, «благородных», ведущих свой род от родоначальников полубогов-героев, а тем самым идеологически обосновывающих свое право на господство, в ряде наиболее передовых полисов свержается. На ее место ставится тирания. Тираническая антиаристократическая форма правления устанавливается в Мегаре во второй половине 7 в. до н. э., в Коринфе, Милете и в Эфесе — в конце 7 в. до н. э., в Сикионе и в Афинах — в начале 6 в. до н. э. В начале 6 в. до н. э. в Афинах была проведена реформа Солона. Отныне основой социальной стратификации там стало не происхождение, а имущественное положение.

Обыденное моральное сознание. Мудрость «семи мудрецов» нельзя отнести ни к науке, ни к мифологии. Здесь, по-видимому, проявился третий духовный источник философии, а именно — обыденное сознание, в особенности то, которое достигает уровня житейской мудрости и которое проявляется в пословицах и поговорках, поднимающихся иногда до большой обобщенности и глубины в понимании человека и его социальности. Этим, как помним, особенно отличалась китайская предфилософия и даже философия. Но то, что для Китая было судьбой, то для Эллады было лишь эпизодом. Конечно, возможна историко-сравнительная тема «Конфуций и «семь мудрецов», но развить ее можно только в общем контексте древнекитайской и древнеиндийской предфилософии и философии. В отличие от древнекитайской и древнеиндийской, древнегреческая философия возникла не как этика, а как натурфилософия, а лучше сказать, «фисикофилософия».

Вместе с падением политической власти аристократии утрачивает свою гегемонию и мифологическое мировоззрение, чья идеологическая функция в условиях обществ «бронзового века» состоит в обосновании, как мы уже сказали, 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 осмысление обыденного сознания в афоризмах, в которых нет ничего от сверхъестественного мира. Это чисто житейская практическая мудрость, но достигшая своего атомарного обобщения в сжатых мудрых изречениях.

Такие афоризмы, или гномы, имели форму всеобщности. Аристотель определяет «гному» как «высказывание общего характера». Гномы пользовались большой известностью. Изречения «ничего сверх меры» и «познай самого себя» были даже высечены над входом в дельфийский храм Аполлона. Диоген Лаэртский сообщает, что имена «семи мудрецов» были официально провозглашены в Афинах при архонте Дамасии (582 г. до н. э.).

Три вида гном. В лице своих мудрецов античное мировоззренческое сознание обращается от мифологических теогоний к чело-

веку. 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 наука о нравственности, а не сама нравственность, но нравственное самосознание — это уже начало этики. Античная мифология не отличалась ни 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. Упреки 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 и Клеобулу — три тысячи. Выдающимся поэтом был мудрец и законодатель Солон.

Вообще говоря, античная предфилософская лирическая поэзия также сыграла свою роль в подготовке философии. В лирике происходит пробуждение личного самосознания, тогда как в эпосе личность поглощена родом. Мифология — дело родового сознания, а философия — личного. Предфилософская лирика в Элладе — это в основном лирика ионийских поэтов конца 8—7 и начала 6 в. до н. э. Она представлена именами Каллина из Эфеса, Тиртея из Милета, Архилоха с Пароса, Терпандра с Лесбоса, дорическим лириком Алкманом Спартакским — лидийцем из Сард, Алкеем и Сапфо с Лесбоса, Стесихором, Симонидом из Аморгоса, Мимнермом из Колофона.

Второй вид гном — это нечто большее, чем нравственные указания. Сюда прежде всего относится гнома «Познай самого себя!» Она имела не только нравственный, но и мировоззренческо-филосо-

софский смысл, который, правда, был раскрыт лишь Сократом в 5 в. до н. э.

Третий вид гном — это гномы Фалеса. Фалес — первый во всех списках «семи». Он же первый древнегреческий, древнезападный философ. Фалесу приписаны такие мудрые мировоззренческие изречения: «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.

Имея в виду именно Фалеса, Маркс говорил о том, что «греческая философия начинается с «семи мудрецов»¹. Именно Фалес распространил ту форму всеобщности, которая была достигнута в гномах, на мировоззрение. В этом ему помогло и занятие науками. Фалес был не только первым среди мудрецов, но и первым античным ученым.

ЛЕКЦИЯ XI

ТЕМА 24. НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ В ЭЛЛАДЕ. МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Зарождение античной науки. Несмотря на наличие в предфилософские 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 (Ἐὐρώπη) — финикиянка, похищенная Зевсом. Брат Европы Кадм, оказавшись в Греции в поисках сестры, не только основал Фивы, но и принес грекам финикийский алфавит.

Генезис философии. При этом гениальные ученики быстро превзошли 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 субстанциональную основу мироздания. Философия в Элладе зарождается как стихийный материализм, как натурфилософия или физикофилософия на основе собственной мировоззренческой и ближневосточной научной предфилософии в условиях антиаристократической социальной революции.

Философия в Элладе возникает как мировоззрение промышленно-торгового городского класса, борющегося за власть против землевладельческой аристократии. Связь с производством, получившим возможность резкого развития в связи с переходом к железу, развитие товарно-денежных, вещных отношений, городская

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 131.

культура, классовая борьба, переход от авторитарных аристократических к тираническим, а через них и к демократическим формам государственного устройства, пробуждение личности и личной инициативы — все это способствовало реализации той возможности философии, которая была заложена в предфилософии.

Античная философия. Вместе с тем античная философия в целом — философия рабовладельческого общества, что наложило на нее неизгладимую печать. Обоснование рабства, духовный аристократизм, все же невысокий уровень дедуктивной науки, отсутствие 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, решить разумно основной вопрос мировоззрения. «Греки, — писал К. Маркс, — навсегда останутся нашими учителями благодаря... грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет... без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это и был тусклый свет»¹. Ф. Энгельс подчеркнул: «...в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений»².

Периодизация античной философии. Древнезападная, античная, сначала только греческая, а затем и римская, философия существовала в течение более чем тысячелетия (с 6 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) зарождение и формирование (6 в. до н. э.); 2) зрелость и расцвет (5—4 вв. до н. э.), 3) закат — это греческая философия эпохи эллинизма и латинская философия периода Римской республики (3—1 вв. до н. э.) и 4) период упадка и гибели в эпоху Римской империи (1—V вв. 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 приро-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 205.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 369.

де вещей». Поэтому 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 Платон и Аристотель. 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», дошедшем до нас в его небольшой части. При этом 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 Лаэций и др. В конце 2 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 1 в. до н. э. Этот труд получил условное название «Вегуста 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.

Большой самостоятельный источник по философам первого периода — работы Секста-Эмпирика (II—III вв.). Имеют значение и сочинения некоторых раннехристианских писателей II—V вв. — Иринея, Ипполита, Климента, Оригена, Эпифанья, 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 префилософии, то факт зарождения философии в Ионии не удивителен. «Иония, — сказал А. И. Герцен, — начало Греции

и конец Азии»¹. В 8—7 вв. до н. э. Иония — персидская 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. Гомер был ионийцем. 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.

Персы положили конец двухсотлетнему расцвету ионийской культуры. Восстание ионийцев в 496 г. до н. э. было жестоко подавлено, Милет разрушен.

Однако и после своего крушения Иония, так сказать, 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 Лаэртский) была представлена в основном Милетской школой и философом-одиначкой Гераклитом. Ионийская философия в целом стихийно-материалистична и наивно-диалектична, что не исключает наличия в ней и элементов идеализма.

Ионийская философия — это протофилософия. Для нее характерны еще отсутствие 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 ее первые творцы стремились понять то или иное начало как субстанцию. Отсюда определенная системность их воззрений, причем 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 «эпам».

¹ Герцен А. И. Избранные филос. произведения. М., 1948, т. 1, с. 140.

Ионийская философия антимифологична и сверхмифологична. Она — мировоззрение торгово-ремесленных слоев городского населения, успешно 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 мировоззренчески оправдывавшим ту социальную революцию, которая происходила в Элладе в 6 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 ионийские 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. той способности, 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 5 в. до н. э. (о чем пойдет речь ниже).

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-мудреце выше 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 7 — первой половине 6 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 сперва 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 ей как инженер. Он помог Крезу перейти через реку Галис, приказав 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 равноденствии», «Морская астрология». Сами эти названия говорят о Фалесе как ученом и философе, искавшем начала мироздания. К сожалению, от этих трудов дошли до нас только названия.

Фалес как ученый. Поздняя античная традиция единодушна в том, что Фалес все свои первоначальные научные знания почерпнул в Азии и в Африке, т. е. в Вавилонии, Финикии и Египте. Прокл утверждает, что Фалес принес в Элладу из Египта геометрию. Ямвлих говорит, что свою мудрость Фалес почерпнул у жрецов Мемфиса и Диосполиса. Согласно Аэцию, Фалес занимался философией уже в Египте. Он прибыл в Милет уже стариком. 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, которую нашли в затмениях 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 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 разделив его на 12 тридцатидневных месяцев, отчего пять дней выпадали так, как это было принято 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.

Фалес как физик пытался понять причину летних разливов Нила. Он ошибочно нашел ее во встречном пассатном ветре, который, затрудняя движение воды Нила, вызывал его поднятие. Но то, что верно в отношении Невы, в отношении Нила неверно. Нил разливается в результате летнего таяния снегов и летних дождей в его верховьях.

Фалес как философ. О Фалесе как философе первым написал Аристотель. В «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 пола-

гают, 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»¹. Таким-то образом и осмыслил Аристотель суть учения первых философов, которых мы называем стихийными материалистами.

Вода — философское переосмысление Океана, Нун, Абзу (Апсу). Правда, название его сочинения «О началах» допускает, что Фалес поднял до понятия первоначала, иначе он не стал бы философом. Фалес, понимая воду как начало, наивно заставляет плавать на ней землю — в этой форме он еще 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 — действующие в мире силы, они также души как источники самодвижения тел. Так, например, магнит имеет душу, потому что он притягивает железо. Солнце и другие небесные тела питаются испарениями воды. Сказанное можно подытожить словами Диогена Лаэртского о Фалесе: «Началом всего он полагал воду, а мир считал одушевленным и полным божеством»².

Ф. Энгельс подчеркивает, что стихийный материализм Фалеса содержал в себе «зерно позднейшего раскола»³. 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 «Περὶ φύσεως», 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 со-

¹ Аристотель. *Метафизика*, кн. I, гл. 3.

² Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979, с. 71.

³ Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.*, 2-е изд., т. 20, с. 504.

чинение в середине 6 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 9]. Апейрос 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 мигму, т. е. смесь (земли, воды, воздуха и огня), другие — метаксю, нечто среднее между двумя стихиями — между огнем и воздухом, третьи полагали, что апейрон неопределен. Аристотель полагал, что Анаксимандр пришел к идее апейрона считая, что бесконечность и беспредельность какой-либо стихии привела бы к ее предпочтению перед тремя другими как конечными, а потому Анаксимандр свое бесконечное 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 апейрон «бессмертен и неуничтожим» (В 3). Он находится в вечной активности, в вечном движении. Движение присуще апейрону как его свойство.

Космогония. Апейрон — не только субстанциальное, но и генетическое начало космоса. Из него не только все в сущности, в своей основе состоит, но и 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 и то

только потому, что апейрон, как и боги мифологии, вечен и бессмертен.

Апейрон все из себя производит сам. Находясь во вращательном движении, апейрон выделяет противоположности — 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 самое тяжелое 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 воздухом. Это, говорил Анаксимандр, как бы три обода колеса колесницы (мы скажем: это как бы три шины), полые внутри и наполненные огнем. Эти кольца 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. 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 поражает в ней полное отсутствие богов, божественных сил, смелость попытки объяснить происхождение и устройство мира из внутренних причин и из одного 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 звезды, Луна и Солнце являются. 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 животными. 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 громадной рыбы. Родившись взрослым (ибо ребенком он не мог бы один без родителей выйти), человек вышел на сушу.

Материализм и диалектика Анаксимандра. Материалистический монизм (монизм — учение, согласно которому все возникло из одного начала) мировоззрения Анаксимандра поражало самих древних греков. Античный автор Псевдо-Плутарх подчеркивал:

«Анаксимандр... утверждал, что апейрон — единственная причина рождения и гибели» (А 10). Христианский теолог Августин 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. Эсхатология — это учение (в принципе религиозное) 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, мы можем по этим словам 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 думает, 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, — это проявление, пережиток социоантропоморфического мировоззрения. Но оно вообще свойственно протофилософии. Олицетворения уже нет, нет и полной антропоморфизации.

По существу же 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. Наказание же состоит в том, что апейрон поглощает все вещи в конце 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 там апейрон не подразумевается, а вещи рождаются друг из друга. Такое толкование противоречит космогонии Анаксимандра. Вещи возникают из апейрона и виновны друг перед другом. Но 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 то, что называли «гномон» — элементарные солнечные часы, которые были известны ранее на Востоке. Это вертикальный стержень, установленный на размеченной горизонтальной площадке. Время дня определялось по направлению тени. Самая короткая тень в течение дня определяла полдень, в течение года — в полдень летнее солнцестояние, самая длинная тень в течение года в полдень — зимнее солнцестояние. Анаксимандр построил модель небесной сферы — глобус, начертил географическую карту. Он занимался математикой. Он «дал общий очерк геометрии» (А 2).

Анаксимен. Анаксимен — ученик и последователь Анаксимандра. Он в отличие от своего учителя, который писал, как отметили сами древние, «вычурной прозой», писал просто и безыскусственно. Это говорит о становлении научного и философского языка, об освобождении его от пережитков мифологии и социоантропоморфизма. Анаксимен, как и 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 своего 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. апейрос. 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 превращения 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 немногое, 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? — спрашивает 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. Так же парящие плоские Солнце, Луна и планеты, которые Анаксимен отличил от звезд, движутся космическими ветрами.

Анаксимен исправил ошибку Анаксимандра и поместил звезды далее Луны и Солнца. Состояние погоды он связывал с активностью Солнца.

ЛЕКЦИЯ XII

ТЕМА 25. 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 уже давно свергнута. За Гераклитом остались лишь некоторые функции жреца, которые он передал брату. Эмигрировать в Персию, как делали многие аристократы, Гераклит не захотел. Он жил бедно и одиноко. Последние годы своей жизни 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 Лазерцию, 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 около 130. Но понять их нелегко. Уже сами древние прозвали Гераклита темным. Прочитав его труд, Сократ сказал: «То, что я понял, превосходно. Думаю, что таково и то, что я не понял. Впрочем, для этого нужен делосский водолаз». Гераклит, действительно, очень глубок. К сожалению, глубина его мысли непрозрачна, она затемняется стилем ее 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 безыскусственна. Напротив, она кишит метафорами и сравнениями. В ней много мифологизмов. У Герак-

лита мифологии больше, а научности меньше, чем у милетских философов. Однако очень большое место в его учении занимает основа наук — *логос*.

Начало. Фалес нашел начало в воде, Анаксимен — в воздухе. Еще ранее их Ферекид увидел одно из трех начал всего сущего в земле (Хтоини). Гераклит же открыл субстанциально-генетическое начало всего сущего в огне. Для древних народов огонь был веществом (наряду с землей, водой и воздухом). Люди тогда не понимали, что огонь — это не вещество, а процесс окисления с выделением тепла и света. Но то, что огонь наиболее подвижен и изменчив из четырех стихий, древние видели. Это-то и привлекло внимание Гераклита к огню. Мысль о субстанциальности огня Гераклит выражает в сравнении его с золотом, а вещей — с товарами. «Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как золото на товары, а товары на золото» [ДК 22(12) В 90]. Так, в философском социоморфическом мировоззрении преломилась товарно-денежные отношения, развитие которых, как отмечалось уже, оказало значительное влияние на превращение мифологического мировоззрения в философское. В другом сравнении космический огонь сопоставляется с пламенем, на котором сжигаются различные благоволия. 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 дошла 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. н. э.). Там Гераклит говорит: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, а воздуха — огня; и обратно» (В 76). Это значит, что если у Плутарха земля превращается в огонь сразу, то у Марка Аврелия земля, прежде чем стать огнем, должна пройти обратные метаморфозы, став водой и воздухом.

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 обьмет и всех рассудит». Мировой пожар будет мировым судом. Гераклит — гилозоист. Его огонь — не только живая, но и разумная сила.

Фрагмент из Климента. Христианский теолог Климент Александрийский (III в. н. э.) 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). Об этом фрагменте В. И. Ленин сказал, что это «очень хорошее изложение начал диалектического материализма»¹. Здесь и отрицание теогонии, и гилозоизм (вечно живой огонь), и мысль об огне как генетическом («был») и субстанциональном («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 — это 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. 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 пьяного душа особенно влажна. Так же, по-видимому, и у больного, и у человека, 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 — это 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 и объективный логос, т. е. логос, правящий космосом. 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 — это как бы диалектический закон Вселенной, как бы смутно угаданный древним философом закон единства и борьбы противоположностей,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 311.

В своей диалектике Гераклит исходит из того, что все абсолютно изменчиво. Гераклит, как никто из древних философов, был убежден, что в мироздании нет ничего неизменного. Он учил, что «все течет» («панта реи»). Он уподоблял мир реке и говорил, что «в ту же реку вступаем и не вступаем» (В 49а), потому что «на входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды» (В 12). Ничто в мире не повторяется, все преходяще и одноразово. В этом отношении Гераклит противостоит пифагорейцам, в мировоззрении которых была идея вечного повторения. Для Гераклита сама «вечность — дитя, переставляющее шашки, царство ребенка» (В 52). Гераклит не отрицал устойчивости вещей в космосе. Но эта устойчивость у него относительна, и она возможна именно потому, что вещь вечно воспроизводится. Эта мысль выражена у Гераклита в образе кикееона, который расслаивается на составные части, если этот священный напиток постоянно не встряхивать.

Далее Гераклит замечает, что одно и то же различно и даже противоположно. Например, «морская вода и чистейшая, и грязнейшая: рыбам она питье и спасение, людям же — гибель и отравы» (В 61). Также и «прекраснейшая обезьяна безобразна, если ее сравнить с родом человеческим» (В 82). Здесь напрашивается вывод, что одно и то же обладает противоположными качествами (чистейшая и грязнейшая, прекраснейшая и безобразная) *в разных отношениях* (по отношению к рыбам, по отношению к людям, по отношению к другим обезьянам и опять по отношению к людям). Однако Гераклит это просмотрел. Обращая внимание на то, что существенное изменение — это изменение в свою противоположность (холодное нагревается, горячее остывает), а также на то, что одна противоположность выявляет ценность другой (например, болезнь делает здоровье сладостным, а вообще зло — добро), Гераклит делает смелый, но наивный вывод о безоговорочной тождественности противоположностей. Правда, сам Гераклит, разумеется, так не выражается. Он говорит лишь, что «противоречивость сближает» (В 8). Эту мысль он выражает приводя ряд примеров. Например, врачи лечат боль болью. Поэтому Ипполит делает такой вывод: Гераклит учил о том, что и добро, и зло тождественны (В 58).

Тождество противоположностей у Гераклита означает вместе с тем не их взаимопогашение, а их борьбу. Эта борьба (распря) — главный закон мироздания. Она — причина всякого возникновения. Гераклит говорит о том, что «борьба — отец всего и царь над всем» (В 52), «борьба всеобща и все рождается благодаря борьбе и по необходимости» (В 80).

Такого рода борьбу Гераклит раскрывает далее как гармонию. Но гармонию неявную, тайную, скрытую. Именно такая гармония самая сильная. «Скрытая гармония, — говорит Гераклит, — сильнее явной» (В 54). Такова гармония борьбы противоположностей, которые сходятся в тождество. Гераклит негодует на тех, кто «не понимает, каким образом с самим собой расходящееся снова при-

ходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры» (В 51). Эта глубочайшая гармония присуща всему мирозданию, несмотря на то что там все кипит в борьбе, в распре. В такой гармонии растворяется все зло. Зло всегда частно, а добро абсолютно. Так же относительно безобразное и абсолютно прекрасное. Но люди увидеть этого не могут. Вся эта вселенская гармония доступна лишь богу. «Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди принимают одно за справедливое, а другое за несправедливое», — говорит Гераклит (В 102).

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 — это 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 отзывался 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 научает уму 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 дает, как мы бы сейчас сказали, мировоззрения. Гераклит говорит об этом так: «Признак мудрости — согласиться... что все едино» (В 50). При этом он подчеркивает, что такая 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 отличии от специального знания.

Итак, Гераклит утверждает, что познание логоса, мудрости, единства мира дано 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» (В 2).

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. Люди, как и ослы, предпочитают солому золоту. Желания обыденных 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). Это материализм в гносеологии Гераклита.

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 представляют. 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 предфилософией. Гераклит говорит о Солнце как о живом существе, за которым присматривают богиня справедливости Дике и ее слуги 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 это также органицистский и божественный аспекты гераклитовской субстанции — огня.

ТЕМА 26. ПИФАГОР И РАННИЕ ПИФАГОРЕЙЦЫ

В конце 6 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, выведенных 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. За стенами города или за границами полиса (полис — нечто большее, чем город: он включал и прилегающие 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. «Великая Эллада» постепенно завоевывается римлянами. Великоэлладские полисы были торгово-промышленными центрами. Некоторые авторы рассматривают эту часть древнегреческого мира как отсталую аграрную область, но это неверно.

Италийская философия. «Философия италийцев» (Аристотель) была дальнейшим шагом в становлении античной философии после философии ионийской. К италийской философии принадлежали Пифагорейский союз, школа 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 философии. Кроме того, в италийской философии появляются и элементы метафизики (как антидиалектики).

Источники пифагореизма. Хотя без пифагорейцев трудно 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 (6—5 вв. до н. э.), среднюю (4—1 вв. до н. э., главным образом 4 в. до н. э.) и позднюю (I—V вв. н. э.). 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. Все, что мы о нем знаем, исходит из поздней информации. Платон называет Пифагора лишь однажды, Аристотель

дважды. Большинство греческих авторов выводят Пифагора с острова Самоса, т. е. из Ионии. Они сообщают, что Пифагор был вынужден покинуть свою родину из-за тирании Поликрата. Он 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. Много египтян было отправлено персами на восток в качестве пленных. В числе их якобы оказался и Пифагор, побывавший в Вавилонии (будто в течение 12 лет), где имел возможность учиться у жрецов. Апулей утверждает даже, что Пифагор учился у индийских мудрецов. После в общем тридцатичетырехлетнем обучении в Египте, Вавилонии и, возможно, в Индии Пифагор оказывается в «Великой Греции» — в городе Кротоне, где основывает свою школу — Пифагорейский союз. Такова легенда, связанная с именем Пифагора. Проверить ее пока нет возможности.

Пифагорейский союз. О нем мы знаем также только из поздней информации. 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. Сперва пифагорейцы в Кротоне и в других городах «Великой Эллады» как будто бы пришли к власти. Но им противостояли некий Килон и его сторонники. Когда пифагорейцы собрались в Кротоне в доме Милона как бы на съезд, сторонники Килона окружили пифагорейцев и сожгли их. Одни из современных ученых видят 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.

Анализ политических взглядов пифагорейцев говорит об их крайней неприязни к анархии. Источник государственных законов они видели в боге.

Имеются смутные сведения о политической борьбе внутри самого Пифагорейского союза между сторонниками «отцовских обычаев» и теми, кто считал, что все должны принимать участие в высшей власти и в народном собрании, т. е. между аристократами и демократами. Так что получается, что и сам Пифагорейский союз оказался расколотым по тому же признаку, что и все греческое общество периода антиаристократической революции 7—6 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 поздней информации. Пифагорейский образ жизни опирался на иерархию ценностей. На первое место в жизни пифагорейцы ставили прекрасное и благопристойное, на второе —

выгодное и полезное, на третье — приятное. К прекрасному и благопристойному пифагорейцы относили и науку.

Устав Пифагорейского союза определял условия приема в союз и образ жизни его членов. В союз принимались лица обоего пола (разумеется, только свободные), выдержавшие многолетнюю проверку своих умственных и нравственных качеств. Собственность была общей, при вступлении в союз все 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, затем шли на берег моря встречать восход Солнца. Затем обдумывали предстоящие дела, делали гимнастику, трудились. Вечером они совершали совместное купание, после чего все вместе ужидали 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 страстями, это подчинение младших старшим, это культ дружбы и товарищества, это почитание Пифагора. Большое внимание пифагорейцы уделяли медицине, психотерапии и проблеме деторождения. Они разрабатывали приемы улучшения умственных способностей, умение слушать и наблюдать. Они развивали свою память, как механическую, так и смысловую. Последняя возможна лишь в том случае, если в системе знания найдены начала.

Несмотря на свою политическую активность, пифагорейцы выше всего ценили созерцательный образ жизни, жизнь мудреца. Сам их образ жизни имел мировоззренческие основания — он вытекал из их представления о космосе как упорядоченном и симметричном целом. Но красота космоса открывается не всем. Она доступна лишь тем, кто ведет правильный образ жизни.

Периодизация пифагореизма. Пифагореизм имел три вершины: политическую в первой половине 5 в. до н. э., философскую — во второй половине 5 в. до н. э., научную — в первой половине 4 в. до н. э. Что же касается самого раннего времени — последней трети 6 в. до н. э., — то это период зарождения пифагореизма, период деятельности Пифагора, а в нем заложены все три стороны пифагореизма: политическая, философская и научная. Историю Пифагорейского союза и пифагореизма можно разделить на шесть частей: 1) организация Пифагорейского союза Пифагором — последняя треть, а может быть, и декада 6 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 5 в. до н. э.; 3) разгром союза в середине 5 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 5 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 4 в. до н. э.); 6) пифагорейцы во Флиунте — последние из пифагорейцев — середина 4 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 как бы первый пример философской полемики, причем не только теоретической. Гераклит сказал о Пифагоре, что «многознание уму не научает, иначе оно научило бы... Пифагора...» (В 40). В другом (согласно Г. Дильсу, подложном) фрагменте из сочинения Гераклита сказано, что вся пифагорова мудрость — это не только многознание, но и обман. Но другой, правда, более поздний представитель ранней информации, а именно Геродот, называет Пифагора «величайшим эллинским мудрецом». Может быть, можно узнать Пифагора в сатирическом стихе (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 пифагорейцев», 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 разумного живого существа: бог, человек и «подобные Пифагору» (последние происходят из семени лучшего, чем человеческое). Из поздней информации мы также

узнаем о различных табу Пифагора, в том числе и о пищевых. Эти запреты восходят к первобытной магии.

В этом 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»¹. Из поздней информации мы, кроме того, узнаем, что Пифагор учил, что «душа есть гармония». Но известно, что для пифагорейцев гармония — это числовое отношение. Поэтому и здесь мы находим число. Есть сведения и о том, как Пифагор пришел к своей идее, которая стала основной идеей пифагорейства, его стержнем, т. е. к идее, что число — основа всего сущего. Эти основания эмпирические. Ямвлих (IV в. н. э.) и Боэций (конец V — начало VI в. н. э.) 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 (5. в. до н. э.) утверждал (согласно Диогену Лаэртцию), что именно Пифагор, «цена 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. н. э.) 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 6а].

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 (тетраэдров), воздух — из восьмигранников (октаэдров), вода — из двадцатигранников (икосаэдров), а эфир — из двенадцатигранников (додекаэдров) [44(32) А 15].

В античной традиции слава Пифагора как математика была столь велика, что Аристоксен даже утверждал: именно Пифагор

¹ Аристотель. Большая этика, кн. I, гл. I [цит. по кн.: Маковельский А. Демократика. Казань, 1919, ч. III, с. 69].

первый ввел у эллинов веса и меры [14(4) А 12], хотя это и неверно.

В астрономии Пифагору приписывается открытие косо́го 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 по эфиру, производит монотонный звук особой высоты. Например, звук Луны высокий и пронзительный, звук Сатурна самый низкий. Совместно эти звуки образуют гармоничную мелодию, слышать которую, правда, мог только Пифагор, будто 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, и реки там разговаривали еще во времена Пифагора. Тем более удивителен быстрый прогресс италийской философии и науки, начало которому было положено Пифагором. Личность противоречивая, стоявшая на рубеже мифологии и магии, с одной стороны, и философии и науки — с другой, Пифагор, как, может быть, никто другой из первых философов, даже Гераклит, отразил в своем учении, слабые отзвуки которого дошли до нас, сложный, мучительный и противоречивый процесс рождения философской мысли, пробивавшейся сквозь вековые культурные напластования совсем иного, чем философия, уровня. Кроме того, Пифагор в отличие от ионийских философов-одиночек выступил первым пропагандистом философии, а для того чтобы иметь успех у привыкших к старым ценностям слушателей, золотое бедро было нелишним. Учение Пифагора, таким образом, противоречиво. Но главное там все же в его учении о числе как основе мироздания. Поэтому К. Маркс называет Пифагора «статистиком мироздания»¹.

Другие ранние пифагорейцы. Из числа ранних пифагорейцев известны Парменикс, 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

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 32.

с просьбой уговорить Пифагора, чтобы тот побеседовал с их мужьями о том, что они должны к своим женам относиться 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 пифагорейства. 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 Гипос 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 был для пифагорейцев тем болезненнее, что открытое ими явление несоизмеримости они особенно тщательно скрывали, ибо видели источник организованности и разумности мира в числе. Числа же состоят из одинаковых единиц. Так что в основе мира лежит единица. И вот оказывается, что в основе мира лежат по крайней мере две разные единицы, друг к другу не сводимые. Так что неразумное, иррациональное оказалось в самом сердце мира. Пифагорейцы не знали, что с этим делать. Явление несоизмеримости разрушало их мировоззрение. Поэтому они его скрывали. Гиппас же явление несоизмеримости выдал, хотя, по-видимому, только акусматикам. За это Гиппас был изгнан из союза. Уйдя отсюда, он, 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 могилу. И действительно, 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 предотвратить болезни, для чего разрабатывали режим диеты и отдыха. При лечении пифагорейцы предпочитали наружные средства внутренним, а тем более хирургическому вмешательству. Они уделяли большое внимание проблеме деторождения.

Эволюция пифагорейской медицины показывает как бы рождение медицины как науки из лечебной магии. Родоначальник Кротонской медицинской школы — Каллифон. Он ученик Пифагора. Каллифон — врач-жрец при храме бога врачевания Асклепия. А его сын Демокед — уже не жрец, он находился в конфликте с отцом. Жизнь Демокеда была полна превратностей. Будучи в персидском плену, он вылечил персидского царя Дария, за что тот сменил ему пару железных цепей на две пары золотых. В конце концов Демокед вернулся на родину.

Алкмеон. 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 смещении 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 гениальный вывод о том, что мозг — орган мышления. Алкмеон различал ощущение и мышление. Животное ощущает, но не мыслит. Будучи пифагорейцем, Алкмеон разделял учение раннего пифагореизма о бессмертии души: душа бессмертна и богоподобна, ибо она обладает вечным самодвижением.

ЛЕКЦИЯ XIII

ТЕМА 27. ЭЛЕАТЫ. КСЕНОФАН

Философская школа элеатов, как и Пифагорейский союз, тоже возникла в «Великой Элладе», в Элее. Главные представители 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 физична, у пифагорейцев — математична, у элеатов она уже философична, ибо эта субстанция — бытие. 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 (21(11) В 8]. «Носиться» же Ксенофану пришлось потому, что Колофон был захвачен персами в 546/5 гг. до н. э. Отсюда следует, что Ксенофан родился около 570 г. до н. э. и был жив еще в 478 г. до н. э. Лишенный родины, Ксенофан вел полную превратностей жизнь странствующего поэта-аэда. В своих стихах он воспел основание полиса Элея, где он стал основателем философской школы. Кроме того, Ксенофан писал сатирические стихотворения — «силлы», где высмеивал как поэтов (Симонида), так и философов (Пифагора). В одной из силл некто (возможно Пифагор) узнает голос своего умершего друга в визге щенка. Подражая Ксенофану, можно сказать: «Ворона серотелая летает неспеша — твоя осиротелая в ней каркает душа». Сатира Ксенофана была также направлена против ходячего религиозно-мифологического мировоззрения греков.

Антимифологизм. Именно Ксенофан впервые высказал смелую мысль о том, что боги — творения человека. 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 титаномахию, греки должны просить у богов дарования справедливости. Но боги Гомера и Гесиода несправедливы и аморальны, ибо эти поэты приписали им воровство, прелюбодеяние и взаимный обман, они подобны людям не только своим внешним видом и образом жизни, но и нравственным уровнем.

Присхождение 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, вне внимания Ксенофана осталась неявно антропоморфная религия, в которой боги действуют как люди, но их черты звероподобны. Но это не умаляет заслуги Ксенофана, поскольку всякая религия в сущности антропоморфна, принадлежит в своей мировоззренческой части к социоантропоморфическому виду мировоззрения.

Но мировоззрение Ксенофана не только негативно, не только антимифологично. Оно и сверхмифологично. Ксенофан дает свою картину физического мира, исключаящую 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 и небесные тела. Образно говоря, у Ксенофана не небо отражается в море, а море — в небе. Из воды возникают облака, из облаков — все небесные светила. Как все первые философы и ученые, Ксенофан еще не различает метеорологические и совершенно с ними не соизмеримые астрономические явления. Ксенофанова Луна — «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 — воспламеняющиеся испарения воды. Надо отметить, что и в этих своих утверждениях Ксенофан не безоснователен. Он ссылается на поражающее воображение явление, которое сами греки называли Диоскурами и которое, как мы теперь знаем, связано с атмосферным электричеством. Потом его стали называть «огнями святого Эльма». Это те огни, которые иногда загораются на вершинах мачт кораблей.

Однако позитивная часть мировоззрения Ксенофана не ограничивается его связью с ионийской традицией. Ксенофан был не только завершителем ионийской физики. В качестве такового он закончил ряд физикофилософов, 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 в своей физичности, но оно и сверхфизично. Оно сверхфизично в своей философичности. У Ксенофана физическая и собственно философская картина 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 аспект. Они были носителями мироединства. В познании этого единства ионийские философы видели сущность философии. Но все же это единство было погружено в природу. У ионийцев оно так и не смогло из нее выкристаллизироваться. Не то у Ксенофана. Мысль его идет дальше. 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 бог¹. Аристотель недоволен Ксенофаном. Он говорит, что Ксенофан как мыслитель грубоват. Аристотелю более 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. Мироззрение Ксенофана антропоморфно, как антропоморфен всякий философский идеализм. Он отрицает у мироздания все приписываемые ему мифологией человеческие черты за исключением одной — мышления, сознания. Бог Ксенофана — это чистый ум. Он не физичен. У него нет телесной силы. Его сила в мудрости. Критикуя эллинское обыденное сознание и его ценности, Ксенофан говорил, что «мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей». Поэтому философ, с точки зрения Ксенофана, более полезен для общества, чем какой-нибудь олимпийский чемпион. Бог Ксенофана и есть такой космический философ. Он неподвижен. Переходить с места на место, метаться по миру, как это делают обычные боги, ему не приличествует. Этот 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 — это 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. В основе этого единства — мысль. Поэтому в той мере, в какой это можно говорить о протофилософии (а мироззрение Ксенофана остается еще на протофилософской ступени), мироззрение Ксенофана идеалистично, а поскольку он подчеркивает неизменность мироздания, то и метафизично. Это поразительным образом

¹ См.: Аристотель. *Метафизика*, кн. I, гл. 5.

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 мироздания 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 противопоставляет догадку об истине как процессе. Эта догадка выражена, конечно, наивно. Ксенофан говорит так: «Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, [люди] находят лучшее» (В 18). Гносеологический аспект здесь еще не отделен от практического и нравственного. Но чрезвычайно важна совершенно определенно выраженная мысль о том, что истина — не результат божественного откровения. Истина — исторический продукт человеческих ее исканий.

ТЕМА 28. ПАРМЕНИД

Учение Парменида стало основой философии элеатов. Именно Парменид развил понятие единого миробога 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. Акме 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 и разработал законы для своего родного города. Учителя Парменида — Ксенофан и пифагореец Аминий. 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. Прозаическое сочинение Парменида «Ахиллес» утрачено полностью.

Пролог. Пролог аллегоричен. Он плод художественно-мифологического мировоззрения. Переход от Пролога к основной части поэмы — это наглядный генезис философии. В Прологе рассказывается о фантастической поездке юного Парменида к богине справедливости Дике, она же богиня 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 Дике — богиня справедливости¹, которая уже известна нам по Гесиоду. Дике фигурирует и у Гераклита — вместе со своими слугами Эриниями она следит за тем, чтобы Солнце не преступило меры. Она приветствует юношу, берет его за правую руку и далее следует ее непрерывный монолог. Парменид вкладывает свое учение 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». И он должен знать и «бестрепетное сердце совершенной истины» и «лишенные подлинной достоверности мнения смертных» (В 6). В соответствии с этим две части поэмы называются «Путь истины» и «Путь мнения».

«Путь истины». В центре внимания Парменида две главнейшие философские проблемы: вопрос об отношении бытия и небытия и вопрос об отношении бытия и мышления. Оба вопроса, подчеркивает Дике, могут быть решены только разумом.

Бытие и небытие. Однако разум не безошибочен. Даже на пути истины его подстерегают ловушки и западни. Попав в них, разум пойдет неверным путем и никогда не достигнет истины. Первая западня состоит в допущении существования небытия. Стоит только согласиться с тем, что «есть несбытие 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

¹ См.: Мифологический словарь. Л., 1961, с. 83.

тождественны и нетождественны». Здесь уже заведомо допускается существование небытия (первая западня), но далее небытие отождествляется с бытием, а затем тождество бытия и небытия отрицается.

Первая западня анонимна. Вторая же принадлежит «пустоголовому племени», чей ум беспомощно блуждает. Эти «пустоголовые» «двуголовы». Одна голова не может вместить два взаимоисключающих тезиса. В одной голове может уместиться лишь тезис, что бытие и небытие тождественны, а в другой — что бытие и небытие нетождественны. Но, продолжая мысль Парменида, можно сказать, что и тезис о том, что есть небытие, не может уместиться в одной голове, ибо он означает, что небытие есть бытие. В «пустоголовом племени» можно угадать гераклитовцев, ведь «двуголовые» для всего, говорит Парменид, видят «обратный путь», а этому учил Гераклит (у него «путь вверх» и «путь вниз» совпадают). Таким образом Парменид подошел к закону запрещения противоречия — к главному закону мышления.

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» (В 7, 8—9). Иначе говоря, «то, что не есть, невыразимо, немыслимо» (В 7, 8—9). Однако это доказательство само должно быть доказано. Поэтому Дике обращается к вопросу о бытии и мышлении.

Бытие 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.

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 просто не различает предмета мысли и мысли о предмете. Его сбивает с толку то, что мысль о предмете, а также выражающее эту мысль слово существуют, что, как он сам говорит в своей поэме, «и слово, и мысль бытием должны быть» (В 6, 1). У Парменида получается, что если мысль о небытии существует, то существует и то, что мыслится в мысли о небытии, т. е. небытие, и что оно существует не в качестве небытия, а в качестве бытия, потому что то, что существует, есть бытие, а не небытие. Это рассуждение неверно. Ведь одно дело мысль о предмете, а другое — предмет мысли. Можно мыслить и то, чего нет. Всякий проект — пример этому.

В своем учении о тождестве бытия и мышления Парменид стоит у порога идеализма.

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, самодовлеющее, 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, делал он это лишь на самом абстрактном уровне — на уровне бытия. Но именно этот уровень объявлялся Парменидом истинным. В диалектике Гераклита была заключена крайность, ибо она граничила с релятивизмом. Но в крайность впадал и Парменид. Его бытие не поток, как у Гераклита, а как бы лед. Настоящая диалектика не противостоит метафизике как другая

крайность. Она «золотая середина» между релятивизмом и метафизикой как антидиалектикой. Эту «золотую середину» античность так и не нашла.

«Путь мнения». 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 мбих стихов» (В 8, 53). Переходя к изложению мнения смертных, богиня обещает Пармениду, что он узнаёт «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: «Узнаёшь 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 блести границы светил» (В 10). А еще, говорит Дике, Парменид узнаёт, «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 узнаём. Узнаем же мы из них лишь то, что в этой части поэмы речь идет уже не о бытии и о небытии, а о двух природных началах — об огне (свете) и земле (тьме). В физической картине мнимого мира большую роль Дике (Парменид) отводит Афродите и ее сыну Эросу. Афродита находится в центре космоса и всем отсюда управляет. В частности, Афродита заведует движением душ. Она «посылает души то из видимого [мира] в невидимый, то обратно» (В 13). Видимый и невидимый миры — вовсе не бытие и небытие, оба они части кажущегося и мнимого мира. Оба мира — предмет «обманчивых слов». Эрос — сила, которая соединяет и связывает противоположное, свет и тьму, огонь и землю, мужское и женское. Таким образом, физическая картина мира у Парменида диалектична. Но она объявляется им неистинной.

Уже древние пытались объяснить, что заставило Парменида дополнить свою картину истинного мира картиной мира неистинного и кому эта вторая картина принадлежит? На первый вопрос трижды отвечает сама Дике, излагая Пармениду «кажущееся устройство [вещей], чтобы ни одно мнение смертных не обогнало» философа (В 8, 60—61). Что же касается второго вопроса, то древние не сомневались, что физическая картина мира — творение Парменида. Однако некоторые историки античной философии думают, что философ изложил здесь какое-то чужое учение, возможно даже пифагорейскую физику.

ТЕМА 29. ЗЕНОН

Третий выдающийся представитель школы элеатов — Зенон. Его акмэ приходится на 78-ю или 79-ю олимпиаду, т. е. на 60-е годы 5 в. до н. э. Зенон — ученик Парменида. О жизни Зенона ничего неизвестно, больше известно о его смерти. Зенон погиб героической смертью в борьбе с тиранией и «доказал на деле, что вели-

кому мужу постыдно быть трусливым» (Плутарх). От многочисленных трудов Зенона («Споры», «Против философов», «О природе») сохранилось лишь несколько фрагментов.

