

А.Н. ЧАНЫШЕВ

**КУРС
ЛЕКЦИЙ
ПО ДРЕВНЕЙ
И
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Допущено Главным управлением
преподавания общественных наук
Государственного комитета СССР
по народному образованию
в качестве учебника для студентов
философских факультетов университетов
и учебного пособия для студентов
и аспирантов вузов по курсу
«История философии»



МОСКВА
„ВЫСШАЯ ШКОЛА“
1991

ББК 87.3
Ч18

Рецензент: доктор филос. наук В. А. Гуров (Ленинградский государственный университет)

Чанышев А. Н.

Ч18 Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. пособие для вузов.— М.: Высш. шк., 1991.— 512 с.

ISBN 5-06-000992-0

Книга представляет собой продолжение «Курса лекций по древней философии» (Высшая школа, 1981). В ней дается общая картина эволюции древней и ранней средневековой философии и теологии (параллельное рассмотрение античной философии Римской империи и иудейско-христианского мировоззрения позволяет представить христианство во временном контексте культуры), объективное соотношение философии с парафилософией (религиозно-художественно-мифологическим мировоззрением), с основанной на интеллекте наукой, культурой в целом.

Ч 0301030000(4309000000)—367 38—91
001(01)—91

ББК 87.3
1

Учебное издание

ЧАНЫШЕВ Арсений Николаевич

КУРС ЛЕКЦИЙ

ПО ДРЕВНЕЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Заведующий редакцией *М. Ф. Гржебин*. Редактор *И. Н. Казаков*. Младший редактор *Л. Ф. Петецкая*. Художественный редактор *С. Г. Абелин*. Художник *А. И. Шавард*. Технические редакторы *Н. А. Битюкова, Л. А. Овчинникова*. Корректор *Л. А. Исаева*.

ИБ № 7698

Изд. № ФПН — 790. Сдано в набор 05.02.91. Подписано в печать 24.07.91. Формат 84×108¹/₃₂. Бум. тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Объем 26,88 усл. печ. л. 26,88 усл. кр.-отт. 28,42 уч.-изд. л. Тираж 100 000 экз. Зак. № 1064. Цена 3 р. 90 к.

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

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького при Госкомпечати СССР. 197110, Ленинград, П-110, Чкаловский пр., 15.

ISBN 5-06-000992-0

© А. Н. Чанышев, 1991

*Посвящается моим детям:
Александру, Арсению и Софье*

О Т А В Т О Р А

Предлагаемые лекции* по истории философии — продолжение изданного в 1981 г. «Курса лекций по древней философии». Те лекции заканчивались анализом философского мировоззрения Аристотеля, оказавшего большое влияние, как положительное, так и отрицательное, на дальнейшую философию и науку. После Аристотеля древнегреческая и, начиная с I в. до н. э., римская философия, возникшая под решающим влиянием греческой как её латиноязычная ветвь, существует ещё в течение тысячелетия, угасая в середине I тыс. н. э. Таким образом, греко-римская философия — пример целостной, замкнутой философии, имеющей свои периоды зарождения, расцвета, заката и умирания.

Последним периодам в этом великом философско-мировоззренческом цикле и посвящена большая часть настоящего курса лекций. Правда, после Аристотеля греческая философия в значительной мере утрачивает свой исконно творческий характер и в ней многое повторяется из того, что было создано ранее. Идеи Гераклита и Демокрита, Платона и Аристотеля и многих других оригинальных мыслителей, о которых рассказывалось в «Курсе лекций по древней философии», начинают жить новой жизнью, иногда причудливо друг с другом сочетаясь. Но эта новая жизнь вторична.

Даже такая грандиозная философско-мировоззренческая система как философия Плотина, достойно завершающая древнезападную философию, тоже вторична и названа историками философии именно неоплатонизмом, а не «плотинизмом» далеко не случайно:

* Используемая здесь форма спаренных лекций (Лекция I—II, III—IV и т. д.), включающих одну или несколько тем курса, показала нам довольно оптимальной, позволившей более свободно организовать проблемный материал книги, не теряя из вида интересы читателей.

Плотин взял за основу своего мировоззрения систему философских взглядов Платона, к чему он примешал элементы аристотелизма и стоицизма. Всё это он сделал творчески. Однако это творчество всё же относительно.

Неверно, конечно, было бы думать, что за все заключительное тысячелетие существования греческой философии, превосходящее в два раза продолжительность периодов ее формирования и расцвета, совсем не было ничего нового. Новое было — например, такое своеобразное явление, как скептицизм. Однако это скорее антифилософия, чем философия в её положительном смысле, как бы проявление усталости философии от самой себя, но и антифилософия может быть тоже философией, если она существует в контексте философии, как её самоотрицание.

Как будет видно из нашего курса лекций, греко-римская философия преодолела свой внутренний скептицизм и закончилась неоплатонизмом, хотя и в нём отвергла саму себя, провозгласив высшее и единственное первоначало всего сущего совершенно потусторонним, непознаваемым, немислимимым и несказанным, лежащим не только по ту сторону познания, но и по ту сторону бытия, которое если как-то и постижимо для человека, то только в его абсолютном молчании. Но молчание и философия несовместимы.

Рассматриваемые в лекциях времена — времена заката, а затем и угасания греко-римской философии, когда начинается формирование совершенно иного, чем философия, духовного явления: возникает новая мировая (т. е. не ограничивающая себя каким-то одним народом) религия — христианство, которое, возникнув в философско-мировоззренческой культурной среде, волей-неволей должно было выйти за пределы своей обязательной для всякой религии мифологии и определить своё отношение к «языческой» философии на её же теоретическом уровне. Так возникла христианская религиозная теология. Это тоже антифилософия, но антифилософия не внутренняя по отношению к философии (как скептицизм и неоплатонизм), а внешняя.

Религиозная теология — не философия. В ней отсутствует главное в философии как именно мыслительного мировоззрения — полная свобода мысли, антидогматизм, антиавторитаризм. В религиозной теологии мировоззренческая мысль скована цепями догматики, авторитетом «священного писания», которое имеет якобы

сверхъестественное происхождение, будучи письменной фиксацией истин, открытых через избранных для этого немногих людей всем остальным людям, богом, боготкровением. Всё это, конечно, весьма далеко от философии как свободного, исходящего лишь из собственной проблематики, мышления о мире и о человеке. Но и в философии бывает теология. Так, о боге размышляли и Ксенофан, и Платон, и Аристотель, и Зенон-стоик, и Эпикур, и Цицерон, и Плотин, но тогда, когда философы размышляли о боге, они размышляли о нем свободно, не будучи скованными никакими догматами, принимаемыми на слепую веру, как это имеет место во всякой религии, отдающей приоритет вере перед знанием. Философия же, если это действительно философия, а не ее эрзац и видимость, ничего на веру не принимает.

Поэтому нас в христианской теологии интересовала не столько сама теология, а отношение теологии к философии, получившее не только теоретический, но и практический аспект с трагическим для греко-римской философии завершением. Эта философия умерла не столько сама, сколько была убита. А точнее говоря, ей помогли умереть.

Затем последовало тысячелетие господства и в Восточной, и в Западной Европе христианской теологии с её специфической проблематикой. В Средние века развитие философской мысли фактически прервалось. Поэтому мы рассматриваем этот печальный период в истории философии бегло и односторонне, обращая внимание главным образом на философскую сторону теологии, если таковая была. Ведь в Средние века философия была всего лишь служанкой теологии, этого философоподобного религиозного мировоззрения, сутью которого по-прежнему оставалась религиозная мифология, принимаемая на веру, воспитываемая у человека с самого раннего детства. Безверие было немислимо. Инаковерие (ересь) жестоко наказывалось вплоть до изощренных пыток и максимально мучительного уничтожения.

Это, конечно, невозможно в философии. Как бы философы ни расходились в своем мировоззрении, они не причиняли явного вреда друг другу, не истязали кого-либо с целью навязать свои взгляды или за инакомыслие. На это способны фанаты, но фанатизм и философия несовместимы. Нетерпимость к инакомыслию — та лакмусовая бумажка, по которой можно судить, что та или иная философия внутренне, как бы она сама ни

выдавала себя за философию, переродилась, стала своего рода светской религией. Это явление нам хорошо знакомо.

Философия всегда плюралистична. Ни одна школа не имеет в ней, как правило, монополии на истину. И мы в своих лекциях уважали этот философский плюрализм, это порождаемое сложностью мироздания и самого человека многообразие и не пытались подогнать его под надуманную тоталитарным мышлением схему. Считая, что философия — часть духовной культуры, а объективная история философии — часть объективной истории духовной культуры, которая не существует без своей материальной основы, мы время от времени давали некоторую информацию об околофилософской культуре и также касались социально-политических условий существования древнезападной философии в тот или иной отрезок рассматриваемого нами времени, не забывая об историческом и даже географическом фоне, на котором бурлила философско-мировоззренческая, глубинная мысль древних греков и римлян.

ЛЕКЦИЯ I—II

ТЕМА I

ЭЛЛИНИЗМ И ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Эллинизм. Эллинизм (этот термин вошел в употребление с легкой руки немецкого историка И. Г. Дройзена¹, автора «Истории эллинизма», русский перевод 1890—1893 гг.) — трехсотлетний период в истории Восточного Средиземноморья и прилегающих к нему континентальных областей в Азии и Африке, оказавшихся вследствие завоеваний Александра III, получившего имя Великого (или Македонского), под военно-политической властью македонской аристократии и под духовным владычеством греческой культуры (впрочем, это относится только к верхушке местных обществ), все более до этого проникавшей в саму Македонию, по мере того как Македония все больше проникала в Грецию.

Начало периода эллинизма принято связывать с 338 г. до н. э. — годом военной победы Македонии над Грецией. Концом эпохи эллинизма считают 30 г. до н. э., когда перестало существовать, будучи оккупированным римским войском, последнее эллинистическое государство — эллинистический Египет.

Македония и Греция. Победа Македонии над Грецией в августе 338 г. до н. э. — закономерный итог быстрого возвышения северного соседа Греции и долгого упадка последней. Города-государства Древней Греции запутались в своих внутренних классовых противоречиях и в своих трагических внешних раздорах, когда господствующее положение среди других городов-государств Греции последовательно занимали Афины, возглавившие разгром персидского агрессора в начале V в. до н. э., Спарта, разгромившая Афины в конце того

¹ Иоганн Густав Дройзен (1808—1884) — немецкий историк, гегельянец, автор не только «Истории эллинизма», но и «Истории Александра Великого». Его лекции слушал Лев Толстой в Берлине в 1860 г.

же века, Фивы, разгромившие Спарту в начале IV в. до н. э. А в середине того же века происходит решительное наступление на Афины, а затем и на всю Грецию Македонии, не игравшей дотоле сколько-нибудь значительной исторической роли.

Расположенная на север от Фессалии и от полуострова Халкидика Македония, в своей большей части труднодоступная горная и лесистая область (самая высокая македонская гора Олимп — 2917 м над уровнем моря — издавна почиталась смотревшими на нее издали греками как местожительство их главных богов), была населена неясным по своей этнической принадлежности народом, родственным иллирийцам, фракийцам и грекам. Македония долгое время отставала в своем экономическом, политическом и культурном развитии от южных соседей. В ней правили родовая аристократия и ограниченные в своей власти цари, занимавшие во время греко-персидских войн и афино-спартанской войны двойственные позиции. Решительное изменение внешней политики происходит при Филиппе II. Сын македонского царя Аминты II, умершего в 385 г. до н. э., Филипп был заложником в Фивах при Эпаминонде, от которого заимствовал новый военный строй — фалангу. Филипп бежал на родину, где был избран царем. Это был хитрый, пронырливый политик. Его метод — сеяние раздора и подкуп, ведь он нашел в своей стране золото и организовал его добычу. Филипп говорил, что мул, нагруженный золотом, возьмет любую крепость. Он освободил Фессалию от тиранов и прибавил к своим войскам фессалийскую конницу. Он правил 23 года (359—336 гг. до н. э.). Филипп II вел систематическое наступление на Грецию, на Афины. Сперва это было наступление на владения Афин в северной Эгеиде, владения, для них жизненно важные. На македонском побережье это был город Пидна, на полуострове Халкидика — города Олинф и Потидея, на фракийском побережье — Амфиполь, важнейший спорный пункт Афин, откуда вывозился из Фракии строительный лес для кораблей и где находились золотые россыпи. В конце концов Филипп II вообще запер проливы Геллеспонт и Боспор Фракийский, т. е. Дарданеллы и Босфор, лишив таким образом Афины выхода в Понт Эвксинский и к северно-причерноморскому хлебу. Захват Филиппом II двухсот тридцати кораблей с хлебом, предназначенным для Афин, а также ввод македонских войск

в Среднюю Грецию через ворота Греции Фермопилы (под предлогом разрешения ничтожного пограничного спора между Дельфами и соседним городком Амфиссы) поставили Афины перед необходимостью начать прямые военные действия с помощью примкнувших к ним беотийских Фив против Македонии. Афиняне, однако, к этому времени совершенно развратились и изнежились. Они стали театрами, полюбив зрелища. Еще Перикл приказал выдавать на это тысячу талантов в год, но не в военное время. Это ограничение не соблюдали. Театр стал для афинян важнее отечества. Не желая самим служить в армии, они держали наемное войско. Но на такое войско нельзя положиться. Афиняне раскололись в вопросе о войне и мире. Ученик Платона Фокион, отважный воин, призывал к миру, а робкий в деле Демосфен — к войне.

Решающая битва в Беотии при Херонее (это небольшое поселение стало позднее тем местом, где в I в. до н. э. Сулла разбил Митридата; оно же — родина греческого исторического писателя-моралиста Плутарха), где афиняне и беотийцы (фиванцы), а также коринфяне, мегарцы и представители некоторых других греческих полисов долго и упорно сопротивлялись приблизительно равным по численности македонянам, которыми командовали такие выдающиеся полководцы, как Филипп и его сын, семнадцатилетний Александр, возглавлявший правый фланг и сыгравший решающую роль в этой битве, тогда как греческое войско не имело настоящего вождя (лучшие афинские полководцы уже умерли, Фокион был отстранен от руководства, а Хорет был физически неспособен) и было разобщено, а афиняне и беотийцы стояли отдельно, принесла в конце концов победу македонянам. Александр пробил насквозь фиванский полк. Тысяча афинян была убита, две тысячи взяты в плен. Демосфен бросил оружие и спасся бегством. Филипп отпустил именитых афинян без выкупа и возобновил мирный договор с Афинами. В Фивах же он оставил свой гарнизон.

Поражение греков при Херонее имело большое историческое значение. Оно положило конец великой эпохе в истории человечества — эпохе древней демократии и связанного с ней расцвета культуры, эпохи бытия разнообразных и самоуправляющихся полисов, каждый из которых был самостоятельной экономической, политической и духовной целостностью. Начинается период

единоличных правлений (монархия и тирания, в лучшем случае олигархия), всеобщей нивелировки и отчуждения государства от народа.

Вместе с тем победа Македонии ослабила внутривосточные распри. Уходящая на это энергия могла быть направлена вовне. Созванный Филиппом II в следующем после поражения греков году общегреческий конгресс в Коринфе (туда съехались делегаты всех городов, кроме Спарты) провозгласил всеобщий мир между полисами, их автономию и в то же время их объединение в федерацию, а также вступление этой общегреческой федерации мнимо автономных и равноправных полисов в военный союз с Македонией. Филипп II был объявлен вождем — руководителем внешней политики Греции. Этим было положено начало осуществлению дальних военно-стратегических планов Филиппа II, направленных против все еще громадной и, казалось бы, могущественной персидской сверхдержавы. Однако выполнить эти планы Филиппу II не удалось. Этому помешала его насильственная смерть. Осуществить планы Филиппа выпало на долю одного из его сыновей.

Демосфен и Исократ. Двойственная позиция Македонии по отношению к Греции, ее роль поработительницы и объединительницы, мобилизующей силы южно-балканских народов против персидской сверхдержавы Ахеменидов, отражалась в борьбе партий в Афинах: антимакедонской и промакедонской. Антимакедонскую партию возглавил великий греческий оратор¹ Демосфен (384—322 гг. до н. э.). В своих речах против Филиппа II, в «Филиппиках», Демосфен призывает своих сограждан бороться за свободу. Он подчеркивает отличие Македонии от Греции, македонян от греков и презрительно говорит о македонском царе, что «он не только не грек и даже ничего общего не имеет с греками, но и варвар», что «он не из такой страны, которую можно было бы

¹ Знаменитый древнегреческий историк Плутарх, сопоставляя двух великих ораторов древности — грека Демосфена и римлянина Цицерона не в пользу последнего, писал, что «демосфеново красноречие, чуждое шуток и прикрас, сжатое, мощное и суровое, не фитилем отдает, ... но воздержным образом жизни, неустанными размышлениями и снискавшим насмешки угрюмым, желчным его нравом...». Поясняя вопрос о нраве Демосфена, Плутарх присовокупляет: «Демосфен... был неизменно серьезен, и выражение хмурой озабоченности почти не покидало его...», тогда как «Цицерон... в погоне за остроумиями нередко впадал в шутовство...» (Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987. Т. II. С. 565—566).

назвать с уважением», что он, далее, «жалкий македонянин, уроженец той страны, где прежде и раба поряточного нельзя было купить»¹.

Долгожитель Исократ (436—338 гг. до н. э.), в отличие от оратора Демосфена никогда публично не выступавший со своими «речами», прославлял македонского царя именно как грека, как потомка греческого героя Геракла. Если для Демосфена главное — свобода и независимость Афин, то Исократ видит основное в достижении согласия всех эллинов и в их общем выступлении против «варваров». Исократ — один из первых теоретиков в области проблемы «Восток — Запад». Он решительно противопоставляет Европу и Азию как два принципиально различных по своему культурному уровню региона, третирует все азиатские народы как варварские и считает несправедливым и позорным для европейцев то, что азиаты богаче эллинов. Исократ осознает наличие в Греции громадной массы избыточного населения, лишенного своего места на земле, «тех, кто скитается теперь за неимением необходимых средств к жизни и вредит всем встречным»², и видит единственный способ избавиться от этих людей в переселении их в специально завоеванные азиатские земли, в созданные там новые города, в образовании из этого населения восточного оплота против варваров, которые в завоеванных областях должны стать для греков их новыми илотами, такими, какими были илоты в Спарте, регулярно «пропалываемые» спартиатами. Он убеждает македонского царя в том, что персидская держава легко уязвима и что нынешний царь Артаксеркс III бездарен. Исократ ссылается на неспособность персов справиться с десятью тысячами греческих наемников, о чем рассказал Ксенофонт в своем «Анабасисе».

Нельзя безоговорочно осуждать Исократа как антипатриота и превозносить Демосфена как патриота. Ведь последний был готов искать помощи против Македонии у Персии³, а персы, как они это доказали при завоевании Ионии и во время греко-персидских войн, несли с собой только всеобщее одичание и разрушения, чего

¹ Хрестоматия по истории Древней Греции. М., 1964. С. 391.

² Там же. С. 412.

³ Плутарх сообщает, что Демосфен принимал подарки от персидского царя, что возможно, так как этот великий оратор был корыстолюбив и ссуживал деньги под залог, получая от этого ростовщический доход. Афиняне изгнали его из Афин не случайно.

вовсе нельзя сказать о македонянах. Политический идеал — афинская демократия того времени, когда сильные Афины возглавляли ряд демократических государств, был позади, возврат к прошлому был невозможен. Политический идеал Исократ, будучи ближе к действительности, отражал историческую тенденцию в развитии греко-македонского общества на Балканах. Фактически план Исократ реализовался с лихвой: завоевано было больше, чем предполагал Исократ. В Азию хлынуло избыточное население Греции. Правда, варвары не стали илотами греков (о чем мечтал и Аристотель), македоняне пошли на союз с местным населением. Да и завоевания были совершены вовсе не «многочисленным и сильным войском из скитальцев», т. е. из деклассированных греков, а сравнительно малыми силами, в основном самих македонян, возглавляемых одним из сыновей Филиппа II — Александром III.

Александр Македонский. Александр, сын Филиппа, — один из учеников Аристотеля. Филипп сказал своему сыну Александру: «Благодарю богов не за то, что они мне даровали сына, а за то, что они мне его даровали во времена Аристотеля». Александр сочетал в себе ум и целеустремленную волю с крайней жестокостью и со сверхчеловеческой храбростью. Он был завистлив и честолюбив¹.

Став соправителем, а затем и правителем Македонии в свои двадцать лет, он разгромил фракийские и иллирийские племена, угрожавшие ему, а затем подавил восставшие было после смерти его отца греческие города, совершенно разрушив беотийские Фивы за то, что фиванцы перебили часть оставленного там Филиппом македонского гарнизона. Тридцать тысяч фиванцев было продано в рабство. Афиняне снарядили посольство с просьбой о мире. Демосфен из состава посольства по

¹ «Передают, что Александр, сын Филиппа, отличался природной красотой — волосы его вились и были белокуры, по в лице царя сквозило, судя по рассказам, что-то устрашающее» (Элиан. Пестрые рассказы. М.— Л., 1963. С. 89.). Далее говорится и о завистливости Александра Великого: «Александр, как говорят, по разным причинам завидовал своим сподвижникам. Ему не давали покоя опытность Пердикки в военном деле, полководческая слава Лисимаха, отвага Селевка, печалило честолюбие Антигона, досадовал военнопочтовый талант Антипатра, вселял подозрения гибкий ум Птолемея, страшили беспутность Таррия и склонность Питона к новшествам» (там же).

дороге сбежал. Снова в Коринфе был устроен съезд всех городов. Навязанный грекам Филиппом II коринфский договор был возобновлен. Находясь в Коринфе, Александр ходил смотреть на Диогена Синопского.

Оставив Антипатра правителем Македонии и Греции, Александр весной 334 г. до н. э. переправился через Геллеспонт и вторгся в малоазийские владения Дария III Кодомана. Количественно силы Александра Македонского (30 тыс. пехоты и около 4,5 тыс. всадников) и Дария III были несоизмеримы, но качественно силы первого намного превосходили силы второго. Говоря о многочисленности персидского войска, римский историк Квинт Курций Руф рассказывает, что находившийся при Дарии афинянин Харидем неосторожно сказал восточному деспоту о его армии, что «эта столь вооруженная армия, состоящая из стольких народов со всего Востока, оторванных от своих очагов, может внушать страх своим соседям», а никак не македонцам, македонской фаланге, прочному строю пехоты, где «воин стоит к воину, оружие одного находит на оружие другого. Фаланга обучена по первому же знаку идти за знаменами, сохраняя ряды. Солдаты исполняют все, что им приказывают: сопротивляются, окружают, разделяются на фаланги; менять ход сражения они умеют не хуже полководцев. И не думай, — продолжает Харидем, обращаясь к восточному деспоту, — что их влечет жажда золота и серебра: эта дисциплина до сих пор крепка, ибо создана бедностью: постелью уставшим служит земля, еды для них достаточно той, которую они раздобудут, а время их сна — неполная ночь»¹. Так что вся надежда на наемных греческих солдат, которые уже сражались в битве при Гранике на стороне персов (что не помешало победе Александра). Эти солдаты, взятые в плен после победы на реке Граник (334 г. до н. э.), были отправлены победителями в кандалах в Македонию на работы, ибо «они, эллины, пошли наперекор общему решению эллинов и сражались за варваров против Эллады»². Надо, говорит злополучный Харидем царю, вербовать новых солдат из Греции. Услышав такие речи, Дарий, о котором Квинт Курций Руф говорит, что тот «по ха-

¹ История античности. М., 1989. Т. 1. С. 504.

² Арриан. Поход Александра // Хрестоматия по истории Древней Греции. С. 438.

рактору был мягким и отзывчивым», приказал задушить смелого советчика, в чем позднее, когда был снова разгромлен, раскаялся. Разгромлен, хотя снова у Дария были десятки тысяч греческих наемников, и в битве при Иссе в 333 г. до н. э. они снова сражались против Александра. Одержав эти две победы не только благодаря своему полководческому мастерству, но и личной храбрости, своему непосредственному участию в битвах, и отклонив мирные предложения Дария III, Александр вышел из Малой Азии через Сирию и Финикию в Египет (332 г. до н. э.), освободив его от персидского ига, лежавшего на этой древнейшей стране с 525 г. до н. э. Там Александр был провозглашен жрецами Амона в Ливии воплощением бога Амона. Третья, уже решающая битва, в глубине Азии, в Ассирии, при Гавгамелах (331 г. до н. э.), окончательное поражение персов и последовавшее затем убийство Дария III его же сатрапом означали полное крушение державы Ахеменидов. Македоняне вышли в Среднюю Азию, а затем и в Западную Индию (326 г. до н. э. — битва с индийским царем Пором на реке Гидасп). Так далеко никогда не заходили ни римляне, ни французы Наполеона, тщетно пытавшегося пробиться из Египта в английскую тогда Индию.

Империя Александра Македонского разمتнулась с запада на восток на 55° (от 20° до 75° вост. долготы) и на 21° (от 43° до 22° сев. широты) с севера на юг, от Киренаики в Ливии на западе до долины Инда на востоке, от среднеазиатской Согдианы на севере до северного тропика на юге Египта. На ее территории уместились бы теперешние Пакистан (частично), Афганистан, Иран, Ирак, Сирия, Ливан, Израиль, весь Египет, Ливия (частично), Турция, Греция, Югославия (частично), советский Узбекистан (частично), советский Туркменистан (частично), турецкая Армения. Александрия Эсхата (Крайняя) находилась на 40° сев. широты и 70° вост. долготы, между теперешними Ташкентом и Душанбе.

Столицей империи стал древнейший город Вавилон, расположенный в Месопотамии на реке Евфрат, отстоящий на 20° сев. широты на восток от столицы Македонии Пеллы.

По мере того как Александр погружался в Азию, он сам становился азиатом. Восток развратил царя, он все больше переключался с западных образцов управления на восточные и требовал от македонян почестей по образцу восточных деспотий. «Александр стал требо-

вать, чтобы перед ним благоговейно падали ниц; он пожелал приучить к рабскому поведению победителей стольких народов (т. е. македонян и греков.— А. Ч.) и сравнять их с побежденными»¹ (*Квинт Курций Руф.* История Александра, VI, 6.3). Насильственно объединив Запад и Восток в своей фатально обреченной на распад империи, македонский царь столь же насильственно и притом по персидскому закону женил многих македонян на персиянках. Вернувшись с большими людскими потерями из Индии, когда его никто уже не ждал, царь устроил в Сузах коллективную свадьбу, пережив 80 гетайров — «сотоварищей» (царя) на дочерях знатных персов и мидян. Сам, будучи уже женатым на племяннице Дария III, бактрийской принцессе Роксане, Александр, следуя принятому тогда в Персии многоженству, женился и на старшей дочери Дария Барсине, и на младшей дочери Оха Парисатиде. Своего ближайшего друга Птолея и Евмена, своего секретаря, царь женил на дочерях знатного перса Артабаза. Всего же в это время на азиатках женилось более десяти тысяч македонян, получивших от царя приданое.

Превращение македонского царя со сравнительно ограниченной властью (например, согласно древнему македонскому обычаю, следствие по преступлениям, за которые грозила смертная казнь, вел царь, но приговор в военное время выносило войско, а в мирное — народ) в восточного деспота вызвало недовольство простых и части знатных македонян. «Александр открыто дал волю своим страстям и сменил прежнюю умеренность и скромность — качества, прекрасные в любом, самом высоком положении, — на гордость и необузданность»² (там же, 6.1), отчего «по всему лагерю у всех было одно и то же чувство и слышались одни и те же речи: больше утрачено в результате победы, чем добыто на войне»³ (там же, 6.3). Последовали заговоры (заговор Филота в 330 г. до н. э., заговор «пажей» в 327 г. до н. э.), раскрытые из-за предательства. Заговорщики были казнены или замучены. Среди жертв оказался и племянник Аристотеля Каллисфен Олинфский, которого учитель Александра послал к ним в поход в качестве придворно-

¹ Хрестоматия по истории Древней Греции. С. 454.

² Там же.

³ Там же. С. 455.

го историографа. «Каллисфен, хотя и невинный в заговоре против царя, но совершенно неспособный к придворной жизни среди льстецов, также погиб под пытками»¹ (там же, 8.21). Диоген Лаэртский так пишет о конце жизни Каллисфена: «...долго возили в железной клетке, обросшего и завшивевшего, а потом он был брошен льву и так погиб»² (V, 5).

Неожиданная и загадочная смерть занятого постройкой флота для военного похода на арабов (под тем предлогом, что они одни не прислали к нему посольства и ничем не высказали ему ни доброжелательства, ни уважения) македонского царя Александра III в Вавилоне 13 июня 323 г. до н. э. на 33-м году жизни застала всех врасплох. Началась борьба за власть. Простонародная пехота выступила против аристократической конницы и заставила объявить царем под именем Филиппа III единокровного брата покойного царя, побочного сына Филиппа II от танцовщицы, слабоумного Арридея. Титул македонского царя предназначался также и должному родиться уже после смерти мужа ребенку Роксаны, если тот окажется мальчиком. Регентом же был назначен Пердикка — представитель македонской аристократии. Тело почившего царя захватил Птолемей, телохранитель Александра, и отправил его в Александрию Египетскую в бочке с медом, где похоронил в роскошном саркофаге.

После смерти Александра Македонского его обширная, но эфемерная империя была поделена между его полководцами и их потомками. Это дело не обошлось без кровопролитнейших войн и сражений (главное из них битва при Ипсе в 301 г. до н. э.), опустошивших прежде всего Грецию. В результате образовалось несколько суверенных эллинистических государств — династических монархий.

Главные эллинистические государства. Если судить по времени установления, то раньше всех других эллинистических государств определилось царство Птолемеев — в 322 г. до н. э., сразу же после смерти Александра Македонского. Вскоре установилось азиатское царство

¹ Хрестоматия по истории Древней Греции. С. 461.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 206.

При дальнейшем цитировании указанного издания Диогена Лаэртского ссылки будут даваться в тексте по международной пагинации.

Селевкидов — в 312 г. до н. э., позднее — царство Антигонов — в 283 г. до н. э.

Царство Селевкидов. Если судить по занимаемой площади и народонаселению, то на первом месте стояло царство Селевкидов с центром в Сирии, со столицей Антиохией на реке Оронте, царство, уходящее на Восток вплоть до западной Индии, до бассейна Инда. Это царство занимало площадь в 3,5 млн. км² и имело население в 30 млн. человек. Селевк (312—280 гг. правления) повторил поход Александра III в Индию и одержал победу над индийским царем Чандрагуптой, отчего стал гордо именовать себя Никатором («Победителем»). Однако необходимость вести борьбу с Антигоном помешала Селевку воспользоваться плодами своей победы, и он возвращает Чандрагупте (основателю индийской династии Маурьев, 321—185 гг. до н. э.) бассейн Инда от Пенджаба до дельты в обмен на 500 боевых слонов. Заключив в 305 г. до н. э. мир с Индией, Селевк устанавливает с ней прочные дипломатические отношения. Его посол в Индии Мегасфен стал автором фрагментарно сохранившейся «Индики» — первого западного описания Индии. Оказавшись в числе победителей в битве при Иссе, Селевк расширил свои владения. Царство Селевка Никатора охватывало территорию современных Ирана, Ирака, части Сирии (при этом Южная Сирия, Палестина и Финикия принадлежали Птолемею), Афганистана, частично Турции, нашей Средней Азии, Армении, но Селевку этого казалось мало, и он пошел в поход на Македонию, во время которого и был предательски убит Птолемеем Керанном — сыном тремя годами ранее умершего Птолемея I.

Из последующих представителей династии Селевкидов выделяется Антиох III (223—187 гг. до н. э.) с его новым удачным походом в Индию. В 198 г. до н. э. Антиох III отнял у египетских Птолемеев Палестину и Финикию. Эти успехи Селевкида обеспокоили уже вторгающийся в Восточное Средиземноморье Рим, и в 190 г. до н. э. войско Антиоха было разгромлено римскими легионами. Империя Селевкидов стала распадаться. В середине II в. до н. э. от нее отделилась Палестина (восстание Маккавеев, 167—130 гг. до н. э.). И в конце концов то немногое, что осталось от великой империи Селевка Никатора, вошло в состав Римской сверхдержавы в качестве одной из ее многочисленных провинций — в качестве провинции Сирия (64 г. до н. э.).

Царство Птолемеев. Вторым по размерам и по населению (первым по установлению и последним по гибели) было царство македонской династии Птолемеев, царство с гораздо меньшей, чем у Селевка Никатора, но зато устойчивой территорией в 150 тыс. км², на которой проживало приблизительно 10 млн. человек. Родоначальником династии Птолемеев был вышеупомянутый Птолемей — сын то ли Лага, то ли Филиппа II (в таком случае Птолемей — единокровный брат Александра III). Птолемей I (Лаг, или Сотер), полководец, а затем диадох, правил в Египте с 322 по 283 г. до н. э. И при нем, и при его сыне Птолемее II Филадельфе (283—246 гг. до н. э.) и при его внуке Птолемее III Еввергете (246—221 гг. до н. э.) Египет достигает уровня первой державы Средиземноморья. Египет владеет Эфиопией на юге и Киренаикой на северо-западе, островом Кипр и южным берегом Малой Азии на севере, Финикией и Палестиной на северо-востоке. Однако в конце III в. до н. э. при Птолемее IV Филопаторе (221—204 гг. до н. э.) начинается упадок Египта. В начале II в. до н. э. Египет теряет Палестину, Финикию и Южную Сирию.

Однако птолемеев Египет существовал еще долго. После Птолемея Филопатора было еще десять царей и одна царица по имени Клеопатра. Отстранив своего брата, она правила страной в критические для Птолемеев времена — в Египет вторглись легионы Цезаря. Последним царем Египта из рода Птолемеев стал Птолемей XIV — сын Клеопатры и Цезаря по имени Цезарион, убитый в 17 лет в 30 г. до н. э. по приказу победившего Марка Антония Октавиана. Внучатый племянник Цезаря — внук его сестры — уничтожил сына Цезаря. Тогда же заканчивается почти на две тысячи лет история суверенного Египта. Египет превращается в римскую провинцию. Злосчастные судьбы единственного сына Александра Македонского и единственного сына Цезаря как бы обрамляют период эллинизма, его начало и конец.

Греция в период эллинизма. Третьим и по времени окончательного установления, и по размерам, и по населению (однако первым по гибели) было государство Македония (ее территория — 75 тыс. км², население 3—4 млн. человек, со столицей в городе Пелла). Судьба некогда великой Греции в эпоху эллинизма стала злосчастной. Войны диахов и эпигонов опустошили эту пленницу Македонии, с кабальной зависимостью от

которой Греция, однако, никогда не примирилась. Еще в начале Спарта не прислала своих послов на Коринфский конгресс к Филиппу II. Она же выступила против Антипатра, когда Александр III ушел в Азию. Скоропостижная смерть Александра III всколыхнула всю Грецию, в Афинах вспыхнуло антимакедонское восстание. К восставшей Аттике присоединились Этолия, Фокида, Локрида, Фессалия. В Афины из изгнания был торжественно возвращен глава антимакедонской партии Демосфен. Начинается Ламийская война (323—322 гг. до н. э.). Быстро начавшись, она так же быстро и кончилась.

Боевой афинский наемный отряд во главе с Леосфеном одержал было победу над Антипатром, но Леосфен вскоре нелепо погиб. С противной стороны погиб и пришедший на помощь Антипатру сатрап Малой Фригии Леоннат.

В августе 322 г. до н. э., через 16 лет после битвы при Херонее, Греция терпит второе военное поражение от Македонии в битве при Кранноне в Фессалии.

Начинаются репрессии. В Афинах казнят демократов. Демосфен кончает жизнь самоубийством. Восстанавливается олигархическая форма правления. Олигархов возглавляет ставленник Македонии Фокион.

Однако история продолжается. Продолжается и хождение Греции по мукам.

Власть Фокиона длилась недолго. Уже в 319 г. до н. э. новый регент Полиперхонт провозглашает свободу Греции от Македонии, отменяет в Афинах олигархическую конституцию и казнит Фокиона. Но недолговременна была свобода Греции, недолговременна и демократия в Афинах. Полиперхонт уже в следующем году терпит поражение от Кассандра. Кассандр восстанавливает в Афинах олигархию с избирательным цензом в 10 тысяч драхм. Вместо казненного олигарха Фокиона Кассандр ставит в Афины Деметрия Фалерского, который правит городом в течение десяти лет (317—307 гг. до н. э.).

Однако агония древнегреческой демократии все еще продолжается. Когда Деметрий Фалерский был изгнан из Афин другим Деметрием — Полиоркетом, сыном Антигона (после победы последнего над Птолемеем при Саламине в 306 г. до н. э.), демократическая форма правления была снова восстановлена. Но ненадолго. Поражение Деметрия Полиоркета и его отца Антигона

в битве при Ипсе в 301 г. до н. э. означала очередную гибель демократии в Афинах. Там тиранствует Лахар. Однако в 296—294 гг. до н. э. Деметрий Полиоркет снова в Греции, он осаждает Афины и берет их штурмом, казнит Лахара и снова восстанавливает демократию в Афинах. Но победа Лисимаха над Деметрием Полиоркетом ведет к окончательному поражению демократии в Афинах. Таким образом, агония афинской демократии длилась 45 лет, почти полвека, начиная с поражения Афин при Херонее в 338 г. до н. э. и кончая поражением Деметрия Полиоркета в битве с Лисимахом в 294 г. до н. э.

Однако перед окончательной гибелью Греции было дано еще раз испытать радость свободы, когда Македония — владычица Греции — потерпела поражение от Рима. Это случилось в 197 г. до н. э. Тогда Рим, хитро привлечший на свою сторону Этолийский и Ахейский союзы греческих городов, в битве при Киносцефалах в Фессалии разбил войско македонского царя Филиппа V. Македония была вынуждена отказаться от своих владений. И вот в 196 г. до н. э. на общегреческих Истмийских играх римский полководец, победитель Филиппа V, Тит Квинкий Фламинин от имени римского Сената провозгласил свободу Греции. Это вызвало в Греции всеобщее ликование.

Однако радость греков была недолгой. Правда, унижение Македонии продолжается. Сын Филиппа V Персей — последний македонский царь — терпит поражение от римского полководца Луция Эмилия Павла в битве при Пидне в 168 г. до н. э. Македония, первое из эллинистических государств, становится и первой эллинистической провинцией Рима. Теперь наступает очередь Греции. В 146 г. до н. э. Рим разгромил Ахейский союз греческих городов во главе с Коринфом в битве при Истме. В том же году римский полководец Публий Корнелий Сципион Эмилиан Африканский Младший, сын Луция Эмилия Павла и внук по усыновлению Публия Корнелия Сципиона Африканского Старшего, победителя Ганнибала, разрушил Карфаген.