Субъективная диалектика Зенона. Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики. Но это субъективная диалектика — искусство диалектического рассуждения и спора, искусство «опровергать [противника] и посредством возражений ставить его в затруднительное положение» (Плутарх). В условиях античной демократии искусство спорить и убеждать стало жизненно важным, поэтому Зенон мог брать большие деньги за обучение искусству спора, эристике, показав тем самым пример софистам.

Метод Зенона не был методом прямого доказательства. 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 «*A* есть *B*» истинно, Зенон доказывал, что «*A* не есть *B*» ложно, а ложность последнего тезиса Зенон доказывал исходя из допущения истинности тезиса «*A* не есть *B*», что приводит к одинаковой истинности *C* и не-*C*, а это невозможно (снова действует закон исключенного третьего). Рассуждения Зенона назывались «эпихейрема» («эпихерема»), т. е. сжатое умозаключение, а также апория — непроходимость, безвыходное положение.

Свое искусство спора Зенон применил для посрамления тех, кто смеялся над Парменидом за его отрицание множества и движения.

Бытие едино. Тезис о единстве бытия Зенон доказывал методом от противного: если допустить, что бытие не едино, а множественно, мысль заходит в тупик. Первая эпихерема такова: «Если существует много [вещей], то их должно быть [ровню] столько, сколько их [действительно] есть, отнюдь не больше и не меньше, чем околько 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 неограничено [по числу]» (В 3). Пусть *A* — сущее, *B* — единое, *C* — ограниченное. Тогда *A* есть *B*, потому что допущение, что *A* не есть *B*, приводит к тому, что не-*B* [многое] есть *C* и не-*C*.

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*, потому 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 здесь, по-видимому, такой: если члены множества неделимы, то они не имеют величины, а потому все множество бесконечно мало; если члены множества делимы, то та же ситуация возникает уже с подмножествами; если есть где-то предел делению, то это означает, что все множество в конечном счете состоит из бесконечно малых далее неделимых частей, а потому само бесконечно мало; если же предела делению нет, то множество состоит из бесконечного числа частей, а потому бесконечно велико. Зенон (и никто из его современников) здесь просто не знал того, что бесконечная сумма бесконечно малых есть конечная величина. Тогда не различали экстенсивной и интенсивной бесконечности.

Весь ход рассуждений Зенона предполагает, что бытие у него пространственно, что существовать означает для него иметь величину, а иметь величину — иметь пространственный объем. Поэтому Аристотель в «Метафизике» так формулирует представление Зенона о бытии: «Существующее — это величина, а раз величина, то и нечто телесное» (III, 4)¹. 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».

Бытие неподвижно. 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. $\lim_{n \rightarrow \infty} (1/2 + 1/4 + \dots + 1/2^n) = 1$, где $\lim_{n \rightarrow \infty} 1/2^n = 0$. Математически это разрешимо, но не ясен физический смысл того, что бесконечно малый отрезок пути стремится к нулю и в то же время не исчезает. Не значит ли это, что пространство атомарно? Во втором рассуждении быстрое (Ахиллес) не настигнет медленное (черепаху), ведь

¹ Аристотель. Соч. М., 1975, т. 1, с. 114.

когда оно придет в ту точку, которую занимало медленное, когда началось движение обоих в одну сторону, то медленное отойдет от своего старта на такую часть первоначального расстояния между быстрым и медленным, на сколько скорость медленного меньше скорости быстрого, и так далее до бесконечности. Математически это можно выразить так: S — расстояние между исходной точкой быстрого и той точкой, где более быстрое догонит более медленное, $S = \lim_{n \rightarrow \infty} a(1 + 1/b + 1/b^2 + \dots + 1/b^n)$.

Этот сходящийся ряд имеет предел, поэтому расстояние всегда можно высчитать, зная a — исходное расстояние между быстрым и медленным, и b — отношение скоростей быстрого и медленного. Последний член ряда при $b > 1$ стремится к нулю. Вся трудность состоит, однако, в выявлении физического смысла того, что этот бесконечно убывающий интервал стремится к нулю, но в то же время не исчезает. Смысл обеих апорий в том, что если пространство бесконечно делимо, то движение не может ни начаться, ни кончиться.

Смысл третьей апории в том, что движение невозможно и при допущении прерывности пространства. Третья апория гласит, что летящая стрела покоится, ибо движущийся предмет всегда занимает равное себе место, т. е. покоится в нем в каждый момент, а потому он и вообще неподвижен. Ведь движение не может сложиться из суммы состояний покоя. Аналогична этому и четвертая апория. Смысл обеих апорий в том, что движение невозможно и при допущении прерывности пространства. Поэтому две первые апории образуют как бы тезис, а две вторые — антитезис, а в целом получается, что движение невозможно ни при прерывности пространства, ни при его непрерывности. Зенон верно подметил диалектику в понятии движения, но разорвал это понятие на две части и противопоставил их друг другу. На самом деле пространство и время и прерывны, и непрерывны, и движение есть разрешение противоречия между прерывностью и непрерывностью как пространства, так и времени.

Апории Зенона вызвали большое замешательство. Первым оппонентом Зенона был некий философ, который стал тут же перед Зеноном ходить, но Зенон пояснил, что он доказывает вовсе не то, что движения нет, а лишь то, что оно немыслимо, что, однако, в соответствии с тезисом элеатов о тождестве мышления и бытия все же должно было означать, что движения нет, но не в чувственном, а в мыслимом мире.

Первым, кто подверг апории Зенона серьезному анализу, был Аристотель, о чем скажем позже. Сейчас же лишь заметим, что из 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 и оно делится на бесконечное количество бесконечно малых

частей и так же, как и пространство, прерывно и непрерывно. Поэтому надо различать ту проблематику, которую Зенон подметил в своих апориях, и ту исторически несовершенную форму, которую он придал этой проблематике.

Зенон и Парменид. Доказывая, что бытие едино и неподвижно, Зенон идет обратным парменидовскому путем. 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 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]¹, Зенон подкреплял рассуждениями о месте. Возражая тем, кто говорил, что предмет не тождествен своему месту, что место существует независимо от движущегося в нем предмета, что место самостоятельно, а потому нельзя сказать, что предмет совпадает с местом и покоится в нем, Зенон парировал, спрашивая: где же тогда находится это самостоятельное место? Аристотель эту мысль Зенона выразил так: «Если место есть нечто [существующее независимо от находящегося в нем предмета.— А. Ч.], то в чем оно будет находиться?» Или: «Апория Зенона исследует некоторое понятие, ибо если все сущее [находится] в пространстве, то очевидно, что будет пространство пространства, и это пойдет в бесконечность».

Медими 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 отмечают, что если греческие философы 7—6 вв. до н. э. еще только утверждают и прорицают, то «начиная с Парменида и особенно Зенона, они уже аргументируют, пытаются выделить общие положе-

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 382.

ния, 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»¹,

ЛЕКЦИЯ XIV

ТЕМА 30. ФИЛОЛАЙ И СРЕДНИЕ ПИФАГОРЕЙЦЫ

Средний пифагорейзм — начало новой эпохи в античной философии, эпохи, когда становление философии в основном заканчивается. Философия формулирует свой основной вопрос — вопрос об отношении бытия и мышления.

К этому времени (середина 5 в. до н. э.) Пифагорейский союз распадается. Но пифагорейское учение все еще живо. Более того, оно достигает своей 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 горящего дома. Все находившиеся там пифагорейцы, кроме Филолая и Лизиса, сгорели. Дикеарх (ученик Аристотеля, 4 в. до н. э.) утверждает, что в числе погибших был и Пифагор. В таком случае Филолай выпрыгивал из подожженного килоновцами дома где-то в конце 6 в. до н. э. Но в начале 4 в. до н. э. Филолай встречается с Платоном. Таким образом получается, что Филолай прожил не менее ста тридцати лет. Однако о таком долголетии Филолая древние ничего не сообщают. Поэтому, по-видимому, следует думать, что при сожжении пифагорейцев там не было или Филолая, или Пифагора. В последнем случае разгром Пифагорейского союза его политическими противниками имел место в середине 5 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 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 признаны гиперкритикой подложными. Многие исследователи отрицают подлинность некоторых, а то и всех фрагментов из произведения «О природе». А таких фрагментов около двух десятков. Если вспомнить,

¹ Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963, с. 11.

что от сочинений Пифагора и других ранних пифагорейцев вообще ничего не дошло, то это громадное богатство. Но гиперкритика утверждает, что чуть ли не все эти фрагменты — части какого-то сочинения, которое не имело никакого отношения к Филолаю. Это сочинение возникло, мол, в школе Платона не раньше середины 4 в. до н. э. Но даже если и 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 ученика какое-то пифагорейское сочинение. И оно легло якобы в основу очень важного сочинения самого Платона — «Тимей». В связи с этим позднее скептик Тимон даже обвинит Платона в плагиате. В своих сатирических, «антифилософских» стихах он, обращаясь к Платону, скажет: «За большую сумму серебра ты купил маленькую книгу. Выбирая оттуда самое лучшее, ты научился писать диалог «Тимей» (А 8).

Действительно, диалог «Тимей» мало похож на другие диалоги Платона. Там трактуется физика, проблемы космогонии и космологии, в других его диалогах отсутствующие. В «Тимее» мы находим противоречие, которое не может не насторожить. С одной стороны, Платон утверждает здесь, что физика — наука недостоверная, и то, что он сообщает из этой области, — всего лишь правдоподобный миф. Но, с другой стороны, в «Тимее» содержится по-своему весьма серьезный анализ специальных физических вопросов. К тому же все, что говорится, вложено в уста не Сократа, как в других диалогах Платона, а Тимея — человека из «Великой Эллады». Следовательно, можно думать, что в основе «Тимея» лежало какое-то другое сочинение; возможно, оно было пифагорейским. Но ясно одно: «Тимей» не имел ничего общего с тем самым сочинением «О природе», от которого сохранились фрагменты и которое так или иначе древние (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 далее говорить. Мы полагаем, что это сочинение Филолая. Доводы гиперкритики, относящей это сочинение к послефилолаевым временам, сводятся фактически к сообра-

жению, 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 Боэцием (между ними целое тысячелетие). Уже исходя из одной этой доксографии, можно составить довольно высокое представление о Филолае, правда, больше как об ученом, чем как о философе. Древние авторы высоко оценивали Филолая. Знаменитый римский архитектор Витрувий, по-видимому, не зря называет Филолая в числе тех людей, которых 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 столь же ограничены и наивны, как и воззрения других античных философов и ученых 5 в. до н. э.

Математика. В области математики Филолай продолжал характерное вообще для пифагорейца 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, были «квадратными», а на два неравных — «прямоугольными». Числа на трех множителях казались уже пространственными, стереометрическими телами. Филолай связывал арифметическое с геометрическим, а через него — с физическим и другими способами. Если единица — это пространственно-телесная точка, то двойка — это линия, тройка — плоскость, четверка — простейшая стереометрическая фигура — четырехгранная пирамида (тетраэдр).

Особое место в ряду натуральных чисел занимала у Филолая десятка (декада). Она и изображалась по-особому, не как «прямоугольное число» со сторонами в пять и в две единицы, а как «треугольное число», т. е. как 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 и четверка — это арифметическое выражение точки, линии, плоскости и тела, то декада содержала в себе все четыре формы существования пространственно-телесного мира, имеющие, ка-

залось, космическое значение. На пифагорейцев большое впечатление производило также то, что десятка содержала в себе одинаковое количество простых и сложных, четных и нечетных чисел.

Интересно, что при всей своей «изошренности» математика Филолая отягощалась мифологическими ассоциациями. Например, Филолай называл угол двенадцатиугольника углом Зевса. Возможно, что он хотел этим сказать, что Зевс — главный из числа двенадцати олимпийских богов.

Космогония и космология. Еще более отягчены образами мифологического мировоззрения космология и космогония Филолая. Центр мироздания он называет вселенской Гестией. Гестия — это, как известно, одна из олимпийских богинь, сверхъестественное олицетворение домашнего очага, семьи. Согласно Стобею, Филолай в своем сочинении «О природе» (все же считаем это сочинением Филолая) писал: «Первое слаженное (гармонически устроенное), единое, находящееся в центре [мировой сферы], называется Гестией» (В 7). Это также «дом Зевса», мать и алтарь богов. Три части мироздания Филолай называет соответственно Олимпом, Космосом и Ураном.

В этом мифологическом контексте Филолай проводит мысль о подвижности Земли, о том, что Земля — не центр мироздания. Для античности эта мысль была выдающейся. Однако к догадке о негеоцентричности мироздания Филолай приходит ненаучно, из соображений ценностного порядка. В центр мира Филолай помещает не Землю, а огонь, потому что огонь представляется ему более совершенным, чем Земля. Поэтому именно огонь, а не Земля, должен находиться в центре и быть началом всего сущего. Этот огонь — не Солнце, а некий Центральный огонь — Гестия, дом Зевса. Из него все возникает: «Центральный огонь есть первое по природе» (А 16).

Все мироздание конечно. Оно покрыто огненной сферой. Ее-то Филолай и называет Олимпом. Центральный огонь находится в центре этой олимпийской сферы. Вокруг него покоится как бы центральное ядро мира — это 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 после Луны вокруг Центрального огня движутся Солнце, пять известных до изобретения телескопа планет и звезды. Таковы три части вселенской сферы. Земля движется вокруг Центрального огня по наклонному кругу. Солнце — вовсе не раскаленное тело. Оно холодная кристаллическая масса. Солнечный свет — это отраженный Солнцем свет Центрального огня, с Земли не видимого. Луна подобна Земле и населена животными и растениями, более крупными и более красивыми, чем земные. Лунный день равен земному дню. Наиболее темное место в космологии Филолая — это Антихтон (противоземлие), придуманный для ровного счета. Филолай буквально поклонился декаде. А небесных тел у него получалось девять: 1) звезды

в целом, 2—6) планеты, 7) Солнце, 8) Луна, 9) Земля. Антихтон стал десятым. Олимп и Центральный огонь как центр и периферия мироздания не считались. Антихтон загораживал Землю от Центрального огня, поэтому с Земли не видимого.

Таким образом, в космологии и в космогонии Филолая первенствует огонь. Это продолжение линии Гиппаса. Филолай первый из античных ученых сделал шаг к гелиоцентризму. Филолай — предгелиоцентрист (второй шаг сделает в 3 в. до н. э. Аристарх Самосский).

Философия. Все сущее в мире Филолай пытался объяснить при помощи чисел. Найдя суть (формулу) стереометрической фигуры в четверке, Филолай на этом не остановился. Пятерка — это качество и цвет, шестерка — 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 внутренне не едины, это «не диалектические, а покоящиеся определения» (Гегель). Поэтому они нуждаются в гармонии, которая бы их связывала. Филолай дает такое определение гармонии: «Гармония есть соединение разнородного и согласие несогласного» (В 10). Предел — это число. Беспредельное — это телесное пространство. Мироздание — это организованное числом пространство. Числа — предел, упорядочивающий апейрон как некую неопределенную материю, стихию. Высшее космическое число — все та же декада. Декада «велика и совершенна, все исполняет и есть начало (первооснова) божественной, небесной и человеческой жизни» (В 11).

Гносеология. Филолай противопоставляет надлунный мир — Космос подлунному — Урану. Первый мир — мир порядка и чистоты. Относительно него возможна мудрость. Второй мир — мир беспорядочно рождающихся и возникающих вещей. Относительно них возможна лишь добродетель. В Космосе господствует предел. В Уране — беспредельное. Но и там есть предел. Гносеология Филолая онтологична: истина присуща самим вещам в той мере, в какой беспредельное организовано пределом, материя — числами. У Филолая сказано об этом очень выразительно: «Ничего ложного не принимает в себя природа при условии гармонии и числа. Ложь и зависть присущи беспредельной, безумной и неразумной природе» (В 11). Филолай мог бы сказать: «Где нет числа и меры — там хаос и химеры». Если бы в мире был лишь апейрон, то он был бы непознаваем: «Согласно Филолаю, если бы все было беспредельным, то совершенно не могло бы быть предмета познания» (В 3). При этом и в гносеологии главное место занимает декада. Все познается лишь с ее помощью. Филолай называет декаду верой и памятью и даже богиней памяти — Мие-

мощной. Итак, мифологическая богиня памяти Мнемосина истолкована Филолаем как десятка, декада. Она лежит в основе исчисления. Она — основа смысловой памяти.

Как и Алкмеон, Филолай связывал мышление с деятельностью мозга. Однако душа бессмертна. Душа «облекается в тело через посредство числа и бессмертной, бестелесной гармонии» (В 22). Филолай был сторонником учения о метемпсихозе (см. «Федон» Платона).

Филолай и Гераклит. Пробраз понятий предела и беспредельного у Гераклита был заключен в его учении о логосе и об огне. Однако они были едины. Филолай же дуалист. Отличие Филолая от Гераклита связано прежде всего с учением о гармонии. У Гераклита гармония — это схождение расходящегося. Гераклит был монистом. Он исходил из единого, раздваивающегося и борющегося друг с другом и связанного внутренней, тайной, скрытой в этом раздвоении гармонией. Он возмущается теми, кто не понимает, как «расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающаяся гармония 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, он производит предел как меру. Утрата меры вещами — причина их апейронизации, их растворения в апейроне. Поскольку апейрон — единственное начало, то все вещи, возникающие из апейрона, случайны и виновны. У них нет своего заступника. У Филолая же вещи имеют своего заступника. Это предел, перас.

Другие средние пифагорейцы. К среднему пифагореизму, существовавшему в 5 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 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)2].

В отличие от Эврита Феодор из Кирены был серьезным математиком. Он примыкал к сократовскому кружку. После казни Сократа Феодор покинул Афины. Затем к нему прибыл Платон, выведший Феодора в своем диалоге «Тезтет». Тезтет — ученик Феодора, учившего его астрономии, гармонии и арифметике. Феодор занимался проблемой несоизмеримости, так тяжко поразившей пифагорейцев. 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.

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, то его часто относят к пифагорейцам.

Гипподам Милетский, распланировавший при Перikle Пирей, также находился под влиянием пифагорейства с его культом меры. Его город распадался на строго прямоугольные кварталы. Гипподам занимался и социальными проблемами. Здесь над ним довлело число 3. Он создал проект наилучшего государственного устройства. Там три класса: ремесленники, земледельцы и воины, три части территории: священная, общественная и частная, три вида законов.

Ион Хиосский. Число 3 благоговейно почиталось и Ионом Хиосским, выведенным в одноименном диалоге Платона. Ион написал сочинение «Триакс». В одном из сохранившихся фрагментов говорится, что в мире преобладает число 3. Публицист и оратор Исократ (5—4 вв. до н. э.) в одной из своих речей также сообщает, что Ион принимал три начала.

Менестор. Пифагорец Менестор из Сибариса был первым ботаником. Его интересовали вопросы строения растений, причины их плодоносности 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 в пользу тезиса о том, что Пифагорейский союз был выдающейся научно-философской школой, традиции которой оставались живы долгое время спустя после ее гибели в волнах политической бури.

ТЕМА 31. ЭМПЕДОКЛ

Философия Эмпедокла — последнего крупного представителя «великогреческой» физики 5 в. до н. э. — синтетична. Она сочетает в себе италийскую и ионийскую традиции, внутри последней она примиряет крайности ионийского монизма плюрализмом.

Жизнь и сочинения Эмпедокла. Эмпедокл жил в Сицилии, в городе Акрагасе (позднее это латинский Агригент). Диоген Лаэртский относит акме Эмпедокла на 84-ю олимпиаду (444—441 гг. до н. э.). Эмпедокл — современник пифагорейца Филолая и элейта Зенона. Учителя Эмпедокла — пифагорейцы Ксенофан, Парменид. Эмпедокл был допущен пифагорейцами на их занятия в качестве «пифагорика», т. е. не-члена Союза, но не оправдал их доверия, придав огласке то, что услышал. После этого пифагорейцы приняли закон, запрещающий участвовать в их занятиях эпическим поэтам, т. е. и Эмпедоклу — автору философских поэм. Традиция говорит об Эмпедокле как ораторе, риторе, враче, инженере, поэте и философе. Историк Тимей (4—3 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 значительных, от второй дошло до нас совсем немного. Взгляды Эмпедокла описаны в значительной доксографии.

Начала. Примиряя ионийцев и италийца Ксенофана (который в своей физике следовал ионийской традиции), Эмпедокл прини-

маст 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)¹. Эти первоначала друг в друга не превращаются: Эмпедокл конкретизирует первоначала в таких образах, как «бурное море» и «темная, хладная 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, 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»². 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 «оберегает 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... разнородны и врозь существуют, но в любви сочетаются, страстью пылая взаимной» (21, 7—8). Обе силы акосмичны.

Четыре фазы космического цикла. В своей 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 первоначала. Акосмична и третья фаза «во вращении вихря» стихий. Безраздельное господство ненависти полностью обособляет стихии, и однородное соединяется (и, действительно, в ненависти нет соперничества,

¹ Эмпедокл цитируется по кн.: *Лукреций Кар. О природе вещей.* М., 1947, т. II.

² *Аристотель. О душе.* М., 1937, с. 21—22.

как в любви). Космичны лишь вторая (равновесие любви и ненависти) и четвертая (равновесие ненависти и любви) фазы. Но это равновесие неустойчиво, фазы динамичны. Все происходящие во второй и четвертой фазах процессы имеют общую направленность от единства и блага ко множеству и злу (вторая фаза) и от множества и зла к единству и благу (четвертая фаза). Судя по биологическим представлениям Эмпедокла, можно думать, что человечество живет в четвертой фазе «вращения вихря». Смена фаз, этот «черед роковой», происходит вечно по «воле судьбы». У Эмпедокла не ясно, распространяется ли организованность на все сущее или же космос находится в середине вечно хаотической материи (об этом говорит Аэций). Таковы четыре фазы вращения космического вихря, таков «круг времен». Очевидно, Эмпедокл представлял себе мироздание как вечно повторяющееся.

Второй синтез. Сочетая ионийскую философскую традицию с италийской, Эмпедокл равно говорил об изменчивости и неизменности мира, но фактически в разных отношениях и частях. Мир неизменен в своих корнях и в пределах «круга времен», но изменив 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 «разделение». 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 материального носителя мышления в крови, в которой четыре корня вещей наиболее равномерно перемешаны. Он говорит: «В бурных волнах обтекающей 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 землею 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 и мировоззренческого сознания. Предмет мировоззрения — целое, незримое оку и невятное 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 способно прозреть смертная мысль. Доскональное знание мира — это, по-видимому, привилегия ума, «мыслями быстрыми обтекающего все мирозданье» (106), Эмпедокл непоследователен 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 материалистического решения вопроса о происхождении органической целесообразности.

Анаксимандр говорил о зарождении живого из неживого вообще, Эмпедокл — о зарождении не целых живых организмов, а отдельных органов. Таким образом и решает Эмпедокл вопрос о том, что первым возникло: целое или часть? У него первыми возникают части (отдельные органы и части тела). В поэме Эмпедокла «О природе» мы читаем: «Выросло много голов, затылка лишенных и шеи, голые руки блуждали, не знавшие плеч, одиноко очи скитались по свету без лбов». Далее, по мере усиления силы любви в мире (из этого и можно думать, что все это происходило в четвертой фазе мирового цикла), которая соединяет разнородное, дотеле одинокие 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 приобщалось к ним беспорядочно. 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 бесплод-

ными членами твари». Однако случайно некоторые из этих произвольных сочетаний органов и частей тела оказались удачными, и эти комбинации выжили. Остальные же все погибли. Выжили те, чьи органы так хорошо подошли друг к другу, как если бы кто-то создал эти организмы по заранее продуманному плану, целесообразно. На самом деле никакого проектировщика не было, все произошло естественным путем, правда, с громадной затратой времени и вещества, но природе не надо экономить. У Эмпедокла мы находим смутную догадку об естественном отборе — выжили лишь наиболее приспособленные.

Скорость света. Еще более удивительна догадка Эмпедокла о том, что свет распространяется с большой, но конечной скоростью. Даже Аристотель стоит здесь ниже Эмпедокла. Он с ним не согласен. Однако он точно передает гипотезу сицилийского материалиста. Аристотель писал: «Эмпедокл и всякий другой, придерживающийся того мнения, неправильно утверждали, будто свет передвигается и распространяется в известный промежуток времени между землей и небесной твердью, нами же [это движение] не воспринимается». Поздний античный философ Филопон говорит об этом подробнее: «Эмпедокл говорил, что свет, будучи телом, вытекающим из светящегося тела, бывает сперва в промежуточном пространстве между землей и небом, затем приходит к нам, остается же незамеченным такое движение его вследствие своей скорости». Отсюда можно заключить следующее: Эмпедокл считал, что мы не воспринимаем скорость света, потому что она очень велика. Так оно и есть. Свет, как известно, распространяется со скоростью триста тысяч километров в секунду, поэтому движение света в земных масштабах заметить чрезвычайно трудно, однако требуется несколько минут, чтобы свет Солнца достиг Земли.

ЛЕКЦИЯ XV

ТЕМА 32. АНАКСАГОР

Теперь временно покинем «Великую Элладу». Во время греко-персидских войн (500—449 гг. 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 6 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 удобных 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, где основали Абдеры. Порабощения избежали и эмигранты-одиночки из различных малоазийских полисов. Таким 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 — это, как известно, антиперсидское восстание малоазийских полисов в 500—495 гг. до н. э., кончившееся трагическим для них поражением, после чего Иония была навсегда вычеркнута из списка 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 гг. 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 внутригреческой Пелопоннесской войны между Спартой и Афинами (431—404 гг. до н. э.), от которой выиграли лишь персы.

До этой войны Эллада переживала расцвет, продолжавшийся около пятидесяти лет. Вершиной же этого пятидесятилетия стало для Афин правление Перикла, когда, по словам К. Маркса, имел место «высочайший внутренний расцвет Греции»¹. При Перикле рабовладельческая демократия достигла своего расцвета. Все государственные должности замещались по жребию, отправление гражданами своих общественных обязанностей оплачивалось государством. Верховным органом государства стало народное собрание (эκκλeσιa), 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 скульптор Фидий (490—432 гг. до н. э.) — создатель семнадцатиметровой бронзовой статуи Афины Промакхос (сражающейся впереди), а также деревянной, но покрытой

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 98.

золотом и слоновой костью статуи Афины Парфенос (дсвы) и четырнадцатиметровой статуи Зевса в Олимпии. Афина Промяхос 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 великих древнегреческих трагиков — Софокла (ок. 496—406 гг. до н. э.) и Еврипида (ок. 480—406 гг. до н. э.). Их предшественником был Эсхил (525/4—456/5 гг. до н. э.). В трагедии Эсхила «Прикованный Прометей» этот титан, давший людям огонь, искусство письма, искусство счисления, знание ремесел и наук, изображен другом человечества. За все это Зевс, будучи воплощением грубой силы, приказывает Гефесту, сопровождаемому аллегорическими фигурами Силы и Насилия, приковать Прометея к скале. К. Маркс высоко ценил слова Прометея: «...по правде всех богов я ненавижу», — говоря, что «Прометей — самый благородный святой и мученик в философском календаре»¹. В не дошедшей до нас второй части трилогии о Прометее — в трагедии «Освобожденный Прометей» — Геракл освобождает Прометея. Для Эсхила характерно художественно-мифологическое мировоззрение, а философское его почти не коснулось. Тем не менее и у него Зевс эволюционирует от традиционного олимпийского бога до божества, пантентически сливающегося с космосом.

Софокл, как и Эсхил, использует мифологические сюжеты, в принципе те же, что и Эсхил.

Трагедии Эсхила и Софокла укрепили позиции мифологического мировоззрения в консервативных по сравнению с ионийскими 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, приравнивавший 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 5 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.

¹ Марко К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 25.

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»¹. Анаксагор происходил из ионийского полиса Клазомены. Перикл пригласил Анаксагора в Афины по совету своей жены Аспазии, которая сама происходила из Милета. Враги Перикла, не осмеливавшиеся сперва прямо нападать на великого государственного деятеля, наказывали его друзей. Фидий был ложно обвинен в краже золота, отпущенного ему для изготовления статуи Афины Парфенос. Анаксагора же усилиями политического противника Перикла Клеона обвинили в безбожии с целью скомпрометировать Перикла. Перикл отвел угрозу от Анаксагора, но ему 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 положения и оказался в Афинах в роли бесправного иногородца. Кроме Перикла учениками Анаксагора были великий афинский трагик Еврипид, Метродор из Лампсака, Архелай и др. Он оказал влияние на Демокрита и на Сократа. 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

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания в 3-х т. М., 1961, т. 1, с. 198—199.

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 свергает стихии в качестве первоначал. Первичны не стихии, а все без исключения состояния 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 — это 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», т. е. «подобночастными». Они сугубо качественные, 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 качественник. 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, следовательно, принимает тезис Зенона, что единое состоит из частей, что оно есть многое, причем эти части также состоят из частей, и так далее, но все эти части разнокачественны (чего у Зенона вовсе не было). Анаксагор согласен с Зеноном и в том, что вещь, состоящая из частей, и велика, и мала, так что нет ни наибольшего, ни наименьшего. Но если Зенон считал такое невозможным, говорящим против допущения существования множества, то Анаксагор 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 смещении 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 познает мир. Нус един, он действует посредством мышления, он бесконечен, самодержавен и не смешан ни с какой вещью. Аристотель отмечал: Анаксагор «утверждает, что из всего сущего только ум прост, несмешан и чист» (О душе 1, 2)¹. 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: «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»². Об этом же сказано и у Симпликия:

¹ Аристотель. О душе, кн. I, гл. 2. — В кн.: Аристотель. Соч., т. 1, с. 378.

² Платон. Соч. в 3-х т. М., 1970, т. 2, с. 68.

«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»¹.

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 устремляется вверх. Так образуется Небо. Мир окружен преобладавшим издавна эфиром, который, продолжая вращаться, отрывает от Земли камни. Они воспламеняются. Так образуются звезды, Луна, Солнце. Солнце, по Анаксагору, — кусок раскаленного железа или горящий камень, который по своим размерам больше Пелопоннеса. Именно такое представление о небе навлекло на Анаксагора преследования. Небо содержит в себе камни, которые держатся там вследствие своего вращения, но временами все же падают. Это метеориты. Если движение неба прекратится, то оно все упадет на Землю. Луна земной природы, на ней есть свои равнины и холмы, долины и пропасти, она заимствует свой свет от Солнца и обитаема. Земля, по Анаксагору, плоская, она покоится на воздухе.

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 себе противоположным: холодное познается теплым, сладкое — горьким и т. п. Анаксагор думал, что ощущения связаны со страданием, которое становится заметным при чрезмерном воздействии раздражителей на органы чувств, но которое якобы в неосознанном виде тревожит организм и в обычном их состоянии. Здесь Анаксагор явно не понял того простого факта, что количество переходит в качество и что страдание начинается лишь при нарушении меры.

¹ 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.

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 различал, 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, начатых Анаксагором. Так, Агамемнон — эфир; Елена — Луна, Деметра — печень, Дионис — селезенка, Аполлон — желчь, Зевс — ум, Афина — искусство и т. д.

ТЕМА 33. МЕЛИСС

Мелисс — последний представитель школы элеатов. Сформулированное Парменидом учение элеатов нашло в первой половине 5 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 5 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. Акме 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 рассуждающих, 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 историю философии, в которой Мелиссу почти не уделялось внимания.

Однако Мелисс такого внимания заслуживает. Во-первых, Мелисс 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, а оно 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 материальном 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 уклон. Бытие Мелисса — сочетание анаксимандрова апейрона и парменидова бытия. От Анаксимандра приходит мысль о беспредельности и вещественности бытия, а от Парменида — понимание этого бытия как вечного, всегда себе равного, единого и неделимого, как того, что противостоит миру явлений и что доступно лишь логическому мышлению.

ЛЕКЦИЯ XVI

ТЕМА 34. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ЛЕВКИППА И ДЕМОКРИТА

Учение Левкиппа и Демокрита — вершина античного материализма. В. И. Ленин, говоря о двух линиях в античной философии, материалистической и идеалистической, связывал первую с именем Демокрита, ибо в учении Демокрита она достигает кульминации. Вторая же линия восходит к имени Платона — младшего современника Демокрита. 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.

Левкипп. О жизни и сочинениях Левкиппа мало известно. Местом его рождения называют Абдеры, Милет, Элею. Время его жизни, по-видимому, совпадает с эпохой Филолая, Эмпедокла, Анаксагора, Зенона — учителя Левкиппа. Античный атомистический материализм частично связан с проблематикой элеатов. Одни приписывают сочинение Левкиппа «Об уме» («Большой Мирострой») Демокриту, другие (последователи Теофраста) — Лев-

киппу. Геркуланский папирус № 1788 обвиняет Демокрита в том, что он в «Малом Мирострое» излагает все то, что излагается в «Большом Мирострое» Левкиппа [ДК 67(54) В 1 а] ¹.

«Левкиппов вопрос». Левкипп и Демокрит. Эпикур утверждал, что «не было никакого философа Левкиппа» (А 2). Это послужило основанием для того, чтобы Эрвин Родэ в конце XIX в. в книге «Левкиппов вопрос» отверг существование Левкиппа. Несогласные с Родэ указывали, что имя Левкиппа как философа-материалиста называется многими античными авторами. Согласно мнению А. О. Маковельского, Эпикур, измышляя шуточные прозвища философов, назвал Левкиппа несуществующим из-за смысла его учения, признающего существование небытия. Геркуланский папирус № 1105, фрагмент 24, определенно говорит за Левкиппа и против Родэ. Там сообщается, что тот же Эпикур слушал лекции Навсифана, «составленные по Демокриту и Левкиппу» (А 2).

Действительная трудность состоит в разделении учений Левкиппа и Демокрита. От сочинений обоих философов сохранилось немного, в доксографии же о них говорят целокупно, например: «Наиболее методически обо всем учили, давая одно и то же учение, Левкипп и Демокрит, а именно...» (Аристотель). Однако Левкипп — досократик, а Демокрит немного старше Сократа. Левкипп делал упор на мироздании, Демокрит — также и на «Малом Мирострое», т. е. на человеке. Если у Левкиппа как досократика сравнительно небольшой круг вопросов — учение об атомах, космология и космогония, то у Демокрита круг вопросов расширяется. Маркс подчеркнул, что «Демокрит ... был эмпирическим естествоиспытателем и первым энциклопедическим умом среди греков» ². Действительно, Аристотель сообщает, что «Демокрит рассуждал обо всем» (М 42) ³. Философские интересы Демокрита были связаны с вопросами гносеологии, логики, этики, политики, педагогики, математики, физики, биологии, антропологии, медицины, психологии, истории человеческой культуры, филологии, учения о языке и т. п.

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 в надгробии, чтобы ему не

¹ Цит. по кн.: Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, с. 208.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 126.

³ То есть фрагмент 42 в гл. «Демокрит» в кн.: Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты, с. 224.

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 чаще называют город Абдеры — далекая северо-восточная периферия Эллады, милетская колония на Фракийском побережье. Отец Демокрита, человек состоятельный, оставил трем сыновьям значительное наследство, из которого Демокрит выбрал меньшую долю, состоявшую в деньгах, что позволило ему отправиться в путешествие.

Античные источники сообщают о путешествии Демокрита на Восток: в Египет к жрецам, чтобы научиться геометрии, к халдеям в Вавилон. Некоторые говорят, что он общался и с гимнасофистами в Индии и якобы побывал в Эфиопии. Демокрит с гордостью заявил о себе: «Я объездил больше земли, чем кто-либо из современных мне людей, подробнейшим образом исследуя ее; я видел больше, чем все другие, мужей и земель и беседовал с наибольшим числом ученых людей» (Л XIV)¹. Он сообщал также, что «провел на чужбине около восьми лет» (там же). Правда, не ясно, 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. Будучи в Афинах, Демокрит общался с Сократом. Правда, сам Сократ не знал, кто перед ним. Демокрит сказал об этом так: «Я прибыл в Афины, и никто меня здесь не узнал» (Л XXIV). Имеются сведения, что Анаксагор не принял Демокрита в число своих учеников из-за его насмешек над Нусом.

Демокрит вернулся домой бедняком. По законам Абдер Демокрит, растративший отцовское имущество, лишился права погребения на родине. Однако он вернул уважение сограждан то ли удачным предсказанием, то ли тем, что прочитал им одно из своих сочинений, и восхищенные абдериты наградили Демокрита. Легенды о женитьбе Демокрита, о его самоослеплении, об обстоятельствах его смерти говорят о преданности философа науке и о его скромности и самообладании. В отличие от Гераклита — «плачущего философа» Демокрит был известен как «смеющийся философ». Сенека об этом пишет: «Каждый раз, как Гераклит выходил из дому и видел вокруг себя такое множество дурно живущих и дурно умирающих людей, он плакал, жалея всех... Демокрит же, как говорят, напротив, без смеха никогда не появлялся на людях: настолько несерьезным казалось ему все, что делалось всерьез» (Л LXII). Смех Демокрита был горьким: он «смеялся, считая достойным смеха все человеческие дела».

Сочинения. Демокриту принадлежало около семидесяти сочинений: на моральные, естественнонаучные, математические, муси-

¹ То есть *Лурье С. Я.* Демокрит. Л., 1970, фрагмент XIV.

ческие и технические темы,— что говорит об энциклопедических знаниях и интересах Демокрита. Моральным вопросам посвящены: «Пифагор», «О душевном настроении мудреца», «О том, что в Анде», «О мужестве, или О добродетели», «О ровном настроении духа»; естественнонаучным — «Большой Мирострой» (возможно, что его автор и 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 Земдемерие», «О живописи», «Тактика», «Военное дело». Ни одно из них до нас не дошло. Это великая трагедия античного материализма. Мы не знаем, когда в основном погибли сочинения Демокрита: в начале средневековья или уже вскоре после смерти их автора. Возможно, что в гибели трудов античного материалиста виновны идеалисты. Источники сообщают, будто уже Платон хотел сжечь все те сочинения Демокрита, которые он смог собрать, но пифагорейцы Амикл и Клиний помешали ему, говоря, что это бесполезно: ведь книги уже на руках у многих. Сказав об этом, Аристоксен продолжает: «Платон упомянул 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).

ТЕМА 35. МАТЕРИАЛИЗМ ЛЕВКИППА И ДЕМОКРИТА

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 насколько не менее, чем бытие» [пересказ Аристотеля, ДК 67 (54) А 7], а «бытие существует насколько не более, чем небытие» (пересказ Симпликия, А 8). В этом состоял первый пункт антиэлеатовского тезиса атомистов — признание существования небытия, трактуемого как пустое пространство. Допустить существование пустоты атомистов заставили наблюдения над обыденными явлениями и размышление над ними: сгущение и разрежение, проницаемость (ведро золы принимает в себя ведро воды), разница в весе одинаковых по объему тел, движение и т. п. Пустота — условие всех этих процессов — неподвижна и беспредельна.

Она не оказывает никакого влияния на находящиеся в ней тела, на бытие.

Бытие — антипод пустоты. Если она не имеет плотности, то бытие абсолютно плотно. Если пустота едина, то бытие множественно. Если пустота беспредельна и бесформенна, то каждый член бытийного множества определен своей внешней формой. Будучи абсолютно плотным, не содержа в себе никакой пустоты, которая бы разделяла его на части, он есть «неделимое», или по-гречески — «атомос», атом. Сам по себе атом очень мал. Но тем не менее бытие несколько не менее беспредельно, чем небытие. Бытие — это совокупность бесконечно большого числа малых атомов. Таким образом, атомисты допускают реальность множества, в чем и состоял второй пункт их антиэлеатовского утверждения. Допустить существование атомов атомистов заставило наблюдение над обыденными явлениями природы: постепенное и незаметное истирание золотой монеты и мраморных ступеней, распространение запахов, высыхание влажного и другие обыденные явления говорят о том, что тела состоят из мельчайших, не доступных чувственному восприятию частиц. Эти частицы неделимы или вследствие своей малости, или вследствие отсутствия в них пустоты.

Поскольку атомисты принимают два начала в мироздании: небытие и бытие, — постольку они дуалисты. Поскольку же они трактуют само бытие как бесконечное множество атомов, то они сверхплюралисты. При этом здесь важно не только то, что атомисты принимают бесконечное число атомов, но и то, что они учат о бесконечном числе форм атомов. 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. Атом обладает свойствами, которые элеаты приписали своему бытию. Он неделим, вечен, неизменен, тождествен самому себе, внутри него не происходит никаких движений, он не имеет частей и т. п. Но это только, так сказать, внутренняя суть атома. Но атом обладает и внешними свойствами — прежде всего определенной формой. Атомисты утверждали, что атомы бывают шарообразными, угловатыми, крючкообразными, якоревыми, вогнутыми, выпуклыми и т. п.

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 невозможным. Кроме своих форм атомы отличаются также порядком и положением. Аристотель сообщает об атомистах, что, по их мнению, существующее отличается между собой только «рисмосом», «диатигой» и «тропой», причем «рисмосом» они называют внеш-

ную форму, «диатигой» — порядок, а «тропой» — положение. Далее Аристотель поясняет это на буквах; атомы отличаются друг от друга формой как *A* от *B*, порядком как *AB* от *BA*, положением как прописная дзета 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 — это 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 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, допускаявших небытие, этот закон означал, что бытие-атомы и небытие-пустота друг в друга превращаются 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 в пустоте. Движение — важнейшее свойство как атомов, так и всего реального мира. Атомисты ввели пустоту, полагая, что «движение невозможно без пустоты» (Л 146). Атомы парят в пустоте подобно пылинкам, которые мы видим в солнечном луче. Сталкиваясь, атомы изменяют направление своего движения. При этом неясно, считали ли атомисты, что движение атомов происходит вследствие их столкновения или же столкновение атомов происходит вследствие их свободного перводвижения. В пользу второго варианта говорят слова Аэция о том, что «неделимые тела имели движение беспредельное и случайное и двигались непрерывно и весьма быстро» [ДК 67(54) А 24]¹. 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)². Но если учесть, что ответить на вопрос о причине движения атомов — значит указать особую нематериальную причину этого движения (у Аристотеля, как мы увидим, такой причиной был бог), то «легкомыслие» атомистов мнимое. Движение прису-

¹ Цит. по кн.: *Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты*, с. 205.

² Там же, с. 201.

ше 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 утверждали 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 (так называемая диспозиционная концепция первичных и вторичных качеств).

Атомы не превращаются друг в друга. Будучи вечными, непроницаемыми, лишенными частей, пустоты, атомы Левкиппа и Демокрита существенно отличаются от того, какими атомы стали трактоваться с начала нашего века. Античные атомы (и этот взгляд продержался в науке до конца прошлого века) более похожи на элементарные частицы современной атомистики, но и они превращаются друг в друга. Абсолютный атомизм — только один аспект бытия. В действительности же атомизм относителен, 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 «смена вещей» совершенно качественны (каждое отличается от каждого) и делимы, сплошь заполняют пространство, приводятся в движение Нусом (что было высмеяно Демокритом). У атомистов движение вечно, а то, что вечно, не имеет начала и не нуждается в какой-то особой причине для своего существования.

Мир вещей и явлений для атомистов реален и состоит из атомов и пустоты. Атомы, «складываясь и сплетаясь... рождают вещи» (А 7). Возникновение и уничтожение вещей атомисты объясняли разделением и сложением атомов, изменением вещей — изменением их порядка и положения (поворота). Атомы вечны и неизменны, вещи преходящи и изменчивы. Так атомисты исполнили свое невысказанное намерение — построить картину мира, в которой возможны возникновение и уничтожение, движение, множественность вещей. Атомисты примирили таким образом Гераклита и Парменида: мир вещей текуч, мир элементов, из которых состоят вещи, неизменен. Это, конечно, неточно, ибо в действительности вещи относительно изменчивы, а элементы их 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 — это беспредельная пустота, наполненная многими мирами, чье число 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 миры возникают у них беспричинно, самопроизвольно, спонтанно. Противники атомистов, по-видимому, хотели бы узнать у них, для чего возник мир и кто его создал. Но атомисты этим не интересовались. Однако они стремились понять, как возникают миры. Это происходит отнюдь не беспричинно. Пустота заполнена атомами неравномерно. Плотность атомов в пустоте различна, и когда в той или иной части пространства сходится много атомов, то они сталкиваются друг с другом и постепенно образуют вихрь — кругообразное движение атомов, в котором более крупные и, следовательно, более тяжелые (ведь плотность всех атомов одинакова) атомы накапливаются в центре, а более малые и легкие, округлые и скользкие вытесняются к периферии. Так возникают земля и небо. Небо образуют огонь, воздух, светила, гонимые воздушным вихрем. В центре космоса скапливается тяжелая материя. Сжимаясь, она выдавливает из себя воду, которая заполняет более низкие места.

Атомисты — геоцентристы. Земля одинаково удалена от всех точек оболочки космоса, а потому неподвижна. Вокруг нее движутся звезды. Звезды — не другие миры, они постоянные нашего мира. Каждый мир замкнут, он шарообразен и покрыт «хитонем», «кожицей», сплетенной из крючковатых атомов. Однако число миров бесконечно. Некоторые из них похожи друг на друга, другие отличны. Миры преходящи. Одни из них только возникают, другие находятся в расцвете, третьи гибнут.

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 идеи «Большого Миростроя» атомистов. Их учение о космосе (о диакосмосе) материалистично. Говоря об атомах и об атомистах, Аристотель справедливо подчеркивал, что «эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей». Атомисты отвергли мировой ум — Нус Анаксагора. Само сознание они объясняли существованием особых огневидных атомов.

«Малый Мирострой». Предмет «Великого Миростроя» — атомы и пустота как первоначала и состоящие из них миры. 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» — это строй, построение, боевой порядок; устройство, организация; устройство, строение; это, наконец, то, что Пифагор назвал космосом, — мировой порядок, мироздание, мир.

Происхождение жизни. Здесь Демокрит следует материалистической линии Анаксимандра и Эмпедокла. Живое возникло из неживого по законам природы без всякого творца и разумной цели. Один из древних комментаторов передает суть учения Демокрита о происхождении жизни так: «После того как произошло разделение мрачного хаоса, после того, как возник воздух, а под ним земля, грязеобразная и совсем (еще) мягкая, на ней вспучились пленки, имеющие вид гнойных нарывов или водяных пузырей. Днем их нагревало солнце, ночью их питала лунная влага. После того как они увеличились и лопнули, из них образовались люди и всевозможные виды животных, соответственно преобладанию того или иного элемента — именно влагообразного, огнеобразного, землеобразного и воздухообразного. Когда же земля высохла под лучами солнца и уже не могла больше рождать, как они утверждают, животные стали появляться на свет путем рождения одних другими» (Л 515). От других доксографов мы узнаем, что поверхность земли вздулась от теплоты, образовав покрытые тонкой кожей гнилостные пузыри. Эти пузыри стали нести в себе живые плоды. Двуполость животных объяснялась тем, что плоды будущих самцов были «допечены», а самок — нет. Аналогично возникли и растения. У Гермиппа мы находим изложение демокритовского объяснения лестницы жизни. «Смешение (элементов) в этих животных... не было одинаковым: те, в которых было больше всего землеобразной [материи], стали травами и деревьями, имеющими голову, обращенную вниз и укоренившуюся в земле. Они тем только и отличались от животных, имеющих очень мало крови и не имеющих ног, что у тех голова не в земле и они движутся. Те, в которых больше влаги, выбрали себе в удел [жизнь] в воде, почти такого же рода, как и [жизнь] первых. Те же, в которых больше землеобразной [материи] и теплоты, стали сухопутными, а те, в которых больше воздухообразной [материи] и теплоты, стали летающими» (Л 515). Так объяснено различие между растениями, пресмыкающимися, рыбами, птицами и млекопитающими, между холоднокровными и теплокровными животными.

Демокрит пытался объяснять также и то, почему теперь не происходит такого возникновения животных из пузырей земли — уже и земля не та, и небо не то, «ведь и земля уже теперь не смешана с водой в такой степени, как тогда, и светила образуют совсем другие созвездия» (Л 515). Теперь можно заметить лишь слабое отражение того времени, когда земля рождала живое — зарождение мелких существ в гниющей земле. Это ошибочное

ученне о самопроизвольном зарождении червей и гусениц и т. п. было опровергнуто лишь в прошлом веке.

Все живые существа, в том числе и растения, одушевлены, но в разной степени. Источник души — та самая теплота, которая произвела все живое из земли.

ТЕМА 36. УЧЕНИЕ ЛЕВКИППА И ДЕМОКРИТА О ПРИЧИННОСТИ

Необходимость как причинность. Атомисты установили не только свой закон сохранения бытия, обогатив его законом сохранения движения, но и главный закон происходящих в мироздании процессов. Этот закон был сформулирован Левкиппом в его сочинении «О разуме». Формулировка сохранилась — это почти всё, что дошло от трудов основоположника атомистического материализма. Главный закон мироздания гласит: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости» (Л 22).

Учение атомистов было направлено как против социоантропоморфического, мифологического, так и против философско-идеалистического мировоззрения, в котором тоже формировалось понятие необходимости. Мифологическая необходимость — провиденциальная судьба, цель случайностей, возведенная на уровень необходимости. Идеалистическая необходимость — необходимость мирового целепологающего разума. Отвергая идеалистическое учение о разумном строителе (демиурге) мироздания, учение, которое позднее будет отстаиваться Платоном, Демокрит говорил, что в мире «без всякого разумного руководства могут совершаться замечательные вещи» (Л 15).

В противоположность мифологии и идеализму Левкипп и Демокрит истолковали необходимость как причинность, как порождение причиной следствия, как процесс причинения. Все, что происходит, имеет причину в другом, а другое — в третьем и т. д. Ничто не происходит без причины, свободно. Например, «у атомов нет никакого свободного движения... движение происходит вследствие столкновения атомов друг с другом» (Л 39). Заметим, что отрицание свободного движения каждого атома не означает, что атомы не обладают исконным движением сами по себе, здесь речь идет не о первопричине, а о характере движения.

Правильно отвергая ложные понимания 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 данная причина производила именно это следствие. Для такого результата должны быть благоприятные условия, которые, в свою очередь, зависят от других причин. Но чаще условия бывают неблагоприятными. Поэтому связь причины со следствием не проста, ибо эта связь осуществляется в определенной, неравнодушной к

ней среде. И чем меньше влияние среды, тем с большей необходимостью причина порождает следствие, тем меньше роль случайности. Но такое возможно лишь в условиях эксперимента, лаборатории.

У атомистов же все, имеющее причину, определяется ею с необходимостью. Поскольку же 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 Левкипп утверждал, что ни одна вещь не возникает, не рождается, не происходит напрасно, бесцельно, безуспешно, попусту, без пользы, но все возникает, рождается, происходит в силу причинной связи, а буквально — «из логоса» — разумного основания и по необходимости. Здесь Левкипп сопоставляет необходимость — ананкэ — с основанием, с причиной; подчеркивая разумный характер этой причины, он отмежевывает ее от мифологических неразумных оснований. Аристотель говорит поэтому: «Демокрит оставил в стороне цель и не говорил о ней, а возводил все, чем пользуется природа, к необходимости» (Л 23).

Случайность. Однако из утверждения Левкиппа еще нельзя заключить, что атомисты отождествляли, а не просто сопоставляли причинность и необходимость. Однако о таком отождествлении можно все же заключить из того, что атомисты отрицали объективность случайности. При этом они правильно подметили, что о случайности нельзя говорить как о беспричинности. Шел человек, и вдруг с неба ему на голову упала черепаха и убила его. Случайно это или нет? Нет, отвечает Демокрит, орел, схватив черепаху, бросает ее с высоты, чтобы разбить панцирь черепахи, человек был лысым, его голова была ошибочно принята орлом за камень и... результат известен. Это не случайно, ибо имеет свою причину. Для атомистов 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, 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)¹. В комментарии Иоанна Филопона (VI в.) сказано, что под «некоторыми» надо понимать Демокрита и его последователей и что Аристотель упрекает Демокрита в том, что он ни про одно из частных явлений не говорит, будто оно возникло по воле случая (ведь не возникает из любой вещи любая!), и, анализируя частные явления (как, например, почему бывает теплое и белое, почему мед сладок), 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. Но это, как мы видели в космогонии, не 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 — это сфера индивидуальных судеб людей, их жизнь предопределена (и притом без всякого разумного основания) не «из логоса». Такой фатализм Левкипп отверг. Именно его он имел в виду, когда говорил, что ничто не возникает попусту, а все возникает из логоса, т. е. из разумного существенного основания. Но атомисты не избежали философского фатализма — учения о том, что одно единичное с необходимостью вызывает другое единичное, тогда

¹ Аристотель. Физика. М., 1936, с. 30—31.

как на самом деле с необходимостью вызывается лишь одно общее другим общим. Этого-то атомисты и не заметили. Вообще орел роняет черепаху на камень или на то, что его напоминает. Здесь фатализма нет. Однако считать, что именно этот орел именно эту черепаху должен был с необходимостью бросить на голову именно этого человека,— это фатализм. А Демокрит, по-видимому, именно так и думал.

ЛЕКЦИЯ XVII

ТЕМА 37. ЗООЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ, ПСИХОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ ДЕМОКРИТА

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 лишь в том, что, с одной стороны, тело человека и животного состоит из атомов и пустоты, а с другой — в природе есть и душа и разум. Но это всего лишь теплота и огонь — носители живого и 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 теплоты и огня — особые малые, круглые, «скользкие», подвижные атомы. Соответственно этому одушевленность и разумная одушевленность отличаются друг от друга лишь количественно, как неразумная и разумная часть души.

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 душой атомисты считали не некую сверхматериальную субстанцию, а вполне физическую сущность. Их крайняя материалистическая позиция в этом вопросе неверна, ибо сознание — не сама материя, а ее свойство, притом не всей материи, а лишь высокоорганизованной. Но 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 жизненности тела. Аристотель потом скажет, что если душа телесна, то это значит, что в одном и том же месте находятся два тела, что с точки зрения 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.

Необходимое условие жизни — дыхание, которое понимается атомистами как постоянный обмен атомов души со средой. Аристотель в произведении «О душе» (кн. I, гл. 2) сообщает: «Демокрит говорит, что от дыхания получается для тех, кто дышит, некий [результат] — именно, что оно препятствует выдавливанию наружу души... Он говорит, что душа и теплота — это одно и то же — первотела из числа имеющих шарообразную форму. Когда же они выделяются наружу, так как окружающая [среда] выдавливает их из тела, то приходит на помощь, как он утверждает, вдох. Ведь в воздухе есть очень большое число таких [атомов], которые он называет разумом и душой: когда [человек] дышит и когда [в него] входит воздух, эти [атомы], войдя вместе с ним и препятствуя сжиманию, мешают душе, находящейся в живых существах, выходить наружу» (Л 463).

Атомисты учили и о смертности души. Аристотель продолжает: «Дыхание и выдыхание содержит в себе жизнь и смерть. Ибо смерть — это выход такого рода атомов из тела в силу выдавливания их окружающей 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. Об этом имеются согласующиеся свидетельства доксграфов. Например, «Демокрит и Эпикур [считают], что душа смертна и гибнет вместе с телом». Или: «Души, по утверждению Демокрита, погибают. Ибо то, что рождается вместе с телом, с необходимостью должно погибнуть вместе с ним». Стобей передает изречение Демокрита: «Некоторые люди, не зная, что смертная природа [человека] подлежит разрушению...

сочиняют басни о том, что будет после смерти» (Л 466). 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 — только 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. В прошлой лекции было отмечено, что атомы Левкиппа и Демокрита в отличие от гомеомерий Анаксагора 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)¹.

Итак, цветковые, вкусовые и другие качества не существуют в действительности, не присущи атомам, а существуют лишь во мнении. Однако подчеркивая, что чувственная качественность возникает не просто во мнении, а в общем мнении, Демокрит считал эту качественность общечеловеческой, а не индивидуально-субъективной. Межчеловеческая объективность чувственных качеств свою объективную основу имеет в формах, в величинах, в порядках и в положениях атомов. Тем самым чувственная картина мира диспозиционна, а не произвольна: одинаковые атомы при воздействии на нормальные человеческие органы чувств всегда порождают одни и те же ощущения. Отношение чувственных качеств к атомам однозначно и в этом смысле истинно. Поэтому Аристотель отмечает, что «Демокрит же и Левкипп... полагали, что действительность [заключена] в явлениях» (Л 70).

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 незаконно-

¹ Так в переводе С. Я. Лурье. У А. О. Маковельского: «[Лишь] в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное...» (Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты, с. 236).

рожденным 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)¹.

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», — 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!»² Это доказывает, что Демокрит не противопоставлял чувства и разум, а брал их в единстве: разум идет далее чувств, но он опирается на их показания, ибо главный довод истинности сконструированной теоретическим образом картины мира — это соответствие ее чувственной картине мира. Поэтому считать, что у Демокрита истинное познание совершенно отлично от чувственного как темного, было бы преувеличением.

Вместе с тем Демокрит отдавал себе отчет в сложности и трудности процесса познания, достижения истины. Эту мысль он выразил ярко и образно, сказав: «Действительность — в пучине» (Л 51), или: «Истина скрыта в глубине (лежит на дне морском)»³. Поэтому субъектом познания является все же не любой человек, а лишь мудрец. Демокрит сказал: «Мудрец — мера всех существующих вещей. При помощи чувств он — мера чувственно воспринимаемых вещей, а при помощи разума — мера умопостигаемых вещей» (Л 97).

¹ В переводе А. О. Маковельского: «Есть два рода познания: один истинный, другой темный. К темному относятся все следующие [виды познания]: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Что же касается истинного [познания], то оно совершенно отлично от первого» (с. 242).

² Пер. А. О. Маковельского.

³ Пер. А. О. Маковельского, с. 236.

Ощущение и мышление. Четкое различие двух родов познания в качестве ступеней — эмпирической и рациональной, теоретической, — 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 заходили 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 заходило 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, многоугольной и неокругленной формы, а для субстанции острого вкуса в соответствии с названием этого вкуса — атомы, острые по форме, угловатые, изогнутые и неокругленные. Для субстанции едкого вкуса характерны круглые и мелкие угловатые и изогнутые [атомы]. Субстанция соленого вкуса имеет атомы угловатые, умеренной величины, косые и равнобедренные. Субстанция горького вкуса — округленные, гладкие, косые и малые по величине. Субстанции жирного вкуса — мелкие, округленные и малые» (Л 497). Здесь все ясно, только надо было бы говорить не столько об атомах, сколько об их соединениях, т. е. о молекулах.

Осязание. Здесь, насколько нам известно, Демокрит говорил главным образом о горячем и холодном. Источником теплоты являются особенно подвижные шарообразные атомы. При охлаждении эти атомы «выщелкиваются» из тел при уплотнении охлаждающегося тела. Воздействуя на наше тело, эти подвижные шарообразные атомы вызывают ощущение тепла. По другой информации, теплые тела — те, которые состоят из более острых и более мелких первотел, расположенных притом одинаково, а холодные и влажные — те, которые состоят из атомов противоположного

характера (Л 508). Имеются сведения, что Демокрит пытался связать вкусовые свойства атомов с тепловыми. Ощущения тепла вызывают субстанции острого и едкого вкуса (Л 504).

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 осязаемого? Следовало бы,—продолжает Теофраст,—объяснить из атомов» (Л 500). И в самом деле это было бы нетрудно. Между тем Демокрит ограничился лишь общим соображением, что запах—это истечение тонкого из тяжелого. «Таким образом,—делает Теофраст вывод,—Демокрит кое-что проглядел» (Л 502).

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 запахов, или возникают в результате воздействия на тело воздуха, порождая звук и слух.

Зрение. Особенно интересно учение Демокрита о зрении, возникающем в результате телесного воздействия на орган зрения. Действительно, мы видим лишь тогда, когда на сетчатку глаза падает световой слепок с тела. У Демокрита, конечно, иное объяснение. В принципе он не отрицает значение света и кое-что говорит о роли Солнца при зрении, но главное у него все же не в этом. Главное—это учение об образах («идолах»), без проникновения которых в тело зрительные ощущения не возникали бы. Такие образы исходят от всех вещей, от растений, но более всего от живых существ вследствие их энергичного движения и их теплоты.

Образы—тончайшие оболочки тел, как бы их материальные копии. Они все время истекают от тел. При этом нет надобности в свете. Оторвавшись от тела, образ приобретает самостоятельность, существуя сам по себе. При этом образы не только запечатлевают в себе внешность существ, но и принимают также «отражения душевных движений и мыслей, [свойственных] каждому, и характеров, и переживаний» (Л 476). В определенном смысле это верно—ведь если бы можно было оказаться на небесном теле, находящемся на расстоянии двух тысяч четырехсот световых лет от Земли, и рассмотреть оттуда, что делается в Афинах, то мы могли бы увидеть, как Демокрит беседует с Сократом. Но вот что они говорят, мы бы не услышали—зрительный и слуховой образы совершенно несоизмеримы. Вместе с тем можно трактовать образы как чувственные картинки, ибо Демокрит своеобразно трактовал природу цветов.

Цвета. 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 бóльшими, 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 вглубь тела и всплывая затем вверх, производят сонные видения. Будучи отражением душевных движений и мыслей, характеров и переживаний, они, попадая в живые существа, «говорят и возвещают [им] мысли, рассуждения и устремления тех, от которых они исходят, если только они присоединят [к телу] [воспринимающих] свои картины, сохраняя их членораздельными и неспутанными» (Л 476). Но для этого должны быть объективные условия: образы должны летать по чистому воздуху. Осенний же воздух, когда с деревьев падают листья, будучи весьма неравномерным и шероховатым, часто искажает и сбивает образы с их пути и делает видимость их мутной и слабой, поэтому осенним снам не следует верить.

Цицерон, который увидел во сне умершего к тому времени Мариа, пытался объяснить это сновидение при помощи теории Демокрита, но затем заявил: «Я не знаю никого, кто с большим апломбом говорил бы чепуху» (Л 474).

Гносеологические корни религии. Между тем теория образов истечений позволяла Демокриту выдвинуть оригинальное объяснение происхождения веры в богов. Богов нет, но имеются их образы. Это огромные по величине человекоподобные образы, которые можно видеть. Происхождение их неясно. Мы называем здесь учение о таких образах гносеологическими корнями религии у Демокрита потому, что боги возникают у него на промежуточной ступени между объектом, мирозданием, и субъектом.

ТЕМА 38. ЭТИКО-СОЦИАЛЬНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ДЕМОКРИТА

От Левкиппа дошло до нас лишь его общее соображение о том, что цель жизни — в наслаждении прекрасным. Что касается Демокрита, то от него сохранились многие изречения на нравственные темы. Они позволяют говорить о Демокрите как об одном из мудрецов.

Рабство 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» (703), «Украшение женщины — молчаливость» (703). Наибольшее унижение для мужчины — повиноваться женщине. Такой мужчина — раб своих страстей. Детей лучше не иметь, потому что удача в воспитании детей достигается ценой борьбы и забот, причем блага малы, слабы и незначительны, в случае же неудачи страдания ни с чем не сравнимы. Также и «воспитание детей — ненадежное дело» (Л 721). Лучше взять ребенка на воспитание у друга. Здесь можно выбрать ребенка по сердцу, в противном же случае приходится довольствоваться тем, кто родится.

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 — это отличить истинных друзей от мнимых, для чего нужна мудрость. Выбирая друзей, следует быть осторожным и осмотрительным. Многие «друзья» — любители имущества их владельцев, а не их самих. «Добрый друг должен появляться в дни радостных событий по приглашению, а в дни испытаний должен 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 злорадоваться при виде несчастья другого, независтливый характер. Наиболее опасна для дружбы клевета: «Меч рубит, а клевета разделяет друзей» (Л 666 в).

Вопрос о мнимых друзьях перерастает в вопрос о притворстве — качества человека низкого нрава. Такой человек хвалит и порицает то, что этого не заслуживает. Чтобы не ошибиться в людях, надо судить о них по делам, а не по словам. Хотя «слово — тень дела» (Л 565), «многие, творя постыднейшие дела, произносят добродетельные речи» (Л 672 а). Поэтому и самому «нужно стремиться к добродетельным делам и поступкам, а не к словам» (Л 669).

Воспитание и обучение. Цель воспитания — достижение добродетели — лучше совершать убеждением и доводами рассудка, чем принуждением. В основе воспитания — способность к стыду, т. е.

совесть. Человека бесстыжего воспитать нельзя. Лучшее наставление для детей — пример отца. Нужно избегать общения с дурными людьми, воспитанный даже не должен разговаривать с невоспитанным, ведь «прекрасное постигается путем изучения и ценой больших усилий, дурное усваивается само собой, без труда» (Л 774). Воспитание не всемогуще, поэтому «прекрасное узнают 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 тем, 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 — душевный склад (Л 783).

Эвтюмия — «хороший дух» — определяется как «такое состояние, при котором душа живет безмятежно и спокойно, не возмущаемая ни боязнью демонов, ни какой-либо другой страстью» (пер. А. О. Маковельского)¹. Перевод С. Я. Лурье несколько иной: эвтюмия — «такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или другими переживаниями» (Л 735). Поскольку здесь везде говорится о страхе как главном препятствии к эвтюмии, то эвтюмия есть также и атамбия — свобода от страха. Эвтюмия — это уравновешенность, гармония, размеренность, симметрия, безмятежность, невозмутимость, бесстрашие, благое состояние духа, не тождественное наслаждению. Лермонтовское «...а он, мятежный, ищет бури, как будто в бурях есть покой» не было бы одобрено Демокри-
том.

¹ Маковельский А. О. Античные атомисты, с. 308 (фрагмент 331).

критом. Мятеежность — противоположный эвтюмии образ жизни.

Средства достижения эвтюмии — мера во всем, умеренность, золотая середина, ведь «прекраснее во всем середина» (Л 739). Надо быть умеренным в наслаждении, не стремиться к преходящему, побеждать в себе страсти, а этому учит философия — «философия освобождает душу от страстей». Надо вообще избегать перегрузок: «Желающий быть в хорошем 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 недостаток 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 в праве не было бы надобности. Мудрецы чуждаются людей, ибо целиком погружены в философию. Они живут незаметно. Демокрит сказал: «Проживи незаметно» (Л 725). Мудрец уклоняется от политической деятельности. Он предпочитает найти одно причинное объяснение обладанию персидским царством. Мудрец — гражданин мира: «Для мудреца открыта вся земля; ибо весь мир — родина для высокого духа» (Л 730).

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 повиноваться законам, а жить свободно» (Л 725). Законы созданы людьми. Если бы люди были справедливы друг к другу, то закон не мешал бы каждому жить, как ему угодно; ведь зависть рождает начало вражды (Л 570). Закон стремится помочь жизни людей. Но он может этого достигнуть только тогда, когда сами граждане желают жить счастливо: для повинующихся закону 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 выдающееся 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 — лебеда 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 и умея вести только свободную жизнь без излишеств и во взаимном дружелюбии.

Но когда, став изобретательнее и предусмотрительнее, люди открыли употребление огня, то обратились и к более «горячим», хитродерзостным делам. Понемногу стали развиваться искусства. Вообще нужда и опыт были для человека учителями во всем. Они толкали его вперед, так как от природы он был способен ко всякому учению, благодаря наличию рук, рассудка и умственной гибкости.

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) одно-

именность разных вещей, 2) многоименность одной и той же речи 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 объяснить происходящее в мире естественными причинами, они все объясняли провидением богов. Этому мнимому объяснению атомисты противопоставили материалистическое учение: «Левкипп же, Демокрит и Эпикур считают, что мир ... не одушевлен и управляется не провидением, а некоей бессознательной природой» (Л 589). Люди, далее, не знали о смертной природе человека. Таким образом, атомисты — атеисты. Правда, этому, казалось бы, противоречит то, что мы говорили об образах богов. Но таким образом Демокрит пытался объяснить то, во что уже верили эллины: в то, что боги иногда являются людям. Но, объясняют атомисты, являются не боги, а только их неизвестно как сложившиеся образы. Если что и считать богом, так разум. Цицерон недоволен учением Демокрита о богах. Он писал: «Что же сказать о Демокрите, который возводит в боги то «образы» в их беспорядочном движении, то ту природу, которая изливает и посылает эти «образы», то нашу мысль и разум? Мне кажется, — 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 нравится. 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 «простака»). Но Цицерон все же вынужден признать, что, отрицая, будто существует что-либо в мире вечное, кроме пустоты и движущихся в ней атомов, Демокрит фактически упразднял богов.

Проблема свободы. Выше мы говорили о том, что у первых атомистов все необходимо. Однако распространяется ли необходи-

мость 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 хоть в живых образах надежду на то, что, воздавая почести богам, удастся вымолить их расположение, а предопределенность естествоиспытателей заключает в себе неумолимую необходимость (Л 37).

Но выше мы видели, что люди способны изменить свою жизнь. Правда, там говорилось также, что их толкала на это необходимость, нужда. Но все-таки они как бы 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. Другие же говорят о том, что 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 техникой побеждает естественную необходимость по законам социальной необходимости.

ЛЕКЦИЯ XVIII

ТЕМА 39. СТАРШИЕ СОФИСТЫ. ПРОТАГОР

Во второй половине 5 в. до н. э. в Греции появляются софисты. В условиях античной рабовладельческой демократии риторика, логика и философия оттесняют в системе образования гимнастику и музыку. Риторика — искусство красноречия — становится царицей всех искусств. В судах и в народных собраниях умение говорить, убеждать и переубеждать становится жизненно важным. Поэтому появились платные учителя «мыслить, говорить и делать» — софисты.

Древнегреческое слово «софистэс» означало знатока, мастера, художника, мудреца. Но софисты были мудрецами особого рода. Истина их не интересовала. Они учили искусству побеждать противника в спорах и в тяжбах. Адвокатов тогда не было. А «в судах, — скажет позднее Платон, — решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность» (272 E)¹. Поэтому слово «софист» приобрело предосудительный смысл. Под софистикой стали понимать умение представлять черное белым, а белое — черным. Софисты были философами в той мере, в какой эта практика получала у них мировоззренческое обоснование.

Вместе с тем софисты сыграли положительную роль в духовном развитии Эллады. Они — теоретики риторики. В центре их внимания — слово. Многие из софистов обладали удивительным даром слова. Софисты создали науку о слове. Велики их заслуги и в

¹ Платон. Соч. в 3-х т., т. 2, с. 214.

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 отвечали отрицательно. Софисты учили, что объективный мир непознаваем, т. е. были первыми агностиками. Агностики (от древнегреч. «а» — отрицание и «гносис» — знание) учат, что мир непознаваем, что нет истины. Однако агностицизм софистов ограничен их релятивизмом. Релятивизм — учение о том, что все в мире относительно. В гносеологии (учении о познании) релятивизм означает, что истина относительна, что она зависит от условий, от места и времени, от обстоятельств, от человека. Софисты учили, что истина у каждого своя. 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, этическим. Нет объективного критерия добра и зла. Что кому выгодно, то и хорошо, то и благо. В области этики агностицизм софистов перерастал в аморализм.

Софисты мало занимались физикой. Они первыми четко разделили то, что существует по природе, и то, что существует по установлению, по закону, разделили законы природы и общественные законы. В лице софистов философская мировоззренческая мысль Древней Греции поставила человека в фокус мировоззренческих изысканий. Свой релятивизм софисты распространили и на религиозные догмы. В целом несостоятельный релятивизм имеет одну положительную черту — он антидогматичен. В этом смысле софисты сыграли особенно большую роль в Элладе. Они вели странствующий образ жизни. И там, где они появлялись, догматизм традиции был поколеблен. Догматизм держится на авторитете. Софисты же потребовали доказательства. Сами они могли сегодня доказать тезис, а завтра — антитезис. Это пробуждало мысль от догматической дремоты. У всех невольно возникал вопрос: а где все же истина?

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.

Протагор. Жизнь и сочинения. Акмэ Протагора приходится на 84-ю олимпиаду (444—441). Это означает, что Протагор родился в 80-х годах 5 в. до н. э. Следовательно, если принять третью версию даты рождения Демокрита, Протагор был старше последнего на четверть века. Однако этому противоречит распространен-

ная у древних греков легенда, согласно которой именно Демокрит приобщил Протагора к образованию, а затем и к философии.

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. 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 увидел здесь геометрический расчет и пришел в восхищение от остроумия и ловкости этого необразованного человека. Он сказал: «Дорогой юноша, так как у тебя выдающиеся способности делать все хорошо, то ты можешь совершить вместе со мной более значительные и лучшие дела» (Л LXX)¹. Демокрит приблизил Протагора к себе и научил его философии. Такова легенда. Она 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, указывают местом рождения Протагора 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, он по поручению Перикла разработал проект новой конституции. Однако вскоре он был схвачен и приговорен к смертной казни. Причиной послужила его книга «О богах», которая была конфискована и публично сожжена. В конце концов Протагора изгнали из Афин. Он утонул в Мессинском проливе на пути из Южной Италии в Сицилию.

Протагору принадлежало более десятка сочинений. Среди них «О сущем», «О науках», «О государстве», «О богах», «Прения, или Искусство спорить», «Истина, или Ниспровергающие речи». Ни одно из них до нас не дошло за исключением лишь небольших фрагментов. Важнейшими источниками наших знаний о Протагоре и его учении являются диалоги Платона «Протагор» и «Тезет» 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 онтологические представления о мире. Протагор — материалист. Согласно Сексту-Эмпирику, Протагор думал, что «основные причины всех явлений

¹ То есть Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970, фрагмент LXX.

находятся в материи»¹. Но главное свойство материи, по Протагору,— это не ее объективность и не наличие в материи какого-то закономерного начала, а ее изменчивость, текучесть. В этом Протагор опирался, по-видимому, на Кратила, который крайне односторонне трактовал гераклитовскую диалектику, подчеркнув в ней только релятивизм. Если Гераклит утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти дважды, ибо на входящего текут все новые воды, что нельзя дважды прикоснуться к одной и той же смертной сущности, то Кратил утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти и единожды. Протагор распространил этот принцип абсолютной изменчивости материи и на познающий субъект: постоянно изменяется не только мир, но и воспринимающее его одушевленное тело. Поэтому Секст-Эмпирик продолжает: «Этот человек говорит, что материя текуча, и при течении ее, на месте утрат ее возникают непрерывные прибавления, и восприятия перемешиваются и меняются, смотря по возрасту и остальному устройству тел»². 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)³.

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 80/74/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).

¹ Секст-Эмпирик. Три книги пирроновых положений, кн. 1, гл. 32. — Соч. в 2-х т. М., 1976, т. 2, с. 252.

² Секст-Эмпирик. Соч. в 2-х т., т. 2, с. 252.

³ Платон. Соч. в 3-х т., т. 2, с. 245.

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. Абсолютизируя наличие в любой вещи и в любом процессе двух противоположных сторон и тенденций и придя к убеждению в возможности двух противоположных мнений о вещи или процессе, Протагор сделал чрезмерный вывод о том, что «все истинно».

Это утверждение 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». То есть Протагор допускал, что его тезис о том, что об одной и той же вещи есть два противоположных мнения, истинен не более, чем противоположный тезис о том, что об одной и той же вещи не может быть 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 грязнится, еще можно. Но сказать, что одинаково истинны суждения «истинно, что можно сказать, что «эта стена белая» и «эта стена черная, или не-белая» и что 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 бытия может быть только определенным и однозначным, хотя бы даже условно. Мы не можем мыслить движение, не оставив его.

Главный тезис Протагора. Однако главное у Протагора не утверждение того, что все истинно, поскольку о каждой вещи возможны противоположные, взаимоисключающие друг друга мнения в силу превращения всего в противоположное себе. В такой ситуации человек не может ориентироваться в мироздании. Надо выбирать между двумя противоположными мнениями. Этот выбор человек совершает, принимая одно мнение и отбрасывая противополо-

ложное 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»¹. В другом своем произведении Платон, снова приводя слова Протагора: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют», — поясняет: Протагор «говорит тем самым, что-де какой мне кажется вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя» (152 А). Далее следует пример: «Разве не бывает иной раз, что дует один и тот же ветер, а кто-то мерзнет при этом, кто-то нет? И кто-то не слишком, а кто-то — сильно?» (152 В). Одному человеку ветер «кажется», продолжает Платон, холодным, а другому нет. Но «казаться» значит «ощущаться»². Возникает вопрос: можно ли сказать, что ветер холодный сам по себе или же только холодный относительно кого-то?

Второе обоснование релятивизма Протагором говорит о том, что ничто не существует и не возникает само по себе, а лишь в отношении к другому. Поэтому вопрос о том, холоден ли ветер сам по себе или нет, бессмыслен, как и вопрос о том, существует ли сам ветер, ибо то, что для одного ветер, для другого может и не быть им, одного он сбивает с ног, а другой его не замечает. Платон делает вывод, что Протагор прав в своем утверждении субъективности ощущений, но он не прав в утверждении того, что все они истинны. В действительности в ощущениях нет истины, субъективность ощущений говорит о том, что ощущение не есть знание. Здесь не правы ни Протагор, ни Платон. Конечно, чувственная картина мира антропоморфна. Не случайно на ее основе и возникает социоантропоморфическое мировоззрение. Но ее надо анализировать, а не объявлять огульно всю истинной или всю ложной. Здесь необходим критерий практики. Но у Протагора такого критерия нет.

Критерий. Но все-же есть ли у Протагора какой-либо критерий отбора и выбора? 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 воспри-

¹ Платон. Соч. в 3-х т. М., 1968, т. 1, с. 418.

² Там же, т. 2, с. 238.

нимается 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»¹. Однако имеются и другие сведения, согласно которым никто не имеет ложного мнения, но одно мнение может быть если не истиннее, то лучше (Платон 167 В)². Мнения мудреца лучше мнений обычных людей. Здесь Протагор переходит на позицию Демокрита, который делал мерой всех вещей не лютого, а мудреца, провозглашая, что мудрец — мера всех вещей.

Но главное все же не в этом. Главным критерием, по Протагору, является выгода. Здесь мы уже переходим от его гносеологического релятивизма к его этическому релятивизму.

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). Платон в этой связи приписывает Протагору исторический миф. Цель его — доказать, что добродетели научить можно. Когда боги из смеси земли и огня создавали все виды живого, они поручили братьям-титанам Прометею и Эпиметею распределить способности между этими видами. Взявшись за это в одиночку, простодушный и непредусмотрительный Эпиметей ничего не дал людям. Человек оказался нагим и необутым, лишенным естественного оружия — клыков, рогов и т. п. Спасая положение, Прометей похитил для людей из мастерской Гефеста и Афины огонь и знание ремесел и искусств, за что затем понес известное наказание; но он не решился похитить у Зевса умение жить обществом, отчего первые люди, хотя они и могли говорить, поклоняться богам, строить дома, шить одежду и обувь, обрабатывать почву, не были в состоянии жить сообща и массами гибли от хищных зверей. Тогда

¹ Секст-Эмпирик. Соч. в 2-х т. М., 1975, т. 1, с. 73.

² См.: Платон. Соч. в 3-х т., т. 2, с. 259.

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 Д) ¹. Однако, продолжает Протагор, эта причастность дана людям лишь как способность, которую надо развивать, поэтому-то добродетель можно приобрести старанием и обучением, и Сократ, со своим неверием 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 более прав 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 храбрецом.

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» ². 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 Анда
Не погрузиться, испив Сократову хладную чашу ³.

¹ Платон. Соч. в 3-х т., т. 1, с. 204—205.

² Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 318.

³ Секст-Эмпирик. Соч. в 2-х т., т. 1, с. 254.

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.). И 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 5 в. до н. э. В 427 г. он прибыл в Афины в качестве главы леонтинского посольства, просившего у Афин защиты от Сиракуз (шла Пелопоннесская война). Затем большую часть своей жизни Горгий провел в Фессалии. Горгий прожил более ста лет, чему, как он сам думал, обязан был своей воздержанности от удовольствий. Его ученик, афинский оратор Исократ (4 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 соединиться против «варваров» (так греки называли всех не-греков). Но на этот раз убедить ему никого не удалось. Война продолжалась. Ее исход был бедственным не только для Афин, но и для всей Греции.

Высоко ценя философию, Горгий ставил ее выше конкретных наук, которые в это время уже начинают выделяться из философии. Ватиканский сборник сентенций содержит такие слова софиста: «Оратор Горгий говорил, что те, кто пренебрегает философией, занимаясь частными науками, похожи на женихов Пенелопы, которые, добываясь ее, совокупаются с ее служанками» [ДК 82 (76); В 29]. 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) ¹.

¹ См.: *Секст-Эмпирик. Соч. в 2-х т., т. 1, с. 73—77.*

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, отождествляющих речь, мышление и бытие и отрицающих небытие, Горгий (продолжая, впрочем, их рационалистическую линию) оторвал речь от мышления, а мышление от бытия. Он учил о том, что ничего не существует, а если и существует, то непостижимо, а если и постижимо, то невысказываемо и необъяснимо (для другого человека).

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 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 бессмысленно и несказанно. Для Горгия, раз 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 естественна. 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 сущее существует. Здесь, правда, дело сложнее. Это суждение непротиворечиво. Поэтому Горгий доказывает ложность этого тезиса опосредованно, показывая неразрешимость тех проблем, которые связаны с сущим. Это проблемы единого и многого, вечности и временности и т. п. При этом Горгий не гнушался и прямыми софизмами. Например, если сущее вечно, оно не имеет никакого начала, а следовательно, беспредельно, а если оно беспредельно, то его нигде нет, а если его нигде нет, то его вообще нет. Здесь время подменено местом и сделан неправильный вывод из отсутствия места к отсутствию существования. Беспредельного в самом деле нет нигде, но это не значит, что оно не существует. Далее, временность сущего предполагает, что оно возникло. Но возникнуть оно могло или из сущего, или из не-сущего. Но не-сущее якобы ничего из себя породить не может.

Происхождение же сущего из сущего не есть возникновение, при таком происхождении сущее вечно. Так же неразрешима проблема единого и многого. Из этого следует вывод, что нельзя сказать, что «сущее существует». Но тогда нельзя сказать, что существует сущее и не-сущее — ведь то, что не существует порознь, не существует и вместе. Отсюда следует у Горгия общий вывод — «не существует ничего».

Мышление и речь. Горгий разделяет предмет мысли и существование предмета мысли. Оттого, что кто-нибудь помыслит, что человек летит или колесницы состязаются на море, вовсе не значит, что человек в действительности летит и колесницы в действительности состязаются на море, ведь может мыслиться и то, что в действительности не существует. Здесь Горгий исправляет Парменида, который, по-видимому, не различал предмет как предмет мысли и предмет как он существует объективно. По Горгию, можно мыслить и то, что не существует. Но из этой верной посылки Горгий делает софистический вывод о том, что если может мыслиться несуществующее, то не может мыслиться существующее: «Если предметы мысли не есть сущее, то сущее не мыслится».

Наконец, «даже если сущее и постигается, оно неизъяснимо другому», ведь слова отличаются от тел (тела воспринимаются зрением, а слова — слухом).

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.

ТЕМА 41. ГИППИЙ. ПРОДИК. АНТИФОНТ

Гиппий. О Гиппии известно немного. Платон изобразил софиста Гиппия в двух своих диалогах: «Гиппий Большой» и «Гиппий Маленький». Ненавидя софистов, Платон представил Гиппия самоуверенным, напыщенным, беспринципным и болтливым человеком, чересчур заботящимся о своей внешности и побеждающим невежественных людей всезнайством, апломбом и внешне блестящими речами. Гиппий похвается перед Сократом тем, что за короткое время заработал своим преподаванием большие деньги.

Однако в известном нам уже диалоге «Протагор», где наряду с Протагором изображены и некоторые другие софисты, Гиппий предстает перед нами как ученый, окруженный учениками, которые «расспрашивали Гиппия о природе и разных астрономических, небесных явлениях, а он, сидя в кресле, с каждым из них разбирает и обсуждал их вопросы» (315 С) ¹. Но, к сожалению, из этого диалога мы ничего об этих вопросах не узнаем. Мы видим лишь противостояние Гиппия-естественника Протагору-общественнику, который презирает науки о природе и кичится тем, что он не преподает их, а учит лишь добродетели. У Платона это противостояние

¹ Платон. Соч. в 3-х т., т. 1, с. 197.