Римляне разрушили и Коринф. Уцелевшие жители были проданы в рабство. Римские солдаты, легионеры консула Муммия, играли в кости на выброшенных из храмов картинах — творениях величайших греческих художников.

Рим ввел во всех греческих городах единообразный

политический строй во главе с проримской олигархией. Греция стала римской провинцией Ахайя. Лишь Афины и Спарта сохранили номинальную независимость от Рима.

Упомянем еще некоторые малые эллинистические государства.

Пергам. Суверенное Пергамское царство существовало с 283 по 133 г. до н. э., т. е. полтора столетия. Ранее Пергам, город у западного побережья Малой Азии, входил в состав монархии Лисимаха. В 284 г. до н. э. комендант Пергама Филатэр поднял восстание, и городу удалось отделиться и сохранить свою независимость. Своего расцвета царство Пергам достигает в период с середины III и до середины II в. до н. э., при царях Аттале I (241—197 гг. до н. э.) и Евмене II (197—159 гг. до н. э.), но затем при Аттале II (159—138 гг. до н. э.) приходит в упадок. Аттал III (138—133 гг. до н. э.) завещает свое царство Риму, но его побочный брат Аристоник поднимает антиримское восстание. После подавления восстания и казни Аристоники Пергам становится римской провинцией в 129 г. до н. э.

Пергам был одним из самых крупных культурных центров эллинизма со знаменитой библиотекой, которая некоторое время соперничала с александрийской, пока не была ограблена Марком Антонием в I в. до н. э.

Родос. Город Родос находился на одноименном острове (архипелаг Спорады). Город Родос был основан в 408 г. до н. э. Свой расцвет остров переживает в III в. до н. э., после того как Александр Македонский разрушил финикийский город Тир — торговый центр Финикии. Процветанию Родоса способствовало его выгодное расположение на перекрестии морских торговых путей. Около 225 г. до н. э. город Родос был разрушен землетрясением. В 166 г. до н. э. Рим выдвинул против Родоса в качестве торгового соперника остров Делос. Родос пришел в упадок.

Эллинистическая культура. Гибель суверенных греческих полисов, особенно демократических, установление там олигархической и тиранической форм правления при их зависимости сперва от Македонии, а потом от Рима — все это не могло не отразиться на греческой культуре. Но эллинистическая культура — не только культура Греции под игом Македонии и Рима. Эллинистическая культура — это эллинская культура, выплес-

нутая благодаря завоеваниям Александра Македонского далеко на юг в Африке и еще дальше на восток в Азии — до самого ее сердца, до Средней Азии и Индии. Эллинистическая культура — это эллинская культура в новых экономических, социальных, политических, этнических, климатических и географических условиях. Необходимо отметить, что в афроазиатских эллинистических государствах македонян и греков было немного, да и те, вступая в браки, начало которым было положено самим Александром Македонским, постепенно утрачивали свои этнические черты, «варваризировались». Происходит постепенное уравнивание греков и варваров (последних уже не рассматривают как потенциальных рабов эллинов), подрывается псевдотеоретическое обоснование рабства, которое существует уже скорее по традиции, чем на основе убеждения, но будет существовать еще тысячелетие.

Тем более удивительно сохранение греческой культуры не только в поработанной Греции, но и в завоеванных странах Азии и Африки. Конечно, влияние местных культур было. Но оно шло в основном как бы низом — на уровне художественно-мифолого-религиозного комплекса и мало затрагивало высший уровень мировоззрения — философское мировоззрение. Сохранению греческой культуры в Азии и в Африке способствовало то, что и в Египте, и в Селевкии правили македоняне, а также то, что македоняне и греки обучали местное население своей культуре. Начало этому положил также Александр Македонский. В 331 г. до н. э. тысячи молодых варваров были обучены зачаткам эллинской культуры и греческому военному искусству.

Европа и Индия. В период эллинизма Европа устанавливает постоянную связь с Индией через Селевкию. О Мегасфене уже говорилось. Позднее индийский царь Ашока (273—232 гг. до н. э.) установил дипломатические связи и с сирийскими Селевкидами, и с египетскими Птолемеями, и с македонскими Антигондами. Эти связи принесли Селевкидам новую партию боевых индийских слонов. Птолемеям же пришлось довольствоваться плохо приручаемыми африканскими слонами. В битве при Рафии (морской порт к югу от Газы) индийские слоны победили африканских (217 г. до н. э.). Однако влияние индийской культуры не ограничивалось одними слонами, оно происходило и на уровне духа. Об этом

говорит хотя бы легендарный цикл «Беседа Александра и десяти гимнософистов».

Эллинистический человек. Эллинистический человек — это уже не гражданин суверенного полиса, а подданный в громадных монархических государствах, затерянный среди миллионов ему подобных. Он больше не участвует в управлении своим государством, государство от него отчуждено. Вся власть находится в руках военно-бюрократического аппарата во главе с наследственным монархом, для которого этот аппарат — лишь послушный инструмент абсолютной власти. Эллинистические монархи прямо отождествляли себя с государством. И эллинистический человек это принимал. Ни в Египте, ни в Вавилонии, ни в Македонии не было ни одной попытки свергнуть монархию хотя бы во имя олигархии, не говоря уже о демократии. Да и могли ли случиться такие попытки, если там полностью отсутствовала демократическая традиция: и азиаты, и африканцы, да и смешанные с ними македонцы были по своей психологии рабами. Однако теоретического обоснования «восточного деспотизма» силами греческой философии и социологии не было.

В условиях эллинистических надличностных монархий былые гражданские добродетели: патриотизм, свободолюбие, доблесть, достоинство личности, гражданская и нравственная ответственность и т. п. — сильно упали в цене. Была поколеблена сама личность. Ведь личность имеет два крыла: свободу и нравственную ответственность, когда нравственной ответственности не может быть без свободы, в том числе и политической, а свободы не должно быть без нравственной ответственности. Но политической свободы не стало совсем, а личной свободы стало маловато. Управители стали функционерами, солдаты — наемниками. Патриотизм сменился космополитизмом, прямо вытекающим из индивидуализма. Космополитизм и индивидуализм — две стороны одной медали. Одинокий, замкнутый на себе и своей жизни, на своих частных интересах, человек в громадных монархиях как бы терялся. Невиданные дотоле пространственно-временные рамки мира его пугали. И он стремился уйти в себя, подавить в себе желания и страсти, привязывающие его к миру, обрести мир и спокойствие, находясь в узком кругу своих единомышленников. Такой человек стал более личностен (индивидуалистичен), но менее личностью, ибо от него

теперь в общественной жизни мало что зависело (хотя и при демократии социальная значимость простого человека иллюзорна).

Правда, эта отрешенность эллинистического человека от мира не приняла той чудовищной степени, которую знала Индия. Эллинистический человек по-прежнему стремился соблюдать меру даже в своей отрешенности от мира. Он не уходил от мира ни в монастыри, ни в леса, он только ставил между собой и миром, если он это мог, а могли немногие, некий заслон. Этот заслон он находил в эллинистической философии.

Особенности эллинистической философии. Надо сразу сказать, что все же эллинистическая (древнегреческая) философия — органическое продолжение эллинской, классической философии. Преемственность и традиция сохранялись. Поэтому, возможно, следует говорить не об эллинистической философии как таковой, а о древнегреческой философии в период эллинизма.

Эллинизм — не новая общественно-экономическая формация, а лишь этап в развитии этой формации. В период эллинизма «рабовладельческая система сохранялась, но большое значение в сельском хозяйстве и ремесле приобретал труд полусвободных производителей типа римских колонов. В отношении политического строя эллинистические общества представляют соединение черт классического полиса с древневосточной монархией. Господствующим классом становится военно-землевладельческая аристократия»¹.

Ясно, что при таком в общем не так уж существенном изменении общественного бытия и философия, как одна из форм общественного сознания, в основном оставалась прежней. Однако она постепенно утрачивает свой творческий характер, она все больше оглядывается на себя, на свое прошлое. Усиливается ее самосознание. Начинается эпоха саморефлексии, комментирования и истолкования старых философских текстов, что не исключало творения новых.

Несколько меняется и предмет философии. Конечно, философия остается мыслящим теоретическим мировоззрением, но центр внимания перемещается, как это было уже эпизодически у софистов, Сократа и в некоторых сократических школах, на этическую проблематику, но без социальной проблематики того же Сократа и со-

¹ Сергеев В. В. История Древней Греции. М., 1948. С. 398.

фистов. Иначе говоря, на первый план выходит этика как учение о нравственности, а в самой нравственности главное место занимает вопрос о том, как быть свободным при тоталитарном режиме. Если и встречается социальный интерес, то к утопиям и антиутопиям, без всякого упования на возможность перекинуть мост между этим и тем миром. Эти социальные картины были фантазмагориями, убаюкивающими угнетенное сознание. Утрачивая связь с науками, философия становится беззащитной перед художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом. В качестве нравственно-назидательного и утешительного явления в духовной жизни философия получила широкое влияние среди, разумеется, образованных слоев населения Средиземноморья, но ее теоретический уровень снижается.

Впрочем, эллинизм состоял из двух подпериодов. Он не сразу начал с декаданса. Сперва был ренессанс, он приходился на конец IV и первую половину III в. до н. э., и только затем следует декаданс. Это особенно заметно в росте скептицизма, который, подрывая философскую мысль, ее веру в свои силы, открывал дорогу антифилософскому мистицизму, который наступал в двух формах: языческо-античной и религиозной. Уже в период Римской империи эти две формы существуют параллельно. Они внутренне сходны, поэтому затронутая мистицизмом философия не могла дать отпор новому религиозному мировоззрению — христианству. Но об этом позднее.

Для эллинистической философии характерна и некоторая утрата проблематики Платона и Аристотеля и возвращение к досократике, но без ее социальной направленности. Эпикур воскрешает Демокрита, стоики — Гераклита и других натурфилософов, скептики — софистов с их агностицизмом...

И все же наиболее удивительное явление в период эллинизма — невиданный дотоле расцвет наук. Науки специализировались и отделились от философии.

Возникли новые центры культуры: Пергам, Александрия и др. Сохранили свое значение Афины. В Афинах преобладала философия, в Александрии — наука. Македонский царь Антигон II Гонат был покровителем философии, он помогал кинику Биону Борисфенскому, стоику Зенону, Менедему из Эретии. В Александрии же первые Птолеми были покровителями наук, которые им многим обязаны. Вся эллинистическая наука была прямо или косвенно связана с Александрией.

ТЕМА 2

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ НАУКА

В рабовладельческом мире технический прогресс был ограничен дешевизной рабочей силы. Тем не менее в начале периода эллинизма наблюдается значительный для своего времени прогресс в военной и строительной технике, в кораблестроении и в ирригации («архимедов винт»).

Предыстория Александрийской науки. Прежде чем говорить об эллинистической науке, бросим ретроспективный взгляд на науку в классический период античной философии. Наука и философия были тогда едины. В Древней Греции философия, возникнув из мифологии под влиянием зарождающегося знания и мышления, находилась к мифологии во внешнем, а к наукам — во внутреннем отношениях.

Медицина. Гиппократ. Правда, это не совсем верно относительно медицинской школы Гиппократа Косского (V—IV вв. до н. э.), который предпочитал эмпирические методы исследования человека, основанные на наблюдении и врачебной практике, и презирал голое умозрение. Гиппократ думал, что здоровье и болезни следует объяснять не игрой в человеческом организме как микромире сил макромира, а внутренними специфическими свойствами живого организма. Условие здоровья — равновесие содержащихся в живом организме соков.

Впрочем, Гиппократ вовсе не был свободен от философии. Иначе откуда бы взяться его рационализму и натурализму? А ведь Гиппократ отбросил все сверхъестественные причины при объяснениях заболеваний. Это особенно хорошо видно на примере эпилепсии, которая почиталась «священной болезнью». Гиппократ же в одном из своих семидесяти сочинений («Свод Гиппократа»), а именно в сочинении «Священная болезнь», видит в эпилепсии естественное нарушение нормального функционирования организма.

В отличие от Косской школы Гиппократа Кротонская и Сицилийская медицинские школы откровенно философичны: первая была связана с Пифагором, вторая — с Эмпедоклом.

Математика. Задолго до начала периода эллинизма складываются и некоторые математические проблемы, и специфические методы их решения, прежде всего

дедуктивный вывод из наименьшего числа фундаментальных положений наибольшего количества следствий. В числе этих задач мы находим такие, как трисекция угла, т. е. разделение угла на три равные части; удвоение объема куба, т. е. определение длины ребра куба, чей объем должен быть вдвое больше объема данного куба; квадратура круга, т. е. нахождение длины стороны такого квадрата, площадь которого была бы равна площади данного круга (эта задача неразрешима в силу несоизмеримости, которая была открыта также в классический период философии). Древнегреческие математики все геометрические задачи стремились решать геометрически, т. е. без арифметических расчетов, при помощи циркуля и линейки.

Автором первого систематического изложения геометрии, предшественником Эвклида, был Гиппократ Хиосский. Но его «Начала» не сохранились.

Астрономия. Астрономы не презирали философов — и это неудивительно, так как сама античная философия возникла как часть астрономии, в системе рассуждений о небе, о Земле как части неба. Ойнопид Хиосский с его проблемой определения наклона эклиптики к небесному экватору, был пифагорейцем, а школа Пифагора была столь же философской, сколько и научной.

Хронология. В астрономической хронологии был найден новый вариант согласования лунного года с солнечным. Метон и Евктемон установили 19-летний цикл повторяемости небесных явлений — цикл в 19 солнечных лет был разложен на 125 месяцев по 30 дней и на 110 месяцев по 29 дней (так что у Метона и Евктемона получилось, что солнечный год содержит в среднем 365, 263 суток, что примерно на полчаса отличается от точного времени).

Так что уже во второй половине V в. до н. э. появляются первые ученые-специалисты, занятые не необозримым космосом, тем, что лежит за пределами опыта, а потому требует домысливания, а конкретными, ограниченными и как бы благодаря своей конечности спокойными проблемами, в основном разрешимыми, но требующими настоящего специального знания и специальной методики.

Но и философы со своей стороны сделали для наук немало. Демокрит был ученым. Сократ установил, что истинное знание должно выражаться в понятиях. Нет понятия — нет и знания. Что такое, например, муже-

ство? Сколько бы мы не описывали случаи мужества, сколько бы мы не умели отличить мужественного человека от немужественного, если мы не можем дать мужеству определения, под которое подходили бы все случаи проявления мужества и на войне, и в мирной жизни (в болезни, перед лицом смерти, в нищете...), мы не знаем, что такое мужество. Платон установил, что научное знание недостижимо без идеализации предмета знания. Как идеалист, Платон такую идеализацию сделал безусловной, выдумав мир идеализированных сущностей — идей. Но если идеализацию понимать условно, как прием исследования конкретно существующих вещей, то такая идеализация в научном познании необходима. Аристотель установил, что научное знание требует знания и общего (понятия) и причин. Научное знание направлено на познание причин и начал того или иного явления. Философия же ищет первоначала и первопричины. Таким образом, философия принципиально от наук не отличается.

Таким образом, эллинистическая наука была подготовлена и в теоретическом, и в специальном аспектах развитием древнегреческого интеллекта, логоса, которое мы наблюдали в классические времена. Однако все же подлинный расцвет ряда специальных наук произошел лишь в начале эллинизма, когда реализуется тенденция к отпочкованию наук от философии и к их дифференциации. Отныне у каждой науки свой предмет, своя история, свои методы. Появляется тип профессионального ученого — человека, посвятившего себя той или иной науке, по крайней мере двум-трем близким наукам. Такой ученый даже получал иногда государственное вознаграждение.

Александрийский Мусейон. Центром наук периода эллинизма была, как уже было сказано, столица эллинистического Египта Александрия. Ранние представители династии Птолемеев покровительствовали ученым. Уже Птолемей I (Лаг, или Сотер), правивший в Египте с 322 по 283 г. до н. э., создал в столице Египта научный центр — Мусейон.

Обычный античный Мусейон — храм или святилище муз, дочерей Зевса и богини памяти Мнемозины, покровительниц искусств и наук: муза истории — Клио, муза лирической поэзии — Евтерпа, муза комедии и радостной поэзии — Талия, муза трагедии — Мельпомена, муза танцев и музыки — Терпсихора, муза эротической

поэзии — Эрато, муза эпической поэзии — Полигимния, муза Астрономии — Урания, муза красноречия — Каллиопа. Из данного списка видно, что только две музы были покровительницами науки: Клио олицетворяла собой историю и вообще гуманитарные науки, а Урания — астрономию и вообще естественные науки. Храмы, посвященные или всем музам, или одной из них, были во многих частях Греции.

Формально святилищем муз считалась и Академия Платона.

Все святилища Муз были превзойдены александрийским Мусейоном. Он был частью царских дворцов, группой зданий, предназначенных для научных занятий и для проживания ученых, формально считаемых служителями муз. Но культ муз проводился лишь одним из них, другие же занимались науками. Эти ученые имели общую собственность и содержались государством.

Дело организации Мусейона, начатое Птолемеем I, было продолжено его сыном — Птолемеем II Филадельфом. Им помогали философы Деметрий Фалерский и Стратон.

Мусейон продолжал функционировать при всех Птолемах и затем при римлянах, когда ученые получали жалованье от римского наместника. Но после середины II в. н. э. александрийский Мусейон утратил свое значение как центра наук из-за соперничества Афин, Родоса, Антиохии, Рима и Константинополя и из-за политических неурядиц. Император Адриан (годы правления 117—138) пытался оживить Мусейон, но безуспешно¹. В 270 г. н. э. Мусейон был разрушен, но затем восстановлен. Позднее Мусейон прославили философ Теон (вторая половина IV в. н. э.) и его дочь Ипатия (первая половина V в. н. э.), зверски убитая христианами фанатиками в 415 г. н. э. Убийство Ипатии символизировало и конец Мусейона в христианской Александрии.

Александрийская библиотека. Организуя Мусейон, Птолемеи позаботились о том, чтобы при нем была и научная библиотека. Это не было первой библиотекой

¹ Адриан — император-восстановитель (см.: Ренан Э. История первых веков христианства. Том шестой. Царствование Адриана и Антонина Благодетельного (117—161 гг.). СПб., [б. г.]). Адриан восстановил лежащий в развалинах Иерусалим, но как римский город: «Эти развалины (речь идет о развалинах Иерусалима.— А. Ч.) внушили Адриану мысль, которую ему внушали все развалины, то есть желание восстановить разрушенный город...» (там же. С. 19).

вообще. Известна глиняная библиотека ассирийского царя Ашшурбанипала в Ниневии, который правил с 669 по 633 г. до н. э. Напомним, что слово «библиотека» первоначально означало «книжный шкаф». Во главе александрийской библиотеки стоял главный библиотекарь.

Первым главным библиотекарем в Александрии был, по-видимому, Деметрий Фалерский (ок. 284 г. до н. э.), вторым — Зенотот Эфесский (284—260), третьим — Каллимах Киренский (280—240), четвертым — Аполлоний Родосский (240—235), пятым — Эратосфен Киренский (235—195), шестым — Аристофан Византийский (195—180), седьмым — Аполлоний Эйдограф (160—180), восьмым — Аристарх Самофракийский (160—145 гг. до н. э.). Этот список обрывается на середине II в. до н. э.