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 — смысленность 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) ¹.

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 изложении Платона, в которых Гиппий, как и некоторые другие софисты, начинает различать природу и общество, дотоле в сознании первых философов сливающиеся (у Гераклита законы общества — тот же логос, что и законы природы). Гиппий противопоставляет законы общества законам природы. Он говорит в «Протагоре» Платона: «закон... властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе» (337 D) ². Подобные же высказывания Гиппия приводит и Ксенофонт в своих «Воспоминаниях о Сократе». Возможно, что Гиппий учил о противоестественности рабства. От государственных, противоестественных законов 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 известно немного. В «Протагоре» Сократ сравнивает Продика с Танталом, называет его мудрость издревле божественной, а его самого премудрым. Однако похвала Сократом Продика иронична. В другом диалоге Платона «Кратил» Сократ высмеивает корыстолюбие этого софиста, который за 50 драхм преподавал иначе, чем за одну (за эту цену и слушал Продика бедный Сократ). В «Геэтете» (другой диалог Платона) Сократ отсылает своих не очень серьезных учеников к Продику.

Продик занимался проблемами языка. Прежде чем философствовать, надо научиться правильно употреблять слова. Поэтому, разрабатывая синонимику, он уточнял значение слов, различал оттенки в синонимах (например, «мужество» и «отважность»). В диалоге «Протагор» Продик при обсуждении смысла некоторых строк из стихотворения Симонида говорит, что в них Симонид

¹ Платон. Соч. в 3-х т., т. 1, с. 200.

² Там же, с. 223. В оригинале сильнее: закон назван «тираном людей».

бранит Пিতтака 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) ¹. В этом Продик отличался от другого софиста — Горгия, который по каждому предмету имел наготове то краткие, то пространные речи.

Продик, как и Протагор, занимался проблемой происхождения и сущности религии, за что получил прозвище «безбожник». В самом деле, «Продик... всякое священнодействие у человека и мистерии, и таинства ставит в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появились у людей и (самое) представление о богах, и всяческое благочестие» [ДК 84 (77) 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 нравочуждениями. Ксенофонт рассказывает об аллегории Продика о Геракле на распутье между добродетелью и пороком, олицетворяемыми двумя женщинами (имеется соответствующая картина). Продик говорил о том, что страсти находятся посредине между желанием и безумием, ибо страсть — удвоенное желание, а безумие — удвоенная страсть.

Антифонт. И об этом софисте известно немного. Его упоминает, в частности, Плутарх в «Жизнеописании десяти ораторов». Как и Гиппий, Антифонт занимался науками (астрономией, метеорологией, математикой). В области математики Антифонт пытался решить задачу на квадратуру круга, однако он допустил здесь столько ошибок, что в древности сложилась даже поговорка — «ошибка Антифонта». Антифонт думал, что все возникло из вихря, что все едино, что в действительности нет ни вещей, ни времени, что «время — [наша] мысль или мера, а не сущность» [ДК 87 (80) В 9]. Сочинения Антифонта — «Истина», «О согласии».

Более известно об этических взглядах Антифонта. Они оригинальны. Для Антифонта, как и для Гиппия, веления природы и требования закона антагонистичны. Источник всех бед в том, что законы заставляют людей поступать вопреки своей природе. «[В поступках, противоречащих природе], заключается [причина] того, что люди страдают больше, когда можно было бы меньше страдать, и испытывают меньше удовольствий, когда можно было

¹ Платон. Соч. в 3-х т., т. 2, с. 207.

бы больше наслаждаться, и чувствуют себя несчастными, когда можно не быть таковыми». А это все оттого, что «многие [предписания, признаваемые] справедливыми по закону, враждебны природе [человека]». Здесь под справедливостью Антифонт понимает стремление не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином. Из антагонизма закона и природы и из бедственности следования закону Антифонт выводит, что человек должен быть двуличным и, делая вид, что он следует законам общества и государства, следовать природе, которую в отличие от людей обмануть нельзя: «Человек будет извлекать для себя наиболее пользы, если он в присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко чтя их, оставаясь же наедине, без свидетелей, [будет следовать] законам природы. Ибо предписания законов произвольны (искусственны), [веления же] природы необходимы». Антифонт объясняет и то, почему нельзя не следовать природе и почему можно обмануть государство: «предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой [порождения природы], веления же природы суть самовозникшие врожденные начала, а не продукт соглашения людей между собой»¹. 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 Антифону 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 со своей бывшей рабыней в брак, то он был объявлен сумасшедшим и лишен гражданских прав.

ЛЕКЦИЯ XIX

ТЕМА 42. МЛАДШИЕ СОФИСТЫ

Из младших софистов, действовавших уже в конце 5 — начале 4 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 противое-

¹ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 321, 320.

тественности 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».

Трасимах. Трасимах происходил из Вифинии, из города Халкидона. По словам Цицерона, Трасимах первым изобрел правильный склад прозаической речи. Он обладал удивительным даром слова и вошел в историю античной риторики как оратор, «ясный, тонкий, находчивый, умеющий говорить то, что он хочет, и кратко, и очень пространно» [ДК 85 (78) А 12, 13].

В своем «Государстве» Платон изображает Трасимаха сатирически. Однако, участвуя в беседе о том, что такое справедливость, Трасимах (Фрасимах) высказывает и обосновывает глубокую мысль о политической справедливости как выгоде сильнейшего. Если полемизирующий с ним Сократ исходит из абстрактной справедливости, то Трасимах вплотную подходит к догадке о классовом характере права и морали в классовом обществе. В остром споре с Сократом Трасимах заявляет: «Так вот я и говорю, почтеннейший Сократ: во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она — сила, вот и выходит, если кто правильно рассуждает, что справедливость — везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего» (339 А)¹. 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 власти имущих (их Трасимах сравнивает с пастухами). Однако под власть имущими можно понять у Трасимаха не только государственный аппарат, но и целый класс людей, эксплуатирующий народ, трудящихся. Все издаваемые в государствах законы, говорит Трасимах, направлены к пользе и выгоде этого господствующего класса — власти имущих. Трасимах смотрит на социальную справедливость пессимистически: общество таково, что справедливый там всегда проигрывает, а несправедливый всегда выигрывает. И это особенно верно при тирании. Тираническая форма правления делает человека в высшей степени несправедливого, т. е. тирана, самым счастливым, а народ — самым несчастным. Боги же не обращают никакого внимания на человеческие дела. В противном случае они не пренебрегали справедливостью. Нечего после этого удивляться тому, что и люди ею пренебрегают.

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

¹ Платон. Соч. в 4-х т. М., 1971, т. 3, ч. 1, с. 107.

оказался Критий — ученик старших софистов Протагора и Горгия, а также в какой-то мере и Сократа. Эта комиссия узурпировала власть и стала правлением «тридцати тиранов». Недолгое правление этой олигархии стоило жизни нескольким тысячам афинских граждан. Но народ восстал и тираны были разбиты в битве при Мунихии. В Афинах была восстановлена демократия. Однако антидемократы соорудили Критию и другому тирану Гиппомажу гробницу, на которой поставили Олигархию, держащую факел и поджигающую Демократию. На гробнице было написано: «Это памятник доблестным мужам, которые короткое время смиряли своеволие проклятого афинского народа» [ДК 88(81) А 13]. Мы читаем об этом в схолии к афинскому политику и оратору Эсхину. О Критии говорили, что он «учился у философов и считался невеждой среди философов и философом среди невежд». Родственник Крития Платон вывел его в диалогах «Тимей» и «Критий». В отличие от других софистов, над которыми Платон обычно иронизировал, Критий изобращен им с уважением.

Критий был автором ряда произведений, не дошедших до нас.

Атеизм. Социальная роль религии. Крития 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»¹. Но, с другой стороны, в качестве политика Критий считал религию социально полезной выдумкой. Секст-Эмпирик об этом пишет так: «Еще Критий... принадлежал к числу безбожников, поскольку он говорил, что древние законодатели сочинили бога в качестве некоего надсмотрщика за хорошими поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания от богов»². Затем следует большая выдержка из трагедии Крития «Сизиф». Там говорится, что сперва законов не было и люди не стесняясь насильничали друг над другом. Потому и созданы были законы, устанавливавшие возмездие за их нарушение. Но после того люди стали совершать злодеяния тайно. И в такой ситуации «некий муж разумный, мудрый... для обуздания смертных изобрел богов, чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы. Для этой цели божество придумал он,— есть будто бог, живущий жизнью вечною, все слышащий, все видящий, все мыслящий, заботливый, с божественной природою. Услышит он все сказанное смертными, увидит он все сделанное смертными. А если ты в безмолвии замыслишь зло, то от богов не скрыть тебе: ведь мысли им все ведомы»³. Здесь же говорится, что «некто убедил сперва людей признать богов существование»⁴.

¹ Секст-Эмпирик. Соч. в 2-х т., т. 2, с. 366.

² Секст-Эмпирик. Соч. в 2-х т., т. 1, с. 253.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 254.

Критий видел главное орудие улучшения людей в воспитании, утверждая, что большинство хороших людей обязаны этим не природе, а воспитанию. Он рассматривал государство и религию как средства, делающие плохих от природы людей хорошими, а террор — как средство управления, без которого не может обойтись ни одно правительство.

В одной из своих «Элегий» Критий выступал против пьянства. Оно развязывает язык для мерзких речей, ослабляет тело, смягчает 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).

Каллик. 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 характеризуется Сократом как человек, влюбленный в демос, как демократ. Сократ в споре с софистом Полом доказывает, что творить несправедливость хуже, чем ее терпеть, это Пол высмеивает. Калликл, вмешавшись в беседу, обращает внимание Сократа на то, что следует различить природу и обычай. По природе терпеть несправедливость хуже, чем ее творить, но по установившемуся обычаю — напротив. Однако терпеть несправедливость — удел раба. «Но по-моему, — продолжает Калликл, — законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство... Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих... Но сама природа... провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого... если появится человек, достаточно одаренный природой, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь... все противные природе законы и, воспрянув, появится перед нами владыкой бывший наш раб, — вот тогда-то и просияет справедливость природы» (483 В—484 А)¹. Что же касается философии, предмета любви Сократа, то она приятна для тех, кто умеренно знакомится с ней в юности, но губительна для людей, предающихся ей более, чем надлежит: старик-философ достоин телесного наказания.

¹ Платон. Соч. в 3-х т., т. 1, с. 307—308.

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 «Эвтидем» он выводит двух братьев — хитрого и увертливого Эвтидема и бесстыдного и дерзкого Дионисидора. Эти бывшие преподаватели фехтования, ставшие софистами, ловко запутывают простодушного человека. Они спрашивают у него: «Скажи-ка, есть у тебя собака? — И очень злая. — А есть ли у нее щенята? — Да, тоже злые. — И их отец, конечно, собака же?» — спрашивают софисты. Следует подтверждение. Далее выясняется, что и отец щенят принадлежит простаку Ктизиппу. Следует неожиданный вывод: «Значит, этот отец — твой, следовательно, твой отец — собака, и ты брат щенят» (298 E) ¹. В этом примере виден прием плохих софистов. Они произвольно перенесли признаки и отношения одного предмета на другой. Отец щенят по отношению к своим щенятам — отец, а по отношению к хозяину — его собственность. Но софисты не говорят: «Этот отец щенят твой»; они говорят: «Этот отец твой», — после чего уже нетрудно переставить слова и сказать: «Это твой отец».

С софистами постоянно спорит Сократ. Он отстаивает объективную истину и объективность добра и зла и доказывает, что быть добродетельным лучше, чем порочным, что порок при своей сиюминутной выгоде в конце концов сам себя наказывает. В диалоге «Горгий» упомянутый софист Пол смеется над морализмом 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, проходящее, несущественное — все то, что находится на грани бытия и небытия (Платон говорит, что софист придает бытие несуществующему). Софист сознательно, корысти ради обманывает людей. Платон отождествляет софиста с ритором. Между оратором и софистом разницы нет вовсе, сказано у Платона (Горгий, 520 A) ². 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 первым придал слову «софист», т. е. «мудрец», предосудительный смысл: «Вначале слово «софист» было именем, имевшим весьма общее значение... Кажется, что Платон... придал этому имени порочительное значение [ДК 79(73) В 1].

Аристотель соглашается с Платоном в том, что предмет софистики — небытие. Он пишет в «Метафизике», что «Платон был до известной степени прав, когда указывал, что не-сущее — это область софистики. В самом деле, рассуждения софистов, можно

¹ Платон. Соч. СПб., 1863, ч. 1, с. 204.

² Платон. Соч. в 3-х т., т. 1, с. 356.

сказать, больше всего другого имеют дело с привходящим», случайным (VI, 2) ¹. Аристотель говорит о софистике как мнимой мудрости: «Софистика — это философия мнимая, а не действительная» (IV, 2) 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) ³. Аристотель вскрывает здесь приемы софистов. Например, софист говорит слишком быстро, чтобы его противник не мог уяснить смысл его речи. Софист нарочито растягивает свою речь, дабы его противнику было трудно охватить весь ход его рассуждений. Софист стремится вывести противника из себя, ибо в гневе уже трудно следить за логичностью рассуждений. Софист разрушает серьезность противника смехом, а затем приводит в смущение, неожиданно переходя на серьезный тон. В этом внешние приемы софистики.

Но для софистики характерны и особые логические приемы. Это прежде всего нарочитые паралогизмы, т. е. мнимые силлогизмы. Софизм — это и есть нарочитый, а не невольный паралогизм. Аристотель устанавливает два источника паралогизмов: 1) двусмысленность и многозначность словесных выражений и 2) неправильная логическая связь мыслей. Аристотель насчитывает шесть языковых паралогизмов и семь внеязыковых паралогизмов. Например, амфиболия — двусмысленность словесной конструкции («страх отцов»), омонимия — многозначность слов (пес — животное и созвездие; не мой и немой) и т. д. Нельзя ответить утвердительно или отрицательно на вопросы: «Перестали ли вы бить своего отца?», «Дома ли Сократ и Кай?».

Высмеивает софистов и Аристофан в своей комедии «Облака».

ТЕМА 43. СОКРАТ

Первый философ-афинянин Сократ — 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 не обильны и не совсем надежны. Сам Сократ, активно вступавший в различные собеседования, ничего не писал. В диалоге Платона «Федр» Сократ выступает против египетского Тевта (Тота), которому египтяне приписали изобретение письменности. Сократ высказывается против письменности: письменность делает знание внешним, мешает глубокому внутреннему усвоению; письмена мертвы, сколько их ни спрашивай, они твердят одно и то же, благодаря письменности знания доступны всем и всякому. Сократ предпочитал

¹ Аристотель. Соч., т. 1, с. 183.

² Там же, с. 123.

³ Аристотель. Соч., т. 2, с. 536.

записанному монологу живой разговорный диалог. Поэтому все, что мы знаем о Сократе, мы знаем понаслышке, знаем главным образом от учеников его — историка Ксенофонта и философа Платона. Ксенофонт посвятил Сократу и его учению свои произведения «Апология Сократа» и «Воспоминания о Сократе». Платон же почти все свое учение приписал Сократу, так что 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. Окарикатуренный образ Сократа как софиста нарисован Аристофаном в комедии «Облака».

Жизнь Сократа. Имея в виду поучительную жизнь Сократа, К. Маркс назвал его воплощенной философией¹.

Сократ — первый афинский (по рождению) философ. Он происходил из дема Алопека, входившего в Афинский полис и расположенного на расстоянии получаса ходьбы от столицы Аттики. Отец Сократа — Софрониск, ремесленник-камнетес, а мать — Финарета — 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. до н. э.). Во втором периоде этой злосчастной для Афин войны Сократ уже не участвовал. Но она его коснулась одним из своих трагических событий. В 406 г. до н. э. афиняне после ряда поражений одержали победу при Аргинусских островах в морском сражении, но афинские стратеги вследствие бури не смогли похоронить убитых. Победителей судили в совете пятисот. Будучи в это время 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 исполняли все свободные афиняне. Однако Сократ не стремился к активной общественной деятельности. Он вел жизнь философа: жил непритязательно, но имел досуг. Был плохим семьянином, не заботился ни о жене, ни о трех своих сыновьях, родившихся у него поздно. Все свое время Сократ посвящал философским беседам и спорам. У него было много учеников. В отличие от софистов Сократ не брал денег за обучение.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 131, 132.

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 тридцатью тиранами и участник их ниспровержения, выказывает крайнюю неприязнь перед софистами, говоря, что «софисты — это очевидная гибель и порча для тех, кто с ними водится» (91 С) ¹. Когда Сократ, приведя в пример заурядных детей выдающихся афинян, высказывает уверенность, что «добродетели обучить нельзя» (94 Е) ², Анит грубо его обрывает, после чего Сократ с горечью замечает, что Анит думает, что и он, Сократ, подобно софистам губит людей. В диалоге «Эвтифрон» Сократ говорит случайно встреченному им Эвтифрону, что некий Мелет, человек, по-видимому, молодой и незначительный, написал на него, Сократа, донос, где обвиняет его в том, что он развращает юношество, выдумывая новых богов и ниспровергая старых. Эвтифрон успокаивает Сократа. Однако весной 399 г. до н. э. философ предстал перед гелиеей — судом присяжных. 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» ³. 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 уже большинством голосов. Теперь Сократу надо было самому себе назначить наказание. Он предложил присудить ему пожизненный бесплатный обед в Пританее вместе с олимпийскими чемпионами, а в крайнем случае — штраф в одну мину, после чего присяжные осудили Сократа на казнь еще большим количеством голосов. Тогда Сократ произнес свою третью речь, сказав, что он уже стар (ему было тогда 70 лет) и не боится смерти, которая есть или переход в небытие, или жизнь в Аиде, где он встретится с Гомером и другими выдающимися людьми. В памяти же потомства он, Сократ, навсегда останется мудрецом, тогда как его обвинители пострадают (и в самом деле они, согласно Плутарху, повесились). Все три речи 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 тридцать дней провести в тюрьме. Накануне ее ранним утром к Сократу, подкупив

¹ Платон. Соч. в 3-х т., т. 1, с. 399.

² Там же, с. 403.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 116.

тюремщика, пробирается его друг Критон, сообщивший, что стражи подкуплены и Сократ может бежать. Сократ отказался, считая, что надо повиноваться установленным законам, иначе он уже эмигрировал бы из Афин. И хотя теперь его осудили несправедливо, закон надо чтить. Об этом мы узнаём из платоновского диалога «Критон». В диалоге же «Федон» Платон повествует о последнем дне жизни Сократа. Этот день Сократ провел со своими учениками. Он говорит им, что не боится смерти, потому что был к ней подготовлен всей своей философией и образом жизни. Ведь само философствование, по его убеждению, есть не что иное, как умирание для земной жизни и подготовка к освобождению бессмертной души от ее смертной телесной оболочки. Вечером 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 уже свои, более 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. Ему никогда не приходило в голову, что он мудр, пока на вопрос одного его почитателя, есть ли кто мудрее Сократа, дельфийский оракул ответил, что нет, чем 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 я ничего не знаю».

Призвание Сократа. Вместе с тем Сократ был убежден, что он избран богом, 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, разговоры, 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» (29 Д) ¹.

«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 он рассматривается Сократом только как нравственное существо. Поэтому философия Сократа — это 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 даосцам. Он говорил: «Местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (320 Д) ². Однако по иронии судьбы Сократу пришлось расплачиваться за физику Анаксагора. Ведь из-за его воззрений в Афинах был принят закон, объявляющий «государственными преступниками тех, кто не почитает богов по установленному обычаю или объясняет научным образом небесные явления». Сократа же обвинили в том, что он якобы учил, что Солнце — камень, а Луна — земля. И как Сократ ни доказывал, что этому учил не он, а Анаксагор, его не слушали. Суть же своих философских забот Сократ однажды с некоторой досадой выразил Федру: «Я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя» ³. Дело в том, что над входом в храм Аполлона в Дельфах было начертано: $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ — познай самого себя! Призыв «Познай самого себя!» стал для Сократа следующим девизом после утверждения: «Я знаю, что я ничего не знаю». Оба они определили суть его философии.

Самопознание имело для Сократа вполне определенный смысл. Познавать самого себя — значит познать себя как общественное и нравственное существо, притом не только и не столько как личность, а как человека вообще. Главное содержание, цель философии Сократа — этические вопросы. Аристотель позднее в «Мета-

¹ Платон. Соч. в 3-х т., т. 1, с. 98.

² Платон. Соч. в 3-х т., т. 2, с. 163.

³ Там же, с. 362.

физике» скажет о Сократе: «Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал» (1, 6)¹.

Метод Сократа. Философски чрезвычайно важен метод Сократа, применяемый при исследовании этических вопросов. В целом его можно назвать методом субъективной диалектики. Будучи любителем самосозерцания, Сократ вместе с тем любил общаться с людьми. К тому же он был мастером диалога, устного собеседования. Не случайно обвинители Сократа боялись, что он сумеет переубедить суд. Он избегал внешних приемов, его интересовало прежде всего содержание, а не форма. На суде Сократ говорил, что будет говорить просто, не выбирая слов, ибо он будет говорить правду так, как привык говорить с детства и как он потом говорил на площади у меняльных лавок. Алкивиад отмечал, что речи Сократа на первый взгляд кажутся смешными, будто он говорит теми же словами об одном и том же, а говорит он о каких-то вычужных 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. Однако Сократ был собеседником себе на уме. Он ироничен и лукав. Прикинувшись простаком и невеждой, он скромно просил своего собеседника объяснить ему то, что по роду своего занятия этот собеседник должен хорошо знать. Не подозревая еще, с кем он имеет дело, собеседник начинал поучать Сократа. Тот задавал несколько заранее продуманных вопросов, и собеседник Сократа терялся. Сократ же продолжал спокойно и методически ставить вопросы, по-прежнему иронизируя над ним. Наконец, один из таких собеседников, Менон, с горечью заявил: «Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница... Ведь я тысячу раз говорил о добродетели на все лады разным людям, и очень хорошо, как мне казалось, а сейчас я даже не могу сказать, что она вообще такое» (80 А В)². Итак, почва вспахана. Собеседник Сократа освобожден от самоуверенности. Теперь он готов к тому, чтобы сообща искать истину.

Антисофистичность Сократа. Сократовская ирония — это не ирония скептика и не ирония софиста. Скептик здесь сказал бы, что истины нет. Софист же добавил бы, что, раз истины нет, считай истиной то, что тебе выгодно. Сократ же, будучи врагом софистов, считал, что каждый человек может иметь своё 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. Но

¹ Аристотель. Соч., т. 1, с. 79.

² Платон. Соч. в 3-х т., т. 1, с. 382—383.

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 его матери. Подобно тому как та помогала рождаться детям, Сократ помогал рождаться истине. Свой метод Сократ поэтому называл майевтикой — повивальным искусством.

Что значит знать? Знать — это 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 — определение, понятие. Сократ первым возвел знание на уровень понятия. Если до него философы и пользовались понятиями, то делали это стихийно. Только Сократ обратил внимание на то, что если нет понятия, то нет и знания.

Индукция. Метод Сократа преследовал также достижение понятийного знания. Это достигалось посредством индукции (наведения), восхождения от частного к общему, в процессе собеседования. Например, в диалоге «Лахес» Сократ спрашивает двух афинских полководцев, что такое мужество. Устанавливается какое-нибудь предварительное определение. На вопрос Сократа один из военачальников Лахес 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)¹. Однако затем обнаруживается, что в такое определение не вмещается весь предмет, а лишь какой-то его аспект. Затем берется какой-то противоречащий случай. 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 уточнял 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)². Итак, «что такое мужество, как одно и то же во всем?» (191 Е)³. Иначе говоря, Сократ ставил вопрос: что есть мужество как таковое, каково понятие мужества, которое выражало бы существенные признаки всевозможных случаев мужества? Это и должно быть предметом диалектического рассуждения. Гносеологически пафос всей философии Сократа в том, чтобы найти понятие. Поскольку никто этого еще не понимал, кроме Сократа, он и оказался муд-

¹ Платон. Соч. СПб., 1863, ч. 1, с. 244.

² Там же, с. 246.

³ Там же.

рее 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 — это значит найти и понятия нравственных качеств, общие всем людям. Аристотель потом в «Метафизике» скажет, что «две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательство через наведение и общие определения» (XIII, 4)¹. Было бы, правда, наивным искать такие определения в диалогах Платона. В ранних, сократических диалогах Платона определений еще нет, ибо диалоги обрываются на самом интересном месте. Главное для Сократа процесс, если он и ничем и не оканчивался.

Антиморализм Сократа. Убеждение в существовании объективной истины означает у Сократа, что есть объективные моральные нормы, что различие между добром и злом не относительно, а абсолютно. Сократ не отождествлял счастье с выгодой подобно некоторым софистам. Он отождествлял счастье с добродетелью. Но делать добро нужно лишь зная, в чем оно. 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. Моральная теория Сократа сугубо рационалистична. Аристотель потом возражал Сократу: иметь знание о добре и зле и уметь пользоваться этим знанием — не одно и то же. Люди порочные, имея такое знание, игнорируют его. Люди невоздержанные делают это невольно. Кроме того, знание надо уметь применять к конкретным ситуациям. Этические добродетели достигаются путем воспитания, это дело привычки. 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 текущем знания не бывает», а предметом понятия должны быть какие-то вечные и неизменные вещи, существующие вне мира, «если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности, постоянно пребывающие» (Аристотель. Метафизика XIII, 4)².

Кроме того, возможность идеализма исходила от Сократа и в связи с тем, что его деятельность означала изменение предмета философии. До Сократа (от части и до софистов) основной предмет философии — природа, внешний по отношению к человеку мир. Сократ же утверждал, что он непознаваем, а познать можно только душу человека и его дела, в чем и заключается задача философии.

¹ Аристотель. Соч., т. 1, с. 327—328.

² Там же, с. 327.

ЛЕКЦИЯ XX

ТЕМА 44. КИНИКИ

С именем Сократа связывают так называемые сократические школы, основанные его учениками: Антисфеном, Аристиппом, Эвклидом. Название это условно, так как учение Сократа — не единственный источник учений этих школ. Например, Антисфен был до Сократа учеником Горгия, Эвклид-мегарик исходил из проблематики элеатов. Сами школы по-разному решали такие принципиальные вопросы, как проблема общего и отдельного, проблема достижения счастливой и свободной жизни. При их решении школы занимали противоположные позиции. Киники и киренаики утверждали, что существует только отдельное, а мегарики — что только общее. Киники считали условием достижения свободной и счастливой жизни крайнее ограничение потребностей, киренаики — наслаждение. Из этих школ дольше других просуществовали киники. Мы здесь остановимся лишь на начальном периоде истории этих школ.

Киники. Происхождение термина «киник» неясно. Диоген Лаэртский производит название школы от имени гимнасия, в котором вел свои беседы основатель школы Антисфен. Напомним, что гимнасий — место и помещение для спортивных занятий, в котором велись и ученые беседы. Гимнасий Антисфена именовался «Киносарг» — «Зоркий пес». Другие же при объяснении происхождения термина «киник» исходят из существа философии киников и производят этот термин от «кюникос» — собачий. В таком случае «кюнике философия» — «собачья философия». В самом деле, киники настолько ограничивали свои потребности, что доходили до того, что жили, как собаки.

Антисфен. Он родился в Афинах в середине 5 в. до н. э. (444 г. до н. э.), был на четверть века моложе Сократа, которого он пережил на тридцать лет (умер в 368 г. до н. э.). Сначала Антисфен был учеником Горгия, которому был обязан своим риторическим образованием, а затем стал учеником Сократа. 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 большим Платона, который тоже был ближайшим учеником Сократа, Антисфен присутствовал при его смерти.

Антисфен — плодовитый писатель. Позднее скептик Тимон, издаваясь над многочисленностью сочинений основателя кинизма, назовет его «болтуном на все руки» (VI, 1)¹. Диоген Лаэртский приводит большой список сочинений Антисфена. В нем более шестидесяти названий, среди которых наряду с сочинением «О природе» преобладают произведения на филолого-риторические, гносеолого-логические и политико-этические темы. Сочине-

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 239.

ния Антисфена до нас не дошли. Сохранились лишь их названия. Среди них — «О природе», «Истина», «О благе», «О законе», «О слоге», «О наречии», «О воспитании», «О свободе и рабстве», «О музыке», «О жизни и смерти» и др.

Общее и отдельное. Антисфен в своем учении об общем и отдельном исходил из сократовского учения о том, что 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» (Диоген Лаэртский. VI, 1). Вместе с тем имеется исходящая от Аристотеля информация о том, что Антисфен отрицал возможность самого определения чего бы то ни было, подведения отдельного под общее. Например, «человек есть живое существо». Более того, основатель кинизма отрицал и возможность приписывания предмету каких-либо свойств и признаков, например «человек есть образованный». О каждом субъекте суждения, считал он, можно утверждать только то, что он есть именно этот субъект. Допустимы лишь те суждения, которые утверждают тождество субъекта и предиката. Можно сказать, что «Иванов есть Иванов», но нельзя сказать, что «Иванов есть студент». Об этой стороне учения Антисфена мы узнаем прежде всего от Аристотеля, сообщающего, что «об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (логос)» (Метафизика V, 29)¹. В связи с этим Аристотель говорит о «чрезвычайном простодушии» Антисфена (там же).

Учение Антисфена о том, что возможны и допустимы лишь тавтологические суждения типа «Иванов есть Иванов», когда субъект повторяет предикат не только по содержанию (тавтология — логическая ошибка, состоящая в определении предмета через самого себя), но и буквально, связано с положением кинического философа о противоречии. Правда, мы не можем сказать, что из чего следует: учение о противоречии из учения о суждении или, наоборот, 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, то верно, пожалуй, второе: антисфеновское учение о противоречии сводит суждения к тавтологическому суждению наименования.

В самом деле, говоря о том, что такое тезис (а это есть предположение сведущего в философии человека, но не всякое, а лишь такое, которое не согласуется с общепринятыми мнениями, о чем затем забыли), Аристотель вспоминает тезис Антисфена о противоречии как то, что, по-видимому, было сутью его учения. Тезис же Антисфена гласил: «Невозможно противоречить» (Тописка 1)².

¹ Аристотель. Соч., т. 1, с. 178.

² Аристотель. Соч., т. 2, с. 361.

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 образованный» и «Сократ есть необразованный» (или «Сократ не есть образованный»); сами суждения «Сократ есть философ», «Сократ есть образованный» внутренне противоречивы, так как каждое из них содержит в себе два суждения: «Сократ есть Сократ» и «Сократ есть философ», «Сократ есть Сократ» и «Сократ есть образованный», но ведь суждения «Сократ — философ», «Сократ — образован» — не одно и то же, а нечто различное и, следовательно, противоречивое. В этом-то пункте и состоит изъян учения Антисфена, его, если так можно сказать, софистика (если он ошибался сознательно). Он отождествлял разное и противоречивое. Аристотель потом объяснит, что разное не противоречит друг другу, что можно быть и Сократом, и философом, и образованным, что противоречие — лишь вид 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 определение — это-де многословие» (Метаф. VIII, 3)¹. 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 суще-

¹ Аристотель. Соч., т. 1, с. 228.

ствует 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, «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 тоже исходил из учения Сократа. «Переняв его твердость и выносливость и подражая его бесстрастию, он этим положил начало кинизму» (Диоген Лаэртский, VI, 1). Следуя Сократу, Антисфен видел счастье в добродетели, а для достижения добродетельности считал достаточным одного лишь желания, силы воли. Позднее Аристотель также с этим не согласится: одного желания мало, необходимо общественное воспитание, делающее добродетель привычкой и научающее применять общие нравственные нормы к конкретным житейским ситуациям. Антисфен учил, что добродетель едина для всех, что она орудие, которое никто не может отнять, что все стремящиеся к добродетели люди — естественные друзья. Добродетель дает нам счастье. 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. Счастлив лишь тот, кто умер счастливым. Ведь многие, казалось бы, счастливые жизни имеют ужасный конец, как жизнь Креза, на вопрос которого, считает ли Солон его счастливым, афинский мудрец отказался ответить.

Впрочем, учение о том, что счастье в добродетели, — общее место для многих античных философов. Своеобразие этического учения киников в том, что они понимают под добродетелью и счастьем, что они понимают под добродетельными поступками. У киников добродетельные поступки — это вовсе не такие поступки, в которых наиболее сильно выражено следование господствующим этическим нормам и государственным законам. Киники с презрением относились к гражданской и государственной добродетели. Законы государства и законы добродетели — не одно и то же; более того, они часто противоречат друг другу. Разве может быть добродетельным государство, которое простым актом

голосования делает невежественных людей полководцами? Ведь такое голосование имеет не большую силу, чем решение считать ослов конями. Государства, как правило, не могут отличить хороших людей от дурных, отчего и погибают. Не может быть источником нравственных норм и общественное мнение. Когда Антисфену сказали: «Тебя многие хвалят», — он встревожился: «Что же я сделал дурного?» Критерием добродетели и примером счастливой жизни могут быть только мудрец и его жизнь, а таким мудрецом может быть только киник. Добродетельная и счастливая жизнь — прежде всего и в основном жизнь свободная. Но чтобы быть свободным, недостаточно быть не-рабом. Большинство политически свободных людей — рабы своих потребностей, своих вождлений, своих неосуществившихся и неосуществимых желаний, своих претензий на материальное и иное благополучие. Единственный способ стать счастливым и свободным — отказ от большей части своих потребностей, сведение их до самого низкого уровня, ставящего жизнь человека в один ряд с жизнью животного. В этом этическом идеале киников выразились в извращенной форме разочарование и отчаяние низов свободного населения рабовладельческого общества в условиях начинающегося кризиса античного полиса, всевозрастающей его поляризации на богатых и бедных. Антисфен учил, что «труд есть благо», и ставил в пример Геракла — величайшего труженика. Но такая высокая оценка труда в обществе, где труд презирался, как дело рабов, была гласом, вопиющим в пустыне. Оставалось дать лишь высшее философское обоснование тому, что происходило в жизни, придав вынужденной нищете ореол нищеты добровольной, сделать ее высшей нравственной ценностью. В кинизме мы видим греческий аналог учений Будды и «Бхагавадгиты» с их проповедью универсальной отрешенности, свободы как преодоления всяких привязанностей в жизни.

Диоген Синопский. Однако не Антисфен, а его ученик Диоген дал своей жизнью образец кинического мудреца, что послужило источником для множества связываемых с Диогеном анекдотов, которыми изобилует соответствующая глава в вышеупомянутой книге Диогена Лаэртского. Именно Диоген низвел до крайности свои потребности, закалял себя, подвергая свое тело испытаниям. Например, летом он ложился на раскаленный песок, зимой же обнимал запыленные снегом статуи. Жил он в большой глиняной круглой бочке (пифосе). Увидев, как один мальчик пьет воду из горсти, а другой ест чечевичную похлебку из куска выеденного хлеба, Диоген выбросил и чашку, и миску. Он приучал себя не только к физическим лишениям, но и к нравственным унижениям. Он просил подавание у статуй, чтобы приучить себя к отказам, ведь люди подают хромым и нищим и не подают философам, потому что знают, что хромыми и нищими они еще могут стать, а мудрецами — никогда. Диоген довел до апогея презрение своего учителя Антисфена к наслаждениям. Тот говорил, что «предпочел бы безумие наслаждению». Диоген же находил наслаждение в са-

мом презрении к наслаждению. Он учил бедных и униженных противопоставлять презрению со стороны богатых и знатных презрение к тому, что те ценят, и при этом не призывал их следовать его образу жизни с его крайностями и экстравагантностями. Но только чрезмерным примером можно научить людей соблюдать меру. Он говорил, что берет пример с учителей пения, которые нарочно поют тоном выше, чтобы ученики поняли, в каком тоне нужно петь им самим.

Сам же Диоген в своем опрошении доходил до полного бесстыдства, он бросал вызов обществу, отказываясь соблюдать все правила приличия, навлекая тем самым на себя град насмешек и провокационных выходок, на которые всегда отвечал с необыкновенной находчивостью и меткостью, смущая тех, кто хотел его смутить. Когда на одном обеде ему, называвшему себя собакой, швырнули кости, он подошел к ним и помочился на них. На вопрос: если он собака, то какой породы? — Диоген спокойно отвечал, что когда голоден, он мальтийской породы (т. е. ласков), а когда сыт, то милосской (т. е. свиреп).

Своим выходящим за всякие рамки дозволенного поведением¹ Диоген подчеркивал превосходство мудреца над обыкновенными людьми, которые заслуживают лишь презрения. Однажды он стал звать людей, а когда те сбежались, набросился на них с палкой, говоря, что звал людей, а не мерзавцев. В другой раз он при дневном свете искал с зажженным фонарем человека. В самом деле — так называемые люди соревнуются, кто кого столкнет в канаву (вид состязаний), но никто не соревнуется в искусстве быть прекрасным и добрым. В своем презрении к людям Диоген не делал исключения ни для жрецов, ни для царей. Когда Александр Македонский однажды подошел к нему и сказал: «Я — великий царь Александр», Диоген, нимало не смутившись, ответил: «А я собака Диоген». Когда в другой раз Александр Македонский, подойдя к гревшемуся на солнце Диогену, предложил ему просить у него, что он хочет, Диоген отвечал: «Не заслоняй мне солнца». Все это якобы произошло на македонского царя такое большое впечатление, что тот сказал, что если бы он не был Александром-царем, то хотел бы быть Диогеном.

Однако было бы неправильно видеть в Диогене лишь нигилиста, античного хиппи. Известна и положительная сторона его деятельности. Став рабом некоего Ксениада (Диоген был захвачен пиратами и продан в рабство), философ применил к детям своего хозяина прекрасную систему воспитания, приучив их к скромной пище и к воде, к простоте в одежде, занимаясь с ними и физическими упражнениями, но лишь настолько, насколько это надо для здоровья; он обучал их знаниям, сообщая им начальные сведения в краткой форме для удобства запоминания и приучая

¹ Например, когда кто-то привел его в роскошное жилище и не позволял плевать, Диоген плюнул в лицо хозяину, сказав, что не нашел места хуже.

их выучивать наизусть куски из творений поэтов, наставников и самого Диогена. Рабство не унизило Диогена. Отказываясь быть выкупленным из рабства своими учениками, он хотел показать, что философ-киник, будучи даже рабом, может стать господином своего господина — раба своих страстей и общественного мнения. Когда его продавали на Крите, он попросил глашатая объявить о том, не хочет ли кто купить для себя хозяина.

Выше всех форм культуры Диоген ставил философию. Сам он обладал поразительной силой убеждения, никто не мог противостоять его доводам. Однако в философии Диоген признавал лишь ее нравственно-практическую сторону. Он философствовал своим образом жизни, который он считал наилучшим, освобождающим человека от всех условностей, привязанностей и даже почти от всех потребностей. Человеку, сказавшему, что ему нет дела до философии, Диоген возразил: «Зачем же ты живешь, если не заботишься, чтобы хорошо жить?» В превращении философии в практическую науку Диоген превзошел Антисфена. Если Антисфену философия давала, по его словам, «умение беседовать с самим собой» (Диоген Лаэртский, VI, 1), то Диогену философия дала «по крайней мере готовность ко всякому повороту судьбы» (VI, 2).

Вместе с тем Диоген интересовался теоретической философией и выражал свое отрицательное отношение как к идеализму Платона, так и к метафизике (как антидиалектике) Зенона, причем как словами, так и действиями. Когда кто-то утверждал, что движения не существует, Диоген встал и начал ходить. Когда Платон рассуждал об идеях, придумывал названия для «стольности» и «чашности», Диоген сказал, что он стол и чашу видит, а стольности и чашности не видит. Диоген систематически насмеялся над Платоном, называя его красноречие пусторечием, коря его за суетность и за пресмыкательство перед сильными мира сего. Со своей стороны, Платон, не любивший Диогена, называл его собакой, обвинял в тщеславии и в отсутствии разума. Когда Диоген голый стоял под дождем, то Платон сказал тем, кто хотел увести киника: «Если хотите пожалеть его, отойдите в сторону», — имея в виду его тщеславие. (Так же и Сократ сказал однажды Антисфену, выставляющему напоказ дыру в своем плаще: «Сквозь этот плащ проглядывает твое тщеславие!».) Слова Диогена о том, что он не видит ни чашности, ни стольности, Платон парировал словами: «Чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума». Платон назвал Диогена «безумствующим Сократом».

Отвергая все виды социального неравенства между людьми, не отрицая, однако, рабства, высмеивая знатное происхождение, славу, богатство, Диоген отрицал и семью, и государство. Единственным истинным государством он считал весь мир и называл себя «гражданином мира». Он говорил, что жены должны быть общими. Когда некий тиран спросил его, какая медь лучше всего

годится для статуй, Диоген отвечал: «Та, из которой отлиты Гармодий и Аристокитон» (известные в древнем мире тираноубийцы). Диоген умер девяносто лет от роду, задержав дыхание. На его могильном памятнике была изображена собака. Его сочинения до нас не дошли.

Как собирательный образ киника Диоген выведен у Лукиана. Там Диоген говорит своему собеседнику: «Ты видишь перед собой космополита, гражданина мира... Воюю же я... против наслаждений... Я — освободитель человечества и враг страстей... хочу быть пророком правды и свободы слова». Далее говорится о том, что станет с его собеседником, коль скоро он захочет быть киником: «Прежде всего я сниму с тебя изнеженность... заставляю тебя работать, спать на голой земле, пить воду и есть, что попало. Богатства свои ты бросишь в море. Ты не будешь заботиться ни о браке, ни о детях, ни об отечестве ...Котомка твоя пусть будет полна бобов и свертков, исписанных с обеих сторон. Ведя такой образ жизни, ты назовешь себя более счастливым, чем великий царь... способность краснеть навсегда сотри со своего лица... На виду у всех смело делай то, что другой не сделал бы в стороне» (Лукиан. Продажа жизней, 8—10).

ТЕМА 45. КИРЕНАИКИ

Аскетизму киников противостоял гедонизм киренаиков. «Гедонэ» — наслаждение. Гедонизм — этическое учение, высшую ценность жизни усматривающее в наслаждении. Гедонизм — разновидность эвдемонизма. «Эвдемонна» — счастье. Гедонизм, следовательно, видит смысл жизни в счастье, а счастье понимает как наслаждение. Киренаики видели в наслаждении смысл жизни.

Основателем Киренской школы был Аристип из города Кирены. Кирена — греческий полис на Североафриканском побережье в Ливии (сейчас там Киренаика). Аристип был немного моложе Антисфена, он родился около 435 г. и умер около 360 г. Он учился у Протагора и Сократа. При казни Сократа Аристип не присутствовал. Вернувшись в Кирену, он основал там свою философскую школу. Сочинения Аристипа не сохранились.

Школа киренаиков имела долгую историю. К этой школе принадлежали дочь Аристипа Арета, ее сын Аристип Младший, а также Феодор Киренский, прозванный Атеистом, и Антипатр. Учеником Антипатра был Эпитимид, а его учеником — Паребат. Ученики Паребата Гегесий и Анникерид творили уже в конце 4 — начале 3 в. до н. э., к ним примыкал по времени еще более поздний киренаик Бцион Борисфенский (первая половина 3 в. до н. э.). Гегесий Александрийский преподавал в Александрии в 3 в. до н. э.

Сенсуализм. Этическое гедонизм киренаиков покоился на их сенсуализме. Аристип учил, что ощущения — единственный источ-

ник знания. В своем сенсуализме киренаики вплотную подошли к субъективному идеализму, который, вообще говоря, не был характерен для античной философии. В. И. Ленин отметил идейное родство Киренской школы и махизма, учившего уже в нашем столетии, что мы знаем только наши ощущения¹. Действительно, Аристип учил, что человек ничего не может познать, кроме своих ощущений, чьи причины неизвестны. Поэтому следует отказаться от познания природы и ее законов. Однако в отличие от махистов киренаики не отрицали объективности природы.

Этика. Если Антисфен-киник говорил, что он скорее повесится, чем испытает удовольствие, то Аристип 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 Аристипа и Диогена-кинника (Аристип был на тридцать лет старше Диогена) это подмечено. Диоген мыл в ручье какие-то скромные овощи. Аристип насмешливо сказал Диогену: «Если бы ты умел обходиться, как нужно, с Дионисием, тебе не пришлось бы довольствоваться таким обедом». — «А если бы ты умел довольствоваться таким обедом, — хладнокровно отвечал Диоген, — то тебе не пришлось бы заискивать у Дионисия».

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. Гегесий Александрийский, который уже видел недостижимость наслаждения, вошел в историю античной философии как «Пейситанатос» — «Смертепроповедник». После его лекций некоторые слушатели тут же кончали самоубийством. Таким образом, его лекции имели большой успех.

Атеизм. Среди киренаиков были атеисты. Феодор-Атеист был «всячески отрицавшим ходячие суждения о богах» (II 98)². Близок к Киренской школе Эвгемер (конец 4 — начало 3 в. до н. э.) — автор «Священной истории». Эвгемеризм — особое учение о естественном происхождении религии. Боги — не что иное, как обожествленные выдающиеся люди, жившие в далеком прошлом.

Судьба учения киренаиков. Гедонизм киренаиков, правда смягченный и обработанный Анникеридом, сливается с эвдемонизмом эпикуреизма. С другой стороны, гедонизм, увлекшийся проповедью отрешенности от мира, ведет к стоицизму. Киренаики допускали самоубийство. Киренаик Феодор-Атеист считал самоубийство самым разумным и мудрым поступком.

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 250—251.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 134.

В центре внимания философов Мегарской школы — проблема единичного и общего. В отличие от киников и киренайков, утверждавших, что существует только единичное, мегарики учили, что существует только общее.

Основателем школы был Эвклид из Мегары, который ходил из Мегары за 40 км в Афины слушать Сократа. Он это делал и во время столкновений между Афинами и Мегарами. Он пробыл в Афины ночами, рискуя быть принятым за лазутчика. Эвклид присутствовал и при казни Сократа. Но Сократ — не единственный учитель Эвклида. Еще до знакомства с Сократом Эвклид был близок к элеатам. Кроме того, на мегариков оказали влияние софисты. В этике мегарики ближе к киникам, чем к киренаикам.

Мегарская школа имела долгую историю. Учеником и последователем Эвклида был Евбулид, который учил в Афинах уже во времена Аристотеля. Последователем Евбулида был Диодор Кронос, умерший около 307 г. до н. э. и живший до этого в Египте при дворе Птолемея. Известным мегариком был Стильпон.

Общее. Эвклид учил, что реально только общее. Логически это означало, что связка в суждении означает полное отождествление. Поэтому все сливается в одно. В конечном счете сливаются разум, добро, бог. Это высшее единое вечно, неподвижно и самотождественно. Только общее истинно, только оно одно существует. Отдельное же неистинно. И высказано может быть тоже только общее.

Таким образом, мегарики противопоставляли общее и отдельное, идею и вещь. За это их критиковал, не называя по имени, Платон. Платон тоже считал, что реально только общее, идея, но все же он не отрывал абсолютно общего от единичного, как мегарики. Платон, как мы далее увидим, само единичное истолковал как проявление идеи.

Софизмы Эвбулида. Цель этих софизмов — доказать, что сфера единичного не истинна, что там мы неизбежно запутываемся в противоречиях. Для этого Эвбулид предложил ряд примеров. Их называют софизмами, потому что там много надуманного. Эти софизмы дошли до нас в изложении Диогена Лаэртца. В числе этих софизмов «Лжец», «Рогатый», «Лысый», «Куча», «Покрытый». В софизме «Покрытый» говорится, что Электра знает и не знает своего брата Ореста. Она знает Ореста как своего брата, но не знает его как закрытого от нее покрывалом. В софизме «Рогатый» сказано: то, чего ты не потерял, ты имеешь, ты не терял рогов, значит, ты их имеешь. В софизме «Куча» ставится вопрос о том, когда несколько предметов превращается в неразличимое целое, в кучу. И в софизме «Лысый» стоит эта же проблема перехода количественных изменений в качественное. 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 Эвбулида — придворный философ Птолемея. Его софизмы касались проблемы возможного и действительного. Он доказывал, что возможно лишь то, что действительно, а что недействительно, то и невозможно. То есть Диодор Крон 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, возможностями не были. Это мнимые возможности.

ТЕМА 47. АРХИТ. АРИСТОТЕЛЬ О ПИФАГОРЕИЗМЕ

Поздний пифагорейзм — пифагорейзм первой половины 4 в. до н. э. Пифагорейский союз уже давно распался, но пифагорейская теоретическая и моральная традиция еще жива. Крупнейшим представителем позднего пифагорейства 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. до н. э.— А. 4.) заключил союз гостеприимства и дружбы с Архитом» [ДК 47 (35) А 5]. Именно к Архиту обратился Платон за помощью во время своего третьего сицилийского путешествия (в 360 г. до н. э.), когда он впал в немилость у сиракузского тирана Дионисия Младшего и ему угрожала смерть.

Будучи воплощением античного идеала калокагатии, Архит совмещал в своем лице качества выдающегося ученого математика и механика, философа и музыканта и военачальника, политического деятеля и справедливого человека. Диоген 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 одному и тому же лицу быть стратегом даже дважды. Архит же занимал этот пост семь раз и ни разу не потерпел поражения. Но как только, рассказывает Аристоксен, Архит, столкнувшись с завистью, отказался от своей высокой должности, Тарент потерпел поражение. Свидя 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 Полнархом, само прозвище которого — «Преданный удовольствиям» — говорит о том, что он был по своим взглядам и по своему образу жизни киренаиком. Это интересный пример прямой дискуссии между представителями двух философских школ о смысле жизни.

Древние авторы приписывали Архиту авторство книг «О декаде», «О флейтах», «О машине», «О земледелии», «Беседы», «Гармоника» (или «О математике»). До нас дошло только несколько фрагментов из «О математике». Доксография об Архите обширна.

Архит как ученый. У Архита пифагореизм, возникший как синтез науки и орфической мифологии, нашел свое логическое завершение. Научная компонента пифагорейского мировоззрения победила мировоззренческую, и наука не только победила мифологию, но и одержала верх над философией. Архит, можно сказать, уже не философ, а ученый. Среди наук Архит предпочитал арифметику, о которой в своих «Беседах» он 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 привешана 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, утверждает Архит, можно делать бесконечное количество раз. Следовательно,

мироздание потенциально бесконечно. У Архита было много учеников.

Аристотель о пифагореизме. Говоря о пифагорейцах, мы использовали не всю доступную нам информацию, ибо до сих пор речь шла не столько о пифагореизме в целом, сколько о пифагорейцах. Аристотель же говорит в основном о пифагореизме как таковом, анонимно. Его информацию можно классифицировать по четырем разделам — учение пифагорейцев о числах, о противоположностях, о мире и о душе.

Учение о числах. Аристотель затрагивает три вопроса трактовки чисел пифагорейцами: числа как начала, взаимоотношения вещей и чисел, понимание сути числа. Объявляя числа началами, пифагорейцы, по Аристотелю, исходили из трех оснований: во-первых, увлекаясь математикой, где решающую роль играет число, пифагорейцы, поднимаясь на уровень философии, объявили число началом и приписали его мирозданию; во-вторых, в самом мироздании они находили гармоничные соотношения, в основе которых лежали арифметическая и геометрическая пропорции, изучавшиеся пифагорейцами; в-третьих, пифагорейцев привлекала универсальность числа, позволяющая, по их убеждению, фиксировать сущность даже этических явлений (любовь и дружбу им казалось легче выразить числом, чем в системе физических сущностей).

О взаимоотношении вещей и чисел у пифагорейцев Аристотель говорит неодинаково. Создается впечатление, что у пифагорейцев не было единомыслия в этом вопросе. Они то отождествляли вещи и числа, то видели в числах компоненты вещей, то понимали числа как их сущности, а то даже отделяли числа от вещей, утверждая, что вещи подражают числам. Возможно, все эти варианты в решении вопроса об отношении вещей и чисел надо понимать как исторические вехи развития воззрений пифагорейского учения по вопросу о взаимоотношении чисел и вещей. Возможно, что пифагореизм развивался от наивного отождествления чисел и вещей к пониманию того, что числа — не вещи и не материя для вещей, а их сущности.

Пифагорейскую мысль о подражании вещей числам Аристотель упоминает лишь однажды. В большинстве же случаев он подчеркивает, что пифагорейцы вовсе не отделяли числа от вещей. Лишь Платон, указывает Аристотель в «Метафизике», отделил числа от вещей, а «если взять пифагорейцев, то в этом вопросе на них никакой вины нет» (XIV, 3), пифагорейские числа «не были числами, наделенными самостоятельным существованием» (там же), ведь «они (пифагорейцы.—А. Ч.) не приписывают числу отдельного существования» (XIII, 8). Об этом свидетельствует и понимание числа пифагорейцами. Это понимание во многом геометрично, ибо числа имели у них пространственную величину. У пифагорейцев нет еще и размежевания физического и математического. Пифагорейцы, подчеркивает Аристотель, «делают из чисел физические сущности» (XIV, 3). Поэтому, отмечает Аристо-

тель, у пифагорейцев мир как бы удваивается, но не потому, что они отделяли числа от вещей, а напротив, потому, что они отождествляли числа с вещами. Поэтому, хотя пифагорейцы «все свои рассуждения и занятия сосредоточивают на природе» (I, 8), все же создается впечатление, что пифагорейцы говорят о какой-то другой природе, чем сам чувственный мир. Для более зрелого философского сознания Аристотеля пифагорейские «вещечисла» обрзоывали какой-то особый мир, в котором числа могли быть легче и тяжелее. Поэтому, если пифагорейцы и подготавливали идеализм Платона, то не тем, что отделяли числа от вещей, а тем, что не различали физическое и математическое.

Учение о противоположностях. Аристотель подчеркивает дуализм пифагорейцев, ибо у них «противоположности суть начала вещей» (I, 5). Аристотель приводит пифагорейскую таблицу противоположностей. Она состоит из десяти пар — предела и беспредельного, нечета и чета, единого и многого, правого и левого, мужского и женского, покоящегося и движущегося, прямого и кривого, света и тьмы, добра и зла, квадратного и прямоугольного (I, 5). Аристотель никак не комментирует эту таблицу. Существовали и другие перечни пифагорейских противоположностей. Неоплатоник Порфирий («Жизнь Пифагора», 38—39) приводит шесть пар, где первая — монада и диада. У Плутарха (*De Iside* 370 E) первая из десяти пар — «добро и зло», потом идет «монада — диада», затем «предел — беспредельное». Автором десятиричной таблицы противоположностей некоторые ученые считают Филолая.

Попытка объяснения таблицы. Эта таблица — соединение сексуального, физического, этического и математического дуализма. Она много говорит о становлении философского мировоззрения из мифологического под влиянием математического мышления. Пифагорейцы отталкивались от орфической космогонии, а ведь у орфиков внутри хаоса как темного и женского начала мироздания зарождается сгущение эфира — некое космическое яйцо как светлое и мужское начало. Пифагорейцы отождествили живое дышащее яйцо орфиков с пределом, а хаос — с беспредельным. Получились ряды: мужское, светлое, предел и женское, темное, беспредельное. Как и все греки, пифагорейцы связывали благо с мерой, пределом, а зло — с безмерностью, с беспредельностью, отчего в первый ряд попадает предел, а во второй — беспредельное. Далее «яйцо» было понято как единое, а хаос — как многое. Думая, что нечет ограничен, а чет неограничен (для этого были какие-то неясные для нас основания), пифагорейцы поместили в первый ряд нечет, а во второй — чет. Так как из сложения нечетных чисел, начиная с единицы, получается всякий раз квадратное число, а из сложения четных, начиная с двух, — прямоугольное (согласно геометризациии 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 слу-

чае квадратных оно неизменно, поэтому в первый ряд попало покоящееся, а во второй — движущееся. И так далее.

Учение о мире. В учении о мире беспредельное выступает у пифагорейцев в чистом виде как пневма (смесь воздуха и огня), которая окружает центральную часть, оформленную пределом, т. е. мироздание, космос, небо. 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, все же пифагорейцы не поднялись до такой абстракции, как пустота вообще. Под пустотой они понимали не оформленное и разреженное состояние вещества, теплое дыхание. Возникновение мира — это ограничение беспредельного пределом, первоначальная вещественная единица, которая, будучи разделенной на части вдыхаемой «пустотой», принимает вид множества. Так возникает космос. При выдохе мироздание снова сходится в противостоющее предела и беспредельного.

По сообщению Аристотеля, пифагорейская картина мира существовала в двух вариантах: в геоцентрическом и в негеоцентрическом. В произведении «О небе» Аристотель рассказывает о пифагорейской «гармонии сфер». Планеты, двигаясь сквозь пневму (эфир), издают монотонные звуки разных тонов в зависимости от своего размера, скорости движения и удаленности от Земли, занимающей центральное положение. Сатурн издает самый низкий звук, звук Луны — высокий и пронзительный. В совокупности эти тона разной высоты образуют гармоничное созвучие. Более свойственным пифагореизму Аристотель все же считал негеоцентрическую космологию. Он подчеркивает умозрительность этой системы и надуманность Антихтона.

Учение о душе. Аристотель только однажды вспоминает «известный пифагорейский миф», согласно которому «всякая душа может облечься в любое тело» (О душе I, 3), что 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 6—4 вв. до н. э., особенно в той мере, в какой ему были свойственны зачатки научного мышления. В. И. Ленин отмечает в пифагореизме «связь зачатков научного мышления и фантазии наподобие религии, мифологии»¹. Примерно это же можно сказать и обо всей античной философии, особенно ранней — протофилософии.

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.

ЛЕКЦИЯ XXI

ТЕМА 48. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

Афинский философ Платон родился в 3 или 4 г. 87-й 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 полисов.

Платон происходил из афинского аристократического рода. Подлинное имя Платона — Аристокл, Платон — прозвище (от «платюс» — «широкий», «широкоплечий»). Аристокл был всесторонне одаренным (в гимнастике, музыке, поэзии). Его один учитель философии Кратил, другой — Сократ. После казни Сократа Платон, тяжело переживавший смерть своего учителя, надолго покинул Афины. Начались годы странствий, в течение которых Платон побывал в Мегарах у философа-сократовца Эвклида-мегарика, в Кирене у киренаика Аристипа и математика-пифагорейца Феодора, а также якобы в Египте, Финикии, Персии, Ассирии и Вавилонии. Достоверно одно: после десятилетних странствий в 389 г. до н. э. Платон 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 свою школу — Академию. Название философской школы Платона случайно — школа

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 225.

находилась в роше, посвященной аттическому герою Академу. Участники школы стали называться академиками. Платоновская академия просуществовала 915 лет (386 г. до н. э. — 529 г. н. э.). Платон придавал большое значение математике как пропедевтике к философии, и поэтому над входом в школу Платона висела надпись: «Не геометр да не войдет!» В Академии Платон провел вторую половину своей жизни. Платон еще два раза плавал в Сиракузы — к Дионисию Младшему — сыну Дионисия Старшего. Но сын был не лучше отца. В третий раз Платона спас пифагореец Архит Тарентский. Платон стремился побудить обоих Дионисиев к преобразованию их государства в соответствии со своим проектом. Однако этот проект, как далее увидим, был утопическим. Умер Платон в 1 г. 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 подложных. Почти все произведения Платона написаны в художественно-диалогической форме. В подавляющем 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 взгляды Сократа Платон, по-видимому, выражает объективно. 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), «Эвтидем» и «Гиппий Меньший» (критика софистов), «Протагор» (о добродетели), начало «Государства» (о справедливости); к этой группе сочинений раннего Платона относится также монолог «Апология Сократа».

Во вторую группу 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 платоновский 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 зре-

лые диалоги, в которых, однако, понятия берут верх над образами, дотоле широко используемыми Платоном.

Четвертую группу платоновских диалогов составляют «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Политик», «Тимей», «Критий», «Филеб».

К пятой группе следует отнести позднейшее сочинение Платона — «Законы».

Стиль диалогов Платона свободный, ход изложения подчинен как философским, так и художественным целям. Каждый диалог замкнут, никаких смысловых связей между диалогами нет. Учение Платона не систематизировано им самим, по крайней мере в его экзотерических сочинениях, которые сохранились. Следовательно, платонизм приходится реконструировать, что нелегко, а главное — не дает однозначного результата.

Мифология Платона. В диалогах Платона немало мифов. Выше (в лекции о софистах) 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 непреходящим 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.

ТЕМА 49. 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 божестве), 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 якобы объективно, независимо от человеческого сознания и первично по отношению к природе. На самом деле, как мы знаем, дух, мышление, идеи — свойства, состояния и достояния высокоорганизованной материи. 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-мышлении 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 вида 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 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 ВС)¹.

¹ Все приводимые в лекциях о Платоне цитаты извлечены из книги: *Платон*. Соч. в 3-х т. М., 1968—1972. Далее будут указываться названия диалогов и соответствующая рубрикация. — *Авт.*

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 том, что позднее было названо в марксистско-ленинской истории философии двумя лагерями в философии,— происходит сильнейшая борьба» (там же). Платон — на стороне вторых философов. Он называет их «более кроткими» (там же).

Однако идеализм Платона вовсе не кроток. Это особенно заметно в его «Законах», где Платон продолжает противопоставление двух видов философов. Первые учат, «будто все произошло благодаря природе и случаю» (Законы 889 С), «смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей, и именно это-то они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал» (891 С). Другие же философы утверждают, что все «то, что существует по природе, и сама природа... возникло позднее из искусства и разума и им подвластно» (892 В) и что «первоначало есть душа, а не огонь и не воздух, ибо душа первична» (892 С), что если что и «существует от природы», так это душа, тело же вторично по отношению к душе (896 С). В «Законах» же Платон прямо связывает идеализм с теизмом, а материализм — с атеизмом. В этом он прав. Философско-материалистическое мировоззрение отличается от социоантропоморфического (религиозно-мифолого-художественного 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 отмежевывается 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», «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 умиловления богов дабы извлечь из этого выгоду, лишает религию смысла). В «Законах» подробно описываются наказания для атеистов. Атеистов или казнят, или заключают пожизненно в тюрьму, расположенную в дикой местности посередине страны, к ним никто из свободных не допускается, пищу им приносят рабы, после их смерти их тела выбрасываются непогребенными за пределы госу-

дарства. Лишь для тех, кто впал в нечестие невольно, а не по злему побуждению, Платон устанавливает пятилетнее тюремное заключение, однако при рецидиве атеизма и этих атеистов 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 государстве Шан Яна и Цинь Ши-хуана, в платоновском государстве обязательны слежка за воззрениями друг друга и доноительство. Если кто-нибудь скажет или сделает 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.

«Пещера». Психологическое обоснование идеализма. Создавая доктрину идеализма, Платон, по-видимому, сознавал ее несовместимость не только с материализмом, но и с обыденным сознанием и со здравым смыслом, с его уверенностью в том, что человек живет в реальном мире и что его чувства дают ему в общем правильную картину этого мира. Поэтому Платону было важно убедительно подорвать наивно-реалистическую непосредственную веру в реальность чувственного и вещного мира. В этих целях в начале седьмой книги «Государства» Платон сравнивает наивных реалистов, верящих в реальность чувственной картины, с людьми, которые с рождения находятся в пещере и видят при слабом источнике света лишь тени вещей, а не сами вещи. Они убеждены, что, кроме их пещеры, проникающего в нее слабого света и бледных теней, ничего нет. Такие узники совершенно не верят тому из них, кто, сумев вырваться за пределы пещеры и увидев реальные вещи, возвращается к ним и говорит им о мире за пределами пещеры. Теперь представим вместо теней вещей сами вещи, вместо слабого источника света — само Солнце, вместо пещеры — весь чувственный мир, всю природу, вместо узников — всех людей, а вместо человека, выбравшегося из пещеры, — философа-идеалиста. Он и говорит людям, что они живут в мире теней, в призрачном, нереальном мире, что есть другой, истинный мир и что они должны стремиться увидеть его очами разума. Но люди не верят философу-идеалисту и смеются над ним. Между тем такой философ, по Платону, желает людям только добра. 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 сущ-

ность» (Федр 247 С) и что это и есть «подлинное бытие» (249 Д). 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 понимается 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.

Идея. Бытие Платона своей неизменностью и вечностью похоже на бытие Парменида. Однако бытие Платона — не нерасчлененное 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 в это вдаваться здесь не будем), — 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 — 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 вечное, т. е. «не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения» (Пир 210 Е). Употребляя термин гегелевского идеализма, идея — «бытие-в-себе». В диалоге «Тимей» Платон говорит: «Есть один вид — тождественный, не рождающийся и не разрушающийся, не принимающий в себя ничто откуда 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 основоположную 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 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, в качестве идеи существуют единое, многое, подобие, неподобие, справедливое, прекрасное, дорогое, но начинает колебаться, когда Парменид спрашивает Сократа, есть ли идея человека, идея огня, идея воды, и совсем теряется при вопросе об идее грязи, идее сора. Из седьмого письма Платона (которое считается подлинным) можно понять, что есть идеи математических объектов и нравственных явлений, естественных и искусственных тел, четырех элементов и видов живых существ, действий и аффектов (эмоций) (342 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 и онтологические 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. То, что В. И. Ленин говорит о гносеологических корнях всякого идеализма, прежде всего относится к идеализму Платона.

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 понятий общее, понятие, существующее лишь в человеческом сознании, становится особым, совершенно объективным духовным предметом. Корни идеализма Платона подметил еще Аристотель, открывший, что введение идей Платона произошло вследствие 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 предметы, объекты понятий. Он ошибочно отрицал знание единичного, считая, что об единичном не может быть знания.

Итак, полагая вслед за своим одним учителем по философии Кратилом, что вещи настолько изменчивы, что о них не может быть знания, и вслед за своим другим учителем по философии Сократом, что знание все же есть и должно быть выражено в понятиях, Платон стал искать для понятий особые объекты помимо чувственных вещей и называл их идеями.

Что касается онтологических корней идеализма, то они состоят в том, что мироздание не хаос, что оно состоит из множеств сходных между собой явлений и процессов, которые во многих случаях (в органической природе это явно) воспроизводят друг друга как бы по единым образцам. Эти образцы и есть якобы идеи.

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 мироздание, 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 явлений, изменчивости, преходимости, единичного. Такую причину Платон увидел в материи — втором после идей начале мироздания. Конечно такого термина — материя — у Платона нет, ибо «материя» — латинское слово. Платон же употреблял слово «хора». О таком понятии материи у Платона

говорится только в «Тимее»: «Третий же род представляет всегда род пространства, вечный, не принимающий разрушения, дающий место всему, что имеет рождение (52 В).

Итак, материя — хора — некое пространство, «некоторый вид — незримый, бесформенный, неуловимый» (Тимей 50 В — С). 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, но ей нельзя отказать и в телесности. Вспоминается апейрон Анаксимандра, засушенный идеалистом. Материя, по Платону, мертва и непознаваема. Платоновская материя почти что небытие.

Однако роль этого почти что небытия велика. Материя — источник множественности, единичности, вещности, изменчивости, смертности и рождаемости, естественной необходимости, зла и несвободе. 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 этой материи как таковой (однако 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 (27 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, эрос как тоска по идеальному, любовь к нему. С другой стороны, одновременно вещи причастны идее. В «Федоне» сказано: «Любая вещь возникает через ее причастность особой сущности» (101 С). Присутствие же означает, что вещи в чувственном мире становятся сходными со своими идеями, когда идеи приходят к ним, начинают в них присутство-

вать. Так или иначе, вещи — тени идей, их эхо, их отображения. Идеи же — образец и прообраз вещей.

Сам Платон не скрывает того, что у него нет ясности понимания всех этих отношений. Поэтому он и говорит, что вещи — «подражания вечному существу, отпечаток по образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом» (Тимей 50 С). Аристотель потом 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? Он также спрашивает: надо ли это приобщение понимать так, что каждая идея, будучи единой и тождественной, полностью содержится в каждой вещи, 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. Более веско возражение Парменида, обращающее внимание на то, что если вещь подобна идее, то кроме вещи и идеи должны быть еще идеи подобия вещи и идеи, например кроме идеи человека и 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 идеи живого существа, идеи четвероногого, идеи кошки и множества других идей, выражающих качества, состояния, отношения, количественные, пространственные, временные характеристики этой кошки. Но каковы бы ни были идеи, даже если это идея жизни, сами по себе они безжизненны. Идеи дают только форму, структуру, это, так сказать, эталоны, стандарты для вещей. Тем более безжизненна платоновская материя. Она позволяет внепространственной и вневременной бестелесной структуре обрести телесность, пространственное воплощение. Но пока что мироздание — это всего лишь статуя Галатеи, созданная, согласно мифу, Пигмалионом, который влюбился в свое творение и умолял богов оживить ее.

Платон вводит третье, наряду с материей и идеями, начало — душу космоса, мировую душу. Она — динамическая и творческая сила, источник движения, жизни, одушевленности, сознания и познания. Душа космоса объемлет мир идей и мир вещей, связывает их. Она заставляет вещи подражать идеям, а идеи — присутствовать в вещах. Но дабы объять оба мира, душа космоса должна быть внутренне противоречивой. И в самом деле, душа космоса

состоит из трех частей: тождественного, иного и смеси тождественного и иного. При этом тождественное соответствует идеям, изменчивое — материи, смесь тождественного и иного соответствует вещам.

Бог. Онтология Платона включает также общее учение о боге. В этом выражается личностный, персоналистический характер объективного идеализма Платона. Он говорит о боге неоднозначно. В «Государстве» платоновский бог означает термином «футургос», а в «Тимее» — «демиург». Бог-футургос творит идеи, бог-демиург (ремесленник) имеет их перед собой как заданные ему образцы, на которые он должен равняться. Такое представление о боге у Платона более развито, чем представление о боге — творце идей. В «Законах» Платон говорит о боге как о мере всех вещей (716 С).

Онтология и космология (физика) Платона. Они настолько тесно связаны, что их трудно различить. Под собственно онтологией Платона примем вневременное и довременное существование мира, когда еще не было неба. Ведь у Платона сказано: «Сущее, пространство и рождение являются, как три тройкие начала, еще до появления неба» (Тимей 52 Д). Неясно, конечно, как рождение могло быть до рожденного — была, по-видимому, идея рождения. Тогда было пространство-материя, но не было времени. У Платона ни идеи, ни материя (пространство) не обладают временностью. Время возникает позднее «вместе с небом» (38 В), а небо было создано богом-демиургом. И это уже предмет физики, куда входят и космология, и космогония Платона.

ЛЕКЦИЯ XXII

ТЕМА 50. ФИЗИКА ПЛАТОНА

К физике, учению о природе, Платон относился не очень серьезно. Физика — наука о вещах, а вещи — подобие идей. «Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно» (Тимей 29 С). Свое физическое учение Платон скромно называет всего лишь «правдоподобным мифом» (29 Д). Сущностью этого мифа является телеология.

Телеология. Телеология — учение о целях. Вся сознательная человеческая деятельность целесообразна, т. е. подчинена реализации тех или иных поставленных перед собой целей. 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 целесооб-

разной 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 то, для чего все в природе устроено так, а не иначе, но показала бы даже, что в природе все устроено наилучшим образом. Это уже ценностный, этический телеологизм, который вдвойне не верен 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 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 недоволен Анаксагором за то, что «ум у него остается без всякого применения» (Федон 98 C). Платон же берет 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 необходимости материи, и уму-демиургу удалось обратиться 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. Как мы уже видели, это ум-демиург (бог) — во-первых, материя — во-вторых, и идеи-образцы — в-третьих. 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 в материю впадают 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, — овеществление 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 частей, а эти формы состоят, в свою очередь, из двух видов прямоугольных треугольников: равнобедренных, из которых состоит только земля, и неравнобедренных, одинаковых для всех трех остальных стихий. Из первых треугольников состоят шестигранники (гексаэдры) земли, из вторых — четырехгранные пирамиды (тетраэдры) огня, восьмигранники (октаэдры) воздуха, двадцатигранники (икосаэдры) воды. Эти четыре стихии находились в беспорядочном движении, представляя собой неравномерно сотрясаемую и колеблемую материю. Из нее-то и создал ум-демиург тело космоса. Оно шарообразно, в центре его ось, на которой покоится неподвижная земля. Платон — геоцентрист. Космос вращается вокруг земли. Тело космоса находится внутри души космоса.

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, иной частью — материю, а смесью тождественного и иного — вещь. Это космическое знание выражается в космическом слове, и «это слово безгласно и беззвучно изрекается в самодвижущемся» (37 В). Структура мировой души числовая.

Время родилось из разума и мысли бога и возникло вместе с небом. Платон определяет время как «некое движущееся подобие вечности» (37 Д). Таким образом, Платон принципиально разывает 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, так и неравномерным движением, — планеты. Также и Земля — «старейшее и почтеннейшее из богов, рожденных внутри неба» (40 С). Перед нами некая космическая религия, религия Земли и Неба.

Это особый, космический политеизм. Что же касается обычно, мифологического политеизма, то Платон относился к нему уклончиво, говоря о традиционных мифах, что «приходится им верить, чтобы не ослушаться закона» (40 Е). Надо верить тому, что рассказывают «дети богов» — источник мифов.

Таков единый космос, созданный демиургом.

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.

ТЕМА 51. ПСИХОЛОГИЯ ПЛАТОНА

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, взаимодействующих у тела космоса. Эти частицы должны быть возвращены космосу. Назначение тела — быть временным вместилищем и пристанищем души, рабом ее. Как тело, так и душа сотворены богами. Души творятся из остатка от той смеси тождественного, иного и тождественно-иного, из которой ум-демиург создал душу космоса. Качество индивидуальных душ ниже, чем качество души космоса.

Однако из упомянутого остатка создается лишь разумная часть души. Но у души имеются и неразумные части. В платоновском «Государстве» Сократ различает в душе прежде всего два начала: «логистикон» и «алогон». «Одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, — говорит Сократ, — мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделяющим» (439 В). Далее, внутри неразумного и вожделяющего начала различаются «дюмойейдес» и «епитюмэкон», ведь «на многих примерах мы замечаем, как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать («епитюмэкон»), бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насильников. Гнев такого человека («дюмойейдес») становится союзником его разуму в этой распре» (440 В). Весь смысл бытия человека, вся его судьба зависит от того, кто кого осилит: низменное, неразумное, вожделяющее, смыкающееся с телом начало души или разум со своим союзником — яростным духом («дюмойейдес»), иначе говоря, низшая часть

души или средняя с высшей: измененное, 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 место в теле. Разумная часть души должна находиться в голове, круглая форма которой по форме подобна космосу, средняя часть — в груди, низшая — в брюшной полости. Диафрагма служит тому, чтобы оградить среднюю и высшую части души от низшей, шея — чтобы связать высшую часть души со средней.

Метемпсихоз. Платон всерьез принимает орфико-раннепифагорейский миф о переселении душ, которые могут вселяться как в тела людей, так и в тела животных и растений в зависимости от того, насколько высшей части души — разуму удалось победить низшую часть души. Платон развил это древнее фантастическое учение, приспособив его к своему учению об идеях и основав на нем свою теорию познания. Для этого Платон подробно описал существование душ до вселения в какое бы то ни было тело.

Сотворив души, боги поместили их на звездах. Каждая душа имела свою звезду. Душ столько, сколько в небе звезд (разумеется, видимых невооруженным глазом — античность не знала телескопа). Следовательно, число душ велико, но конечно. Души более не творятся. Этим античный идеализм отличался от будущего христианства, в котором души творятся постоянно — для 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 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. Коня 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 удастся 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 душ и как ее следствие — иерархия профессий и классов. Эта иерархия начинается с философа и нисходит через царя, государственного деятеля, врача, прорицателя, поэта, ремесленника и земледельца, софиста к тирану. Здесь нетрудно видеть классовое самознание Платона, его презрение к трудящимся, но также 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 земледельцы.

Души в телах. Попав в тело, душа забывает о своей занебесной отчизне. Но она способна к припоминанию ее. Земная красота стимулирует ее в этом направлении. Хотя земная красота — лишь жалкий отблеск небесной, она все же пробуждает в душе смутное воспоминание о последней, тоску по ней. Поэтому, «когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу» (Федр 249 E). Входя в это состояние, душа переживает высшее неистовство, состояние исступления, экстаза, превосходящего тот, что исходит от Муз или бывает во время пророчеств. При высшем напряжении познания душа желает исступиться из тела.

Эрос. В диалоге «Пир» такое исступление описано разными участниками. Когда доходит очередь до Сократа, он рассказывает миф об Эросе. Эрос — сын Пороса — бога богатства и Пеннии — богини бедности. Отсюда противоречивость его облика. Сам он некрасив, неопрятен, необут, бездомен и беден. Это самописание Сократа. Но он стремится к прекрасному и совершенному, и здесь он храбр, смел, силен. Все его стремления направлены к философии, он всю жизнь занят философией. Эрос — философ, а философ — тот, кто любит мудрость. Но он любит ее не потому, что сам мудр. Мудр только бог. Невежда самодоволен, он не стремится к высшему. Бог также не стремится к мудрости — он ее имеет. Философ же — т. е. любящий мудрость — стремится к мудрости. Стремление к мудрости — высшая форма стремления к прекрасному.

Еще ранее Павсаний, один из участников пира, противопоставил Афродиту-Уранию (по Гесиоду) Афродите — дочери Зевса (по Гомеру). Первая небесная, вторая — земная. Первая божественная, вторая — вульгарная. Сократ расширяет понятие любви. Любовь — «желание блага и счастья» (205 Д), но не всякого блага, а вечного, но поскольку вечного блага не может быть без бессмертия, то «любовь — это стремление к бессмертию» (207 А). Но доля бессмертия, отпущенная смертным людям, — это их способность к творческой деятельности, т. е. «ко всякому переходу от небытия к бытию» (205 С). У подавляющего большинства творческая

деятельность проявляется в продолжении рода, в воспроизведении себя в потомстве. «Зачатие и рождение есть проявление бессмертного начала в существе смертном» (206 E). Но такова только низшая, телесная разновидность любви.

Другая разновидность творческой любви — любовь духовная. Имеются как бы два Эроса и две Афродиты, одна служит телесной любви, а другая — духовной. Платоническая любовь — это духовная любовь. Эрос в этом понимании — могущественный демон, побуждающий человека к творчеству, вселяющий в него стремление к прекрасному и к идеальному. В «Пире» Сократ рисует картину восхождения в стремлении к прекрасному. Нужно начинать с созерцания отдельных проявлений прекрасного, затем переходить к созерцанию прекрасных тел вообще, затем подниматься к пониманию красоты учения и, наконец, от понимания красоты учения о прекрасном к самому прекрасному (211 СД). Прекрасное как такое прозрачно, чисто, беспримесно, не обременено плотью, красками и другими телесными признаками, единообразно и божественно.

Эрос — противоречие между прекрасным и безобразным, идеальным и телесным, вечным и временным, бытием и становлением — выражает противоречие космической души. Это главная движущая сила, пронизывающая весь мир, заставляющая вещи подражать идеям, а души — стремиться вернуться в тот мир, откуда они некогда снизошли.

Это стремление души выражается как в стремлении к познанию, так и в стремлении к смерти. Стремление к смерти проявляется на высшей ступени человеческого бытия, на ступени философа, ибо «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» (Федон 63 А). Ведь культивируя разум, они способствуют еще при жизни отрешению души от тела, высшей, разумной части души от низшей, изменной 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 видна реакционность платоновского идеализма.

Попытки доказательства бессмертия души. Платон знаком с теориями смертности души. Одни утверждают, что после смерти тела душа рассеивается как дым, другие, видя в душе сочетание и гармонию телесных качеств, когда они хорошо и равномерно смешаны друг с другом, считают ее бессмертие столь же нелепым допущением, как и мысль о том, что музыкальная гармония лиры может существовать после того, как лира сломана. Поэтому Сократ в «Федоне» выдвигает аргументы в пользу теории бессмертия души. Таких аргументов четыре.

Первого аргумента мы 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 Д). Но фактически Сократ и Платон доказали 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 мнимых 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 бы бессмертна. Между тем личность невозможна без эмоционального комплекса, не обязательно, конечно, низменного. Разум же бесличен, 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, и душа бессмертна (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 снизошедшая с неба душа не возвращается на небо в течение десяти тысяч лет — так называемого мирового года, когда все точки равномерно и неравномерно вращающихся частей неба якобы занимают друг относительно друга исходное положение. Исключение из этого круговорота сделано лишь для душ, которые три раза подряд будут душами философов. В «Федоне» 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, одни временно, а другие навечно.

В «Государстве» некий Эр был убит на войне, но воскрес на двенадцатый день, оказавшись уже на погребальном костре. Он

рассказывает о том, что за эти дни видела его душа. Оказывается, после смерти души не сразу переходят в другие тела, цепь переселений разорвана воздаянием, и притом десятикратным. Суд одни души направляет на тысячу лет на небо (срок земной жизни определяется в сто лет), другие — в подземелье. По прошествии этого срока души сходятся и с земли и с неба и снова направляются в суд. Но фактически это уже не суд, а выбор душой своего будущего воплощения — акт свободной воли. В «Государстве» подчеркивается, что на божество нет никакой вины за характер жизни людей — она плод их 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.

ТЕМА 52. ГНОСЕОЛОГИЯ И ЛОГИКА ПЛАТОНА

Идеалистическая гносеология Платона вытекает из его объективно-идеалистической онтологии и из его идеалистической психологии. Сотворенные богами души, находясь на небе, питаются созерцанием занебесной области — идеального мира. Снизойдя на землю и вселившись в тела, души забывают об идеальном мире. Отныне их питает не сверхчувственное умозревание, 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 Д). И в «Теэтете» утверждается, что чувства не могут быть источником знания. Не является знанием и все то, что основано на показаниях органов чувств. Знание не есть ни ощущение, ни правильное мнение, ни даже правильное мнение с определением. Сократ «Теэтета» расходится с Сократом ранних диалогов, в которых знание трактовалось как достижение правильного мнения индуктивным путем, т. е. путем обобщения, исходящего из чувственного знания. В «Теэтете» же Платон устами Сократа подвергает критике все теории, которые так или иначе выводят знание из опыта, будь-то непосредственное знание через ощущение, будь-то опосредствованное знание — не просто ощущение, а мнение, основанное на ощущениях, и даже более того — знание-мнение, в котором выделены существенные признаки в определении. 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, допускает лишь априорное, доопытное знание.

«Априорное». Это значительно более поздний термин (возникший в философии нового времени), 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, снизойдя с неба, душа все позабыла.

Анамнезис. Его метод. 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 задачу, как бы припоминая то, что он некогда знал (82 А — 86 В). Правда, он решает ее в результате наводящих вопросов Сократа. Но так или иначе метод анамнезиса — метод восхождения к идеям, к общему не путем обобщения частного и единичного, а путем пробуждения в душе забытого знания, нахождения его в ней: «Найти знание в самом себе — это и значит припомнить» (85 Д).

Этому нахождению способствует прежде всего созерцание вещей, которые, сами будучи отражением идей в материи, напоминают об идеях как по сходству с ними, так и по контрасту. Например, об идее прекрасного напоминают по сходству прекрасные вещи, а по контрасту — безобразные. На припоминание идей наталкивает и противоречивость вещей. Любая вещь одновременно и больше 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 — оно толкает к исследованиям и открытиям. Самое главное в методе анамнезиса (припоминания) — это искусство логического рассуждения, философской беседы, вопросов и ответов, ведь «истинные мнения... если их разбудить вопросами, становятся знаниями» (86 А), т. е. искусство диалектики.