Свитки для своей библиотеки Птолемием собирались ревностно, не гнушаясь прямым грабежом. Птолемей III Эвергет (годы правления 246—221) приказал, чтобы все прибывающие в Александрию иностранцы предъявляли имеющиеся у них при себе книги. Если в библиотеке таких книг не оказывалось, то они отбирались, а владельцам взамен возвращали копии. Птолемей III под залог в громадную сумму в 15 талантов получил из Афин оригиналы трагедий Эсхила, Софокла и Еврипида, но вернул лишь копии, оставив оригиналы в Александрии, решив, что они стоят таких больших денег (залог, разумеется, афиняне ему не вернули).

Библиотека состояла из папирусных свитков. Был составлен их каталог. Ко временам Цезаря, оккупировавшего Александрию, в библиотеке насчитывалось несколько сот тысяч папирусных свитков. В 48 г. до н. э. в связи с войной часть александрийской библиотеки сгорела, но затем она была пополнена. Урон, нанесенный библиотеке военными действиями Цезаря, был частично компенсирован Марком Антонием, который ограбил Пергам и подарил Клеопатре 200 тысяч пергамских свитков. Это было в 41 г. до н. э. Затем многое из библиотеки было забрано римлянами.

Александрийская библиотека была разрушена вместе с Мусейоном сперва при императоре Феодосии Великом (годы правления 379—395) по приказу александрийского епископа Теофилоса (годы епископата 385—412), ненавидевшего античную культуру. Чуть позднее была растерзана Ипатия.

Обычно окончательную гибель Александрийской библиотеки связывают с арабами, которые дважды подряд брали Александрию (в 640 и в 645 гг. н. э.).

В сухих районах Египта до сих пор находят громадное количество обрывков папирусов — Александрийская библиотека, видимо, размножала книги великих древнегреческих писателей и философов. Больше всего находят папирусов с Гомером, затем по частоте находок идут Демосфен, Еврипид, Менандр, Платон, Фукидид, Гесиод, Исократ, Аристофан, Ксенофонт, Софокл, Пиндар, Сапфо. Найдены лишь немногие фрагменты из сочинений Аристотеля, но этот недостаток компенсировался открытием в прошлом веке его дотоле неизвестной работы — это целостный текст «Афинской политики» (оригинал ее находится в Британском музее папирусов). Александрия была центром книжной торговли. Основой книгоиздательства была добыча и выделка папируса, изобилующего в те времена в дельте Нила.

Эллинистическая наука включала в себя как естественные, так и гуманитарные науки. Среди естественных наук развивались физика, астрономия, земледелие. Они были связаны с математикой, этой царицей наук.

Математика. Евклид. Мы почти ничего не знаем о жизни Евклида. В молодости он, возможно, обучался в афинской Академии, которая была не только философской, но и математической и астрономической школой (к Академии примыкал Евдокс Книдский). Затем Евклид жил в Александрии при Птолемах I и II. Так что время Евклида — первая половина III в. до н. э. Живший много веков позднее неоплатоник Прокл рассказывает, что когда Птолемей I спросил Евклида, заглянув в его главный труд, нет ли более короткой дороги к геометрии, то Евклид якобы гордо ответил царю, что в науке нет царского пути.

Евклиду принадлежат такие фундаментальные исследования, как «Оптика» и «Диоптрика». В своей оптике Евклид исходил из пифагорейской теории, согласно которой лучи света — прямые линии, простирающиеся от глаза к воспринимаемому предмету.

Главный труд Евклида — «Начала» (или «Элементы», в оригинале «Стойхейа»). «Начала» Евклида состоят из 13 книг. Позднее к ним были прибавлены еще две книги.

Первые шесть книг посвящены геометрии на плоскости — планиметрии. В философско-теоретическом отношении, в плане философии математики особенно интересна первая книга, которая начинается с определений, постулатов и аксиом, учение о которых было заложено Аристотелем.

Евклид определяет точку как то, что не имеет частей. Линия — длина без ширины. Концы линии — точки. Прямая линия равно расположена по отношению к точкам на ней. Поверхность есть то, что имеет только длину и ширину. Концы поверхности — линии. Плоская поверхность есть та, которая равно расположена по отношению к прямым на ней. И так далее. Таковы определения Евклида.

Далее следуют постулаты, т. е. то, что допускается. Допустим, что от всякой точки до всякой точки можно провести прямую линию, что ограниченную прямую можно непрерывно продолжить по прямой, что из любой точки, принятой за центр, можно всяким раствором циркуля описать круг, что все прямые углы равны между собой и что если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону углы, меньшие двух прямых, то, будучи продолженными, эти две прямые рано или поздно встретятся с той стороны, где углы меньше двух прямых.

Аксиомы говорят о том, что величины, равные третьей величине, равны между собой, что если к равным прибавить равные, то и целые будут равными, и т. д.

Далее, в первой же книге, рассматриваются треугольники, параллельные линии, параллелограммы. Вторая книга «Начал» содержит геометрическую алгебру: числа и отношения чисел выражаются в пространственных величинах и в их пространственных же отношениях. Третья книга «Начал» исследует геометрию круга и окружности, четвертая — многоугольники. Пятая книга дает теорию пропорций как для соизмеримых, так и для несоизмеримых величин. Книга VI — приложение этих теорий в планиметрии. Книги VII—X содержат теорию чисел, причем X книга трактует иррациональные линии. XI, XII и XIII книги «Начал» посвящены стереометрии, при этом в XII книге применяется метод исчерпания.

Евклида нельзя считать «отцом геометрии». Мы уже говорили, что свои «Начала» были у Гиппократы Хиосского в V в. до н. э. В IV в. до н. э. «Начала» были

и у Леона, и у Феудия Магнесийского. Метод исчерпания применял Евдокс Книдский, возможный учитель Евклида по Академии. Проблемой иррациональности занимались пифагореец Гипнас Метапонтский, Феодор Киренский, Теэтет Афинский... Однако Евклид — не простой передатчик сделанного до него математиками. В «Началах» Евклида мы видим завершение математики как стройной науки, исходящей из определений, постулатов и аксиом и построенной дедуктивно. Математика Евклида — вершина древнегреческой дедуктивной науки. Она резко отличается от ближневосточной математики с ее практической приблизительной рецептурностью. Не случайно «Начала» Евклида по их логической стройности, ясности, изяществу и законченности сравнивают с афинским Парфеноном.

Правда, существовала легенда, что сам Евклид — единственный автор дошедших до нас «Начал», что он сам дал лишь догматическое изложение материала, без доказательств, что доказательства были добавлены вышеупомянутым Теоном Александрийским. Теон Александрийский действительно занимался проблематикой «Начал». Но не он один. Этим же занимались и Прокл, и Симплиций. «Начала» Евклида были частично переведены на латинский язык Цензорином и Боэцием. Но эти их переводы затерялись. На Западе вплоть до конца XII в. находились в обращении тезисы Евклида без доказательств.

Что касается Ближнего Востока, то там Евклид был известен в переводах с греческого на сирийский, а с сирийского — на арабский. Первым арабским философом, который заинтересовался Евклидом, был, по-видимому, аль-Кинди (IX в.). Его интерес ограничивался евклидовой «Оптикой». Однако затем последовала масса переводов и комментариев на «Начала». Эти арабские тексты были переведены в XIII в. на латинский язык. Первый латинский перевод с греческого оригинала был сделан в Европе в 1493 г. и отпечатан в 1505 г. в Венеции. Но до 1572 г., когда Федерико Коммандино в своем латинском переводе исправил эту ошибку, Евклида-математика путали с Евклидом Мегарником.

Из постулатов Евклида видно, что Евклид представлял пространство как пустое, безграничное, изотропное и трехмерное. Бесконечность и безграничность пространства предполагается такими постулатами Евклида, как тезисы о том, что от всякой точки до всякой

точки можно провести прямую линию, что ограниченную прямую можно непрерывно продолжить по прямой, что из всякого центра и всяким раствором циркуля может быть описан круг.

Особенно знаменит пятый постулат Евклида, который буквально звучит так (выше мы дали пересказ): «Если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону углы, меньшие двух прямых, то продолженные неограниченно эти две прямые встретятся с той стороны, где углы меньше двух прямых». Позднее Прокл выразил этот постулат так: «Если прямая перескакает одну из двух параллельных линий, то она пересечет также и вторую параллельную». Более привычная для нас формула: «Через данную точку можно провести лишь одну параллельную к данной прямой» — принадлежит Джону Плейферу.

Не раз делались попытки доказать пятый постулат Евклида (Птолемей, Насир аль-Дин, Ламберт, Лежандр). Наконец, Карл Гаусс высказал в 1816 г. гипотезу, что этот постулат может быть заменен другим. Эта догадка была реализована в параллельных исследованиях независимо друг от друга Н. И. Лобачевским (1792—1856) и Яношем Больяем (1802—1866). Однако оба эти исследователя (и русский, и венгерский) не получили признания других математиков, особенно тех, кто стоял на позициях кантовского априоризма в понимании пространства, который допускал только одно пространство — евклидово. Только Бернхард Риман (1826—1866) своей теорией многообразий (1854) доказал возможность существования многих видов неевклидовой геометрии. Сам Б. Риман заменил пятый постулат Евклида на постулат, согласно которому вообще нет параллельных линий, а внутренние углы треугольника больше двух прямых. Феликс Клейн (1849—1925) показал соотношение неевклидовых и евклидовой геометрий. Евклидова геометрия относится к поверхностям с нулевой кривизной, геометрия Лобачевского — к поверхностям с положительной кривизной, а геометрия Римана — к поверхности с отрицательной кривизной.

Аполлоний. Одним из учеников Евклида был другой великий математик эллинизма — Аполлоний (262—190 гг. до н. э.). Как и Евклид, он работал в Александрии. Аполлоний дал теорию сечений конуса, связав воедино окружность, эллипс, параболу и гиперболу.

Архимед Сиракузский. К александрийской науке примыкал математик, физик и инженер Архимед из Сиракуз. Сиракузы, основанные Коринфом в 734 г. до н. э. — один из главных городов Великой Греции. Сиракузы были антагонистом Карфагена, основанного финикийцами из города Тира восемьюдесятью годами ранее. Этот антагонизм породил в Сиракузах тираническую форму правления с 485 г. до утраты ими суверенитета в 212 г. до н. э. Установив свою диктатуру, Гелон нанес поражение карфагенянам на острове Сицилия в тот же год, что и греки персам при Саламине. Брат и преемник Гелона Гиерон I расширил границы сиракузской империи и сделал Сиракузы одним из ведущих центров эллинской культуры. При его дворе подвизались Пиндар и Эсхилл. Однако «золотой век» Сиракуз был непродолжителен, и он закончился со смертью Гиерона I в 467 г. до н. э. Во время Пелопонесской войны авантюристическая военная экспедиция Афин против Сиракуз потерпела позорный провал. Второй расцвет Сиракуз связан с именем сиракузского тирана Дионисия Старшего, при дворе которого в 389 г. до н. э. оказался сам Платон. В конце III в. до н. э., в ходе войны Рима с Ганнибалом, когда Великая Греция, покоренная к этому времени Римом, перешла на сторону Ганнибала, отпавшие от Рима Сиракузы были после длительной осады взяты Римом. Во время взятия Сиракуз Архимед был убит.

Смерть Архимеда в 75-летнем возрасте во время падения Сиракуз в 212—211 гг. до н. э., пожалуй, единственная дата его жизни, о которой можно говорить с уверенностью. Говорят, что отец Архимеда Фейдиас был астрономом, родственником и другом сиракузского тирана Гиерона II, ставшего правителем этого великого города, когда Архимеду было 17 лет. Согласно Диодору Сицилийскому (I в. до н. э.), Архимед в юности провел некоторое время в Александрии, имевшей уже Мусейон, где познакомился с Кононом Самосским и Эратосфеном, с которыми вел переписку, возвратясь в Сиракузы. Считается, что именно в Египте Архимед изобрел то, что стало потом называться «архимедовым винтом», сыгравшим громадную роль в ирригационных работах в засушливом государстве Птолемеев. Но в сохранившихся работах Архимеда об этом его инженерном изобретении ничего не говорится. Когда началась Вторая Пуническая война, Архимеду было 69 лет.

Архимеду приписывают сожжение римского флота направленным на него через систему вогнутых зеркал солнечным светом. Но вряд ли это было возможно. Более правдоподобны те военные машины, которые создал Архимед, опираясь на свои открытия в области механики. О них рассказывает Плутарх в своем жизнеописании римского полководца Марцелла. Однако в сохранившихся трудах Архимеда ни слова не говорится о его инженерии. Согласно Плутарху, Архимед стыдился этой стороны своей деятельности. Такое отношение к технике тот же Плутарх связывает с Платоном, с философским аристократическим идеализмом этого афинского мыслителя, который был противником того, чтобы ученые занимались техникой и прикладной наукой. Платон, оказывается, спорил и с примыкавшим к его Академии Евдоксом Книдским, и с пифагорейцем Архитом Тарентским, «упрекая их в том, что они губят достоинство геометрии, которая от бестелесного и умопостигаемого опускается до чувственного и вновь сопрягается с телами, требующими для своего изготовления длительного и тяжелого труда ремесленника», отчего «механика полностью отделилась от геометрии»¹. Поэтому-то Архимед и написать ничего не пожелал о своих машинах, «считая сооружение машин и вообще всякое искусство, сопряженное повседневным нуждам, низким и грубым», направив все свое рвение на такие занятия, в которых «красота и совершенство пребывают не смешанными с потребностями жизни»². Не исключено, однако, что Архимед, как философ-техник, по своему складу был гораздо ближе к Архиту Тарентскому, чем к Платону.

В своем завещании Архимед просил своих друзей и родственников поставить на его могиле лишь цилиндр с вписанным в него шаром и надписать расчет соотношения их объемов, которое в своем трактате «О сфере и цилиндре» сиракузский ученый определил как 3:2.

У Архимеда нет такой основополагающей работы, как «Элементы» у Евклида. Дошедшие до нас сочинения Архимеда (их тринадцать) решают частные проблемы. Это «О сфере и цилиндре», «Измерение круга», «Коноиды и сферойды», «Спирали», «Равновесие плоскостей»,

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 392.

² Там же. С. 393.

«Квадратура параболы», «Плавающие тела», «Книга лемм», «Стомахийон» (геометрические головоломки), «Псаммит» (об исчислении и выразимости неопределенно-больших чисел), «Скотская проблема», наконец, «Метод», открытый лишь в 1907 г. датским ученым Йоганом Гейбергом (1854—1928) в константинопольском палимпсесте и «Правильный семиугольник» (в 1926 г.).

Архимед — геометр и механик. Применяя метод исчерпания, когда подлежащая определению величина заключается между суммами, разность между которыми может быть сделана меньше любой наперед заданной величины, так что искомая величина определяется как предел сумм при безграничном числе слагаемых (предвосхищение определенного интеграла), метод, применяемый еще Евдоксом, Архимед как геометр определил поверхность шара и его объем ($\frac{2}{3}$ описанного вокруг шара цилиндра); он исследует параболоиды и гиперболоиды, тела, образованные вращением эллипсов, изучает «архимедову спираль», определяет число «пи», как находящееся между 3,141 и 3,142. Архимед дополнил характеристику евклидова пространства, приняв допущение, что «из всех линий, имеющих одни и те же концы, прямая будет наименьшей».

В области арифметики Архимед в трактате «Псаммит» решает вопрос о том, сколько песчинок содержится во Вселенной, для чего вводит сверхбольшие числа. Этот трактат важен также потому, что именно в нем (и больше нигде) содержатся сведения о гелиоцентрической системе Аристарха Самосского (о чем далее).

В области механики Архимед создал статику и гидростатику. В сочинении «Равновесие плоскостей» постулируется, что равные тяжести на равных расстояниях уравновешивают друг друга, что равные тяжести на неравных расстояниях не уравновешивают друг друга, но отклоняются в сторону той тяжести, которая находится на большем расстоянии, что если к двум находящимся в равновесии на определенных расстояниях (не обязательно равных, если тяжести неравные) тяжестям добавить (к одной из них) еще тяжесть, то они не останутся в равновесии, но склонятся в сторону той тяжести, к которой было сделано добавление. Отсюда Архимед доказывает, что две величины, соизмеримые или нет, сохраняют равновесие на расстояниях, соответственно пропорциональных им. Расстояния же — соответствующим

щие расстояния от центров тяжести до точки опоры. Архимед устанавливает, как найти центры тяжести параллелограмма, треугольника, трапеции, параболических сегментов, части параболы между двумя хордами. У Архимеда, однако, нет определения центра тяжести, оно было дано лишь Паппом Александрийским: «Центром тяжести каждого тела является некоторая расположенная внутри него точка — такая, что если на нее мысленно подвесить тело, то оно остается в покое и сохраняет первоначальное положение»¹.

В сочинении «Плавающие тела» Архимед открыл основной закон гидростатики, вошедший в науку как «закон Архимеда»: «Тела, более тяжелые, чем жидкость, опущенные в эту жидкость... станут легче на величину веса жидкости в объеме, равном объему погруженного тела»².

У Архимеда не было какого-то единого метода решения для всех научных проблем. К каждой проблеме он применяет свой, ей подобающий метод исследования. В целом же уже древние отмечали кажущуюся простоту и ясность методов Архимеда. Все тот же Плутарх пишет, что «во всей геометрии не найти более трудных и сложных задач, объясненных посредством более простых и прозрачных основных положений. Некоторые приписывают это природному дарованию Архимеда, другие же считают, что лишь благодаря огромному труду все до малейших частных у него кажется возникшим легко и без всякого труда. Собственными силами вряд ли кто найдет предлагаемое Архимедом доказательство, но стоит углубиться в него — и появляется уверенность, что ты и сам мог бы его открыть: таким легким и быстрым путем ведет к цели Архимед»³.

Опубликованная лишь в 1907 г. работа Архимеда «Метод» бросает неожиданный свет на то, как сам Архимед понимал способ научного открытия. Оказывается, что сам Архимед думал, что он делал свои открытия по интуиции (интуитивно): он видел результат, решение проблемы до того еще, как он мог это логически и научно доказать. Архимед не считает это вовсе своей прерогативой. Он видит в этой научной интуиции общий метод науки. Он указывает на Демокрита, который

¹ Цит. по: Кудрявцев П. С. Курс истории физики. М., 1974 С. 21.

² Там же. С. 22.

³ Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 1. С. 393—394.

якобы также интуитивно знал, что объем конуса равен объему одной трети цилиндра с тем же основанием и с той же высотой, что и у конуса, что объем пирамиды также равен одной трети имеющей то же основание и ту же высоту призмы, но он не умел это доказать, что сделал лишь Евдокс, исходя из интуиции Демокрита, за что последний заслуживает немалую похвалу.

Аристарх Самосский. Выше мы отметили, что в сочинении Архимеда «Псаммит» содержатся сведения о гелиоцентрической системе Аристарха Самосского.