Диалектика. 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 уславливаться надо о том, что вещи не могут быть противоположными сами себе в одном и том же отношении: «Мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершить противоположное в одной и той же части и в одном и том же отношении» (439 В). 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 Д). В диалоге «Федон» сказано, что «противоположность никогда не будет противоположна самой себе» (103 С). Правда, это относится лишь к идее. Вещь может превращаться в противоположное себе (это значит, что идею, присутствующую в этой вещи, сменяет противоположная идея, например идея жизни сменяется идеей смерти), но идея в противоположное себе превратиться не может (идея жизни не может стать идеей смерти). В диалоге «Парменид» Платон бросает вызов противникам своего учения о противоположности и противоречии. «Пусть-ка кто докажет,— говорит Сократ,— что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое есть единое, вот тогда я выкажу изумление» (129 В).

Самим же Платоном диалектика в смысле будущей логики сводится к двум операциям: восхождению и нисхождению. В диалоге «Федр» сказано о двух видах рассуждения: «Первый — это способ:

ность, охватывая все общим взглядом, возводит к единой идее то, что повсюду разрозненно» (265 Д). «Второй вид — это, наоборот, способность разделять все на виды, стараясь при этом не раздробить ни один из них» (265 Е). Пределом нисхождения служит логически неделимое: «Дав определение, надо опять-таки уметь все подразделять на виды, пока не дойдешь до неделимого» (277 С). Предел восхождения — идея блага как высшая идея: «Когда кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не достигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого» (Государство 532 АВ). В «Софисте» об обеих операциях говорится обобщенно: диалектик тот, кто «сумел в достаточной 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 и насколько нет» (253 ДЕ).

Платон ставит диалектику выше других наук. Сократ говорит в «Государстве», что «было бы неправильно ставить какое-либо знание выше нее (диалектики. — А. Ч.): ведь она вершина их всех» (534 Е).

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 Е). Платон третирует эмпирическую астрономию, физику, потому что, как он утверждает, для того, что возникает и гибнет, для того, что меняется, вообще для единичных вещей не существует познания. Он насмехается над теми, кто ждет от наук практической пользы для людей.

Виды знания. Подводя итог, мы можем различить у Платона следующие виды знания: 1) знание совершенно достоверное без примеси лжи и заблуждения — знание идей, получаемое до вселения душ в тела непосредственным умозрением идей, а после вселения в тела — путем диалектического припоминания; 2) близкое к достоверному знание чисел и основанных на них наук, служащих пропедевтикой к диалектике и знанию идей; 3) знание мнимое; смесь истины и заблуждениям, эмпирическое и физическое «знание» вещей чувственного мира, опирающееся на чувственное восприятие, в котором нет истины. К этому виду знания примыкает воображе-

ние, 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 никак не может сладить с материей, отказаться от которой он не может, но и допустить которую он не хочет, говорит, что материя постигается некоторым ложным, или искусственным, суждением, что понятие о ней составляется как бы насильственно, путем отрицания.

ЛЕКЦИЯ XXIII

ТЕМА 53. ДИАЛЕКТИКА ИДЕЙ

Выше говорилось о том, что Платон видел в каждой идее нечто самодовлеющее и не считал возможным переход идей друг в друга, а тем более превращение их в противоположное себе. Противоположные состояния могут испытывать лишь вещи, но никак не идеи. В диалоге «Парменид» Сократ говорит о том, что надо различать идеи и то, что им причастно, — вещи. Сократ говорит о себе, что он одновременно и многое (его тело состоит из частей), и единое — как организм и как личность. И это неудивительно. Удивительно было бы, если бы единое, взятое само по себе, т. е. идея единого, и многое, взятое само по себе, т. е. идея многого, были бы тождественны и едины. Собеседник Сократа Парменид принимает вызов Сократа и доказывает, что противоположные состояния испытывают не только вещи, но и идеи, что, например, единое есть многое, а многое есть единое. Эта диалектика единого и многого в высшей степени трудна для понимания, и мы ее здесь опустим.

Диалектика бытия и небытия. Остановимся же мы на диалектике бытия и небытия, рассматриваемой во второй части диалога «Софист», где также, вопреки классическому Платону с его обособленными идеями, находящимися лишь во внешних отношениях подчинения и соподчинения, доказывается, что идеи «могут смешиваться между собой и разобщаться» (129 E). Во второй части указанного диалога прежде всего подвергается критике учение Парменида о том, что небытие не существует. Эта критика ведется от лица некоего Чужеземца. Он согласен с Парменидом в том, что небытие непознаваемо, что «оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла» (238 E), что «небытие само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить» (там же). Но Чужестранец не согласен с Парменидом в том, что небытие не существует. Об обратном свидетельствует хотя бы факт лжи и заблуждения. Ложное мнение — мнение о несуществующем. Утверждая, что существуют кентавры, мы приписываем существование тому, чего нет. Говоря о голубых лошадях, мы приписываем лошадям качество, у них не

встречающееся. Следовательно, несуществующее в каком-то смысле существует. Но в каком?

В действительности мы здесь вовсе не говорим о несуществующем, а просто связываем то, что на самом деле не связано, — кентавра и существование, лошадь и голубое. Кентавр существует лишь в воображении человека, а говоря, что он существует, мы утверждаем не то, что он существует как плод воображения, а что он существует на самом деле. Можно нарисовать кентавра, как и голубую лошадь, они будут существовать как рисунки. Но говоря, что лошади голубые, мы думаем о реальной лошади и приписываем ей невозможный, не встречающийся в природе лошадей цвет. Здесь небытие чисто логическое.

Платон же стремится найти небытие онтологическое как основание логического небытия, пытается доказать, что «небытие в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует» (241 Д). Он ошибочно, по-видимому, полагает, что если не доказать онтологического небытия, то невозможно объяснить факт существования ложного мнения. Ведь софисты говорят о несуществующем и о случайном как существенном.

Платон, признавая ложным, что «существующее не существует и что несуществующее существует», все же допускает, что есть некоторый смысл, в котором несуществующее все же существует. В этой связи Платон выясняет взаимоотношение того, что он называет главными родами бытия. Это прежде всего само бытие, а также движение и покой. Расходясь и в этом пункте с Парменидом, Платон утверждает, что бытие причастно и покою, и движению. Сами по себе покой и движение не связаны, иначе покой бы двигался, а движение бы покоилось. Вообще не всякий род бытия может взаимодействовать со всяким. В данном случае род движения и род покоя не могут взаимодействовать друг с другом, но они оба могут взаимодействовать с бытием. Покой не движется и движение не покоится, зато бытие и движется, и покоится.

Далее, каждый из этих трех родов бытия по отношению к самому себе тождествен, а по отношению к двум другим родам бытия есть иное. Движение — иное, чем бытие и покой. Покой — иное, чем бытие и движение. И так далее. Поэтому три рода бытия дополняются еще двумя: тождественным и иным. Как же существует иное? Иное само по себе не существует, «иное всегда существует лишь по отношению к иному» (235 Д). Это верно и по отношению к идее иного, и по отношению ко всякому конкретному иному: «Каждое одно есть иное по отношению не в силу своей собственной природы, а вследствие причастности идее иного» (255 Е). Иное и есть тот смысл, в котором несуществующее существует. Все существующее существует как само по себе, но не существует как иное для другого. Поэтому все существует и не существует. Само бытие есть небытие, поскольку оно иное по отношению к другим родам бытия, например бытие есть иное, чем движение. Однако небытие не есть нечто противоположное бытию как самостоятельное начало, оно аспект бытия, небытие причастно бытию

как «иное». Таким образом Платон доказал искомое — небытие в некотором смысле существует, и ложь находит свое онтологическое основание: заблуждение и ложь имеют место, когда мы, думая, что говорим о каком-то предмете, говорим на самом деле об ином, или когда мы думаем, что приписываем предмету одно качество, а на самом деле приписываем ему иное. Это логическое иное и имеет якобы свой онтологический статут в идее иного, в относительно небытии, пронизывающем все бытие.

ТЕМА 54. ЭТИКА И ПОЛИТИКА ПЛАТОНА

Этика — учение о нравственности, и политика — учение о государстве у Платона тесно связаны: государство подобно человеку, а человек — государству, справедливость в человеке и в государстве одинакова. Поэтому человек может быть нравственно совершенным лишь в правильно организованном государстве. «Образец совершенного государства» (Государство 472 E) и «прообраз человека» (501 B) — таков предмет этико-политического учения Платона.

Сущность и происхождение государства. При всей своей страсти к определениям платоновский Сократ не может дать определения государства — он ограничивается лишь указанием на то, что это «совместное поселение» (369 C). Больше мы узнаём 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 люди от природы предназначены к выполнению какой-либо одной трудовой операции: одни предназначены по своим природным задаткам к земледелию, другие — к ткачеству, третьи — к домостроению, и т. д. — и тем, к чему человек предназначен природой, «он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое» (374 C). При этом наличие задатков к тому или иному виду трудовой деятельности исключает, по Платону, способности к воинскому мастерству, к

управлению и к умственному труду, вершина которой — в деятельности философа. «Толпе (а под толпой Платон понимает здесь народ. — А. Ч.) не присуще быть философом» (494 А).

Платон с осуждением относится к существующим формам государства. Он правильно отмечает, что в этих государствах существует имущественное неравенство, делающее из одного государства «два враждебных друг другу государства: одно — бедняков, другое — богачей» (423 А), и тем самым ослабляющее его. Однако Платон вовсе не против неравенства, и его критика государства направлена прежде всего против демократии, которую Платон как идеолог античной аристократии ненавидит. Демократия, как известно, строится на принципе приоритета большинства над меньшинством, а Платон это большинство изображает резко отрицательно, говоря о «безумии большинства» (496 Д). Он с презрением высказывается о гражданах демократического государства, которые «густой толпой заседают в народных собраниях, либо в судах, или в театрах, в военных лагерях, наконец, на каких-нибудь общих сходках и с превеликим шумом частью отвергают, частью одобряют чьи-либо выступления или действия, переходя меру и в том, и в другом» (492 ВС). Он дает сатирический образ демократа — «разбогатевшего кузнеца, лысого и приземистого, который недавно вышел из тюрьмы, помылся в бане, приобрел себе новый плащ» и «собирается жениться на дочери своего господина, воспользовавшись его бедностью и беспомощностью» (495 Е). В демократическом государстве благом почитается свобода, там «только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе» (562 С). Эта «жажда свободы», «свободы в неразбавленном виде» приводит к тому, что там тех, кто послушен властям, смешивают с грязью как добровольных рабов, отец боится своих детей, учитель — школьников, старшие — младших, мужчины — женщин, люди — животных. В таком государстве «лошади и ослы привыкли ...выступать важно и с полной свободой, напирая на встречных, если те не уступают им дороги» (563 СД). Типичный человек демократического государства нагл, разнуздан, распутен и бесстыден, однако наглость там называется просвещенностью, разнузданность — 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 верного, 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, вождедеющей 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 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, поверить в этот миф уже будет можно.

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 и 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 узнаём, 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, сочетать в себе отвагу с кротостью, ведь одно мужество влечет за собой грубость и жестокость, одна кротость — мягкость, изнеженность и трусливость. Страж должен уметь действовать и принуждением, и убеждением. Кроме того, из стражей выходят философы-правители, их воспитание и образование в своей первоначальной степени начинается на уровне стражей и на всех стражей распространяется, поскольку философы в стражах сразу не видны и только путем образования всех стражей и отбора из их числа наилучших можно выявить философов.

Духовное воспитание стражей включает в себя знакомство их с искусствами и с науками.

Платон подробно говорит о роли искусства в воспитании стражей. Искусство могущественно, оно наиболее глубоко проникает в души и всего сильнее их затрагивает. Искусство должно делать их мужественными, стойкими, не боящимися смерти, неунывающими, верящими в добро и в бога как начало добра, некорыстливыми, рассудительными, но далеко не всякое искусство может служить этим целям. Оно сплошь и рядом изображает порок, однако воспитывать на изображениях порока нельзя: «Стражи, воспитываясь на изображениях порока, словно на дурном пастбище, много такого (т. е. безнравственного, разнузданного, низкого и безобразного. — А. Ч.) соберут и поглотят — день за днем, по мелочам, но в многочисленных образцах, и из этого незаметно для них самих составится в их душе некое единое великое зло» (401 С). В связи с этим Платон предлагает в своем государстве произвести великую ревизию уже существующего искусства и создать новое искусство. Платон в своем образцовом государстве изгоняет из музыки неритмичность и дисгармонию как близких родственников злоречия и злонравия, флейту, изнеживающие лидийский и ионийский лады, тогда как дорийский и фригийский лады

оставляются, ибо они соответствуют голосу и напевам человека мужественного, находящегося в гуще военных действий и вынужденного преодолевать всевозможные трудности. Оставлены лира и кифара. Платон запрещает, далее, всякое искусство, где поэт или исполнитель подражает другому человеку. Ведь каждый даже в воображении должен оставаться тем, кто он есть: сапожник — сапожником, земледelec — 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. Поэтому человек, умеющий перевоплощаться и подражать чему угодно, как бы он ни был способен, коль скоро он прибудет в платоново 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 благовоениями... 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 ключающем 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 умирающему, а если это еще и жизнь ремесленника, например плотника, то она и никчемна — когда же он будет работать? Поэтому в иде-

альном государстве Платона будет действовать принцип: «Кто... не способен жить, того ... не нужно и лечить» (407 Д). Однако Платон отдает все-таки 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 неисцелимых; то их они сами умертвят» (510 А).

«Социализм» Платона. Платон — предшественник социализма в той мере, в какой он видит главный источник социального зла и несправедливости в частной собственности. Именно частная собственность разрушает целостность и единство государства, восстанавливает людей друг против друга. «Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, — спрашивает Сократ своих собеседников, — чем то что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству? ...А связует его общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо 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 АВС). 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 социализм Платона казарменный. Это псевдосоциализм. Проблему гармоничного сочетания личного и общественно-го Платон решает просто: он вообще упраздняет все личное. Стражи не имеют не только частной собственности: земельных угодий, золота, — они не имеют и личной собственности. Они ничем не владеют, кроме своего тела. Они живут сообща и столуются все вместе, раз в год получая продовольствие от граждан, которых они охраняют, т. е. от земледельцев. Они служат, не получая никакого вознаграждения за 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 устремятся к своей скорейшей гибели» (417 А). 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 С).

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 социализма 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 Д). Однако общность жен у Платона не следует понимать буквально. В государстве Платона запрещены неупорядоченные половые отношения, напротив, отношения полов там строго регламентированы. Женщине разрешено иметь детей с 20 лет до 40, мужчине — с 25 до 55. Дети, рожденные вне этих возрастных рамок, уничтожаются. Что касается стражей, а в числе их есть и женщины (Платон, проповедник равенства женщин, считал, что 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 сходитья с женщинами, чтобы таким образом ими было зачато как можно больше младенцев, 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 Е), посредственность никогда не бывает причиной ни

великих благ, ни больших зол. Место несостоявшихся философов занимают недостойные люди, дискредитирующие философию. «Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто из темницы убегает в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии — особенно те, кто половчее в своем ничтожном дельце» (495 СД). Так получают софисты, которые потакают мнению толпы.

Но стоит философской натуре оказаться в столь же превосходно устроенном государстве, как и она сама, тотчас обнаруживается ее божественная природа. Прирожденный философ — это редкое сочетание способности к познанию, памяти, остроумия, пронзительности 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, памятлив. 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 В). Не-философ же, напротив, чувствует отвращение к наукам, он падок до зрелищ, он любитель слушать, это ремесленник и делец, способный ценить красивые вещи, но не способный ценить красоту саму по себе, 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 «наильственнее внедренное в душу знание непрочно» (536 Е), а «свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски» (536 Е). 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 АВ). Затем происходит первый отбор из числа двадцатилетних — отобранным дается общий обзор наук, а уже из этих юношей, когда им исполнится тридцать лет, производится второй отбор, «наблюдая, кто из них умеет, не обращая внимания на зрительные и остальные ощущения, подняться до истинного бытия» (537 Д), 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 ничемные 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 не может быть в неправильно устроенном государстве, где все лучшее становится худшим и где прирожденных философов портят софисты и «безумие большинства» (496 D). Платон основывает 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 сперва 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 образа 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.

ТЕМА 55. ЭСТЕТИКА ПЛАТОНА

Говоря о государстве Платона и о воспитании граждан, мы уже касались вопросов искусства в платоновской системе. Платон не высоко ставит искусство. Как творец, человек — всего лишь подражатель, и подражает он не идеям, а вещам, создавая их изобра-

жения: 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 намеки на то, что искусство дает выход к идеальному бытию, когда он говорит, что произведения ваияния 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 способны к 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, что 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 ДЕ). 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 выделяют среди остальных людей?» (600 АВ). 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 раз-

меренных 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 распрю 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).

ЛЕКЦИЯ XXIV

ТЕМА 56. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель — величайший древнегреческий философ. Ф. Энгельс назвал Аристотеля «самой универсальной головой» среди древнегреческих философов, мыслителем, исследовавшим «существеннейшие формы диалектического мышления»¹.

Аристотель жил в 384—322 гг. до н. э. Родина Аристотеля — полис Стагира, расположенная на Северо-Западном побережье Эгейского моря, рядом с Македонией, от которой она зависела. Отец Аристотеля Никомах — придворный врач македонского царя Аминты III, а сам Аристотель — сверстник сына Аминты, будущего македонского царя Филиппа II.

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 смеять даже хвалить Платона. Однако Аристотель уже в школе Платона увидел уязвимые места платоновского идеализма. Позднее Аристотель скажет: «Платон мне друг, но истина дороже». Платонизм будет подвергнут пронизательной и нелюбезной критике. Но первое время, как это видно из ранних 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 городе промакедонской пар-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 19.

тии. Однако смерть Платона и нежелание Аристотеля оставаться в «Академии», возглавленной преемником Платона, его племянником Спевсиппом, побудили Аристотеля оставить Афины.

Годы странствий. Покинув их, Аристотель первые шесть лет живет в малоазийской Греции, сперва в прибрежном городе Ассосе, а затем в городе Митилена на соседнем с Ассосом острове Лесбосе. Выбор Аристотеля не был случайным. В Ассосе проживали два ученика Платона — Эраст и Кориск, в Митилену Аристотеля пригласил уроженец Лесбоса Теофраст — друг и сотрудник великого мыслителя. В Ассосе Аристотель нашел себе жену в лице некоей Пифиады — приемной дочери атарнейского тирана и основателя Ассоса философа Гермия. Связанный с Македонией Гермий был вскоре казнен 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, где сравнивает его с Гераклом и Ахиллом.

В конце 40-х годов 4 в. до н. э. Аристотель был приглашен Филиппом II на роль воспитателя сына Филиппа — тринадцатилетнего Александра — и переехал 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 философу удалось облагородить характер македонца — человека, стоявшего, по представлению 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 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 философскую школу — Ликей, названный 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 вторгнувшегося даже в ее среднюю часть — в Индию, т. е. с «эпохой Александра», которая была, как подчеркивает К. Маркс, временем «высочайшего внешнего расцвета» Эллады¹.

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 в вилле своей покойной матери. В завещании Аристотель просил перезахоронить останки своей первой жены рядом со своей могилой, определил содержание своей второй жене Герпилле — матери сына Аристотеля Никомаха, отдал распоряжение относительно обоих своих детей: Пифиада (от первого брака) и Никомаха; некоторым своим рабам он даровал свободу. Схolarхом Ликее стал Теофраст.

Сочинения. Наследие Аристотеля велико, хотя оно дошло до нас далеко не все. 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, это было описание ста пятидесяти восьми государственных устройств.

Самая большая группа произведений эпохи Ликее (хотя частично они были написаны до этой эпохи) — собственные произведения зрелого Аристотеля. Это в большинстве своем неотработанные произведения, состоящие из «книг»², созданных в разное время, на разных этапах философского развития философа.

Существует «Аристотелев вопрос» — вопрос хронологической последовательности сочинений Аристотеля, и при этом не только самих этих сочинений, но и входящих в их состав частей — «книг». Однако этот вопрос еще менее разрешим, чем аналогичный «Платонов вопрос». Исследователи дают порой совершенно различные их 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, — это 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.

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 98—99.

² В Древней Греции «книгой» называлась часть произведения, которая трактовала какой-либо более или менее законченный вопрос и помещалась на отдельном папирусном свитке.

«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 и низменного тела, о познании как воспоминании души 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 Фера, тяжело заболел. Однако во сне ему было предсказано, что он выздоровеет и вернется на родину, тиран же города Фера 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 под «возвращением на родину», предсказанным прекрасным юношей, явившимся Эвдему во сне, должно понимать 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 Аида
И глубоко под землей в темной могиле лежать¹.

«Протрептик». В произведении «Протрептик» (обращение, увещание), написанном уже не в диалогической форме, Аристотель обращается к правителю Кипра Темисону, увещывая его стать покровителем философии. Аристотель выдвигает мысль о неупразднимости философии, ибо ей служат даже те, кто ее отрицает: говоря, что философия никчемна, они связывают себя философским суждением. Аристотель же готов согласиться с тем, что философия трудна, но он никак не согласен с ее мнимой никчемностью, бесполезностью, хотя философия и в самом деле не снисходит до частных дел, оставаясь 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 стороннего вмешательства. Нетрудно заключить, сколь велики будут успехи науки (в «Протрептике» 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 сравнением: душа в теле подобна живому человеку, связанному

¹ Античная лирика. М., 1968, с. 150.

с трупом (так этрусские пираты поступали с оставшимися в живых пленниками).

Трактаты. Сохранившиеся произведения зрелого Аристотеля можно разбить на восемь групп: логические, общеполитические, 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, в целом составлявшая часть физики, 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.

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, то 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 совершенно 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 превосходит 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. 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, 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. Именно в попытках решить их Аристотель колебался между «линией Платона» и «линией Демокрита».

ТЕМА 57. АРИСТОТЕЛЬ О ПРЕДМЕРЕ ФИЛОСОФИИ

Философия у Аристотеля достаточно 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 тогда физики не могло быть) 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 сверх нее. Аристотель ограничивает природу определенными рамками, природа у него не совпадает с сущим, 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, с. 44)¹: «Вопрос идет о том, существует ли, помимо чувственных сущностей, [еще] какая-нибудь неподвижная и вечная, или же нет, и если существует, то в чем она» (XIII, 1, с. 218).

На оба вопроса Аристотель отвечает утвердительно: да, нематериальные самостоятельные причины существуют, существуют также и сверхчувственные неподвижные и вечные сущности. Их-то и изучает философия, «первая философия». И эти причины и эти

¹ То есть «Метафизика», кн. III, гл. 1. Цит. по кн.: *Аристотель. Метафизика.* М. — Л., 1934.

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 ставить 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, лишенными 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, ее предметом являются «божественные предметы», поэтому Аристотель называет свою философию теологией, учением о боге (первым, по-видимому, вводя в обращение это слово). Сверхчувственные, вечные и неподвижные сущности и нематериальные причины Аристотель связывает с богом. Поэтому предметом философии Аристотеля оказывается бог (в его особом, философском понимании, о чем ниже).

Однако бог лишь «одно из начал» (I, 2, с. 22). Поэтому философия Аристотеля все же шире теологии. Она изучает вообще «начала и причины [всего] сущего ...поскольку оно [берется] как сущее» (VI, 1, с. 107). 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, то в центре внимания Аристотеля оказывается сущее как таковое. На вопрос, «имеет ли первая философия общий характер или она подвергает рассмотрению какой-нибудь один род бытия и какую-нибудь одну сущность» (VI, 1, с. 108), Аристотель отвечает, что «первая философия» — эта «наука философа» — имеет своим предметом «сущее вообще», «сущее как таковое», «сущее просто», что она «исследует общую природу сущего как такового» и рассматривает некоторые собственно ему принадлежащие свойства. О сущем же, подчеркивает Аристотель, говорится в нескольких значениях, поэтому получается, что предмет философии Аристотеля как некая поисковая область весьма обширен. Вся философия Аристотеля — 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, в ясной форме у Аристотеля не ставится, а ставится 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 колеба-

ний 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 философии 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 есть формы бытия, и наоборот. Что это так, очевидно из трактовки того, что сам Аристотель называет «началом для всех других аксиом» (IV, 3, с. 39). 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. Но это должно быть предметом следующей темы.

ТЕМА 58. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ И ПРОТИВОРЕЧИИ. ОСНОВНОЙ ЗАКОН БЫТИЯ. БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ

Проблема противоположностей была поставлена задолго до Аристотеля Гераклитом, который, как известно, учил об их тождестве: жизнь и смерть, добро и зло, прекрасное и безобразное, свобода и рабство оказывались у этого диалектика, в сущности, одним и тем же. Но Аристотель резко отрицательно относится к Гераклиту.

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, с. 63). 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 неприсущи.

щи, 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, с. 239). Поэтому «из числа противоположностей ничто не является в полном смысле слова началом всех вещей» (XIV, 1, с. 239). 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 вещи» 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.

Различие, противоположащее, противоположность и противоречие. Аристотель говорит о противоположностях неоднозначно, употребляет разные термины в разных местах. Сообщаемое в V 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 наибольшее 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 красивым, и добрым, тогда как он не может быть и плохим, и хорошим. Поэтому сопоставляемые качества должны принадлежать к одному и тому же роду, о чем ясно говорится в «Категориях» — там противоположное определяется как то, что в пределах одного рода наиболее отстоит друг от друга.

В случае противоречия среднего нет. Например, число может быть или четным, или нечетным, при этом отсутствие одной стороны непременно влечет за собой присутствие другой. Число или

четное, или нечетное, третьего здесь не дано, число не может быть ни четным, ни нечетным, тогда как человек может быть ни плохим, ни хорошим. Поэтому и между двумя противоречащими друг другу суждениями об одном и том же не может быть ничего среднего (IV, 7, с. 75). 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» (1,2). Здесь речь идет о том, как мы мыслим предмет. Но так как для Аристотеля, как было уже отмечено, мышление и бытие тождественны, следовательно 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, с. 74).

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 он 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, противоположащее 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 — противоположащего, сколько все же дальнейшее развитие противоположности, ее максимальное заострение, поэтому то, что верно относительно противоположности, тем более верно относительно противоречивости.

В «Метафизике» основной закон бытия (сам Аристотель 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, с. 63), 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, с. 63). 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 он 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 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 он и обосновывает, то от противного: всякий, кто опровергает это начало, приходит в противоречие с самим собой (IV, 4, с. 63—69). Следовательно, это начало нельзя отвергать, оно «самое достоверное из всех начал» (IV, 3, с. 63), имеет силу для всего существующего (IV, 3) и поэтому, как уже отмечалось, входит в предмет первой философии (а поскольку в логическом аспекте своем оно изучается логикой, то 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 известно считал, что небытие не существует потому, что оно и немыслимо, и несказанно, а коль скоро мы о нем мыслим или о нем говорим, то оно становится бытием (как содержание мысли и смысл слова). 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, с. 117).

Аристотель отрицает существование небытия. Его существование 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, с. 204). 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, с. 115). Следовательно, в том, что в меньшей мере существует, есть небытие. Его нет лишь в том, что существует в наибольшей мере. Таким образом, отрицание существования небытия уживается у Аристотеля с допущением существования небытия в относительном, ограниченном и конкретном смысле,

ТЕМА 59. СУЩЕЕ И СУЩНОСТЬ У АРИСТОТЕЛЯ

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 вещей», «отдельных вещей», «сущностей, воспринимаемых чувствами», или «чувственных сущностей».

Чувственный мир для Аристотеля вполне реален. Это не платоновский театр теней. Но Аристотель не согласен с убеждением обыденного наивного реализма, утверждавшего, 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 не знала). Философ говорит: «Если помимо единичных вещей ничего не существует, то-

гда, 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, с. 51).

Другое доказательство наличия в бытии сверхчувственного уровня исходит из предположения наличия в мире вечных и неподвижных сущностей как основы порядка (XI, 2, с. 183), что, конечно, вовсе не обязательно, так как только метафизический порядок нуждается в вечном и неподвижном. 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 внешни, напротив, второй уровень существует внутри первого. Поэтому уровень сущностей — совсем не потусторонний идеальный мир Платона. Иначе говоря, это не уровень потусторонних идей Платона, а уровень сущностей явлений и вещей самой все же 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, с. 144). Проблеме сущности посвящено ядро «Метафизики» — VII и частично VIII книги. В понимании сущности Аристотель уже весьма далек от первых «физиологов», сводивших сущность к той или иной форме вещества, как Фалес к воде. Он не согласен и с пифагорейцами, которые сущность находили в числах. Он разошелся уже и с академиками и не считал, что сущность — это идея или их совокупность.

В своем исследовании проблемы сущности Аристотель насчитывает шесть возможных её воплощений. Он говорит, что «сущностью признают субстрат, суть бытия и то, что из них состоит, а также — всеобщее» (VII, 13, с. 133), или: «...о сущности говорится если не в большем числе значений, то в четырех основных во всяком случае: 1) суть бытия, и общее, и род принимают за сущность всякой вещи, и рядом с ними, в-четвертых, [лежащий в основе вещи] субстрат» (VII, 7, с. 115). Обобщая эти два высказывания, мы и получаем шесть возможных сущностей: 1) субстрат, 2) суть бытия, 3) то, что состоит из сути бытия и субстрата, 4) всеобщее, 5) общее и 6) род. Они должны пройти испытание критерием сущности.

Два критерия сущности. У Аристотеля два критерия сущности: 1) мыслимость, или познаваемость в понятии, и 2) «способность к отдельному существованию» (VII, 3, с. 115). Однако, строго говоря, эти два критерия несовместимы, потому что лишь единичное «обладает самостоятельным существованием безоговорочно» (VIII, 1, с. 140—141), однако единичное не удовлетворяет первому критерию, оно не постигается умом, не выражается понятием, ему нельзя дать определения. Аристотелю приходится искать компромисса между двумя критериями. Здесь и выявляются основные

его колебания между материализмом и идеализмом. Аристотель ищет золотую середину. Надо найти такую сущность, которая бы была способна к самостоятельному существованию и была бы познаваема в понятии. С этим требованием он и подходит к шести 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, с. 115). Онтологически же он то, что «лежит в основе двояким образом, или как эта вот отдельная вещь... или как материя для осуществленности» (VII, 13, с. 133). 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 сейчас, что Аристотель отказывает материи в праве быть сущностью — она не способна к отдельному существованию и она непознаваема в понятии. Так что материя не проходит у него 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 к тому же является составным целым. Единичная вещь ведь состоит из сути бытия и субстрата (на этот раз материи), а составное позже своих частей.

Род, общее и всеобщее. Род, общее и всеобщее подходят к роли сущности по первому критерию, но не подходят по второму. Здесь Аристотель решительно расходится с Платоном и академиками, у которых идеи, объединявшие род, общее и всеобщее, как раз и были наделены отдельным существованием. Аристотель об этом говорит так: «Если взять философов современных, они скорее признают сущностями общие моменты в вещах (роды — это общие моменты), а [как раз] родам, по их словам, присущ характер начал и сущностей в большей мере» (XII, 1, с. 203). Аристотель совершенно несогласен с этими «современными философами». Что касается родов, то он четко определяет, что «роды не существуют помимо видов» (III, 3, с. 50). Следовательно, роды самостоятельно не существуют, и они не могут быть сущностями. Поэтому для Аристотеля немыслимо говорить, как это делали академики, о самостоятельной идее, например мебели. Мебели как таковой не существует, она существует только в качестве столов, стульев, кроватей 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 общее. Общее также не может быть сущностью, потому что общее не существует помимо единичного.

Не может быть сущностью и всеобщее. Ведь оно тем более не способно к самостоятельному существованию. Аристотель говорит: «Всеобщим называется то, что по своей природе присуще многому» (VII, 13, с. 133). Но если всеобщее присуще многому, у че-

го 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 такой: «Ни всеобщее, ни род не есть сущностью» (VIII, 1, с. 140).

Категории. Вершина всеобщего — категории, наиболее общие роды высказываний (XII, 4, с. 206), далее несводимые друг к другу и не обобщаемые. 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 в неполном и разном составе. Например, «мысль ставит в связь или разделяет либо суть [вещи], либо качество, либо количество, либо еще что-нибудь подобное» (VI, 2, с. 12), или: «Категории поделены на группы — [означая] сущность, качество, действие и страдание, отношение и количество» (XI, 12, с. 200). Итак, названы шесть категорий: суть [вещи], или сущность, качество, количество, отношение, действие и страдание. Аристотель поясняет, что когда мы говорим о сущности, или о сути вещи, то мы отвечаем на вопрос, «что она есть», а не на вопрос, какова эта вещь (качество), 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 означает в общей форме то, что способно к отдельному, самостоятельному существованию. Все остальные пять и даже девять категорий обобщают то, что самостоятельно не существует, а существует лишь как то, что присуще тому, что обобщено в категории сущности, или сути вещи. Говоря о качестве, количестве, отношении и т. д., Аристотель подчеркивает, что «ни одно из этих свойств не существует от природы само по себе и не способно отделяться от сущности» (VII, 1, с. 113), что «все другие определения высказываются о сущности» (VII, 3, с. 115), что, кроме сущности, ничто не может существовать отдельно (XII, 1, с. 203), так что все категории, кроме сущности, «нельзя даже, пожалуй, без оговорок считать реальностями» (XII, 1, с. 12). Эта позиция Аристотеля у него 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» (1, 2, с. 7) ¹, или: «Только сущность не высказывается по отношению к какому-либо подлежащему, а все прочие категории — по отношению к ней» (I, 1, с. 17).

Искомой сущностью оказывается то, что было обозначено как «суть бытия». Но это требует дальнейшего анализа.

¹ См.: Аристотель. Физика. М., 1936, кн. I, гл. 2, с. 7.

Необходимо отметить, что Аристотель связывает первый смысл допущения небытия с категориями. Небытие не существует само по себе, оно в относительном смысле существует в некоторых категориях (например, не-белый, нигде, никогда и т. п.), но не в категории сущности — сущности ничто не противоположно.

ЛЕКЦИЯ XXV

ТЕМА 60. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ЧЕТЫРЕХ ПЕРВОНАЧАЛАХ

Таким образом, подлинной сущностью, по Аристотелю, является категория сущности, или сути бытия, сущность любой вещи. Выясняя, в какой мере она отвечает двум критериям сущности, следует учитывать различное понимание сущности Аристотелем. В «Категориях» он различает сущности первичную и вторичную. Первичная, или первая, сущность — это единичная вещь, вторичная, или вторая, сущность — виды и роды. В «Метафизике» же, напротив, первая сущность — это не единичная вещь, а о второй сущности вообще не говорится (столь принципиальное отличие между «Метафизикой» и «Категориями» и дает основание некоторым исследователям не считать автором «Категорий» Аристотеля). 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?

Главное противоречие онтологии Аристотеля. Изучая «Метафизику» Аристотеля, В. И. Ленин заметил об ее авторе, что «путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc»¹. Это положение В. И. Ленина важно понять конкретно. У Аристотеля нет никакой путаницы, когда надо выбирать между категорией сущности и другими категориями. Для него 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. Он не «путается» между родами и видами: роды существуют лишь в видах. Для него нет проблемы, следовательно, в том, существует ли прекрасное само по себе (у Платона оно существовало как идея прекрасного), или в том, существует ли мебель как таковая (у Платона могла быть и идея мебели). Как мебель, так и прекрасное сами по себе, по Аристотелю, не существуют. Путаница же 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 женщиной,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 327.

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. 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, с. 121). Конечно, Аристотель не употребляет латинского слова «форма», а употреблял греческое слово «морфэ» (слово это живет в русском языке как «морфология»). Ключом к пониманию формы (морфэ) Аристотеля является отождествление ее с сутью вещи (с первой сущностью, по «Метафизике»), с сущью бытия вещи. Поэтому форма — не всякое общее начало, а минимально общее, и притом такое, которое соответствует самостоятельно существующим вещам, поскольку именно они — существительные.

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 слиться 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 отдельным. С одной стороны, он говорит, что «суть бытия и сама вещь — одно и то же» (VII, 6, с. 120), что «суть бытия есть основным образом вот эта отдельная вещь» (VII, 4, с. 117). 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 вот этой отдельной вещью лишь «основным образом». Или более ясно: «Суть бытия признается за сущность отдельной вещи» (VII, 6, с. 119). Сущность вещи — это последнее видовое отличие и определение вещи (VII, 12, с. 132), определение же вещи — это «формулировка, состоящая из видовых отличий, и притом — из последнего из них» (там же). Окончательный вывод Аристотеля гласит, что «суть бытия не будет находиться ни в чем, что не есть вид рода» (VII, 4, с. 117). Поэтому, когда Аристотель заявляет, что «суть бытия для тебя состоит в том, чем ты являешься сам по себе» (VII, 4, с. 116), то это надо понимать лишь в том смысле, что ты человек, а вовсе не в том, что ты личность.

Таким образом, форма как суть бытия вещи — это тот и иной вид определенного рода. Только он отвечает — с натяжкой — обоим

критериям сущности. Но сколь ни мала такая натяжка, в силу ее оказывается, что вид у Аристотеля все же обладает самостоятельной сущностью, вид отрывается от индивидов и превращается в форму как вечную и неизменную — ту самую метафизическую сущность, которая и является предметом философии. Подгоняя вид под второй критерий сущности (ибо первому он заведомо отвечает), Аристотель и срывается в идеализм. Общее все же не трактуется им как часть, сторона, сущность отдельного. Само отдельное 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).

Форма, по Аристотелю, находится посредине между отдельным и родовым, которые существуют благодаря видовому. Именно оно главное, решающее начало бытия и знания. Форма — не качество, не количество, не отношение, а то, что составляет суть вещи, без чего ее нет. 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, с. 118). Форма же — суть бытия в основном смысле, а в этом основном смысле «суть бытия имеется у одних только сущностей» (VII, 5, с. 119).

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 пойдем 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 богом. Аристотель говорит, что «форму никто не создает и не производит» (VIII, 3, с. 144). Но все же они существуют сами по себе и, будучи внесенными в материю, как бы творят вещи. К тому же в материю их в конечном счете вносит бог. Поэтому каждая чувственная сущность или отдельное есть нечто составное: она слагается из активной формы и пассивной материи — восприимчивости формы. Здесь Аристотель приближается к своему учителю Платону.

Материя. Материальная причина. Как уже отмечено, материя не может быть сущностью. Как и «форма», «материя» — латинское слово, не известное Аристотелю. Он употреблял здесь греческое слово «хюлэ», означавшего: 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 — вовсе не то, что мы понимаем под материей. 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, с. 115). Такова «первая материя». Во-вторых, материя в более широком смысле — это «то, из чего вещь состоит» (V, 24, с. 101), и то, «из чего вещь возникает» (VII, 7, с. 121). Такая материя включает в себя и «первую материю», из которой состоят и возникают вещи, и притом все вещи, которые состоят из первоматерии, если их лишить всех форм. 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 неоднократно оформленная материя, это перво-материя, получившая форму земли, которая получила затем, в свою очередь, форму каменности. Такая материя имеет свою суть бытия (в той мере, в какой она оформлена) эта материя и определима, и познаваема. Первая же материя «сама по себе непознаваема» (VII, 10, с. 128).

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, не уступая в этом форме. Материя и форма — два совечных начала. «Нельзя приписать,— сказано в «Метафизике»,— возникновения ни материи, ни форме» (XII, 3, с. 205).

Роль материи в мировоззрении Аристотеля очень велика. Все, что существует в природе, состоит из материи и формы. Без материи не может быть природы и вещей. Выше уже отмечалось, что Аристотель понимал вещь как составное целое, состоящее из субстрата-материи и сути бытия — формы. Вещь как «индивидуальная сущность» (XII, 3, с. 205) вторична по отношению к материи и форме. Вещь возникает в результате того, что в материю вносится форма. Итак, материя — соучастник формы в вещах.

Но хотя материя и вечна, именно она источник преходящности вещей, именно благодаря материи, стоящей на черте бытия и небытия, а может быть, и выходящей за эту черту, вещь «способна быть и не быть» (VII, 7, с. 221). 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, 51). Здесь Аристотель не находит ничего лучшего, как указать на материю как источник индивидуализации. «И это — различные вещи,— говорит он,— благодаря материи, она (вещь. — А. Ч.) в обоих случаях [различная], а вместе с тем — одно и то же по виду (ибо вид неделим)» (VIII, 8, с. 124). Поэтому «то, что по числу образует множество, все имеет материю» (XII, 8, с. 214), и все «предметы различаются по материи» (XII, 2, с. 204), и не только предметы, но и люди: Каллий и Сократ различны «благодаря материи» (VII, 8, с. 124). Однако материя не может придать существенные различия, поэтому люди, в сущности, одинаковы. Эта общепhilosophическая установка не отражается на социальном утверждении Аристотеля о природном неравенстве людей, из которых одни якобы по своей сущности рабы. Философски же остается совершенно неясным, как то, что не содержит в себе никакой определенности, можно 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 случайны.

Возможность и действительность. До сих пор отношение между формой и материей мы трактовали статично: форма как суть вещи, как ее сущность — общее, материя — тот материал, в котором это общее неоднократно запечатлено. Но данное отношение Аристотель трактует динамически, вводя в философию эпохальные понятия «возможность» («*δυναμис*») и «действительность» («*энергея*»). 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, с. 158—159). 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 сущностью. Говоря, что действительность идет впереди возможности (IX, 8, с. 159), Аристотель отдает приоритет форме перед материей, впадая тем самым в идеализм.

По мере своего оформления материя утрачивает свои возможности стать иной. Но и самая последняя материя сохраняет тем не менее какую-то возможность стать иной, но уже в пределах определенного вида. Когда вещь изменяется, оставаясь, в сущ-

ности, той же самой (человек стареет), то 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, с. 70). Поэтому Гераклит был бы прав, если бы все, что он утверждал о единстве противоположностей, он утверждал бы 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 — одна из форм существования относительного небытия. Материя может обладать формой, но может быть и лишена ее, будучи таким образом первоматерией. Даже если материя обладает формой, то она лишена всех остальных. Лишенность («стерезис») — это и есть небытие. 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 что небытие, сколько именно жизнерадостная возможность стать всем.

Наконец, сама диалектика возможности и действительности позволяет Аристотелю определить в самом общем виде движение (изменение): «Движением надо считать *осуществление* в действительности возможного, поскольку это — возможно» (XI, 9, с. 195).

Энтелехия и телеология. Целевая причина. «Осуществление» выражается у Аристотеля термином «энтелехия». Например, по Аристотелю, яйцо является птенцом в возможности, но не энтелехально. 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, 8, с. 193). 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, с. 159).

В определенной мере 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, стремится тем самым 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, с. 205). 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, с. 212), что означает отрицание спонтанности движения. Материя у Аристотеля, как уже было сказано, пассивна. Активна форма, она же сущность (неделимый вид): «Сущность и форма, это — деятельность» (IX, 8, с. 159). 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, с. 205).

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; третья — то, откуда идет начало движения; четвертый — причину, противоположащую [только что] названной, а именно — «то, ради чего» [существует вещь] и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения)» (I, 3, с. 23). 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, с. 79).

Вещь обычно обладает всеми четырьмя причинами. 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 энтелехальные.

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 свойственному всякому идеализму отвлеченному 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, с. 108). 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, с. 34—35).

Таким образом, четыре причины распадаются на две группы: на материю и совечную ей формально-движуще-целевую причину. Рассмотрим ее специально.

ТЕМА 61. ТЕОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Таковой триединой причиной у Аристотеля оказывается бог. Тем самым «первая философия» оборачивается теологией. Именно Аристотель вводит этот термин в философский обиход.

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, с. 211).

В качестве движущей причины бог — перводвигатель, хотя сам он и неподвижен. Если бы он был подвижен, то по вышеупомянутой догме Аристотеля, согласно которой 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, с. 210). 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 надуманное 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 начисто лишен материи. Поскольку материя вносит начало возможности, потенциальности, то нематериальный бог — чистая действительность и осуществленность, высшая реальность. Бог отделен от мира индивидуального, обособлен от жизни людей, он не вникает в частности. Мир отдельного, мир единичных, индивидуальных, чувственных сущностей — недостойный предмет для бога, ведь «лучше не видеть иные вещи, нежели видеть [их]» (XII, 9, с. 215). Бог неизменен — ведь всякое изменение было бы для него изменением к худшему.

Бог Аристотеля — философский бог. Впервые мы встретились с ним у Ксенофана, ибо его бог безличный. Высмеяв человекообразных, антропоморфных богов политеистической мифологии, Ксенофан стал учить о некоем едином боге как совпадающем с 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, с. 211), 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, с. 215). 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, с. 215). Бог Аристотеля — духовный Абсолют, ибо один из главных его признаков — 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, виды вещей, неделимые виды, 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 — это логик, как бы обожествленный философ. В божестве философ обожествляет сам себя и то самое мышление, благодаря которому возможна философия как мыслящее мировоззрение. Но мы так и не узнаем, содержательно или формально мышление бога, мыслящего самого себя.

Представления Аристотеля о божестве весьма неконкретны, что и неудивительно, ибо такой бог — плод его философствующей фантазии. Поэтому В. И. Ленин говорит, что «Аристотель так жалко выводит бога *против* материалиста Левкиппа и идеалиста Платона»¹. Левкипп и Демокрит отрицали, как 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 бог не против безбожия, а один бог как бы выступает против другого бога. Это было частью общей полемики Аристотеля против Платона, борьбы Ликия и Академии.

ТЕМА 62. АРИСТОТЕЛЬ О ПРЕДШЕСТВУЮЩИХ УЧЕНИЯХ О БЫТИИ

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 нам уже известные четыре первоначала сущего, он рассказывает о понимании бытия своими предшественниками.

Вспоминая о том, что было сказано во «Введении» к данному курсу 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 эмпирически-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. Своя же философская доктрина представляется Аристотелю фактически (хотя

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 255.

прямо он так не говорит) энтелехией развития философской мысли в Греции. Такой подход не мог не исказить картину доаристотелевской философской мысли. Она модернизируется Аристотелем, переводится им на язык зрелой философии 4 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 перипатетикам. 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, с. 218).

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, с. 25). Аристотель отмечает незрелость философской мысли до него: Эмпедокл «лепечет» (там же), Парменид выражает свое учение «в устарелой форме» (XIV, 2, с. 242). 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, с. 30).

Согласно Аристотелю, философия в Греции фактически начинается материалистами, ибо это были философы, обходившиеся лишь одной материальной причиной. Первым из них был Фалес. Начиная теперь 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-рационализированная этика. В Древней Греции философия зарождается как системно-рационализированное 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, как мы уже знаем, «то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются» (I, 3, с. 23).

Приписывает он им также термин «элемент» («стойхейон»), которого первые философы не знали. Что же касается термина «начало» («архэ»), то этот вопрос спорен.

Итак, «из тех, кто первым занялся философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется,— это они считают элементом и это — началом вещей» (I, 3, с. 23). «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, акцидентальными формами).

Так выглядит история материальной причины. Что же касается движущей, то, согласно Аристотелю, поиски первых философов распространялись и на нее. При этом Аристотель совершенно не задумывался над тем, в какой мере материальная причина у первых философов была и движущей, поскольку он уже разделил эти причины, лишив материю активности. Отсюда его интерес лишь к тем философам, которые искали особую, отдельную от материи, причину движения, ко всем тем, «кто делает началом дружбу и вражду, или ум, или любовь» (I, 7, с. 30). Нетрудно догадаться, что здесь имеются в виду Эмпедокл, Анаксагор и Гесиод с его «складкоистомным Эросом», а также Парменид в той мере, в какой в его мнимой картине мира центральное место занимает Афродита, распоряжающаяся Эросом как своим сыном. Особенно высоко Аристотель ценил мнение Анаксагора об Ум-Нусе. Анаксагор представляется нашему философу 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, с. 23). 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 только что вышел,— враждебно. Но это не личная вражда, а вражда идейная. Известны слова Аристотеля: «Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине» (Этика I, 4, с. 7) — 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 извест-

ных 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 много 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 к 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 отдельному, он приобретает значение сущности неизменной и вечной, метафизической сути бытия и формы. Однако, критикуя Платона, Аристотель в пылу полемики забыл об этом. Поэтому В. И. Ленин и подчеркнул, что «когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм»¹.

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, с. 159), и учением о боге. Правда, говоря об идее бога у Аристотеля, В. И. Ленин отмечает, что, «конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму»². 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, с. 225)]. 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 стре-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 255.

² Там же.

мление к жизни, самоосуществление. Любит бога тот, кто любит самого себя и реализует себя в этом реальном мире. Последний 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.

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, с. 35), 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 имеется много деталей. Так, Аристотель упрекает Платона в том, что тот так и не смог решить вопроса 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, с. 29). 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, но 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 преходящи, а не вечны.

Аристотель полагает 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.

Интересы соображения Аристотеля об историко-философских корнях идеализма Платона. Если один его учитель, 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, с. 29).

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 распротиться: ведь это только пустые звуки» (I, 22, с. 224)¹. 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, с. 223). Перед нами пример отклонения колеблющегося философа в сторону материализма. Здесь нет места для бога и для метафизических сущностей. Если же признать «Категорию» 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, с. 246).

¹ В кн.: Аналитика первая и вторая. М., 1952.

ЛЕКЦИЯ XXVI

ТЕМА 63. ФИЛОСОФИЯ МАТЕМАТИКИ У АРИСТОТЕЛЯ

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 занимают отдельные области сущего, поэтому они сопоставимы 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, с. 108). 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 зависимость 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, если не считать основного закона гидростатики Архимеда. Это не случайно, ибо ее внимание было направлено на обособленные сущности, все изменчивое третировалось, оно, как мы видели, отнесено Аристотелем вслед за Платоном 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, с. 218—219).

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» (XIX, 6, с. 252). 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, с. 8)¹. Говоря о третьей главе XIII книги «Метафизики», где также рассматривается эта же проблема, В. И. Ленин отмечает, что там Аристотель решает трудности, связанные с определением предмета математики, «превосходно, отчетливо, ясно, материалистически (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни)»².

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

¹ Аристотель. О душе. М., 1937, кн. I, гл. 1, с. 8.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 330.

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») и идеи, поскольку они приобщены к вещам, участвуют в них,— 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, с. 246).

Аристотель вернул числа в вещи, но не по-пифагорейски, не путем наивного отождествления того и другого: в вещах находятся не сами числа, а такие их количественные и пространственные свойства, которые путем абстрагирующей работы мышления становятся в человеческом сознании числами, а также другими математическими предметами.

ТЕМА 64. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ПРЕДМЕРЕ ФИЗИКИ И О ПРИРОДЕ. ТЕЛЕОЛОГИЯ В ПРИРОДЕ АРИСТОТЕЛЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ

Предмет физики. 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, с. 108).

Итак, «физические сущности» не могут существовать без материи, как, поясняет Аристотель, курносость 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, с. 62). В качестве «второй философии» (VII, 11, с. 130) 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, с. 62).

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, с. 82).

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, с. 23)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 перво-двигателе. 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, от искусственных, причина которых заключена в деятельности человека. Кроме того, Аристотель и в физической сущности отдает приоритет форме, а она относительно активна (хотя и зависима от активности бога-перводвигателя). Правда, в «Физике» Аристотель колеблется в трактовке проблемы природы: ведь, с одной стороны, «она есть первая материя, лежащая в основе каждого из тел, имеющих в себе самом начало движения и изменения», но с другой стороны, «она есть

¹ Аристотель. Физика, кн. II, гл. 1, с. 23.

форма и вид согласно понятию» (II, 1, с. 24). В своих колебаниях Аристотель занимает и промежуточную позицию дуализма, говоря, что «природа двояка: она есть форма и материя» (II, 2, с. 26), 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, с. 25), 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, с. 36). Он оптимистически утверждает, что «трудно решить, что препятствует природе производить не «ради чего» и не потому, что «так лучше» (II, 8, с. 35). Для Аристотеля очевидно, что «имеется причина» ради чего «в том, что возникает и существует по природе» (II, 8, с. 36).

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. Полемизуя с теми, кто думает, что связь здесь случайная, самопроизвольная, по совпадению, т. е. внешняя, Аристотель сам 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 (αὐτόματον) и говорят, что многое и существует, и возникает случайно и самопроизвольно (само собой)» (II, 4, с. 29—30).

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, с. 30), 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 неправоммерно 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, с. 30). В «Метафизике» Аристотель выступает против того, что позднее было названо фатализмом (XI, 8, с. 193). Он там определяет случайное как то, «что существует не всегда и не в большинстве случаев» (VI, 2, с. 110), или как то, «что, правда, бывает не всегда и не необходимым образом, а также не в большинстве случаев» (XI, 8, с. 193).

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, с. 31), «причина побочным образом» (II, 5, с. 32). Причинность второго вида возможна потому, что предмет сложен, что в нем «может совпадать бесконечно многое» (II, 5, с. 31). 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, энетелехию. Хотя сами по себе случайность и самопроизвольность никем не запрограммированы, не задуманы и их нет ни в чьем намерении, они все же происходят и осуществляются не в вакууме, а в сложной среде. 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, с. 34).

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 привилось в науке.

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, с. 83). В «Физике» Аристотель колеблется между материализмом и идеализмом, связывая необходимость то с материей, то с понятием (II, 9, с. 38, 39).

Дело физика. Кажется 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, с. 39),

ТЕМА 65. АРИСТОТЕЛЬ О БЕСКОНЕЧНОСТИ

В учении о бесконечном Аристотелю принадлежит заслуга различения потенциальной и актуальной бесконечности, что он мог сделать, поскольку ввел в философию понятия возможности (потенциальности) вообще и действительности (актуальности) 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 является время, разделение величин, неиссякаемость творящей природы, само понятие границы, толкающее

за ее пределы, мышление, которое неостановимо (Физика II, 4, с. 46). 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 бесконечность бесконечности рознь и что справедливо 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, с. 53). 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, с. 54).

Аристотель может лишь ответить на вопрос, в каком смысле действительно имеют отношение к бесконечности те пять источников, которые породили представление о ней. Время бесконечно в том смысле, что оно всегда иное, и иное, новое заступает место старого, взятый же промежуток времени, интервал всегда будет конечным, но всегда различным. Он будет актуально конечным. Но будучи величиной, временной интервал, как и всякая величина, потенциально бесконечен. Таким образом, величина действительно бесконечна, но лишь потенциально (второй источник). Что касается третьего повода мыслить бесконечное, то Аристотель утверждает, что неиссякаемость источника не предполагает бесконечности, достаточно круговорота. Понятие же границы двойственно, его надо еще проанализировать. Что же касается беско-

вечности 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 — математических предметах. 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, с. 48), однако такого исследования мы у него не находим.

ТЕМА 66. ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ДВИЖЕНИЕ У АРИСТОТЕЛЯ

Определение движения как изменения вообще. В прошлой лекции 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, с. 195). Этот момент подробно развивается в «Физике», где говорится, что «движение есть энтелехия (осуществление) существующего в потенции (в возможности)» (III, 1, с. 41). 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, с. 40).

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 шесть): сущность, качество, количество, время, место, отношение, действие, страдание, положение, обладание. В «Физике» названо больше категорий, чем в «Метафизике», — их семь (добавлена категория места), однако полного перечня нет.

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 количе-

ства — 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 без тел не бывает, следовательно, 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: бесконечное существует, 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, с. 59). 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 в XI лекции, — «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 — это 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, всякое 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, с. 76).

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, с. 82). 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, с. 87).

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. Более интересна диалектика настоящего, проблема «теперь». Аристотель становится здесь почти 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, с. 10). «Теперь» — это граница, которая как связывает, так и разделяет прошлое и будущее (правда, разделяет оно потенциально, лишь в том случае, когда в этом «теперь» процесс прекращается, — актуально). Поэтому время и непрерывно, и прерывно. Поскольку «теперь» связывает, оно всегда само

себе тождественно, а поскольку разделяет, оно не одинаковое, а разное. «Теперь» неделимо. Если бы оно было делимо, то при подвижности границы будущее заходило бы в прошлое, прошлое в будущее. В «теперь» нет ни движения, ни покоя, ибо в нем нет частей. Ведь мы говорим о покое, когда тело оказывается в одном и том же состоянии два момента, по одному моменту мы судить не можем, движется тело или нет. «Теперь» же одновременно.

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, с. 107).

Что касается второй апории Зенона, «Ахилес», 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 Ахилеса хватит времени догнать черепаху.

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 складывается из «теперь», и в «теперь» нет ни движения, ни покоя. Поэтому 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, про-

ходя 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 немыслимо.

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, с. 142). 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 ее формулирует так: «Все движущееся должно необходимо приводиться в движение чем-нибудь» (VII, 1, с. 124). Ее следует называть догмой, потому что у Аристотеля мы не находим в ее пользу никакой веской аргументации. Здесь, в сущности, над его сознанием довлеет официенная модель развитого рабовладельческого общества. Неподвижный перводвигатель — это 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, с. 152), а он должен быть, в силу чего одна часть должна быть движимой, а другая — движущей, взаимодействие же невозможно.

Таково учение Аристотеля о движении, времени и пространстве.

ТЕМА 67. КОСМОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

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, отсутствующую у Аристотеля. Атомисты, правда, 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 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 об естественных местах тел, благодаря чему он пытался объяснить движение тяжелого всегда вниз, а легкого — всегда 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 сферичной Вселенной, которое сильнее действовало бы на одну сторону Земли, чем на другую, она должна быть шаровидной. Огонь поднимается вверх, потому что его естественное место вверху. Итак, универсум пространственно неоднороден, пространство пространству рознь, тела и пространство существенно связаны. При желании здесь можно найти предвосхищение

общей теории относительности, но сходство чисто внешнее. Так или иначе мы уже сказали об 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 — теплого 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, по Аристотелю,— главный вид движения, изменения, оно 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 все небесные тела из пятого элемента — из некоего эфира, который вообще 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 место мировоззрения Аристотеля — перводвигателя-бога, который, таким образом приобретает у него не только метафизиче-

ское, 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, 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, с. 181).

ЛЕКЦИЯ XXVII

ТЕМА 68. БИОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель — основатель биологии как науки. Как астроном, Аристотель был систематизатором и популяризатором, и притом не наилучшим. 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 живому организму.

Пропаганда 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 для научного исследования представляют предмет не менее ценный, чем небесные тела, хотя первые преходящи, а последние, как казалось философу, вечны. Говоря как об астрономии, так и о биологии, Аристотель провозглашает, что «и то, и другое исследование имеет свою прелесть» (О частях животных I, 5, с. 49)¹. 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, с. 51), 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 представляет ... невыразимые наслаждения людям, способным к познанию причин и философам по природе» (I, 5, с. 50). 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, эстетическому наслаждению 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

¹ Аристотель. О частях животных. М., 1937, кн. I, гл. 5, с. 49.

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 (сформулированное 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, с. 50). Аристотель вспоминает при этом слова Гераклита, обращенные им к прибывшим для встречи с ним чужеземцам, которые замешкались на пороге его хижины, увидев его греющим у слабого очага, смуглился 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».

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, с. 50).

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, с. 35), составляя и в природе «разумное основание» (I, 1, с. 34). Аристотель пошел таким образом по линии мнимого объяснения явлений живой природы, по линии открытия мнимых причин. Ведь поиски разумного основания, цели дает иллюзию познания. Не больше. Конечно, в жи-

вом 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 объяснения. 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, с. 394)¹. И он дает такое 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 суеты бытия вообще ничего не происходило. С биологической же точки зрения происхождение жизни вполне возможно, если под этим понимать осуществление (энтелехию) вида в природе. Для этого должны быть благоприятные условия. Осуществившись однажды, вид продолжает сам себя воспроизводить, новая особь возникает из семени старшей. Однако Аристотель допускал самопроизвольное зарождение из неживого низших видов живого: червей, моллюсков и даже рыб, что в плане метафизики означает, что форма этих существ может стать энтелехией непосредственно в морском или в гниющем веществе. Эта ложная теория самопроизвольного зарождения — продукт ненаблюдательности в отношении того наиболее малого, об изучении которого ратовал сам Аристотель, — нанесла большой вред биологии, укorenившись со временем настолько, что с ней с большим трудом распрощались лишь в прошлом веке, когда опытным путем было доказано, что жизнь всегда происходит из яйца (что же касается происхождения жизни, 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.

Вид более реален, чем составляющие его особи и чем род, в который вид входит наряду с другими видами, ибо род реально

¹ Аристотель. О душе, кн. II, гл. 1. — В кн.: Аристотель. Соч., т. 2, с. 394.

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 своей первой философии Аристотель был вдохновлен в этом пункте именно своими биологическими наблюдениями и знаниями. К сожалению, он и людей приравнивал к животным, сведя их к виду, отказав Сократу в существенных отличиях от 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, с. 13). 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 неживыми 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. 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.

Предмет психологии. Учение о душе, по существу, занимает центральное место в мировоззрении Аристотеля, поскольку душа, по представлению Стагирита, связана, с одной стороны, с материей, а с другой — богом. Поэтому психология — и часть физики, и часть теологии (первой философии, метафизики). К физике относится, однако, не вся душа, а та ее часть, которая не может существовать, как и физические сущности вообще, отдельно от материи. Но «физическая» часть души и физические сущности не тождественны, поэтому не все в природе одушевлено — Аристотель не анимист, так же как он и не гилозонист. Одушевлено лишь живое, между одушевленностью и жизнью ставится знак равенства.

Поэтому 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, с. 39).

Определение души. В своем трактате «О душе» Аристотель определяет душу в системе понятий своей метафизики — сущности, формы, возможности, сути бытия, энтелехии. 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, с. 394)¹, или: «Душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (там же, с. 395), или: «Душа есть суть бытия и форма (логос) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (там же). Эти, на первый взгляд, трудные формулировки не должны нас пугать. Аристотель желает сказать, что душа включается лишь при завершенности способного к жизни естественного тела. Душа — спутница жизни. Ее наличие — свидетельство завершенности тела, осуществленности возможности жизни. Но это значит, что Аристотель понимает жизнь очень широко.

Виды души. Аристотель различает три вида души. Два из них принадлежат к физической психологии, поскольку они не могут существовать без материи. Третья метафизична. В своем мини-

¹ Аристотель. О душе, кн. II, гл. 1.

муме душа есть везде, где есть жизнь: «Отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни» (II, 2, с. 396). 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» (Метафизика, XII, 7, с. 221).

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 чувства осязания: «Животное впервые появляется благодаря ощущению» (О душе, II, 2, с. 397). 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 божественному¹. 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 осязаемого 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

¹ Здесь слышится мотив платоновского «Пира»: «Рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (Платон. Соч. в 3-х т., т. 2, с. 137—138).

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, с. 396). 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 начало живого тела» в трех смыслах: «Душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» (там же, с. 402). 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, с. 373).

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 часто «каменеют», дабы защититься от страдания. Итак, делает вывод Аристотель, «состояния души имеют свою основу в материи» (там же, с. 373—374). Так же и вообще «способность ощущения невозможна без тела» (там же, с. 434), без которого совершенно невозможна деятельность и растительной души.

Однако разумная душа — не энтелехия тела. Ведь «ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела» (там же, с. 396). Таков ум: если способность ощущения невозможна без тела, то «ум ... существует отдельно от него» (там же, с. 434). 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, с. 398). Аристотель не находит убедительного основания для утверждения того, что ум соединен с телом. Аристотель утверждает, что ум не имеет своего органа. Здесь он не на высоте для своего времени: ведь пифагореец Алкмеон задолго до Аристотеля нашел орган мышления в мозге.

У Аристотеля нет специальных работ по теории познания. Но о познании он, естественно, говорит везде — и в метафизических, и в физических, и в логических своих сочинениях, а также в трудах, посвященных этике и политике.

Вторая сторона основного вопроса философии. Вторая сторона основного вопроса философии — вопрос о познаваемости мира — не является для Аристотеля дискуссионным. Читая Аристотеля, В. И. Ленин отмечает, что у Аристотеля «нет сомнения в объективности познания», что для этого мыслителя характерна «наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания»¹. И в самом деле, «Метафизика» открывается словами философа: «Все люди от природы стремятся к знанию». Любовь к знанию — любознательность — прирожденное свойство людей, свойственное им и животным. И эта любовь не бесплодна. Уверенность философа в познаваемости мира зиждется на убеждении, что мир человека и мир космоса в основе своей едины, что формы бытия и мышления аналогичны. Вера Аристотеля в объективность познания и в силу и мощь разума хорошо просматривается в той полемике, которую вел Аристотель против тех, в ком можно увидеть тогдашних, более примитивных субъективных идеалистов и скептиков.

Опровержение скептицизма. В «Метафизике» Аристотель выводит на сцену анонима, который «ничего не принимает за истинное» (IV, 4, с. 68). Аристотель высмеивает этого человека с позиции жизни, подчеркивая, что «на самом деле подобных взглядов не держится никто», в том числе и этот человек. В самом деле, спрашивает Аристотель, почему такой человек идет в Мегару, а не остается в покое, когда думает туда идти? И почему он прямо 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,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.

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 берет, как известно, за основу существующего ощущение, представление, сознание отдельного индивида, субъекта, отрицая, 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 отметили элементы субъективного идеализма у киреонаиков. 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, с. 72—73). Тем самым, отстаивая «объективность познания» (В. И. Ленин), Аристотель утверждает, что предметы, вызывающие чувственное восприятие, существуют объективно, независимо от субъекта.

Трудность познания. Однако 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, с. 5). Первое — это тот мир, который дается нам в чувственном восприятии, а второе — сути бытия и причины (формы) отдельных вещей и тем более первоначала и первопричины. Они-то наиболее трудны для познания — «наиболее трудны для человеческого познания (но не для бога. — А. Ч.) ... начала наиболее общие», потому что «они дальше от чувственного восприятия». Однако, будучи распознанными, они познаны максимально. Ведь то, что дальше от чувственного восприятия, 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 знание возможно только об общем. Такое знание должно иметь свой предмет — уровень сущей. 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.) приводит к тем трудностям, которые получаются в отношении идей» (Метаф. XIII, 9, с. 237). «Значит, пропасть между наукой и реальностью? Значит, бытие и мышление несоизмеримы?» — формулирует В. И. Ленин основную проблему гносеологии Аристотеля. Отметив уверенность Аристотеля в познаваемости мира, В. И. Ленин продолжает: «И наивная *запутанность*, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления»¹. Действительно, 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 — это 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, с. 20). Вторая ступень — ступень опыта (эмпейриа), 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, с. 19).

Как и первая ступень — чувственные восприятия, вторая ступень — опыт дает нам «знание индивидуальных вещей» (I, 1, с. 20), 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

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.

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, с. 88). Во «Второй аналитике» Аристотель подчеркивает, что «общее нельзя рассматривать без посредства индукции ... Но индукция невозможна без чувственного восприятия» (I, 18, с. 217—218), что «из многократности отдельного становится очевидным общее» (I, 32, с. 242). 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 достойные животной души, а также их роль в познании. Все животные обладают чувствами, по крайней мере 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 растения 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 при-

нимает отпечаток перстня без железа или золота» (О душе II, 12, с. 421).

В. И. Ленин высоко ценил это место из Аристотеля. В данном сравнении философа он видел проявление его материалистической тенденции в гносеологии. В. И. Ленин отмечает, что это знаменитое «сравнение души с воском заставляет Гегеля вертеться, как черт перед заутреней, и кричать о «недоразумении, часто порождаемом» этим (местом). — А. Ч.)»¹.

Действительно, у Аристотеля мы читаем, что «каждый орган чувств воспринимает свой предмет без материи» (III, 2, с. 425). 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, с. 422). 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. Она 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 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, с. 426—427).

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. I, 2, с. 21). То, что без чувственного восприятия невозможно конкретное действие, в данном контексте для него не существенно.

Аристотель совершенно 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 в случайном, обыденном, хаотическом

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 260.

чувственном восприятии, но систематическое и методическое восприятие мира, не говоря уже об опыте как эксперименте (а не просто о наслаивании чувственных восприятий друг на друга),— все это исключительно трудно, и с этого начинается подлинная эмпирическая наука. Античность такой науки не знала или почти не знала. Для Аристотеля единичное хаотично. Наука познать его не может. Ведь «всякая наука имеет своим предметом то, что существует вечно или в большинстве случаев» (XI, 8, с. 193). По Аристотелю, «предмет науки — необходимое»¹. 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 — присущ 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, с. 386). 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, с. 436).

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 — это местонахождение форм (III, 4, с. 433—434) и что «ум — форма форм» (III, 8, с. 440), 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

¹ Аристотель. *Этика*/Пер. с греч. Э. Радлова. СПб., 1908, кн. VI, гл. I, с. 109.

того чтобы она стала его действительностью, т. е. для того, чтобы заложенные в душе формы актуализировались, необходимы как активность создания (активный разум), так и воздействие на душу объективного мира через чувства.

В аристотелевском сочинении «О душе» имеется такое замечательное место: «Существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях» (III, 8, с. 440). 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. Поэтому В. И. Ленин подчеркивал, что у Аристотеля наблюдается скачок от общего в природе к душе.

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 предпочтительнее Аристотель отдает активному разуму. У человека знание в возможности предшествует знанию в действительности. В боге же напротив — там активный разум возник раньше пассивного, да собственно говоря, бог — это активный разум. Таким образом, у Аристотеля побеждает рационалистическая линия: знание существует до процесса познания,

ЛЕКЦИЯ XXVIII

ТЕМА 71. ЛОГИКА АРИСТОТЕЛЯ

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, 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», где сказано, что якобы «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»¹. 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 метафизике. 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. Случай — это 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 в конце прошлой лекции: «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, с. 440). 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 со стороны как его содержательной, так и формальной сторон. Правда, слово «логика» (как существительное) было еще неизвестно философу, он знал лишь

¹ Аристотель. Соч., т. 2, Вторая аналитика, II, 19, с. 345.

прилагательное «логикос» («относящееся к слову»). Он называл также высказывания, несовместимые с тем, что мы теперь называем логикой, «алога». Слово «логика» (как существительное) появилось лишь в эллинистическо-римские времена. Сам же Аристотель называл свою науку о мышлении аналитикой, и его главные логические работы называются «Первая аналитика» и «Вторая аналитика». В «Метафизике» аналитикой названо рассуждение (IV, 3, с. 62). Употребляя слово «анализ», Аристотель понимал под этим разложение сложного на простое вплоть до далее неразложимых первоначал, или аксиом. В «Риторике»¹ автор говорит об «аналитической науке» (1359, в 10).

Но необходимо подчеркнуть, что логика для Аристотеля — не самостоятельная специальная наука, а инструмент *всякой* науки. Это и дало веское основание поздним комментаторам Аристотеля назвать всю совокупность его логических работ органом, т. е. орудием, орудием всякого знания. Напомним, что «Органон» включает в себя шесть работ — «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «О софистических опровержениях»². Главными составными частями «Органона» 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 логики 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 доказательствах, 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 — законы (запрещения) противоречия и 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, с. 64) — 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, с. 63) или: «Не может одно и то же в то же самое время быть и не быть»

¹ См.: Аристотель. Риторика. — В кн.: Античные риторики. М., 1979.

² Все они вошли в цитируемый выше второй том издаваемого у нас четырехтомного собрания сочинений Аристотеля.

(XI, 5, с. 187), 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, с. 63). 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, с. 75). 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. Всякий, кто оспаривает закон [запрещения] противоречия, им пользуется. Далее, если не признавать этого закона, все станет неразличимым единством. Сюда же относятся вышеотмеченные соображения Аристотеля против скептика, который, утверждая, что все истинно или что все ложно, что оказывается нелепым с позиций практики, может это делать, лишь отвергая закон [запрещения] противоречия.

Говоря об этом основном законе мышления, Аристотель учитывает те крайности, в которые впадали исследователи, подивившиеся 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» — это 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 в действительности становление, изменение, развитие, что он метафизичен. Но возражение свидетельствует о непонимании Гегелем сути данного закона. У Аристотеля закон [запрещения] противоречий абсолютен, но он действует только в сфере актуального бытия, а в сфере возможного он не действует. 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 ло-

гики. Потенциально существующее диалектично, актуально существующее относительно недиалектично.

У Аристотеля можно найти и другие принципиальные ограничения сферы действия закона противоречия. Его действие не распространяется на будущее, но это связано все же с той же сферой возможности, поскольку будущее чревато многими возможностями, настоящее же бедно, поскольку актуализируется нечто одно, но оно потенциально богато. Прошлое же бедно в своей актуальности, исключаяющей потенциальность, ибо в прошлом нет уже никаких возможностей, кроме реализованной, происшедшей, не поддающейся изменению. В свете сказанного понятно замечание Энгельса, что «Аристотель... уже исследовал существеннейшие формы диалектического мышления»¹.

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 «*b*» и «не-*b*», но и то, что, более того, истинность «*b*» означает ложность «не-*b*», 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, с. 75). Во «Второй аналитике» сказано, что «о чем бы то ни было истинно или утверждение, или отрицание» (I, 1, с. 257)².

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. Обоиими законами связано лишь контрадикторное противоречие. Пример контрадикторной противоположности: «Эта бумага белая» и «Эта бумага не-белая». Среднего здесь нет. Контрарная противоположность связана лишь законом запрещения противоречия. Пример: «Эта бумага белая» и «Эта бумага черная», ведь бумага может быть и серой. Контрарное противоречие (противоположность) допускает среднее, контрадикторное — нет. Члены контрарного противоречия могут быть оба ложными (когда истина между, — это третье значение), но сразу истинными они быть не могут, это запрещено законом противоречия. Члены контрадикторной про-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 19.

² Аристотель. Соч., т. 2, кн. I, гл. 1, с. 257.

тивоположности не могут быть не только сразу истинными, но и сразу 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 их отношения к «Метафизике». В контексте этой главы существенно напомнить, что первостепенное понятие первичной сущности в «Категориях» трактуется как 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, с. 56)¹, что «первые сущности, ввиду того что они подлежащие для всего другого, называются сущностями в самом основном смысле» (там же, с. 57). Быть 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» (с. 59), так что в «Категориях» они смыкаются с категорией качества. Поскольку слово «категория» означает предикат, то первичные сущности не являются и категориями, тем не менее каждая из них — первая среди категорий. Первичная сущность может принимать противоречивые качества, хотя и не сразу. Молодой человек постепенно становится старым.

Другие категории. 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, с. 55). 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»). Выше отмечалось, что в «Метафизике» шесть категорий: сущность, качество, количество, отношение, действие и страдание. Так или иначе, все категории, кроме первой, высказываются о первичной сущности, в силу чего все подпадает под ту или другую из девяти категорий, находятся в подлежащем, каковым является первичная сущность, которая, строго говоря, и не должна быть категорией, ибо категории — предикаты, а первая сущность — всегда субъект.

Существует мнение, что различия между категориями, сам их состав Аристотель вывел из грамматических различий. В самом деле:

¹ Аристотель. Соч., т. 2, с. 56 («Категории», гл. V).

Сущность — существительное (например, человек).
Количество — числительное (один, несколько).
Качество — прилагательное (старый, малый).
Отношение — степени сравнения (раньше всех, выше других).
Место — наречие места (на улице, под горой).
Время — наречие времени (сегодня, позавчера).
Положение — переходный глагол (стоит, лежит).
Обладание — греческий перфект страдательного залога (разут).
Страдание — глагол страдательного залога (гонят, избивают).

Впрочем, возможно, здесь натяжка. Ведь у Аристотеля различены лишь имя существительное и глагол, о других частях речи он нигде не говорит. Кроме того, в категориях разделено то, что соединено грамматикой, и наоборот. Качества и количества выражаются не только прилагательными и числительными, но и существительными, которые в этой категориально-грамматической таблице должны выражать только категорию сущности, точнее говоря то, что может быть подведено под категорию сущности.

Силлогизм. Силлогизм — открытие Аристотеля. Он дал определение силлогизму и различил его виды, он определил работающие и не работающие виды силлогизмов (модусы), установил три фигуры силлогизма. В «Первой аналитике», где как раз и излагается аристотелевская теория силлогизма, сказано, что «силлогизм есть речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть» (Первая аналитика I, 1, с. 120). Аристотелевский силлогизм состоит из трех суждений, два из них — посылки, а третье — заключение (в индийском силлогизме пять суждений). Посылки выражены у Аристотеля не так, как у нас, а в форме: «*A* присуще *B*» (у нас «*B* есть *A*»), 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 фигуры силлогизма. Самая ценная из них в познавательном отношении — самая совершенная — первая. Там с логической необходимостью из посылок следует заключение: «Если *A* сказывается о всяком *B* и *B* сказывается о всяком *C*, то *A* с необходимостью сказывается о всяком *C*». Силлогизмы третьей и второй фигур несовершенны — необходимы дополнительные операции, дабы достичь логической необходимости следования. В первой фигуре (при утвердительных посылках) средний термин выражает причину: Все млекопитающие — теплокровные. Лошади — млекопитающие. Лошади — теплокровные, т. е. лошади теплокровные, потому что они млекопитающие (средний термин). В других фигурах такой ясной онтологической картины нет, поэтому они несовершенны, искусственны. 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 варианты, Аристотель установил, что вывод получается только в четырех случаях; это происходит лишь тогда, когда сочетаются общеутвердительная посылка с общеутвердительной, общеотрицательная 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 через средний термин была логически правильной. Для истины 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 должна быть необходимой, т. е. выражать не случайные, а существенные связи.

В этом контексте необходимо остановиться на том, как Аристотель понимал истину и ложь вообще. Он отнюдь не считал, что все истинно или тем более, 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) ¹.

Применительно к суждению это означает, что истина и ложь есть сочетание элементов мыслей, если под мыслью понимать суждение. В «Метафизике» Аристотель выдвинул материалистическое 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, с. 162). Истина в суждении — соответствие того, что соединено или разделено в мысли, тому, что соединено и разделено в вещах. Ложь в том, что в мысли соединяется то, что разделено, и разделяется то, что соединено. Если я говорю, что Иванов — студент, тогда как Иванов еще ходит в детский сад, то я высказываю ложное суждение (это не значит, что я лгу, ибо ложность состоит в соответствии мысли вещам, а ложь — в несоответствии слов мыслям). В ложных суждениях проявляется относительное небытие. Это его третий смысл.

Если посылки истинны, а связь между ними формально правильная, то мы имеем научное доказательство (подразумевается, что связь в посылках необходимая, аподиктическая). Доказательством служит лишь аподиктический силлогизм, исходящий из таких посылок. Кроме того, силлогизм бывает диалектический и эристический.

¹ Аристотель. Соч., т. 1, с. 449.

Термин «диалектика» Аристотель употребляет не в нашем смысле слова. Диалектика у Аристотеля частично совпадает с логикой, ибо это доказательство, исходящее лишь из вероятностных, 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 аподиктика дает строго научное, дедуктивное знание, с необходимостью вытекающее из истинных посылок, следующих из высших принципов. Очень труден вопрос о происхождении последних. Эристические умозаключения мнимы, это софистические умозаключения, создаваемые в интересах спора.

Индукция. Аристотель называл «эпагогэ» то, что на латинский язык было переведено впоследствии как «индукцию». Он определил индукцию как «восхождение от единичного к общему» (Толика I, 12, т. 2, с. 362).

Не будем говорить здесь о логическом содержании индукции у Аристотеля. Как уже выше подчеркнуто, без индукции у Аристотеля остается загадкой происхождение знания общего. Но имеется и ее логическая разгадка. В прошлой лекции мы привели слова В. И. Ленина о том, что у Аристотеля происходит скачок от общего в природе к душе. Там же сказано, что он происходит благодаря активному разуму. Требуется, однако, понять это более конкретно.

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 материальным миром, материализацией форм. Чтобы мыслить эти формы, активный разум нуждается в пассивном 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 соответствовал 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, показав ее как частный случай третьей фигуры силлогизма. Но в плане философском, метафизическом неполная индукция очень важна, ибо именно она и объясняет тот скачок от общего в природе к общему в душе, который отметил В. И. Ленин.

ТЕМА 72. НАУКОУЧЕНИЕ У АРИСТОТЕЛЯ

Слова «наука» (от глагола «учить») у Аристотеля нет, хотя имеется его древнегреческий аналог. Речь в его трудах идет о знании («эпистеме») и о размышлении («диано́я»), 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, которое переводчик А. В. Кубицкий трактует как «наука») — человек ...более способный научать» (Метаф. I, 2), — то аристотелевские «мудрость» и «знание» можно считать эквивалентами нашего слова «наука».

Знание вообще и знание научное. Однако у Аристотеля не всякое знание является научным, не всякое знание — «эпистеме». Чувственное знание у него принципиально ненаучно, ибо он ошибочно полагал, что невозможна никакая мудрость в чувственном восприятии. Такая ошибка естественна, если учесть фактическое отсутствие в античности сложнейшего экспериментального естествознания. Подчеркивая, что наука — это 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, с. 21). Здесь как бы минимум научности по Аристотелю: «Всякое рассудочное познание, или такое, в котором рассудок играет [хоть] какую-нибудь роль, имеет своим предметом различные причины и начала, указываемые иногда с большею, иногда с меньшею точностью» (VI, 1, с. 107).

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, общим. 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» наука отличается от «искусства» («технэ»). Однако никакого отличия, по существу, между ними нет: и наука («эпистеме») и «искусство» («технэ») познают общее через причины, но социальное различие между ними имеется. Оказывается, науки, по Аристотелю, не служат никакой пользе общества, а искусства служат. Искусства существуют ради какой-либо выгоды или пользы, наука же существует ради себя самой, 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 — это наука в ее практическом применении.

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 аристократический идеал созерцательной жизни. Сфера материального производства третируется Аристотелем. Она ниже не только науки, но 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 научиться, будучи способными передавать только навыки, а не знание.

Итак, наука отличается от искусств не гносеологически, а социальными. Будучи направлением 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. Она выражена 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, с. 107). Но здесь возникают принципиальные вопросы об отличии теории от деятельности и творчества, о различии между последними, ибо творчество невозможно без деятельности, и другие.

Выше отмечалось, что, 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, то то, что принято называть у Аристотеля практическими и творческими науками, в его понимании не составляет науки. В искусстве ведь нет аподиктического знания, а только «диалектическое». Поэтому, говоря о различении Аристотелем теоретических, практических и творческих наук, следует понимать это различение не только в отношении предметов, но и как различение 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, с. 110). Вместе с тем и в случае «праксис», и в случае «пойэсис» субъектом действия и творчества является человек. Об этом говорится в «Метафизике», где отмечено также различие между творчеством и деятельностью: «Творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало — в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное — не одно и то же» (VI, 1, с. 117). Отсюда понятно, что то, что называют практическими науками у Аристотеля, — главным образом этика и тесно связанная с ней политика. «Праксис» же означает у великого философа вовсе не практику в нашем ее понимании, а только этико-политическую деятельность (производственную практику Аристотель совершенно третирует, приравнивая, как было отмечено, ремесленника 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 значительно более тесная и интимная, чем в случае наук о природе и 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, порой же 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 предмет, чем в случае познания природы и сущего, которое более безразлично субъекту, чем он сам.

Теоретические науки. Напомним, что это — «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, с. 108). В. И. Ленин ценил аристотелевскую классификацию теоретических наук, подчеркивая, что Аристотель разрешает возникшие здесь трудности «превосходно, отчетливо, ясно, материалистически (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни)»¹. Но В. И. Ленин отмечает здесь, что Аристотель «не выдерживает последовательно этой точки зрения»². Это значит, что Аристотель не распространяет объективный критерий классификации наук (науки различаются прежде всего их предметами) за пределы теоретических наук, а внутри самих теоретических наук действует еще ценностный критерий, так что первая философия ценнее физики, ведь «наиболее ценное знание должно иметь своим предметом наиболее ценный род сущего» (Метаф. VI, 1, с. 108). Сравнивая «первую философию» с другими науками, в том числе и теоретическими, Аристотель утверждает, что «все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше нет ни одной» (Метаф. I, 2, с. 22), 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, с. 22). 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 состояние удивления. Она возникает из мифологии, но, будучи наукой, испытывает влияние и других наук, ведь математика как искусство возникает ранее ее в Египте.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 330.

² Там же.