О жизни и личности этого ученого мы почти ничего не знаем. Аристарх был, по-видимому, старшим современником Архимеда, который написал о нем не позднее 216 г. до н. э. Единственно точная дата, связанная с Аристархом, 281/280 гг. до н. э., когда Аристарх мог наблюдать описанное им солнечное затмение. Как и Пифагор, и Эпикур, Аристарх происходил с ионийского острова Самос. Он мог быть учеником перипатетика Стратона то ли в самих Афинах, то ли во время пребывания Стратона в Александрии, когда тот помогал Птолемию II Филадельфу устраивать Мусейон.

Аристарх развил пифагорейский негеоцентризм Филолая в гелиоцентризм. Если Филолай преодолел геоцентристский предрассудок из аксиологическо-ценностных соображений (огонь лучше земли, и огню, а не земле, полагается быть в центре Вселенной), то Аристарх — из космологических вычислений.

Аристарх пытался установить некоторые основные параметры того, что мы теперь называем Солнечной системой.

Он пытался вычислить, во сколько раз Солнце отстоит дальше от Земли, чем Луна, во сколько раз диаметр Солнца больше диаметра Луны, во сколько раз радиус лунной орбиты больше радиуса Луны, во сколько раз диаметр Земли больше диаметра Луны, во сколько раз диаметр Солнца больше диаметра Земли и во сколько раз Солнце больше Земли по объему.

Хотя Аристарх использовал превосходный метод наблюдения, полученные им результаты далеко отстояли от истинных. Но это отличие было все же количественным, а не качественным: как бы там ни было, но было ясно, что Солнце настолько больше Земли, что бесполезно думать, что оно может вокруг нее вращаться: ведь меньшее вращается вокруг большего, а не большее вокруг меньшего.

Однако самих этих выводов как раз и нет в сохранившейся работе Аристарха Самосского, которая называлась «О размерах и отстояниях Солнца и Луны», что объясняется, по-видимому, тем, что это была ранняя работа великого ученого, когда он еще не смог сделать слишком смелые для того времени мировоззренческие выводы из результатов своих вычислений. Об этих выводах мы узнаем лишь из вышеназванного сочинения Архимеда, который, обращаясь к Гелону II — сиракузскому тирану, писал: «Вы знаете, что Вселенная — имя, данное большинством астрономов сфере, чей центр — Земля и чей радиус равен расстоянию между центром Солнца и центром Земли. Это, как вы слышали от астрономов, общепринято. Но Аристарх Самосский выпустил книгу, в которой содержится ряд гипотез, из них следует, что Вселенная во много раз больше, чем было сказано выше. Его гипотезы состоят в том, что звезды и Солнце неподвижны, а Земля вращается вокруг Солнца по окружности, что Солнце лежит в середине орбиты, что сфера неподвижных звезд, расположенная вокруг того же центра, т. е. Солнца, так велика, что круг, по которому, как он думает, движется Земля, находится в такой же пропорции к расстоянию до неподвижных звезд, как центр сферы относится к ее поверхности»¹.

Таким образом, Аристарх пришел не только к гелиоцентризму, но и к допущению почти что бесконечной по величине Вселенной: ведь радиус сферы бесконечно больше точечного центра окружности или сферы! Допущение почти что бесконечно малой величины орбиты, по которой движется Земля вокруг Солнца, было необходимо для того, чтобы избежать уже тогда бытующего возражения против допущения движения Земли: если Земля движется в космическом пространстве, то почему не наблюдается перемещения звезд на небе? Иначе говоря, почему нет параллакса? Как известно, параллакс есть, но он мал и левооруженным взглядом незаметен именно потому, что орбита Земли почти что бесконечно мала по сравнению уже с той сферой, на поверхности которой лежит даже ближайшая к нам звезда.

Необходимо сказать, каким образом Аристарх измерял относительные параметры. Его метод, как было уже

¹ *Sarton G. A. History of Science Hellenistic Science and Culture in the last three Centuries* B. C. New York, 1959, P. 56—57.

сказано, был превосходен, но он допустил грубые ошибки при наблюдении. Аристарх производил измерения в момент наблюдаемого, так сказать, полулуния, когда темная часть обращенной к Земле половины лунной поверхности равна светлой, освещенной Солнцем. В это время надо было определить угол между направлением от Земли к Луне и направлением от Земли к Солнцу. Угол же между направлением от Луны к Солнцу и от Земли к Луне, поскольку в это время Солнце освещало половину видимой поверхности Луны, был прямым. Кроме того, необходимо было определить, какую часть зодиака заслоняет Луна. Аристарх в обоих случаях грубо ошибся. Он определил искомый угол между направлением на Луну и направлением на Солнце с Земли в 87° , размер Луны на зодиаке (окружности) — в 2° , тогда как первое число равно почти что прямому углу ($89^\circ 50'$). Луна же занимает всего $30'$ на зодиаке (что Аристарх, согласно тому же Архимеду, принял позднее, что говорит о том, что сочинение Аристарха «О размерах и отстояниях Солнца и Луны» было далеко не последним его трудом). Из этих двух ошибок следовало колоссальное расхождение между результатами измерений Аристарха и действительными параметрами Солнечной системы: Солнце оказалось у него дальше отстоящим от Земли, чем Луна, не в 400, а в 19 раз, во столько же раз, а не в те же 400, оказался больше диаметр Солнца диаметра Луны, объем Солнца оказался больше объема Луны приблизительно в 7 тыс. раз, а не в 106 млн., радиус лунной орбиты получился больше радиуса самой Луны в 26,25, а не в 110,5 раза, диаметр Солнца получился больше диаметра Земли в 6,75 раза, а не в 109 раз.

Однако, как уже было сказано, даже эти точные данные делали нелепыми геоцентрические предвзвешенности! Аристарх, кроме того, учил о вращении Земли вокруг своей оси, чем он объяснял суточное движение небосвода.

Гелиоцентризм Аристарха не был принят ни в античности, ни в средневековье. Если в те времена и отходили от геоцентризма, то в форме геогелиоцентризма Гераклида Понтийского, согласно которому Солнце вращается вокруг Земли, но ближайšie к Солнцу планеты — Меркурий и Венера вращаются вокруг Солнца. Преобладала же аристотелевская геоцентристская космология. Стоик Клеанф обвинил Аристарха в безбожии.

Единственным, кто поддержал Аристарха, был Селевк из Вавилонии (первая половина II в. до н. э.). Считавшийся великим астрономом Гиппарх из Никеи (вторая половина II в. до н. э.) своим авторитетом раздавил Аристарха. Гиппарх объяснял смену сезонов и их неравномерность во времени тем, что Солнце вращается неравномерно, да и не вокруг Земли, а вокруг некоторой отстоящей от Земли точки (которую латинские ученые называли эксцентром), оттого оно то ближе к Земле, то дальше от нее, а на Земле то жарче, то холоднее.

Через два-три века после Гиппарха Птолемей утвердил геоцентризм на четырнадцать с лишним веков. Птолемей даже не упомянул Аристарха.

Только через восемнадцать веков после Аристарха его гелиоцентризм был подтвержден Коперником, но так как Коперник думал по-прежнему, что планеты движутся вокруг Солнца по круговым орбитам, то гелиоцентризм Коперника расходился с наблюдениями, отчего Тихо Браге смог принять и развивать компромиссную гипотезу Гераклида. Только открытие Кеплером того факта, что планеты движутся вокруг Солнца не по окружностям, а по слегка вытянутым эллипсам и неравномерно, утвердило гелиоцентризм в 1609 г. (только через 66 лет после выхода в свет книги Коперника «Об обращении небесных кругов»).

Эратосфен. Но вернемся в III в. до н. э. Там мы находим и другого, после Архимеда, младшего современника Аристарха — Эратосфена из Кирены (276—194 гг. до н. э.), ученого-энциклопедиста¹, очередного хранителя Александрийской библиотеки, математика, астронома, филолога, друга и корреспондента Архимеда.

Эратосфен прославился как географ и геодезист. Правда, «География» Эратосфена известна нам только через «Географию» Страбона — другого выдающегося ученого периода александрийской науки. Эратосфен довольно точно измерил окружность земного шара.

Догадка о шарообразности Земли была тогда общепринятой.

Аристотель в своем произведении «О небе» утверждал «не только то, что Земля круглой формы, но и то,

¹ Эратосфен был первым, кто назвал себя ученым в отличие от философов (см.: *Zeller E. Outlines of the History of Greek Philosophy.* N. Y., 1955. P. 226).

что она небольшой шар»¹ (298 а 7—8). Обоснование того, что Земля — шар, Аристотель находит в дугообразности падающей во время лунных затмений на Луну тени от Земли, обоснование того, что Земля — небольшой шар, в том, что при сравнительно небольшом перемещении с севера на юг и обратно картина звездного неба меняется: «Некоторые звезды, видимые в Египте и в районе Кипра, не видны в северных странах, а звезды, которые в северных странах постоянно видны, в указанных странах заходят»² (298 а 4—6).

Если Земля имеет правильную форму шара, то естественно стремление определить окружность этого шара. Аристотель, ссылаясь на известных ему землеведов, указывает величину земной окружности в 400 тыс. стадиев, что, составляя 73 672 км, намного выше истинного размера земной окружности. Дикеарх был ближе к истине, указав 300 тыс. стадиев, т. е. 52 тыс. км. Эратосфен же определил длину окружности шарообразной Земли в 252 тыс. стадиев, т. е. в 39 590 км, что отличается от истинной длины окружности земного шара по экватору лишь на 410 км. Для этого Эратосфен применил простой, но гениальный метод: когда Солнце находится в египетском городе Сиене (Асуане) в зените, то в отстоящей на север от Сиены до Александрии оно отстоит от зенита на $\frac{1}{50}$ часть круга. Расстояние от Сиены до Александрии известно — оно немногим больше 5 тыс. стадиев. Умножим 5000 на 50 и получим 250 тыс. стадиев (на самом деле у Эратосфена получилось более точное число — в 252 тыс. стадиев, так как расстояние от Сиены до Александрии больше 5000 стадиев).

Гипсикл. В начале II в. до н. э. александрийский ученый Гипсикл ввел в европейскую науку вавилонскую шестидесятичную систему исчисления, применив ее для деления круга на 360 градусов, градуса — на 60 минут, минуты — на 60 секунд.

Анатомия. Большой успех в александрийский период сделала анатомия. Птолемей II Филадельф разрешил анатомировать трупы; более того, Эрасмстрату с острова Кеос выдавались для рассечения живьем преступники. Так были изучены нервная система и внутренние органы человека, описаны строение глаза, печени, поло-

¹ Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1981. Т. 3. С. 340.

² Там же.

вых органов. Было проведено сравнение анатомии человека и животных. Герофил из Халкедона — основатель александрийской школы врачей, продолжавшей традицию косской школы Гипократа, анатомически обосновал роль мозга как центра умственных способностей. Герофил был также известен как сторонник лечения травами, диетой и лечебной физкультурой.

Описательное естествознание. Что касается описательного естествознания, то ему было мало простора в умозрительной культуре древних греков. Однако мы знаем (и здесь мы переходим к биологии) о зоологическом сборнике Аристофана из Византии, о каталоге птиц Каллимаха, о ботанических сочинениях Теофраста.

Что касается гуманитарных наук, то неверно думать, что они были подавлены в те времена естественными, как иногда это бывает.

В период эллинизма продолжается дальнейшее развитие исторических наук. Для них характерен космополитизм, они опираются на исторические документы, т. е. они так же реальны, как анатомические исследования.

История. Громадный стимул для исторического описания дала эпопея Александра Великого, обладавшего историческим сознанием и имевшего при себе историков, которые должны были обеспечить ему историческое бессмертие. Многие близкостоящие к царю люди написали свои исторические мемуары. От них сохранились лишь фрагменты, но они стали основой для последующих и дошедших до нас историй. Такой историей была история Арриана (первая половина II в. н. э.), опирающаяся на Птолема Сотера, основателя династии Птолемеев в Египте, который в свою очередь опирался на официальный дневник похода Александра в Азию и в Африку и на другие официальные документы, а также на свой опыт. Но существовали также мемуары Клитарха Александрийского, Аристобула Кассандрийского и др. Арриан опирался не только на Птолема, но и на Аристобула. Другие три истории Александра более позднего времени (Диодора Сицилийского, Квинта Курция Руфа, Юстина) опирались на Клитарха. Вместе с описанием жизни Александра Плугархом это составило пять дошедших до нас историй Александра III, потеряно же не менее пятидесяти.

Единоутробный брат Антигона II Гоната, основателя македонской династии Антигонидов, Кратер Младший,

опубликовал сборник афинских декретов, положив начало документальной истории.

Человек военный, служивший и Антигону I Одноглазому, и его сыну Деметрию Полиоркету, и его внуку Антигону II Гонату, Иероним из Кардии оказался, пожалуй, самым лучшим историком своего времени, автором «Истории диадохов» — истории Греции от смерти Александра Великого до смерти эпирского короля Пирра. Продолжая линию мемуаров, описали истории своих лидерств и Деметрий Фалерский, и сам царь Эпира Пирр. Самосский тиран Дурис (340—260 гг. до н. э.) был автором самосской хроники и историй Македонии и Греции. Было немало и других исторических работ, опирающихся на реальные исторические факты, на реальные воспоминания и документы. Исторические науки того времени разделяли общий дух александрийской науки — ее научность.

Крупнейшим историком поздней эллинистической эпохи был Полибий (201—120 гг. до н. э.) — современник падения Македонии, потерпевшей поражение в битве при Пидне в 168 г. до н. э. и окончательно включенной в римскую сверхдержаву на положении провинции в 148 г. до н. э., и Греции, приобщенной к указной сверхдержаве в 146 г. до н. э.

Грек Полибий был в основном историком Рима и его апологетом, поэтому мы скажем о нем позднее, в связи с римской философией.

Филология. III век до н. э. был золотым веком греческой филологии. Само существование Александрийской библиотеки, содержащей громадное количество свитков, которые надо было классифицировать, оценить их достоверность и размножить, стимулировало филологию — любовь к слову. В эпоху эллинизма утвердился общегреческий диалект койнэ, основу которого составил аттический диалект. На койнэ писал уже Аристотель. На этом диалекте писали и александрийские ученые. Была создана грамматика.

Филологи обращаются к литературному наследию и проводят литературную критику текста, освобождая его от позднейших напластований. Правда, литературная критика текста иногда становится чрезмерной. Имя критика гомеровских поэм Зонла стало нарицательным, обозначая мелочного и поверхностного критикана. Основы греческой филологии были заложены Зенодотом Эфесским, Аристофаном Византийским, Аристархом

Самофракийским и др. Александрийские грамматики установили список образцовых греческих писателей — «Канон». Был окончательно определен текст «Илиады» и «Одиссеи», обе поэмы были разбиты на 24 части — по числу букв в греческом алфавите.

В эпоху эллинизма были и выдающиеся писатели и поэты. Впрочем, все они уступают классическим образцам. Мольером античности был комедиограф Менандр Афинский (342—291 гг. до н. э.), автор около ста комедий, известных лишь в отрывках на папирусах, найденных в прошлом веке. Живший при дворе Птолемея Феокрит из Сиракуз создал новый жанр идиллической поэзии, воспевающей прелести мирной сельской жизни. Он был поэтом веселья. Природа в его изображении не сурова, как у Гесиода, не меланхолична, как у Вергилия, но улыбчива и лучезарна.

Во второй половине III в. до н. э. Аполлоний Родосский создает целиком дошедшую до нас эпическую поэму «Аргонавтика», рассказывающую о морском походе на корабле «Арго» героев Ясона, Геракла и других в Колхиду за золотым руном.

Александрийский поэт Каллимах — создатель искусственной ученой и манерной поэзии (александризм). Он же составитель каталога Александрийской библиотеки, который сам по себе составлял сто двадцать «книг» — свитков.

Изобразительное искусство. В эллинистическую эпоху развивается и изобразительное искусство: архитектура, скульптура, живопись. Можно отметить новый храм Артемиды в Эфесе на месте сожженного в день рождения Александра Македонского Геростратом, пожелавшим прославиться; храм Аполлона в Дидимах близ Милета; храм-гробницу Мавзола в Галикарнассе (отсюда «мавзолей»); скульптуры Лисиппа из Сикиона, которому Плиний приписывает полторы тысячи работ. Среди них большое место занимали скульптурные изображения Александра Македонского. Лисиппов ученик Евтехид Сикионский — создатель в столице царства Селевкидов Антиохии скульптурной группы «Тюхе» (богиня случая, судьбы и счастья), изображающей счастье и судьбу Антиохии. Другой лисиппов ученик — Харес из Линда соорудил в 281 г. до н. э. на острове Родос в честь героической защиты города Родоса в 305 г. до н. э. от Деметрия Полиоркста громадную статую из бронзы, изображающую солнечного бога Гелиоса — патрона

Родоса. Родосский «Колосс» был высотой в 32 м. Хотя эта колоссальная статуя просуществовала немногим более полувека, будучи разрушенной землетрясением ок. 225 г. до н. э., она так поразила воображение ее современников, что вошла в список «семи чудес света». В эллинистические времена особенно популярны статуи Афродиты: во времена самого Александра Великого были созданы скульптором Праксителем (390—330 гг. до н. э.) и живописцем Апеллесом (около 332 г. до н. э.) статуя и картина Афродиты с одной и той же женщины — Фрипы, отличавшейся замечательной красотой. Картина, как и почти вся гениальная греческая живопись, погибла, но ранняя копия статуи периода эллинизма, III в. до н. э., уцелела (Ватикан). Наиболее популярные статуи Афродиты — Афродита Киренская (в Риме) и Афродита Мелосская (Венера Милосская), которые ранее относили к IV в. до н. э., а теперь — к эллинистическим временам. Афродита Киренская¹ (найдена 28 декабря 1913 г. в Кирене, в Северной Африке) — возможно, родосская работа конца II в. до н. э. Афродита Мелосская была найдена много раньше морскими офицерами на отдаленном острове Мелос в Эгейском море в 1820 г. Конец эллинистической скульптуры ознаменован деятельностью Аполлония Афинского — создателя Бельведерского торса в мраморе и боксера в бронзе и Гликона Афинского — создателя копии лисипповского «Фарнезского Геракла», а также известен двумя монументами: «Нилом» и «Лаокооном» (Агесандр, Афинодор, Полидор). «Лаокоон» (копия открыта в 1506 г. в Риме) поразила воображение людей эпохи Возрождения, в том числе Микеланджело и Эль Греко, позднее Винкельмана (1717—1768) — отца классической археологии и первого истолкователя классического искусства, Лессинга с его «Лаокооном» (1766) и Гете. Но тогда лучшие образцы греческого искусства еще не были известны. Теперь лучшими образцами эллинистической скульптуры считаются Пика Самофракийская, Афродита Мелосская и Афродита Киренская. Замечательна статуэтка Афродиты с острова Родос.

В эпоху эллинизма совершенствуется искусство градостроительства (строительство Александрии в Египте Динократом).

¹ См.: Древние цивилизации. М., 1989. С. 374.

Герон. Техника. В этот период были и некоторые технические новшества. Например, Герон создал первую модель паровой машины, но дальше игрушки дело здесь не пошло. Рабовладельческое общество не нуждалось в паровой машине, оно вполне обходилось мышечной силой своих рабов. Никогда не следует забывать, что достохвальная античная классическая культура стояла на костях миллионов рабов.

ЛЕКЦИЯ III—IV

ТЕМА 3

ЛИКЕЙ

Самое начало эпохи эллинизма (12-летний период исторических завоеваний Александра III) совпадает во времени с третьим периодом в деятельности Аристотеля, начавшимся после его возвращения в Афины. На этот раз Аристотель прибыл в Афины не 17-летним юношей, а 50-летним прославленным философом-ученым.

Оказавшись в Афинах, Аристотель не вернулся в Академию. Эту основанную Платоном философскую школу возглавлял теперь Ксенократ, не сумевший, как и его предшественник по руководству школы (схоларх) Спевсипп, понять и продолжить учение Платона во всем его объеме и во всей его глубине. Поэтому Аристотель мог считать себя подлинным наследником Платона если не по существу платоновского учения, уже подвергнутого критике самим Аристотелем, то по теоретическому уровню осмысления философских проблем.

Аристотель основывает свою философскую школу. Это происходит в 335/334 гг. до н. э. Эта школа Аристотеля вошла в историю философии под названием Ликей.

Ликей. Аристотель не был афинским гражданином, он не имел юридического права приобрести в Афинах дом и землю, а потому основал свою школу за пределами города при общественном гимнасии, который находился неподалеку от храма Аполлона Ликейского, а потому назывался Ликеем. Со временем так стала называться и школа Аристотеля. При гимнасии находились стропсия и сад, а при стропсии была крытая галерея для прогулок. Поэтому школа Аристотеля стала называться Перипатос (от «перипатос» — прогулка), а ученики Аристотеля — перипатетиками. И стропсия, и сад не

были собственностью Аристотеля. Он только ими пользовался.

Положение изменилось при преемнике Аристотеля по руководству Ликеем схолархе Феофрасте. Он также не был афинским гражданином и не мог владеть в Афинах и в пригородах недвижимой собственностью. Таков был старинный афинский закон. Однако, когда в 317 г. до н. э. в Афинах установилась олигархия (при избирательном цензе в 10 тыс. драхм в год), а власть оказалась в руках ставленника Кассандра, сына Антипатра Деметрия Фалерского, который сам был перипатетиком, то старый закон был нарушен. Деметрий Фалерский издал постановление, в соответствии с которым он смог подарить Феофрасту и строение, и сад.

Перипатос, или Ликей, стал узаконенной организацией. Как и ранее платоновская Академия, Перипатос приобрел статус святилища муз. Члены Ликеев делились на старших и младших. Младшие устраивали каждое новолуние посвященные музам общие трапезы, на которые приглашались люди со стороны. Схоларха, руководителя школы, избирали только старшие члены Ликеев.

Время правления Деметрия Фалерского в Афинах было временем высшего внешнего расцвета Ликеев. В Ликей съезжались ученики со всего эллинистического мира. В Афинах, где тогда насчитывалось не более 20 тыс. граждан (т. е. взрослых свободных мужчин), около 2 тыс. человек были учениками в Ликее. Не все слушатели удовлетворяли Феофраста, иначе он не сказал бы в одном из своих писем, что нелегко подобрать по вкусу узкий круг слушателей, не только что широкий. Многих влекло в Ликей тщеславие, желание приобщиться к школе, главу которой -- Феофраста -- принимали цари: Кассандр в Македонии и Птолемей I Сотер в Египте.

Однако перипатетики имели в Афинах и врагов. Еще при Деметрии Фалерском некий Аннонид попытался было обвинить Феофраста в безбожии, однако сам был обвинен и наказан. По-другому дела Ликеев стали обстоять после изгнания из Афин Деметрия Фалерского Деметрием Полнокркетом. В Афинах восстанавливается демократия, а в связи с этим ухудшается положение Ликеев.

Некий Софокл проводит закон, согласно которому нельзя было руководить школой без согласия афинского

совета и народа, однако такого согласия перипатетиками получено в свое время не было. Перипатетикам пришлось бежать из Афин. Но у них нашелся защитник в лице некоего Филона, который обвинил Софокла в противозаконии. Закон Софокла был отменен, перипатетиков вернули в Афины. Новое восстановление олигархии в Афинах, после поражения Деметрия Полиоркета в битве при Ипсе в 301 г. до н. э., не принесло улучшения положению Ликея. Напротив, племянник Демосфена Демохарес организовал в Афинах репрессии против сторонников Македонии, а у Ликея с Македонией была традиционная, идущая от Аристотеля, связь. Перипатетики снова бегут из Афин. Многие из них находят свое убежище в египетской Александрии, где за семь лет до этого обосновался Деметрий Фалерский. Такова внешняя история Ликея.

Что касается ее внутренней стороны, то необходимо отметить, что после Аристотеля Ликей шел первое время по линии усиления в нем научных интересов при ослаблении философских. Конечно, и Аристотель занимался конкретными науками, например зоологией. Однако у Аристотеля философский интерес все же превалировал над научным. После Аристотеля Ликей сциентизируется. На первое место выходит эмпиризм, который у Аристотеля хотя и был, но в значительной мере погашался его же рационализмом. Все теоретическое знание о мире потенциально заложено в разумной душе, присущей только человеку. Оно выявляется благодаря совместному действию, с одной стороны, получаемых из внешнего опыта представлений, а с другой стороны, активного интеллекта, который у Аристотеля приобрел самостоятельное сверхчеловеческое бытие. В послEARистотелевском Ликее рационализм как учение о внеопытном происхождении теоретического знания пошел на убыль, эмпиризма же как учения о том, что всякое знание имеет своим первоначальным источником опыт и только опыт (в случае сенсуализма это внешний опыт), стало больше.

А затем происходит этизация Ликея, что отвечало общей тенденции развития эллинистической философии.

Однако это происходит со значительным опозданием по сравнению с платоновской Академией: этизация Академии начинается уже в 315 г. до н. э., когда схолархом после Ксенократа становится Полемон, а Ликей — в 68 г. до н. э., когда схолархом становится Ликон.

Феофраст. На самом деле его имя Тиртам. Феофраст — прозвище, данное Тиртаму Аристотелем, что означает «Богоречивый». Он родился на острове Лесбосе в городе Эресе. Тиртам — сын ремесленника-сукновала. Когда на его родине оказался один из учеников Платона, некий Алкипп, то он привлек внимание Тиртама к философии. Тиртам отправился в Афины, где стал слушателем Платона и Аристотеля еще в платоновской Академии. Феофраст был всего на 12 лет моложе Аристотеля. Вместе с ним он покинул Академию и Афины. Видимо, он повез Аристотеля в Малую Азию. После трехлетнего пребывания в Ассосе Аристотель оказался на родине Феофраста — острове Лесбосе... Феофраст повсюду сопровождал Аристотеля, был его преданным другом. Неудивительно, что когда Аристотель второй раз и уже навсегда покидал Афины, то он передал управление Ликеем Феофрасту. Феофраст пережил Аристотеля на 35 лет, в течение которых он бесценно руководил Ликеем. Годы жизни Феофраста 372—287 до н. э., годы схоластики 323—287 до н. э.

Феофраст полностью разделял нелегкую судьбу Ликеев. Он целиком посвятил себя наукам и философии. У него не было ни жены, ни детей. Феофраст считал, что женитьба — помеха в жизни философа, ведь (передает слова Феофраста Иероним) «невозможно в равной мере служить и книгам, и жене». Согласно Диогену Лаэртскому, Феофраст был «человеком отменной разумности и трудолюбивым». Любимые слова Феофраста: «Самая дорогая трата — это время». Умирая, Феофраст сетовал на то, что мы умираем, едва начав жить. В «Тускуланских беседах» Цицерона Феофраст жалуется на несправедливость природы, которая оленям и воронам даровала долгую жизнь, хотя она им не к чему, а человеку, столь нуждающемуся в долгой жизни, — краткую.

Феофраст много работал и за свою все же сравнительно долгую жизнь создал немалое количество трудов по самым различным отраслям знания: логике и математике, физике и астрономии, биологии и медицине, психологии и этике, педагогике и эстетике, риторике и политике, а также философии. Главное философское сочинение Феофраста было впоследствии названо так же, как и главное философское сочинение Аристотеля, — «Метафизика». Феофрасту принадлежит первая проблемно-систематическая история философии — «Мнения физиков». Есть у него и философско-полемические произведе-

дения, например «Против академиков». Сохраняя преобразовательные политические амбиции философов, Феофраст пишет «О наилучшем государственном устройстве». Вместе с тем Феофрасту принадлежат такие специально-научные и узкотемные произведения, как, например, «Об истории растений», «О причинах растений», благодаря которым этот перипатетик прослыл «отцом ботаники»; «Об огне», «О пьянстве», «О соли, молоке и квасцах», «О пословицах» и многие другие, а также сохранившиеся «Этические характеры».

Феофраста интересовали религия, ее история и сущность. Плодами этого интереса были несохранившиеся труды его: «О богах», «Об истории богов» и др.

От «Метафизики» дошли лишь фрагменты, только частично сохранились «Мнения физиков», сохранился вышеназванный трактат «Об огне». Большинство же сочинений Феофраста кануло в Лету, в том числе и такое многоплановое сочинение, как «Вопросы политические, этические и физические», «Физика» в восьми книгах и логические труды: «Аналитика первая», «Аналитика вторая», «Топика».

И здесь скрывается некая тайна. Как известно, все свои сочинения совокупно с сочинениями Аристотеля Феофраст завещал Нелею. И те, и другие сочинения постигла одна участь — они исчезли и появились на свет только через два века после смерти Феофраста, когда богатый офицер Митридата Апелликон приобрел их у потомков Нелея. Затем они оказались в Афинах. За два века сочинения Аристотеля и Феофраста, видимо, порядком перемешались, и вряд ли римские издатели могли разобраться, где кончается Аристотель и начинается Феофраст (например, и «Физика» Аристотеля, и «Физика» Феофраста состоят из восьми книг).

Эмпиризм Феофраста. Мы имеем лишь разрозненные сведения о различных сторонах философских и научных взглядов Феофраста. В соответствии с конкретно-научной направленностью послеплатоновского Ликейя и со своими интересами Феофраст развивал, по-видимому, эмпирическую тенденцию гносеологии Аристотеля и не поддерживал рационалистическую тенденцию своего учителя, который, как известно, выводил начала познания и знания из разумной души. Феофраст же считал, что показания органов чувств, опыт — единственный источник знания, в том числе и знания начал. Иначе Феофраст не сказал бы в своей «Метафизике»,

что «ведь чувство и различия созерцает, и начала исследует» (VIII, 19) ¹. В сохранившихся сочинениях по ботанике ученый говорит, что научные теории должны опираться на эмпирическую основу (см. «О причинах растений» I 1,1 и II 3,5) ², что эмпирические факты не должны насильственно подгоняться под теорию (см. «Об истории растений» I 3,5) ³.

Представление о Феофрасте как эмпирике и сенсуалисте прочно утвердилось в позднейшей античной философской традиции, иначе Климент Александрийский не написал бы, что «Феофраст говорит, что началом доказательств является чувство» ⁴.

В истории науки Феофраст считается создателем метода наблюдения за явлениями природы. Научные трактаты Феофраста на специальные темы содержат в себе некоторые тонкие наблюдения.

В сочинениях по ботанике Феофраст описал 550 видов растений. Растения для Феофраста — живые существа, нуждающиеся для своей жизнедеятельности во влаге и теплоте. Говоря о «причинах растений», Феофраст на первое место ставит такие причины, как влияние среды и наследственность. Были у Феофраста и точные биологические наблюдения. Например, он говорил об изменении цвета животных вследствие их адаптации к окружающей фоновой среде.

В трактате «Об огне» Феофраст впервые в истории философии перестает считать огонь такой же стихией, таким же элементом, как земля, вода и воздух. Он обращает внимание на то, что огонь самостоятельно не существует. Для своего существования он нуждается в горючем веществе. Таким образом, Феофраст делает шаг в сторону научного понимания природы огня. Путь к такому пониманию был долг. Ведь только в XVIII в. французский физик Лавуазье научно объяснил огонь как процесс окисления с выделением теплоты и света.

В сочинении «Характеры» Феофраст, проявив себя и на этот раз тонким наблюдателем, описал тридцать типов людей, у которых преобладает какая-либо одна резко отрицательная черта характера: подлость, бесстыдство, бессовестность, лживость, крохоборство, болтливость, угодливость и даже ироничность, которую

¹ Vogel. C. J. de. Greek Philosophy. Vol. II. Leiden, 1960. P. 231.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Климент Александрийский. Строматы. М., 1892. С. 362.

древнегреческий ученый также считал отрицательной чертой характера. Комедиограф Менандр — ученик Феофраста. В своих (дошедших до нас лишь в отрывках) комедиях Менандр выводил эти типы в живых персонажах.

В теории нравственности Феофраст, не отрицая важности для счастья благоприятных обстоятельств обыденной жизни и отвергая аскетизм, видел высшую цель жизни в служении благу.

Физика. Как физик, Феофраст расходился с Аристотелем в таких проблемах, как проблемы места и пустоты, проблемы движения и времени.

Феофраст не согласен с аристотелевским определением места как границы объемлющего тела. Давая такое определение места, Аристотель хотел избежать известного парадокса, согласно которому место движется вместе с движущимся телом, а следовательно, должно быть место места, которое, однако, также движется с местом движущегося тела,— и так до бесконечности. Ведь всякое перемещение должно происходить в каком-то месте. Феофраст обращает внимание на то, что Аристотелю лишь казалось, что его определение места как границы объемлющего тела решает вышеуказанный парадокс. И при таком определении места получается, что место тела движется вместе с этим телом, потому что эта граница, даже если движущееся тело не изменяет свою форму, перемещается в пространстве вместе с телом, когда оно движется. Во-вторых, определение места как границы объемлющего тела порождает новый парадокс: получается, что мир в целом, поскольку его ничего не объемлет, ибо если бы мир был чем-то объят, то он не был бы миром в целом, нигде не находится, не имеет своего места. Феофраст не ограничивается критикой аристотелевского понимания места. Он дает свое определение места. Согласно Феофрасту, место — это то, что определяется взаимоотношениями и взаиморасположениями тел.

В учении о движении Феофраст также существенно расходился со своим учителем. Он расширил число видов движения. Аристотель думал, что движение существует лишь в том, что подпадает под такие категории, как «сущность», «качество», «количество» и «место». В первом случае происходит возникновение и уничтожение (переставая существовать, тело утрачивает свою сущность, форму; возникая, тело приобретает свою сущ-

ность, форму), в других случаях мы имеем соответственно качественное и количественное изменения и перемещение. Феофраст же думал, что можно говорить о движении в аспектах всех категорий, например в категории отношения — ведь отношения не вечны: со смертью сына перестает существовать и отцовство: отец перестает быть отцом (если сын, конечно, был единственным). Говоря о качественном движении, Феофраст обращает внимание на то, что оно может быть не только постепенным, непрерывным, но и прерывным, скачкообразным. Например, белое может сразу, минуя промежуточные состояния, стать черным.

Философия. В области «первой философии» Феофраст в общем принимал учение Аристотеля. Правда, наши знания в этой части учения Феофраста ограничены тем, что до нас дошли лишь отрывки из его сочинения, посвященного «первой философии». (Это сочинение Феофраста, как и соответствующее сочинение Аристотеля, было позднее, в I в. до н.э., названо «Метафизикой».) В сохранившемся отрывке из «Метафизики» Феофраста ставится ряд проблем, апорий (этот отрывок похож на третью книгу аристотелевской «Метафизики», в которой поднято 14 апорий). Но проблемы Феофраста иные, чем проблемы Аристотеля. Проблемы Феофраста — это не столько проблемы в понимании мироздания, сколько проблемы в понимании учения Аристотеля. Таким образом, проблемы Феофраста вторичны. Феофраст думает о мире, но он думает о мире через Аристотеля, отмечая слабые и неясные моменты в его учении.

Феофраст поднимает проблему целесообразности и случайности. Все ли из того, что существует, существует ради чего-либо или же что-то возникает и существует случайно? Феофраст ограничивает сферу телеологии, лишает ее абсолютистности. В неживой и даже в живой природе многое случайно, иначе нельзя было бы объяснить отсутствие в жизни гармонии, когда случайность властно вторгается в жизнь и нарушает ее целесообразность. Но все же Феофраст не отказывается целиком от телеологических объяснений. Телеологический метод объяснения Феофраст использует в своей ботанике. И он прав. В растении, как и во всяком живом целостном организме, каждая его органическая часть существует ради чего-то. Корни существуют, чтобы удерживать растение в антиэнтропном вертикальном положении,

для питания растения водой и солями, листья — для усвоения солнечной энергии и т. д. А все вместе существует для целого, для жизни растения.

Феофраст, далее, обратил внимание и на сомнительность учения Аристотеля о перводвигателе — действительно самого слабого, надуманного, идеалистического момента в аристотелевском мировоззрении. Правда, критика Феофрастом учения Аристотеля о неподвижном перводвигателе носит внутренний характер. Феофраст не отрицает само это учение. Он лишь замечает его внутренние дефекты. Его апория на этот счет такова: сколько существует перводвигателей — один или несколько? Если перводвигатель один, то почему не все небесные сферы движутся одним одинаковым движением? Если каждая сфера имеет свой перводвигатель, то как объяснить согласие в движении сфер? Феофраст не смог подняться над космологией своего учителя. Истинное строение космоса осталось для него неизвестным. Но таковым оно было и для других философов и ученых как древнего, так и средневекового времени. В целом Феофраст принимал аристотелевское учение о боге как об объективном, само себя мыслящем мышлении. Он отставивал учение Аристотеля о вечности мира во времени против стойка Зенона, учившего о периодической гибели космоса во вселенском пожаре.

Атеизм. Феофраст отрицательно относился к религии. Особенно он осуждал религиозное приношение в качестве жертвы богам животных. Феофраст обращал внимание людей на сходство животных и человека. Известно, что в первобытные времена существовал обычай приносить в жертву богам людей, детей, особенно первенцев. В «Библии» описывается, как Авраам хотел принести в жертву богу своего сына Исаака, но в последний момент ангел остановил Авраама. Агамемнон готов был принести в жертву богам, не дававшим попутного ветра, свою дочь Ифигению. Однако в последний момент боги подменили девочку ланью. Это знаменовало решительное изменение в мифологическом мировоззрении и в вытекающей из него практики. Однако Феофраст считал жестокостью приношение в жертву богам и животных. Все живое родственно.

Логика. От комментатора Александра Афродисийского и от Филопона мы узнаем и о феофрастовых новациях в логике. Согласно Филопону, Феофраст и другой перипатетик его времени — историк науки Евдем

ввели учение о гипотетических и разделительных силлогизмах. Александр Афродисийский говорит и о других логических новациях Теофраста: он превратил аристотелево не прямое доказательство всеобщих отрицательных суждений в прямое; в отличие от Аристотеля утверждал, что всеобщие отрицательные суждения возможности обратимы; дополнил четыре модуса первой фигуры силлогизма пятью новыми; установил, что если посылки имеют разную модальность, то вывод должен следовать по слабейшей посылке.

Другими светилами Ликия были Дикеарх, Аристоксен, Евдем.

Дикеарх и Аристоксен были выходцами из Великой Греции.

Дикеарх. Уроженец сицилийской Мессаны (ныне Мессина), Дикеарх был энциклопедическим ученым. Как географ, Дикеарх — предшественник Эратосфена, он определил окружность Земли в 300 тыс. стадиев, т. е. в 52 тыс. км. Как социолог, Дикеарх в своем сочинении «Триптоликос» считал идеальной формой государства такую, которая сочетала бы в себе элементы монархии, аристократии и демократии (в этом он предвосхитил историка Полибия). Дикеарх — автор исторического труда «Жизнь Эллады», где говорится о золотом, пастушеском и земледельческом веках в истории человечества («золотой век» — век праздности и мира, идеал человечества). Согласно Цицерону, Сексту Эмпирику и Немезию, Дикеарх был противником платоновского учения о душе как особой сущности и о бессмертии души. Все в мире состоит из четырех элементов. Живое тело тоже состоит из тех же элементов. Душа — гармония четырех элементов, составляющих живое тело.