ЛЕКЦИЯ ХХІХ

ТЕМА 73. ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Практические науки — этику и тесно связанную с ней политику — философ отличал от теоретических, созерцательных. Практические науки — это науки о деятельности, о действовании («праксис»), связанном со свободным выбором, совершаемым ответственным за свои поступки человеком. Цель действия — деятельность самого действующего субъекта. Это «философия, касающаяся человека» (Ник. этика X, 10, с. 206) ¹.

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 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 этико-политической деятельностью людей, а это сфера свободного выбора, то Аристотель внимательно рассматривает «произвольное» и «непроизвольное». Непроизвольно то, что совершается по насилью 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, с. 41). Аристотель утверждает, что от человека зависит многое, если не все, ведь «в нашей власти быть нравственными или порочными людьми» (III, 7, с. 47). Каково бы ни было насилие, смешно обвинять внешние условия, а не себя, совершая некоторые преступления, например убийство своих родителей.

Нравственность — приобретенное качество души. Мысль о том, что человек делает себя сам, Аристотель развивает в своем учении о нравственности как приобретенном качестве души. Согласно философу, «добродетель не дается нам от природы» (II, 1, с. 23), от природы нам дана лишь возможность приобрести ее. Аристотель определяет добродетель как «похвальные приобретенные свойства души» (I, 13).

Структура души и виды добродетели. Свою этику Аристотель основывает на психологии, на известном нам уже 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,

¹ Аристотель. Этика. СПб., 1908, кн. X, гл. 10, с. 206.

на разум практический и теоретический. Теоретический и практический разум характеризуется 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, с. 442), тогда как практический ум «от созерцающего ума отличается своей направленностью к цели» (III, 10; с. 422), это «ум, размышляющий о цели, то есть направленный на деятельность» (там же, с. 442). 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 имеют как свои добродетели, так и свои пороки. У разумной души имеются свои дианоэтические, или интеллектуальные, добродетели и свои дианоэтические пороки. Дианоэтические добродетели — это мудрость, разумность, благоразумие, а пороки — 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. Как дианоэтические, так и этические добродетели даны человеку не от природы, от природы дана лишь возможность их. Дианоэтические добродетели приобретаются путем обучения, а этические — путем воспитания. Поэтому «всякий,— сказано у Аристотеля,— в известном отношении виновник собственного характера» (III, 7, с. 49). 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, с. 36). Например, недостаток мужества — это 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 — это мудрая середина между крайностями. Так, щедрость — середина между скупостью и мотовством.

Достижение добродетели и роль знания. В этом вопросе Аристотель справедливо оспаривает мнение Сократа о том, что якобы «никто, обладая знанием, не станет противодействовать добру» (VII, 1, с. 123). 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 частно. 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 сопря-

жены 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 и как ее оборотная сторона — рассудительность: практичность приказывает, а рассудительность критикует. Аристотель определяет практичность как «разумно приобретенное душевное свойство, осуществляющее людское благо» (VI, 5, с. 112). Практичен тот, кто способен хорошо взвешивать обстоятельства и верно рассчитывать средства для достижения ведущих к благополучию целей. Для практичности необходим опыт. Для практичности необходима изобретательность в подыскании средств осуществления целей. Но изобретательность, предохраняет философ, похвальна лишь при хороших целях. В противном случае практический человек опасен для общества.

Практичные люди годны для управления домом и государством, а потому практичность тесно связана и с экономикой, и с политикой. Отсюда такие виды практичности, как экономическая, законодательная, политическая. Вместе с тем Аристотель подчеркивает, что практичность как дианоэтическая добродетель рассудочной, практической, низшей части разумной души сама является низшим видом моральной позиции человека. Практичность погружена в дела людей, но человек — не лучшее, что есть в мире, поэтому «нелепо считать политику и практичность высшим» (VI, 7, с. 113). 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.

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 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, с. 112). Мудрость, наука, высшая диано-

этическая добродетель так же приобретаема, как и все другое. В этом плане Аристотель определяет науку как «приобретенную способность души к доказательствам» (VI, 3, с. 110). 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 теперь в созерцающего философа, ведь «деятельность божества, будучи самою блаженною,— говорит 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, с. 21).

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, с. 203).

ТЕМА 74. ПОЛИТИКА И СОЦИОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

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 возможностях, в его ведении находятся скорее этические, чем дианоэтические добродетели. Поэтому в «Политике» Аристотель говорит лишь об этических добродетелях и о таких дианоэтических, которые связаны лишь с практическим разумом. В качестве таковых Аристотель выделяет мужество, благообразие, справедливость и рассудительность.

Эти добродетели — условие счастья. Ведь «никто не назовет счастливым того, в ком нет ни мужества, на благообразие, 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»¹. Аристотель отмечает, что «добродетель не вредит тому, в ком она пребывает» (III, 6, с. 118), что «без добродетели человек становится самым нечестивым и самым диким существом, а в отношении к самому наслаждению и пище он хуже

¹ Аристотель. Политика. СПб., 1865, кн. IV, гл. 1, с. 145—146.

тогда всякого животного» (I, 1, с. 8). Ведь «от прочих животных человек отличается тем, что имеет сознание о добре и зле, о справедливом и несправедливом» (I, 1, с. 7).

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 имеющий 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, с. 8), 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. Оправдание такого исследования является, как подчеркивает Аристотель, несовершенство существующих форм политического быта.

Государство и его состав. Аристотель определяет государство как «форму общежития граждан, пользующихся известным политическим устройством» (III, 1, с. 100), политическое же устройство — как «порядок, который лежит в основании распределения государственных властей» (VI, 1, с. 217). 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, с. 217).

Аристотель различает в политическом устройстве три части: законодательную, административную и судебную. Говоря о составе государства, Аристотель подчеркивает его многочастность и непоподобие частей друг другу, различие составляющих его людей — «из людей одинаковых государство образоваться не может» (II, 1, с. 39), а также различие семей в государстве.

Но главное в государстве — это 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, с. 95). 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 — это те, кто исполняет воинскую, административную, судебскую и жреческую функции.

Происхождение государства. Аристотель пытается подойти к государству исторически. Но, будучи идеалистом, он неспособен понять причины возникновения государства, ограничиваясь лишь внешним описанием его формирования. Государство, будучи формой общежития граждан, — не единственная его форма. Другие формы — семья и селение. Они предшествуют государству, которое по отношению к ним выступает как их цель. Государство — энтелехия семьи и селения, энтелехия человека как гражданина. Аристотель определяет человека как по своей природе политическое существо. Об этом он говорит дважды: в «Этике» (I, 5, с. 10) и в «Политике» (I, 1, с. 6—7).

Больше Аристотель ничего не может сказать о стимулах создания государства, для него государство существует естественно. Это означает, что философ не может найти специфические законы общественного развития, он даже не подозревает об их существовании. Историзм Аристотеля мнимый. Говоря о семье, предшествующей образованию государства, философ знает лишь семью развитого рабовладельческого общества, о которой он неисторически мыслит, считая, что это «первая естественная форма общежития, неизменяющаяся во все времена человеческого существования» (I, 1, с. 4).

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 жена, отец и дети» (I, 2, с. 8), а потому «в семье имеют место отношения тройного рода: господские, супружеские и родительские» (I, 2, с. 9). 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, с. 32). 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 выключены из 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, из групповых семей. У Аристотеля же селение — разросшаяся семья, интересы которой уже превосходят обыденные нужды. Из нескольких селений как их энтелехия возникает государство. Аристотель описал здесь внешний процесс. Афины действительно сложились из нескольких селений, в каждом из которых поклонялись своей Афине. Отсюда и множественное число в названии центра Аттики. Однако это лишь внешняя сторона дела. Аристотель в силу своей классовой и исторической ограниченности не смог глубоко взглянуть на суть процесса генезиса государства. Неверно предвставляет 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 самыми. 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 — у одного лица, у меньшинства или у большинства. Таков количественный критерий. Однако и одно лицо, и меньшинство, и большинство могут править «правильно» и «неправильно». Таков качественный критерий. Кроме того, меньшинство и большинство может быть богатым и бедным. Но так как обычно бедные в большинстве, а богатые в меньшинстве, то деление по имущественному признаку совпадает с количественным делением. Поэтому получается всего шесть форм политических устройств: три правильных — царство, аристократия и полиция; три неправильных — тирания, олигархия и демократия.

Монархия — древнейшая форма политического устройства, первая и самая божественная форма, особенно абсолютная монархия, которая допустима при наличии в государстве превосходнейшего человека. Аристотель здесь, в сущности, повторяет взгляды софиста Калликла. Аристотель утверждает, что человек, превосходящий всех людей, как бы поднимается над законом; он бог между

людьми, он сам закон и пытаться подчинить его закону смешно. Выступая против остракизма, обычно применяемого в античных демократиях против таких людей как средство противотиранической защиты, Аристотель утверждает, что «такие люди в государствах (если они, конечно, окажутся, что случается редко. — А. Ч.) суть вечные цари их» (III, 8, с. 131), 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 политике (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, с. 141). В «Политике» содержатся знаменитые слова философа, что «чести больше не тому, кто убьет вора, а тому, кто убьет тирана» (II, 4, с. 61), 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, с. 219), 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 политику, политика — 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 удов-

летворять свои материальные потребности, а 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, с. 115). По Аристотелю, это возможно лишь в государстве. Аристотель — последовательный сторонник государства. Оно для него — «совершеннейшая форма жизни», «среда счастливой жизни» (I, 1, с. 6, 7). Государство, далее, якобы служит «общему благу». Но это относится только к правильным формам.

Итак, критерием правильных форм является их возможность служить общему благу. Аристотель утверждает, что монархия, аристократия и полиция служат общему благу, тирания, олигархия и демократия — лишь частным интересам соответственно одного лица, меньшинства, большинства. Например, «тирания есть та же монархия, но имеющая в виду только выгоду одного монарха» (III, 5, с. 112). 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 интересам благородных, 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 абсолютное наилучшую и реально возможную формы. Но идеальное государство Платона Аристотель не относит к этим формам. Против этой доктрины Платона Аристотель выдвинул три главных соображения: 1) Платон переступил пределы допустимого единства, так что его единство даже перестает быть государством, ибо единство государства — это единство во множестве, а не единство как таковое, при этом «единство менее сжатое предпочтительнее единства более сжатого» (II, 1, с. 41); 2) у Платона благо целого не предполагает блага частей, ведь он даже у своих стражей отнимает счастье, но «если войны лишены счастья, то кто же будет счастлив?» (II, 2, с. 52). 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, с. 51); 3) в отличие от Платона, который был социалистом 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, с. 47), что отмена ее ничего не даст, так как «общее дело все сваливают друг на друга» (II, 1, с. 42). 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, с. 53).

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 так и не так. Хитрость Аристотеля в том, что он 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 необходимому, но к несущественным частям государства Аристотель относит всех трудящихся, а к существенным — лишь воинов и правителей. «Земледельцы, ремесленники и все торговое сословие, — сказано в «Политике», — необходимо входят в состав каждого государства; но существенные его части суть: воины и члены совета» (IV, 8, с. 167). Аристотель прямо заявляет, что «государство, пользующееся наилучшим политическим устройством, не даст, конечно, ремесленнику прав гражданина» (III, 3, с. 106), 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 вопрос о том, является ли рабство продуктом природы или общества, ибо есть и рабы и по закону, а любой эллин — потенциальный раб эллина другого полиса. Аристотель здесь далек от смелости Платона, выступавшего против обращения эллинов эллинами в рабов. Но в целом он считает, что рабство — явление, согласное с природой, ведь «очевидно... что одни по природе рабы, а другие по природе свободны» (I, 2, с. 17), что, более того, люди так устроены, что «одному полезно быть рабом, а другому — господином» (I, 2, с. 17). Аристотель дает совершенно неудовлетворительное определение раба: раб по природе тот, «кто, будучи человеком, по природе принадлежит не себе, а другому» (I, 2, с. 11—12). 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. Решить это философ не может.

В этом весь трагизм рабовладельческого общества, трагизм неизбежности превращения части людей в животных в силу неразвитости производительных сил. Аристотель лишь признает 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. 17). С варварами не воюют, на них охотятся, и такая «война» справедлива.

Итак, в наилучшем государстве все граждане-греки превращаются в рабовладельцев, а все народы мира — в их рабов. Греки должны стать властелинами Вселенной. Такова программа Аристотеля.

Экономические взгляды. У Аристотеля были глубокие экономические догадки. К. Маркс называл Аристотеля великим исследователем, впервые анализировавшим форму стоимости наряду со многими формами мышления, общественными и естественными формами¹.

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 Аристотель подходит вплотную к двум формам собственности, правда, одну из них он называет естественной, а другую — неестественной. Например, использование продукта труда для обмена, по убеждению философа, «неестественно». Он смотрит на товарно-денежное хозяйство с позиций натурального хозяйства. Тем более удивительны его прозрения.

Говоря об обмене и угадывая двойкость стоимости, Аристотель также смутно догадывался, что денежная форма товара есть дальнейшее развитие простой формы стоимости, что деньги функционируют и как мера стоимости, и как средство обращения. Он различает слитковую форму денег и монетную форму. Спорен вопрос, в какой мере Аристотель подходит к понятию стоимости вообще и к трудовой теории стоимости в частности.

Он учил об уравнивающей и распределяющей справедливости. Уравнивающую справедливость он определял как «воздаяние другому равным». Аристотель поясняет: «Воздаяние равным имеет место, когда найдено уравнение, когда, например, земледelec относится к сапожнику так же, как работа сапожника к работе земледельца» (Этика V, 8, с. 92). 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.

ТЕМА 75. ЭСТЕТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Из многочисленных работ Аристотеля по эстетике сохранился лишь отрывок «Поэтики». Как уже отмечалось, под искусством Аристотель понимает всю предметную человеческую деятельность и ее продукт. Он третирует производственную деятельность, а под

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 68.

практикой понимает лишь нравственно-политическую сторону общественной жизни. Производственная деятельность — это презренное делание (праттейн). Близко к этому и искусство в нашем понимании слова. Для Аристотеля Фидий — всего лишь «обделыватель камней». Различие искусства как производственной деятельности и искусства в нашем смысле слова надо искать в тех словах «Физики» Аристотеля, где сказано, что «искусство частью завершает то, что природа не в состоянии сделать, частью подражает ей» (Физика II, 8, с. 36).

Производственная деятельность творит новые вещи, не существующие в природе. Искусство в нашем смысле слова подражает природе. Когда Аристотель говорит в «Метафизике», что «через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе» (VII, 7, с. 121), то он имеет в виду производственную деятельность. Правда, так и остается неясным происхождение форм искусственных вещей. Заложены ли они в пассивном интеллекте наряду с формами природы, реализуемыми благодаря воздействию на пассивный интеллект с двух сторон (со стороны представлений и со стороны активного разума) или они творения души — этого мы так и не узнаем. Но общий ответ все же можно предположить: формы искусственных вещей — это 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 для Аристотеля, отказавшего искусству в абсолютном творчестве, в творении новых форм, искусство есть подражание, мимесис.

Мимесис. Итак, в отличие от техники искусства подражательны. Аристотель поэтому 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»¹. 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 «низящие 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, то мы ограничимся здесь этим искусством. Поэзия понимается широко — это искусство слова вообще. Эпос, трагедия,

¹ Аристотель. Поэтика. — В кн.: Аристотель и античная литература. М., 1978, с. 112.

комедия, дифирамб, авлетика (игра на флейте), кифаристика пользуются такими средствами подражания, как ритм, слово, гармония, либо всеми вместе или одним из них. Проза пользуется только словами без ритма и гармонии. В сохранившейся части «Поэтики» рассматривается в основном трагедия.

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, с. 126). 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 типическое, 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 — это 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, не то, что было, а то, что могло бы быть. Возможное и существенное бытие изображается в единичном, в конкретных действиях и характерах, однако в единичном оставляется только то, что служит существенному. Здесь проявляется свобода подражания, его активность. Эту мысль Аристотель развивает на примере трагедии.

Трагедия. В «Поэтике» содержится известное определение трагедии Аристотелем: «Трагедия есть подражание действию важно-му 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, с. 120). 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 нас заставляет 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, с. 122).

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 философ определяет объем трагедии, подчеркивается необходимость единства действия, указывается динамика развития трагического действия, различается завязка и развязка; в центре трагедии — «перипетееа» — превращение делаемого в свою противоположность, перелом, связываемый с узнаванием как переходом от незнания к знанию, меняющим всю жизнь трагического героя от лучшего к худшему и приводящим его к гибели.

Катарсис. Согласно Аристотелю, трагедия состраданием и страхом очищает подобные эмоции. А они вызываются именно выше-названным переломом. 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 — это страх за подобного себе. Сострадание же зритель может испытывать лишь к незаслуженно страдающему герою, поэтому в трагедии перемены и перелом в судьбе героя должны происходить не от несчастья к счастью и не из-за порочности трагического лица, а из-за «большой ошибки». Только так, думает Аристотель, действие может вызвать в душах зрителя страх (трепет) и сострадание — только путем отождествления себя с героем. Поэт в трагедии доставляет зрителям удовольствие — это «удовольствие от сострадания и страха через подражание им» (XIV, 1453 в, с. 133).

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, встряхивает их души и освобождает их от скрытых внутренних напряжений. Но существуют и другие толкования катарсиса.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Философия Аристотеля не завершает ни истории древнегреческой, ни тем более античной философии. Но она завершает самый содержательный период в истории этой философии, который нередко именуется философией классической Греции. Три-четыре столетия ее истории, столь важные для развития европейской и мировой культуры, были временем интенсивного философского творчества, результаты которого бесценны для развития философской культуры человечества. Она высоко ценилась уже в античности, играла определяющую роль в эпоху средневековья, без них невозможно представить европейскую философию нового времени, да и современную философскую культуру.

История античной философии продолжалась и в послеплатоновские времена — в эллинистический, а затем и в римский периоды древней истории народов Средиземноморья. Эти периоды продолжались в общей сложности примерно восемь столетий. В ходе их в Афинах существовали Академия и Ликей, основанные Платоном и Аристотелем, появились и новые школы, жили и крупные, оригинальные философы, материалисты и идеалисты. Они сформулировали и новые идеи, которых не было еще в предшествующий, классический период истории античной философии. Но в целом глубина, оригинальность да и количество таких идей значительно уступают тому, что было выдвинуто в период, продолжавшийся примерно в два раза короче. История философии учит, что она не развивается равномерно ни по годам, ни по десятилетиям, ни даже по векам. Для философов и философских школ эллинистического и тем более римского периодов античной истории характерно не столько выдвигание новых идей, сколько осмысление, уточнение, комментирование идей и учений, выдвинутых и сформулированных в предшествующий период, в особенности идей и доктрин Аристотеля, Платона, Демокрита.

Сказанное не означает, что историей послеплатоновской, эллинистическо-римской философии можно пренебречь. Нет, в целом это тоже очень важная и большая страница истории античной, европейской и мировой философии. К. Маркс в докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и

натурфилософией Эпикура...» отмечает, что неверно думать, как это часто бывает, что «греческая философия... закончилась... бесцветной развязкой», что «с Аристотелем, этим Александром Македонским греческой философии, прекращается объективная история философии в Греции». Не отрицая того, что греческая философия после Аристотеля увядает, К. Маркс говорит о послеаристотелевской философии, что «смерть героев подобна закату Солнца, а не смерти лягушки, лопнувшей с натуги»¹. Однако эта часть древнегреческой философии не вместились в рамки данного курса.

Не кончается в период Цинь и древняя философия Китая. В шестом периоде в истории Древнего Китая — в периоде империи Хань (конец 3 в. до н. э. — конец II в. н. э.) — жили такие философы, как идеалист-конфуцианец Дун Чжун-шу (190—105 гг.) и материалист Ван Чун (27—104 гг.) — автор полемического трактата «Луньхэн» («Критические рассуждения»).

Позднюю древнекитайскую философию питала достаточно развитая парафилософская среда. Что касается ее научного компонента, то это успехи математики (трактат «Математика в девяти книгах», I в. н. э.), истории («Исторические записки» Сыма Цяня, пригл. 145—88 гг. до н. э.), агрономии и т. п. В этот период изобретается бумага, реставрируются памятники древнекитайской письменности. Что же касается мировоззренческого компонента парафилософии, то в указанный период большую роль сыграло проникновение в Китай махаянистского (религиозного) буддизма, под влиянием которого также вырождается в еретическую религию и даосизм; конфуцианство же в связи со стремлением консервативных кругов Китая противопоставить культу Будды культ Конфуция и императора становится государственной религией.

Далеко не исчерпана в наших лекциях также и древняя философия Индии.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 27.

ЛИТЕРАТУРА

- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — Соч. 2-е изд., т. 3.
Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. — Соч. 2-е изд., т. 4.
Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
Маркс К. Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
Маркс К. Капитал, т. I. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23.
Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 19.
Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20.
Энгельс Ф. Диалектика природы. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20.
Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21.
Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21.
Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18.
Ленин В. И. Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29.

* * *

- Аристотель.* Политика. Пер. Н. Скворцова. М., 1865; 2-е изд. М., 1893.¹
Редкин П. Г. Из лекций П. Г. Редкина по истории философии права в связи с историей философии вообще, 7 томов. СПб., 1889—1891.
Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1893. Авториз. пер. со 2-го нем. изд. М., 1911.
Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. Пер. с франц. С.-Петербург, 1902.
Трубецкой С. Н. История древней философии. Лекции, читанные на историко-филологическом ф-те императорского Моск. ун-та и на Высших женских курсах в 1902—1903 гг. М., 1903.
Филлипов М. М. История философии с древнейших времен. Собр. соч., т. I. СПб., 1903; 2-е изд. СПб., 1910.
Трубецкой С. Н. История древней философии, 2 части. М., 1906—1908.
Браш М. Классики философии. Пер. с нем. СПб., 1907.
Этика Аристотеля. Пер. с греч. Э. Радлова. С.-Петербург, 1908.
Зелинский Ф. Соперники христианства. Ст. по истории античных религий. 2-е изд. С.-Петербург, 1910.
Гераклит Эфесский. Фрагменты. «О природе». Пер. с древнегреч. Нелсендер. М., 1910.
Филлипов. М. М. История философии с древнейших времен. С.-Петербург, 1911.

¹ Далее литература приводится в хронологическом порядке ее публикации на русском языке. — *Авт.*

- Гомперц Г.* Греческие мыслители. Пер. с нем. СПб., 1911—1913, т. 1 и 2.
- Маковельский А. О.* Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксографического и биографического материала. Казань, 1914—1919, ч. I—III.
- Гуляев А. Д.* Лекции по истории древней философии. Казань, 1915.
- Гиляров А. Н.* Философия в ее существовании, значении и истории. Киев, 1916, т. 1; 2-е изд. Киев, 1918—1919, ч. 1—2.
- Луначарский А. В.* Введение в историю религии. М., 1924.
- Лурье С. Я.* Антифон, творец древнейшей анархической системы. М., 1925.
- Рейснер М. А.* Идеология Востока. Очерки восточной теократии. М.—Л., 1927.
- Щербатской Ф. И.* К истории материализма в Индии. Восточные записки. Л., 1927, т. 1.
- Лурье С. Я.* История античной общественной мысли. Общественные группировки и умственные движения в эллинистическом мире. М.—Л., 1929.
- Чернышев Б.* Софисты. М., 1929.
- Серезников В. К.* Очерки по истории философии. М.—Л., 1929, т. 1.
- Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. Пер. с франц. М., 1930.
- Гегель.* Лекции по истории философии. Сочинения, т. IX, X. Пер. с нем. М., 1932.
- Даннеман Ф.* История естествознания. Пер. с нем. М.—Л., 1932—1938, т. 1, 2 и 3.
- Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. (Воспоминания о Сократе). М.—Л., 1935.
- Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности/Под ред. и с комментариями Г. К. Баммеля. М., 1935.
- Лурье С. Я.* Теория бесконечно малых у древних атомистов. М.—Л., 1935.
- Дынник М. А.* Очерк истории философии классической Греции. М., 1936.
- Тураев Б. А.* История Древнего Востока. Л., 1935—1936, ч. I—II.
- Античные теории языка и стиля. М., 1936.
- Петров А. А.* Ван Би. Труды Института востоковедения. XIII. М.—Л., 1936.
- Платон.* Тезет. М.—Л., 1936.
- Аристотель.* Физика. М., 1936.
- Аристотель.* Афинская политика. М., 1936.
- Аристотель.* О душе. М., 1937.
- Лункевич В. В.* От Гераклита до Дарвина. Очерки по истории биологии. М.—Л., 1936—1943, т. 1—3; 2-е изд. (в 2-х т.). М., 1960, т. 1.
- Аристотель.* О частях животных. Пер. с греч. В. П. Карпова. М., 1937.
- Дынник М. А.* Очерк истории философии классической Греции. М., 1936.
- Серезников В.* Сократ. М.—Л., 1937.
- Лурье С. Я.* Демокрит. М.—Л., 1937.
- Петров А. А.* Очерк философии Китая. — В кн.: Китай. М.—Л., 1940.
- История философии. М., 1941, т. 1.
- Выгодский М. Я.* Арифметика и алгебра в древнем мире. М.—Л., 1941; 2-е изд., испр. и доп. М., 1967.
- Александров Г. Ф.* История западноевропейской философии. 2-е изд. М.—Л., 1946.
- Лурье С. Я.* Очерки по истории античной науки. Греция эпохи расцвета. М.—Л., 1947.
- Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.
- Писарев Д. И.* Идеализм Платона. — В кн.: Избранные философские и общественно-политические статьи. Л., 1949.
- Гомер.* Илиада. Пер. В. Вересаева. М.—Л., 1949.
- Ян Хин-Шун.* Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.—Л., 1950.
- Аристотель.* Об искусстве поэзии. М., 1951.
- Аристотель.* Аналитики первая и вторая. М., 1952.
- Горький М.* О сказках. — Собр. соч. в 30-ти томах. М., 1953, т. 27.
- Лосев А. Ф.* Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. — Ученые записки, т. LXXII. Кафедра классической филологии. М., 1953, вып. 3.
- Гомер.* Одиссея. Пер. В. Вересаева. М., 1953.

- Петров А. А.* Ван Чун. Древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954.
- Чаттерджи С. и Датта Д.* Введение в индийскую философию. Пер. с англ. М., 1955.
- Ахманов А. С.* Греческая философия от ее зарождения до Платона. — В кн.: История греческой литературы. М., 1955, т. II.
- Бернал Дж.* Наука в истории общества. Пер. с англ. М., 1956.
- Матве М. Э.* Древнеегипетские мифы. М., 1956.
- Сыма Цянь.* Избранное. М., 1956.
- История философии. М., 1957, т. 1.
- Косвен М. О.* Очерки истории первобытной культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 1957.
- Ши цзин.* Избранные песни. М., 1957.
- Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. Пер. с кит. М., 1957.
- Соколов В. В.* Античная философия. М., 1958.
- Рой М.* История индийской философии. (Греческая и индийская философии). Пер. с бенгальского. М., 1958.
- Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Пер. с англ., т. 1, 1958.
- Боннар А.* Греческая цивилизация. Пер. с франц. М., 1958—1962, т. 1—3.
- Артхашастра, или Наука политики.* М. — Л., 1959.
- Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. Пер. с голл. М., 1959.
- Ильин Г. Ф.* Религии Древней Индии. М., 1959.
- Никольский Н.* Культура Древней Вавилонии. М., 1959.
- Тимошенко В. Е.* Материализм Демокрита. М., 1959.
- Томсон Дж.* Первые философы. Пер. с англ. М., 1959.
- Асмус В. Ф.* Демокрит. М., 1960.
- Дхаммапада. М., 1960.
- Законы Ману. М., 1960.
- Краткий очерк истории философии. М., 1960.
- Лосев А. Ф.* Гомер. М., 1960.
- Маковельский А. О.* Авеста. Баку, 1960.
- Философская энциклопедия. М., 1960—1970, т. 1—5.
- Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
- Го Мо-жо.* Философы Древнего Китая. (Десять критических статей). Пер. с кит. М., 1961.
- Плутарх.* Сравнительные жизнеописания в 3-х т. М., 1961—1963.
- Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. История индийского материализма. Пер. с англ. М., 1961.
- Эпос о Гильгамеше. (О все видавшем). Пер. с аккадского И. М. Дьяконова. М. — Л., 1961.
- Памятники мировой эстетической мысли. Античность, средние века, Возрождение. М., 1962, т. I.
- Эллинические поэты. Пер. В. Вересаева. М., 1963.
- Бурбаки Н.* Очерки по истории математики. Пер. с франц. М., 1963.
- Гостеева Е. И.* Философия вайшешика. Ташкент, 1963.
- Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1963.
- Кессиди Ф. Х.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. (Ранняя классика). М., 1963.
- Шакир-заде А.* Эпикур. М., 1963.
- Элиан.* Пестрые рассказы. М. — Л., 1963.
- Стройк Д.* Краткий очерк истории математики. М., 1964.
- Брихадараньяка-Упанишада. М., 1964.
- Чхандогья-Упанишада. Пер. с санскрита. М., 1965.
- Аникеев Н. П.* О материалистических традициях в индийской философии. (Древность и раннее средневековье). М., 1965.
- Доватур А.* Политика и политии Аристотеля. М., 1965.
- Кочетов А. Н.* Буддизм. М., 1965.
- Крамер С.* История начинается в Шумере. Пер. с англ. М., 1965.
- Лирика Древнего Египта. М., 1965.

- Редер Д. Г.* Мифы и легенды Древнего Двуречья. М., 1965.
- Соколов В. В.* История древней и средневековой зарубежной философии. М., 1965.
- Юань-Кэ.* Мифы Древнего Китая. М., 1965.
- Быков Ф. С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
- Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1966.
- Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н.* Ионийская философия. М., 1966.
- Общее и особенное в историческом развитии стран Востока. Материалы дискуссии об общественных формациях на Востоке (азиатский способ производства). М., 1966.
- Чаттопадхья Д.* История индийской философии. Пер. с англ. М., 1966.
- Атенсты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Ле цзы, Чжуан цзы. VI—IV вв. до н. э. М., 1967.
- Маковельский А. О.* История логики. М., 1967.
- Упанишады. М., 1967.
- Асмус В. Ф.* Вопросы теории и истории эстетики. Сб. статей. М., 1968.
- Гусева И. Р.* Джайнизм. М., 1968.
- Косидовский Зенон.* Когда Солнце было богом. Пер. с польского. М., 1968.
- Нейгебауер О.* Точные науки в древности. М., 1968.
- Платон.* Сочинения в 3-х т. М., 1968—1972.
- Антология мировой философии в 4-х т. М., 1969, т. 1.
- Асмус В. Ф.* Платон. М., 1969.
- Авраамова М. А.* Учение Аристотеля о сущности. М., 1970.
- Богданов Б. В.* Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970.
- Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
- Григорьян М. М.* Курс лекций по истории атеизма. М., 1970.
- Лурье С. Я.* Демокрит (тексты, перевод, исследования). М., 1970.
- Чанышев А. Н.* Эгейская префилософия. М., 1970.
- Афанасьева В. О.* Гильгамеш и Энкиду. М., 1971.
- Волков Г. Н.* У колыбели науки. М., 1971.
- Гусева И. Р.* Индия: тысячелетия и современность. М., 1971.
- Коростовцев М. А.* Религия Древнего Египта. М., 1971.
- Литература Древнего Востока. М., 1971.
- Геродот.* История в девяти книгах. Л., Наука, 1972.
- Индийская культура и буддизм. М., 1972.
- Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972.
- Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1972.
- Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
- Рожанский Н. Д.* Анаксагор. М., 1972.
- Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
- Сыма Цянь.* Исторические записки. М., 1972—1973, т. 1, 2.
- Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х т. М., 1972—1973.
- Античная цивилизация. М., 1973.
- Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. Пер. с англ. М., 1973.
- Комарова В. Я.* К текстологическому анализу античной философии. М., 1973—1974, вып. I, II.
- Историко-филологические исследования. М., 1974.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.
- Попов П. С., Стяжкин И. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
- Аристотель.* Соч. в 4-х т. М., 1975—1978, т. 1, 2.
- Иванов В. Т.* Физика и мировоззрение. Л., 1975.
- История философии и вопросы культуры. М., 1975.
- Залеский Н.* Очерки по истории античной философии. Л., 1975, вып. I. Философы классической Греции.
- Комарова В. Я.* Становление философского материализма в Древней Греции. Л., 1975.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
- Программа по истории зарубежной философии. М., 1975.

- Чанышев А. Н.* Итальянская философия. М., 1975.
Шталь Н. В. Гомеровский эпос. М., 1975.
Асмус В. Ф. Античная философия. 2-е изд. М., 1976.
Атхарваведа. Избранное. М., 1976.
Из истории античной культуры. М., 1976.
Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976.
Китай: традиции и современность. Сб. статей. М., 1976.
Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976.
Токарев С. А. Религии в истории народов мира. 3-е изд., испр. и доп. М., 1976.
Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. М., 1976.
Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.
Мифология древнего мира. Пер. с англ. М., 1977.
Нерсесянц В. С. Сократ. М., 1977.
Философские тексты «Махабхараты». Ашхабад, 1977, вып. I, кн. 2 — «Анугита» и «Книга Санатсуджаты».
Философские тексты «Махабхараты». Ашхабад, 1978, вып. I, кн. 1 — «Бхагавадгита».
Аристотель «Поэтика». — В кн.: Аристотель и античная литература. М., 1978.
Овсянников М. Ф. История эстетической мысли. М., 1978.
Современные зарубежные исследования по античной философии. М., 1978.
Федоренко Н. Т. Древние памятники китайской литературы. М., 1978.
Аристотель. Риторика. — В кн.: Античные риторика. М., 1978.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
Из истории западноевропейской культуры. М., 1979.
Лосева П. Н. Проблемы генезиса науки. Ростов, 1979.
Немировский А. И. У истоков исторической мысли. Воронеж, 1979.
Новое в современной классической филологии. М., 1979.
Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979.
Платон и его эпоха. М., 1979.
Покровский Э. А. Античный философский эпос. М., 1979.
Померанцева А. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979.
Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. М., 1979.
Рожанский Н. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация, философия, наука, религия. М., 1980.
Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980.

СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
Предисловие	3
Лекция I	
Тема 1. Философия как высший вид мировоззрения	4
Тема 2. История философии	9
Лекция II	
Тема 3. Генезис философии	16
Лекция III	
Тема 4. Предфилософия Китая	27
Тема 5. Конфуцианство	33
Тема 6. Моисты	40
Лекция IV	
Тема 7. «Даодэцзин»	43
Тема 8. Законники	50
Лекция V	
Тема 9. Предфилософия Индии	55
Тема 10. Веданги и Упаншады	62
Лекция VI	
Тема 11. «Бхагавадгита»	69
Тема 12. Джайнизм	73
Тема 13. Буддизм	76
Лекция VII	
Тема 14. Даршаны. Чарвака	81
Тема 15. Санкхья	87
Лекция VIII	
Тема 16. Предфилософия Вавилонии	92
Тема 17. Предфилософия Древнего Египта	96
Тема 18. Предфилософия Ирана	102
Лекция IX	
Тема 19. Предфилософия Эллады. Гомер	104
Тема 20. Гесиод	106
Лекция X	
Тема 21. Орфики	114
Тема 22. Ферекид	117
Тема 23. «Семь мудрецов»	119
Лекция XI	
Тема 24. Начало философии в Элладе. Милетская школа	122

	<i>Стр.</i>
Лекция XII	
Тема 25. Гераклит	133
Тема 26. Пифагор и ранние пифагорейцы	138
Лекция XIII	
Тема 27. Элеаты. Ксенофан	146
Тема 28. Парменид	150
Тема 29. Зенон	154
Лекция XIV	
Тема 30. Филолай и средние пифагорейцы	159
Тема 31. Эмпедокл	166
Лекция XV	
Тема 32. Анаксагор	170
Тема 33. Мелисс	177
Лекция XVI	
Тема 34. Жизнь и сочинения Левкиппа и Демокрита	179
Тема 35. Материализм Левкиппа и Демокрита	182
Тема 36. Учение Левкиппа и Демокрита о причинности	188
Лекция XVII	
Тема 37. Зоология, антропология, психология и гносеология Демокрита	191
Тема 38. Этико-социальные воззрения Демокрита	197
Лекция XVIII	
Тема 39. Старшие софисты. Протагор	203
Тема 40. Горгий	211
Тема 41. Гиппий. Продик. Антифон	213
Лекция XIX	
Тема 42. Младшие софисты	216
Тема 43. Сократ	221
Лекция XX	
Тема 44. Киники	229
Тема 45. Киренаики	236
Тема 46. Мегарики	238
Тема 47. Архит. Аристотель о пифагорействе	239
Лекция XXI	
Тема 48. Жизнь и сочинения Платона	244
Тема 49. Идеализм Платона	246
Лекция XXII	
Тема 50. Физика Платона	255
Тема 51. Психология Платона	258
Тема 52. Гносеология и логика Платона	263
Лекция XXIII	
Тема 53. Диалектика идей	267
Тема 54. Этика и политика Платона	269
Тема 55. Эстетика Платона	277
Лекция XXIV	
Тема 56. Жизнь и сочинения Аристотеля	279
Тема 57. Аристотель о предмете философии	284
Тема 58. Учение Аристотеля о противоположности и противоречии. Основной закон бытия. Бытие и небытие	286
Тема 59. Сущее и сущность у Аристотеля	290
Лекция XXV	
Тема 60. Учение Аристотеля о четырех первоначалах	294
Тема 61. Теология Аристотеля	301
Тема 62. Аристотель о предшествующих учениях о бытии	303

	<i>Стр.</i>
Лекция XXVI	
Тема 63. Философия математики у Аристотеля	309
Тема 64. Учение Аристотеля о предмете физики и о природе. Телеология в природе Аристотеля. Случайность и необходимость	311
Тема 65. Аристотель о бесконечности	315
Тема 66. Пространство, время и движение у Аристотеля	317
Тема 67. Космология Аристотеля	322
Лекция XXVII	
Тема 68. Биология Аристотеля	324
Тема 69. Учение Аристотеля о душе	329
Тема 70. Аристотелевская гносеология	332
Лекция XXVIII	
Тема 71. Логика Аристотеля	338
Тема 72. Наукоучение у Аристотеля	347
Лекция XXIX	
Тема 73. Этика Аристотеля	351
Тема 74. Политика и социология Аристотеля	354
Тема 75. Эстетика Аристотеля	361
Вместо заключения	365
Литература	367

Арсений Николаевич Чанышев

КУРС ЛЕКЦИЙ ПО ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ

Редактор *В. И. Гронда*. Младшие редакторы *Н. П. Алексеева* и *Е. Е. Милых*,
Художник *В. И. Сидоренко*. Художественный редактор *В. И. Пономаренко*,
Технический редактор *Л. А. Григорчук*. Корректор *М. М. Саложникова*.

ИБ № 2748

Изд. № ФПН-355 Сдано в набор 19.08.80. Подп. в печать 12.01.81.
А-06023. Формат 60×90^{1/16}. Бум. тип. № 1. Гарнитура литературная. Печать
высокая. Объем 23,5 усл. печ. л. 23,5 усл. кр.-отт. 27,60 уч.-изд. л. Ти-
раж 90 000 экз. Зак. № 1491. Цена 1 р. 20 к.

Москва, К-51, Неглинная ул., д. 29/14. Издательство «Высшая школа»

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленин-
градское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени
А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по
делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136,
Чкаловский просп., 15.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЫСШАЯ ШКОЛА»
ВЫПУСТИТ В СВЕТ В 1981 г.
ДЛЯ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ, АСПИРАНТОВ
И СТУДЕНТОВ ФИЛОСОФСКИХ
ФАКУЛЬТЕТОВ УНИВЕРСИТЕТОВ
СЛЕДУЮЩИЕ МОНОГРАФИИ:

Друянов Л. А. Место закона в системе категорий материалистической диалектики: Моногр. — 8 л. — 1 р. 30 к.

В работе делается попытка целостного подхода к рассмотрению категории «закон». С этой целью показывается ее связь с другими философскими категориями, дается классификация типов законов, выясняется место и функции закона в системе научного знания.

Для преподавателей вузов.

Исторический материализм как социально-философская теория: Моногр. /Под ред. В. И. Разина. — 20 л. — В пер.: 3р. 20 к.

В книге раскрываются основные проблемы исторического материализма как философской науки об обществе и как общесоциологической теории марксизма. Основное внимание авторы обращают на вопросы, недостаточно освещенные в литературе, особенно на методологическую функцию исторического материализма. В ряде случаев показан дискуссионный характер проблем, выявляется практическое значение многих философских обобщений, дается критика современных буржуазных социологических теорий.

Для научных работников, преподавателей исторического материализма и всех, кто занимается философскими вопросами общественного развития.

Красин А. Н. Социально-философские проблемы становления коммунистического типа личности: Моногр. — 10 л. — 1 р. 60 к.

В книге исходным пунктом становления коммунистического типа личности выступает личность развитого социализма, особое внимание уделяется анализу процесса преобразования общественного труда, его интеллектуализации в условиях НТР, изменения системы образования, рассматриваются такие понятия, как «гармоничность», «целостность», «всесторонность» личности.

Для преподавателей философии вузов.

Лютутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии: Моногр. — 15 л. — 2 р. 50 к.

В работе рассматриваются теоретические предпосылки марксистско-ленинской концепции субъекта и объекта, раскрывается ее содержание, мировоззренческое и методологическое значение как для философских, так и конкретно-научных проблем. Автор делает попытку установить место категорий субъекта и объекта в системе категорий марксистско-ленинской философии, раскрыть многоплановость их содержания, диалектики взаимодействия. В ряде случаев представлена оригинальная точка зрения автора по спорным вопросам и аргументированная критика идеалистических взглядов.

Для научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов философских факультетов университетов.

Уважаемые читатели!

Издательство «Высшая школа» выпускает учебники, учебные и методические пособия, плакаты. Подробнее познакомиться с учебной литературой вам поможет аннотированный план выпуска литературы на 1981 год (вузы и техникумы), который имеется в книжных магазинах.

Предварительные заявки на книги вы можете сделать в магазинах Книготорга или потребительской кооперации.