Аристоксен. Аристоксен внес в перипатетизм пифагорейские традиции. Он автор таких сочинений, как «Жизнь Пифагора», «Пифагорейский образ жизни», «Пифагорейские мнения», «Жизнь Архита» и «Жизнь Сократа». Аристоксен противопоставлял темпераментного и распутного, в его изображении, Сократа владеющему собой Архиту. Сочинения Аристоксена не сохранились, но мы знаем о их содержании через Диогена Лаэртского, Порфирия и Ямблиха.

Аристоксен — сын музыканта и сам музыкант и теоретик музыки. В трактате «Гармоника» он понимает звук как физическое движение. В духе пифагореизма он говорил о воспитательном значении настоящей, муже-

ственной музыки и предостерегал от толкающей в варварство женственной расслабляющей музыки. Увлечение такой музыкой способно привести к потере свободы. Как и Дикеарх, Аристоксен учил о смертности души. Душа — плод телесной гармонии. Согласно Лактанцию, Аристоксен говорил, что вообще нет никакого духа, но, подобно гармонии в струнных инструментах, сила чувства существует в силу строения тела и связи его внутренних органов. (Аналогичную концепцию излагают пифагорейцы Симмий и Кебет в платоновском диалоге «Федон».)

Евдем с острова Родос — автор трудов по истории науки: «История арифметики», «История геометрии», «История астрономии». К сожалению, от них сохранились лишь фрагменты. Аристотель посвятил Евдему одну из своих «Этик» — «Евдемову этику». Евдем писал и комментарии на сочинения Аристотеля («Физику», «Аналитику», «Этику»).

Деметрий Фалерский. Что касается вышеупомянутого Деметрия Фалерского, то он восхищал многих: и Менандра, и Феофраста, потом Цицерона как редкий случай сочетания способностей к политике (Кассандр возложил на него управление Афинами) и к философии. Сочинений у него было великое множество, но все они погибли. Мы знаем лишь то, что их слог был философским и сочетался с ораторской напряженностью и силой. Это не случайно, так как Деметрий Фалерский был выдающимся оратором и достиг власти прежде всего благодаря этому качеству. Когда Деметрий Фалерский правил Афинами, то афиняне соорудили 360 его медных статуй. Но как только Деметрий Полнокет изгнал из Афин своего тезку, те же афиняне все эти статуи утопили. Узнав, что афиняне топят его статуи, Деметрий Фалерский сказал: «Но не добродетель, их заслужившую».

В Египте при Птолемея I Деметрий Фалерский стал инициатором создания Мусейона и Александрийской библиотеки. Он сыграл также большую роль в истории религии, будучи инициатором перевода иудейского религиозного предания (того, что было затем в христианстве названо «Ветхим заветом») на древнегреческий язык. С этого момента (т. е. с конца IV — начала III в. до н. э.) начинается влияние иудаизма на греческое мировоззрение, что через три века привело к возникно-

вению христианского мировоззрения. Деметрий Фалерский умер в Египте от змеиного укуса.

Стратон. Третьим схолархом в Ликее был Стратон из Лампсака. Когда Аристотель умер, то Стратон находился в том же возрасте, в котором Аристотель первый раз пришел в Афины, т. е. в 322 г. до н. э. Стратону было 17—18 лет. Стратон стал перипатетическим схолархом в возрасте 53 лет. Его схолархат продолжался 19 лет (287—268 гг. до н. э.). До того, как стать схолархом, Стратон находился в Александрии в качестве учителя египетского царя Птолемея II Филадельфа, за что получил большое денежное вознаграждение в размере 80 талантов. Однако и при таких больших деньгах Стратон оставался таким худым, что когда он умер, то кто-то сказал, что Стратон, умирая, не почувствовал собственной смерти. Наряду с Деметрием Фалерским Стратон был также организатором александрийского Мусейона.

Стратон — ученый-энциклопедист. Известно, что он писал на метафизические, этические, политические и психологические темы. Однако главное для Стратона — физика. Его так и прозвали — «Физик». У Стратона перипатетизм принял материалистическую направленность. Можно, пожалуй, говорить о материалистическом перипатетизме или даже о перипатетическом материализме Стратона. Не случайно, что когда академик Антиох из Аскалона в I в. до н. э. попытается эклектически примирить учения академиков, перипатетиков и стоиков, то он исключит из этой общности учение перипатетика Стратона.

Стратон отверг аристотелевскую телеологию, он стремился ограничиваться при объяснении всего происходящего лишь естественными и действующими причинами, не прибегая к целевым. Стратон учил, что все существующее произведено природой. Впоследствии у Цицерона будет сказано так: «Не должно также слушать его ученика Стратона, имеющего прозвание естествоиспытателя. Он полагает, что вся божественная сила заключается в природе, которая заключает в себе причины рождения, увеличения, уменьшения, но лишена всякого чувства и вида»¹. Природа, согласно Стратону, самодостаточная и самопроизвольная (автоматическая) сила, лишенная божественности, жизни, сознания

¹ Цицерон. О природе богов. Ревель, 1892, С. 35.

и личности и не подчиненная никаким внешним формам и целям.

Главная естественная сила в природе, согласно Стратону, — тяжесть. Именно тяжесть — источник движения. Цицерон приводит слова Стратона о том, что все существующее и совершающееся сделалось и делается в силу естественных тяжестей и движений. Именно тяжесть упорядочивает космос, порождает вертикальное расположение снизу вверх земли, воды, воздуха и огня. Пятую сущность Аристотеля Стратон отверг.

Стратон расходился с Аристотелем в проблемах пустоты. Аристотель, как известно, отрицал пустоту — Стратон же ее признавал. Существование пустоты Стратон пытался доказывать не умозрительно, а исходя из наблюдаемых фактов реальности. По мнению ученого, наличие в мире пустоты доказывают такие факты, как распространение тепла и света, как рыхлость некоторых веществ. Таким образом, Стратон следовал здесь, в понимании пустоты, традиции античного атомизма, которая сводила все многообразие природных явлений к двум началам: пустоте и атомам. Однако Стратон, принимая учение о наличии в мире пустоты, не принял учение об атомах. Согласно Стратону, пустота действительно больше или меньше разделяет вещественные частицы — отсюда и большая или меньшая рыхлость веществ. Однако эти частицы — не атомы, т. е. не нечто абсолютно неделимое. Атомы Левкиппа, Демокрита и Эпикура он назвал «демокритовыми грезами».

Стратон подошел к открытию закона падения тел. Если Аристотель думал, что падающее тело движется с равной скоростью, то Стратон, обращаясь к простейшим опытам, доказывал, что скорость падающего тела возрастает вместе с пройденным расстоянием. Опыты состояли в том, что Стратон бросал одно и то же тело с разной высоты и судил о скорости тела по силе его удара о преграду. Стратон не пытался, да и не мог установить закон падения. Это сделал только Галилей через две тысячи лет после Стратона.

Стратон разошелся с Аристотелем и в определении времени. Аристотель определял время как «число движения по отношению к предыдущему и к последующему»¹ («Физика» IV, 219 в). Стратон же утверждал, что

¹ Аристотель, Сочинения в четырех томах. Т. 3. С. 149.

«время есть мера движения и покоя»¹ (*Секст Эмпирик*. «Против ученых». X, 228). Согласно Стратону, время не может быть числом, ибо число прерывно (Стратон знал лишь натуральные числа), время же непрерывно. Поэтому время — не число, а мера. Кроме того, во времени существует не только движущееся, но и покоящееся. Поэтому время — мера не только движения, но и покоя.

Стратон не признал аристотелевский мировой разум и активный интеллект. Он учил о смертности души: душа слабеет и гибнет вместе с телом. Знание — движение души, берущее свое начало в органах ощущений.

В логике Стратон различал предмет и обозначающее этот предмет слово-понятие (стоики различали предмет, понятие и слово).

Диоген Лаэртский сохранил для нас тексты завещаний Аристотеля, Феофраста и Стратона. Все три схолярха не забывают там и о своих рабах, распоряжаются о том, кого из рабов продать, отдать или отпустить на волю. Античные философы не только жили в рабовладельческом обществе, но сами были рабовладельцами.

В своем завещании Стратон писал: «Школу я оставляю Ликону, ибо остальные для того стары или недосужны».

С кончиной Стратона закончился «золотой век» Ликейя.

Ликон. Ликон, ставший схолярхом в свои сорок лет, правил Ликеем в течение 44 лет (дольше всех предыдущих схолярхов Ликейя), с 268 по 225 г. до н. э. Родившись около 310 г. до н. э., Ликон уже не мог знать Аристотеля, но мог знать Феофраста, которому в год рождения Ликона было шестьдесят лет. Ликон не был ни философом, ни ученым. Он — практический этик. Высшая цель жизни — достижение «истинной радости души». Однако пути достижения этой радости были у него простыми. Ликон для достижения этой цели заботился прежде всего о своем теле и о своей одежде. Он был красноречив, уважал государство и религию. За свое благоговение к дельфийским святыням Ликон был увенчан жрецами в Дельфах лавровым венком. Ликон давал хорошие советы афинянам. Он обладал способностями к воспитанию детей.

¹ *Секст Эмпирик*. Сочинения в двух томах. М., 1975. Т. 1. С. 356.

Другие схолярхи. Пятым схолярхом Ликея был Аристон Кеосский, который занимался только этическими вопросами. Он написал сочинение «Об освобождении от высокомерия», в котором Аристон Кеосский тонко различил высокомерие и гордость, определив ее как «величие души».

Так в лице Ликона и Аристона Кеосского перипатетизм с большим, правда, запозданием пошел по тому же пути, что и вся эллинистическая философия, в которой этика вышла на первое место. Запоздание объясняется тем, что в Ликее был большой потенциал философии и науки.

Шестой схолярх Аристон Косский заканчивает тот процесс в истории аристотелизма, который начинался с молодого Аристотеля. В школе Платона Аристотель начинал с риторики. Аристон Косский кончает риторикой. Однако отношение Аристотеля и Аристона Косского к риторике различно. Аристотель не отрицал риторики. У него было специальное сочинение — «Риторика». Аристон Косский написал не руководство по риторике, а сочинение против риторики. Он обратил внимание на то, что риторика весьма вредна при отсутствии у ратора должных знаний

ТЕМА 4

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ МЕГАРИКИ

По своей теоретичности к Ликею примыкала философская школа мегариков. Мегарская школа была основана непосредственным учеником Сократа Евклидом из Мегары (ок. 450—380 гг. до н. э.), испытавшим и влияние элеатов. Мегарики учили, что существует только единое, оно же благо. Что же касается многого, то оно иллюзорно, мнимо, немислимо. Пытаясь мыслить многое, единичное, конкретное, мы неизбежно запутываемся в противоречиях (отсюда частично глубокие, а частично падашащие и искусственные софизмы Евбулида, которые должны на конкретных примерах показать немислимую противоречивость конкретного бытия: «лысый», «куча», «рогатый», «покрытый», «лжец»; последний софизм весьма глубок: когда кто-либо говорит: «Я лгу», то говорит ли он истину или ложь?). В своей «Академике» (Ac. II, 42, 129) Цицерон так формулирует суть учения мегариков: «...только единое (ipsum) всегда

(себе) подобное (simile) и тождественное (idem) является благом (bonum)»¹.

Евклид-мегарик и Евбулид из Милета имели немало последователей: Алексин из Элиды, оратор Демосфен, Евфант Олинфский, Ихтий, сын Металла, Клиномах Фурийский, Фрасимах Коринфский. Мегарики были отчаянными спорщиками — эристами. Алексин из Элиды, который спорил прежде всего со стойком Зеноном, получил прозвище «Еленхинос» («Обличитель») или даже «Елероксин» («Укусин»). Алексин, острый на язык, и умер-то, наколовшись на тростник при купании. Близким к Евбулиду был также Евфант Олинфский — историк, трагик и наставник царя Антигона, для которого Евфант написал рассуждение «О царской власти», пользовавшееся известностью. Он умер в летах.

Знатный человек Ихтий — ученик Евклида — известен нам только тем, что против него кирик Диоген Синопский сочинил один из своих диалогов, так и названный «Ихтий». Клиномах Фурийский первым стал писать об аксиомах, категориях и тому подобном. Фрасимах — ученик уже не Евбулида, а мегарика и киника, «мегарокиника» Стильпона, ученика Евбулида, т. е. ученик ученика Евбулида. Такой же ученик Евбулида Аполлоний Кронос имел ученика, которого звали Диодор Яссоский, сын Аминия. Стильпон и Диодор Кронос (прозвище) были наиболее крупными эллинистическими мегариками.

У этих поздних мегариков философия стала в еще большей степени игрой ума, чем у ранних. Как правильно замечено в одной старой книге, «...в излишнем умствованиях часто теряется разум»², особенно если эта игра должна развлечь коронованную особу.

Диодор Кронос. Он жил в IV в. до н. э. Родился он в Малой Азии, в Карии, в городе Яссе. Говорят, что Кроносом (именем бога Кроноса, одного из титанов — это сын Гея и Урана и отец Зевса) Диодор Яссоский назвал себя сам, следуя примеру своего учителя Аполлония.

Почти всю свою жизнь Диодор Кронос провел в Александрии в качестве придворного философа при

¹ Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987. С. 8.

² Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен. М., 1785. С. 145. (Автор спорен: то ли Бруккер, то ли Формей.)

Птоломеем I. Там он и умер. Причина смерти в том, что на очередном царском пиру он, заспорив о чем-то со Стилипоном, не смог решить его диалектические задачи, был высмеян царем¹ и умер от огорчения, успев сочинить, однако, рассуждение по предмету спора. Так собственная диалектика подвела этого философа. Сочинения Диодора Кроноса канули в Лету, как и подавляющее большинство сочинений древнегреческих и римских философов.

Диодор Крон, испытав, как и полагается мегарику, влияние элеатов, развивал возражения Зенона-элеата против движения, точнее — против его мыслимости. Секст Эмпирик («Против ученых» X, 48) сообщает, что Диодор Кронос вполне согласен с Парменидом и Мелиссом, которых Аристотель называл «неподвижниками» (Зенон-элеат здесь почему-то не назван), так как они доказывали, что ничто не движется. Мнение Диодора Кроноса таково: «Нечто бывает подвинуто, но ничто не движется»², т. е. Диодор Кронос, углубляя учение элеатов о движении, допускал движение лишь в прошлом времени, но не в настоящем. О движении можно сказать, что оно произошло, но нельзя сказать, что оно происходит. Это очень глубокая мысль. Иначе говоря, Диодор Кронос думал, что мыслим лишь результат движения, но не само движение. Таким образом, греческий мыслитель был далеким предшественником французского мыслителя первой половины нашего столетия Анри Бергсона, который также считал движение и время немислимыми, познаваемыми лишь интуитивно.

Секст Эмпирик также передает и другой аргумент Диодора Крона против движения («Против ученых» X, 87): «Если что-либо движется, то оно движется или в том месте, в котором находится, или в том, в котором не находится; но оно не движется ни в том, в котором находится (поскольку оно в нем пребывает), ни в том, в котором не находится (поскольку оно не находится в нем); следовательно, ничто не движется»³.

Из тезиса, что ничего не движется, следует, что

¹ Диоген Лаэртский также высмеял Диодора Кроноса в стихах: «О Кронос Диодор, какие демоны Тебя в унынье ввергнули Такое, что нишел ты в царство Тартара, Не разрешив Стилипоновых Загадок темных? Звать тебя пристало бы Не Кроносом, а Опосом» (т. е. «Ослом») (II, 112).

² Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. I. С. 324.

³ Там же. С. 331.

ничего и не гибнет. Секст Эмпирик сообщает («Против ученых» I, 312), что Диодор доказывал, что «если живое существо не умирает ни в то время, когда оно живет, ни в то время, когда оно не живет, то, следовательно, оно не умирает никогда»¹.

Секст Эмпирик, считая рассуждения Диодора Кроноса нелепыми, в другой своей книге («Три книги Пирроновых положений» II, 245) пишет о том, как однажды Диодор Кронос пришел к врачу с вывихнутым плечом и услышал: «Плечо либо вывихнулось в том месте, где оно было, либо в котором его не было; но не в том, в котором было, и не в том, в котором не было; значит оно не вывихнулось»².

Диодор Кронос доказывал также, что и множества нет, т. е. он в обоих случаях следовал за элеатами.

Второй пакет проблем содержит в себе рассуждения Диодора Кроноса о возможности. Выступая против Аристотеля, Диодор Кронос утверждал, что о возможном нельзя говорить как о существующем. Если мы говорим о возможном как о существующем, то мы говорим о действительном, а не о возможном. А раз мы говорим о возможном как о действительном, то возможности нет. В крайнем случае можно говорить только об одной возможности — о той, которая реализовалась. Других, нереализовавшихся, возможностей просто не было. Это нам казалось, что они есть. Здесь Диодор Кронос затрагивает глубокую диалектику прошлого, настоящего и будущего. Смотри из настоящего в будущее, мы видим ряд возможностей. Смотри из этого будущего, ставшего настоящим, назад, в прошлое, мы видим, что никаких возможностей не было, кроме той, что реализовалась. Но если так, то эта возможность была не возможностью, а действительностью. Итак, пучок возможностей всегда иллюзорен.

Учение Диодора Кроноса о кажимости всякой альтернативы было сформулировано римским стоиком Эпиктетом в его «Беседах» через полтысячелетие после жизни Диодора Кроноса так: «Ничто не есть возможное, что не есть истинное, и не будет»³.

Стильпон Мегарский. Стильпон невольный винов-

¹ Секстет Эмпирик. Сочинения в двух томах. М., 1976. Т. 2. С. 120.

² Там же. С. 313.

³ Вестник древней истории. 1975. № 3. С. 250.

ник преждевременной смерти самолюбивого Диодора Кроноса — родился, жил и учил в Мегарах, куда многие собирались его послушать. Диоген Лаэртский (II, 113) говорит, что Сильпон «настолько превосходил всех изобретательностью и софистикой, что едва не увлек в свою мегарскую школу всю Элладу». Он пользовался большой славой. Когда он был в Афинах, то люди сбегались из мастерской поглядеть на него. Кто-то иронически при этом сравнил Сильпона с «редким зверем», на что тот ответил, что на него смотрят вовсе не как на редкого зверя, а как на настоящего человека. Действительно, «нрава Сильпон был открытого, чужд притворства и умел разговаривать даже с простыми людьми» (II, 117). Один из слушателей Сильпона в Мегарах философ Менедем сказал о Сильпоне, что он «истинно свободный человек» (II, 134). В самом деле, Сильпон держал себя независимо даже по отношению к «великим мира сего». Когда Птолемей I, завладев Мегарами (война диадохов), предлагал ему деньги и приглашал в Египет, то Сильпон взял лишь их малую часть, от поездки отказался и удалился на Эгиу, пока египетский царь не отплыл прочь. Затем уже не диадох, а эпигон (сын диадоха Антигона) Деметрий Полнокрет захватил Мегары, снова подвергшиеся разграблению. Он приказал охранять дом Сильпона и, желая возратить ему награбленное, спросил список убытков, но Сильпон гордо отказался от благодеяний захватчика, сказав, что он не понес никаких убытков, ибо «воспитания у него никто не отнял и знания его и разум остались при нем» (II, 115—116). Своими рассуждениями о благодеяниях он буквально пленил Антигона. А у Птолемея I он все-таки побывал на беду Диодора Кроноса.

К сожалению, мы мало что знаем о мировоззрении Сильпона Мегарского. Возможно, что он сам ничего не писал. Диоген Лаэртский (I, 16) относит Сильпона к числу тех философов, кто «совсем ничего не писали». В этом ряду Сократ, Сильпон, Филипп, Менедем, Пиррон, Феодор, Карнеад, Брисон, возможно, Пифагор и Аристотель Хиосский. Но в другой «книжке» Диоген Лаэртский, специально говоря о Сильпоне Мегарском, называет девять его диалогов, наделяя их оценочным со своей стороны эпитетом «вялые»: «Мосх», «Аристипп или Каллий», «Птолемей», «Херекрат», «Метрокл», «Анаксимен», «Эпиген», «К своей дочери» (дочь Сильпона и гетеры Никареты была беспутной), «Аристотель».

Даже если Сильпон все это написал, то, видимо, он был не писатель, а оратор, диалектик, эристик, т. е. устное слово было ему ближе, чем письменное. Скончался он в глубокой старости, намеренно ускорив свою смерть бокалом вина.

Сильпон учился у кого-то из учеников мегарика Евклида, а то и самого Евклида, с одной стороны, а с другой — самого Диогена Синопского (VI, 76). Это сказалося на Сильпоне, которого мы выше назвали «мегарокиником».

Поэтому мы встречаем у Сильпона Мегарского киническое рассуждение, отвергающее общее. Диоген Лаэртский (II, 119) пишет: «Великий искусник в словопрениях, он (Сильпон.— А. Ч.) отвергал общие понятия (ta eide). По его словам, кто говорит «человк», говорит «никто»: ведь это ни тот человек, ни этот человек (ибо чем тот предпочтительнее этого?) — а стало быть, никакой человек. Или так: «овощ» — это не то, что перед нами, потому что «овощ» существовал и за тысячу лет до нас, — а стало быть, овощ перед нами — не овощ». Сильпона изгнали из Афин за то, что он сказал, что Афина Фидия не богиня, ибо создана не Зевсом, а Фидием.

Федон. К мегарской школе примыкала так называемая элидо-эретрийская школа. Ее основатель — Федон Элидский — из знатного рода. Во время войны Элиды и, возможно, Спарты (в 400 г до н. э.) попал в плен и был, как тогда было принято греками обращаться с пленными греками, продан в рабство. Его выкупили по просьбе бедняка Сократа богатые Критий и Алкивиад. «С тех пор он занимался философией как свободный человек» (II, 105). Так что получается, что Федон Элидский философ эпохи классической полнейшей Греции. Почти через тысячу лет Амбросий Феодосий Макробий (конец IV - - начало V в. н. э.) в своем не полностью дошедшем до нас сочинении «Сатурналии» (сатурналии - - праздник в честь Сатурна-Кроноса) напишет: «Федон из Сократовой когорты настолько (близкий) товарищ и Сократа, и Платона, что Платон назвал его именем ту (известную) божественную (Макробий был неоплатоником и боготворил Платона. А. Ч.) книгу о бессмертии души, был рабом по облику, но с природой свободного (человека) (ingenio liberali). Говорят, что сократик Кебет (другая версия освобождения Федона из рабства, чем у Диогена Лаэртского.— А. Ч.)

освободил его по увещанию Сократа и помог в изучении философии. Впоследствии он стал известным философом, и его весьма изящные речи о Сократе читаются всеми»¹.

Преемником Федона был Плистен, тоже из Элиды, преемниками же Плистена — Асклепиад Флиунтский и Менедем Эретрийский, перешедшие с их школами к Плистену от Стильпона.

Менедем Эретрийский. Менедем из Эретрии был знатным, но бедным человеком. Он пытался быть законодателем в народном собрании своего родного города, но не имел успеха, что не помешало ему заниматься государственными делами, к чему он относился настолько серьезно, что бросил киника Кратета в тюрьму, когда тот, оказавшись в Эретрии, стал насмехаться над его увлеченностью хлопотами о государстве (тогда город Эретрия был еще суверенным полисом). Кратет же продолжал обзывать Менедема, как только видел его проходящим мимо тюрьмы Агамемнончиком и градоначальничком. Менедем занимался также живописью и зодчеством, но не достиг здесь большого успеха.

Диоген Лаэртский (II, 125—114) отводит Менедему довольно много места, но мало говорит о мировоззрении Менедема, характеризуя его больше как человека. Он щепетилен и тщеславен, замкнут и суеверен, великодушен и благороден, воинствен в речах и разбирательствах на суде (отчего подчас уходил с подбитым глазом) и мягок в поведении, он хороший друг. Он высмеивает уже знакомого нам Алексина-мегарника и заботится о его жене. Он живет непринхотливо, считая, что надо желать только то, что действительно нужно.

Его жизнь была полна превратностей. «Назначенный эретрийцами в охранный отряд в Мегары, он посетил по дороге Платона в Академии и был так пленен им, что отстал от войска» (II, 125 - 126). Ясно, что «первое время эретрийцы смотрели на него с презрением и обзывали пустозвоном и псом...» (II, 140). Однако затем стали им восхищаться и доверили ему свой город (вот тогда-то он и посадил киника Кратета в тюрьму). Став главой города, Менедем ездил послом к Птолемее и Лисимаху, всюду встречая почет. От Деметрия он добился уменьшения городской подати в 4 раза (с 200 до 50 талантов в год). Участвовал он и в посольстве к Де-

¹ Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. С 9

метрию Полиоркету по поводу города Оропа (второе посольство из-за этого яблока раздора будет в Рим в середине II в. до н. э., о чем ниже). Антигон признавал себя учеником Менедема. За это Менедем и пострадал. Быть политическим деятелем трудно. И Менедема преследовала клевета. Сперва его обвинили в том, что он хочет передать Эретрию Птолемею, так что Менедему пришлось оправдываться перед Деметрием. Затем его обвинили в том, что он хочет продать город Антигону. Менедема запутали в той борьбе между диадохами и эпигонами, которая опустошала Грецию в конце IV и в начале III в. до н. э. Менедему из-за клеветы в его адрес со стороны некоего Аристодема пришлось уйти в изгнание. Он жил в Оропе при храме Амфиария. Но и там ему не повезло. Там пропали золотые сосуды — и Менедема изгнали. Менедему пришлось с женой и дочерью уехать к Антигону, где он и умер от огорчения. Поэтому скептик Тимоп, высмеивая всех философов, кроме Ксенофана и Пиррона, сказал об академике Аркесиласе, что тот имеет «в сердце своем тяжелый свищ Менедема» (IV, 33).

По другой версии: Менедем прибыл к Антигону с намерением добиться его освобождения, от захвативших там власть тиранов, но Антигон на это не пошел, а Менедем умер в семидневной голодовке. Диоген Лазертский сказал так: «Мы о тебе, Менедем, провели: сам по доброй воле Жизнь угасил ты семидневным голодом. В этом — великая честь Эретрии, но не Менедему: Отчаянье дурной вожатый мудрому» (II, 144). Последние слова здесь прекрасны...

Менедем был вольнолюбив и однажды чуть было не погиб, разгневав кипрского царя Никокреонта, заявив ему, что философов надо слушать не раз в году и не раз в месяц (кипрский царь устраивал ежемесячное празднество и приглашал туда философов), а каждый день. Менедем бежал от тирана морем во время бури со своим другом Аскленнадом, который его сопровождал повсюду.

Как мегарский философ, Менедем был убежден в том, что благо едино. «Человека, утверждавшего, что благо не едино, он (Менедем. Л. Ч.) спросил: сколько же точным счетом имеется благ, сто или больше?» (II, 129). У него была в Эретрии своя школа. «Обычаев он не придерживался и о школе своей заботился мало: ни порядка при нем не было заметно, ни сиденья не распо-

лагались по кругу, но каждый во время занятий сидел или прохаживался, где попало, и Менедем тоже» (II, 130).

И это несмотря на то, что Менедем был резок и остер на язык (как и полагается мегарику!). Ведь как сообщает Цицерон (Ac. II, 42, 129), эретрийцы (сторонники Менедема) думали, что «благо находится в разуме и в остроте ума, при помощи которой познавалась истина»¹.

Таковы два главных представителя элидо-эретрийской школы.

ТЕМА 5

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ КИРЕНАИКИ

В эпоху эллинизма продолжала существовать и приносить плоды и киренская философско-этическая традиция, начало которой положил один из учеников Сократа Аристипп из африканской Кирены. Его ученики и ученицы — Антипатр Киренский, дочь Арета, Эфиоп и др. Арета учила своего сына Аристиппа Младшего, который получил прозвище Метродидакт — «обученный матерью», а тот — Феодора. Антипатр учил Эпитимида Киренского, а тот — Паребата, которого презирал Менедем, отдавая предпочтение Стыльпону. Паребат же учил Анникерида и Гегесия.

Цицерон пишет о киренаиках так: «(Ac. II, 42, 131) Некоторые (философы) решили, что удовольствие (*voluptatem*) является пределом (*finem*) [блага]. Первый из них — Аристипп, который слушал Сократа. От него (пошли) киренаики. (45, 139) Аристипп замечает только тело, словно у нас вовсе нет души. (7, 20) Что (сказать) о чувстве (*tactu*), и о том именно (чувстве) боли или удовольствия, которое философы зовут внутренним (*interiorem*) [чувством]? Киренаики думают, будто лишь в нем заключается мерило (*iudicium*) истины, с которым все соглашаются. Разве может кто-нибудь сказать, что нет никакой разницы между тем, кто болсует, и тем, кто наслаждается?.. (24, 76) Они отрицают, будто существует то, что можно воспринять извне...»²

Таким образом, можно сказать, что киренаики были античными субъективными идеалистами, отрицающими

¹ Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. С. 8.

² Там же. С. 9—10.

возможность познания объекта в его объективности. «И не знают они того,— продолжает Цицерон,— что находится в каком-нибудь цвете и в каком-нибудь звуке...»¹

Анникерид, Гегесий и Феодор образовали три разновидности киренского гедонизма.

Феодор из Кирены (и феодоровцы) — автор книги «О богах», которая имела хождение еще во времена Диогена Лаэртского в ранней Римской империи, который хвалит ее («весьма достойная внимания»). Диоген Лаэртский (II, 97) при этом утверждает, что Эпикур заимствовал из этой книги большинство своих положений. Феодор — ученик Аристиппа Младшего, внука Аристиппа Старшего — значительно отошел от крайнего гедонизма основателя школы. Он, конечно, тоже гедоник. И для него наслаждение, удовольствие — высшее благо. Но феодоровское удовольствие и наслаждение действительно какое-то эпикурейское. Высшая ценность не в кратковременном чувственном наслаждении, а в длительной и устойчивой душевной удовлетворенности. Высшая радость — радость познания. Высшее состояние — состояние мудрости. Она-то и есть истинное благо. Мудрости как благу противостоит глупость как зло. Удовольствия и страдания находятся посередине между мудростью и глупостью, но так, что удовольствие ближе к мудрости, а страдание ближе к глупости.

Феодор думал, что важны и хорошие, усвоенные с детства, привычки. Он унаследовал от Сократа его веру во всемогущество воспитания и самовоспитания, в то, что даже укоренившиеся с детства дурные привычки и склонности души можно преодолеть, побороть в себе.

Вместе с тем, если верить Диогену Лаэртскому, Феодор был довольно циничен в своем понимании мудреца. Истинный мудрец выше дружбы (он самодостаточен), дружат глупцы, но только из выгоды (не будет выгоды — не будет и дружбы), выше законов, которые держат в узде неразумных глупцов, людскую массу. Еще более приближаясь к современному ему кицизму, этот киренаик утверждает, что мудрец не будет жертвовать собою за отечество. Это дело глупцов. Для мудреца отечество — весь мир. Таким образом, Феодор унаследовал космополитизм кицика Диогена Синопского.

¹ Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. С. 10.

И совершенно циничен (киничен) Феодор, когда он якобы утверждает, что мудрецу все дозволено: и кража, и ограбление (в том числе и храма), и святотатство, и блуд. Здесь он даже превосходит Диогена Синопского. Возможно, что это наговоры на Феодора, который, вопреки своему имени («Феодорос», или «Теодорос» означает «Одаренный богом»), получил прозвище «Атеист» (ἄθεος), потому что он и в самом деле был таковым. В своем диалогическом трактате «О природе богов» (I, 2) Цицерон говорит так: «Большинство думает, что боги существуют,— это ведь и правдоподобно, и сама природа всех нас к этому приводит. Однако Протагор сомневался, а Диагор Мелосский и Феодор из Кирены считали, что вовсе нет никаких богов»¹. Также и Секст Эмпирик много позднее Цицерона в своем исследовании «Против ученых» (IX, 55) говорит о Феодоре Киренском как о «безбожнике» («атеисте»), который «разными методами поколебал в своем сочинении о богах эллинское богословие»². Феодор Киренский был изгнан из своего родного города Кирены в Северной Африке и жил в Александрии. В старости Феодору было разрешено вернуться на родину, где он и умер в конце IV в. до н. э. Еще печальнее была судьба Диагора³.

Анникерид видел в разумности и в хороших, усвоенных с детства привычках высшую ценность. Как и Сократ, он был уверен, что человек сам способен себе сделать добро, перевоспитав себя и поборов в себе укоренившиеся с молодости дурные привычки. Анникерид, в отличие от Феодора Киренского, высоко ценил дружбу, родство и отчизну и допускал ради друзей, родителей и отечества столь ненавистное киренцам страдание.

¹ Цицерон. *Философские трактаты*. М., 1985. С. 60.

² Секст Эмпирик. *Сочинения в двух томах*, М., 1975. Т. I. С. 254.

³ «Диагор Мелосский — философ и поэт второй половины V в., известный под названием «Безбожник» (ἄθεος), родился на острове Мелос, но еще в молодости переселился в Афины... Был учеником Демокрита... Диагор был вначале... верующим человеком, а перестал верить... после того, как его предал самый верный из его друзей и боги за это его не наказали... Афинский суд приговорил его к смертной казни за чечестие (ок. 415 г.), но ему удалось бежать, а сочинения его были сожжены» [Цицерон. *Философские трактаты*. С. 318 (прим.)].

Таким образом, приговор Диагору был вынесен за пятнадцать лет до аналогичного приговора Сократу и около того времени, когда был заключен в тюрьму за аналогичную вину Анаксагор, учивший, что Солнце — не бог Гелиос, а раскаленный камень величиной с Пелопоннесский полуостров.

Гегесий (ок. 320 — ок. 280 гг. до н. э.) — александрийский философ, проповедовавший массовое самоубийство, «смертепроповедник», «убеждающий умирать» («пейситанатос»), на том основании, что неудовольствие всегда так или иначе сопровождается удовольствием, наслаждение и боль неразрывно связаны, чистого наслаждения нет. Поэтому у Гегесия гедонизм превращается в свою противоположность — вплоть до самоубийства. Ведь жить не стоит! Чтобы жить безболезненно, надо жить без наслаждения; чтобы не знать огорчения, надо не знать и любви. Но так как сохраняется старая киренская установка: наслаждение — высшее состояние жизни, высшая ценность, то жизнь без наслаждения невыносима. Лучше умереть. Говорят, что после лекций Гегесия многие тут же кончали самоубийством. Таковы крайности гедонизма! Они максималисты. Это особенно видно у такого максималиста, как смертеучитель Гегесий.

Евгемер. К киренаикам примыкал Евгемер из сицилийской Мессены (ок. 360 — ок. 260 гг. до н. э.). Он автор «Священной записи», которая дошла до нас в кратком пересказе Диодора Сицилийского. Евгемер рассказывает о путешествии, вернее плавании по Красному и Аравийскому морям в сторону Индии, в конце которого он попадает на некий остров Панхей. Описание жизни панхейцев без частной собственности — образец античной утопии.

Но Евгемер известен более тем, что называют евгемеризмом, т. е. учением о происхождении религии из культа личности древних царей. Но не только. А вообще великих людей. Цицерон («О природе богов» (I, 119) сообщает: «А те, которые учат, что богами после смерти становились или храбрые, или прославленные, или могущественные люди, и их-то мы имеем обыкновение чтить, молиться и поклоняться им, разве не чужды всякой религии? Это учение более всего развивал Евгемер, а наш Эмпирей стал первым из всех его переводчиком и последователем»¹. У Секста Эмпиреика мы читаем («Против ученых» IX, 17): «Эвгемер, прозванный безбожником, говорит: «Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силой и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего покло-

¹ Цицерон. Философские трактаты. С. 98.

нения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой избыточной божественной силой, почему многими были сочтены за богов»¹. И далее: (51) «...Эвгемер говорил, что те, кто почитался богами, были теми или другими могущественными людьми и благодаря этому обстоятельству они, обожествляясь другими людьми, были сочтены богами»².

К этому «открытию» Евгемер пришел, обнаружив на острове Панхея надпись, в которой утверждалось, что Уран, Кронос и Зевс (боги из греческого пантеона — дед, сын и внук) были на этом острове царями, вернее, что там были цари с этими именами, которых за их благодеяния обожествовали потомки, воздавая им божеские почести. Надпись принадлежала третьему из этой плеяды — Зевсу, царю Панхеи.

Впрочем, Евгемеру не надо было так далеко плавать. Перед ним был недавний пример Александра Македонского, обожевленного в качестве сына Аммона ливийскими жрецами. В наш век мы видели примеры такого евгемеризма.

ЛЕКЦИЯ V—VI

ТЕМА 6

ЭПИКУР

Материалистический перипатетизм Стратона не был единственной и самой яркой формой античного материализма в эпоху эллинизма — ярче и полнее был материализм Эпикура и его учеников и последователей — эпикурейцев. В учении Эпикура свое второе рождение получил атомизм Левкиппа и Демокрита, дополненный, однако, выдающимся эллинистическим материалистом рядом своих оригинальных мыслей³ (начиная с конца IV в. до н. э.). Эпикур и эпикурейцы активно боролись с современными им идеалистами и агностиками. Они доказывали материальность и познаваемость мира. Кроме того, эпикуреизм противостоял все более модным в эпоху эллинизма суевериям, предрассудкам, астрологии и магии, имевшим афро-азиатское происхождение

¹ *Секст Эмпирик*. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 246.

² Там же. С. 252—253.

³ Вопрос об оригинальности Эпикура спорен. Цицерон словами скептика-академика Котты говорит, что Эпикур «поливал свои садики» из источника Демокрита (*Цицерон* *Философские диалоги*. С. 98).

и хлынувшим в Грецию из завоеванных Македонией областей.

К. Маркс в своей докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» называет Эпикура «величайшим греческим просветителем»¹.

Эпикур родился в 341/340 г. до н. э. на острове Самос — родине и Пифагора, и Мелисса, и астронома Аристарха. Однако Эпикур — афинянин, а не самосец. Его отец Неокл принадлежал к афинскому дему (дем — часть территориальной общины в Афинах) Гаргета, к роду Филаидов, но жил на Самосе как один из афинских поселенцев-клерухов (клерух получал земельный надел в колонии, наделы распределялись между поселенцами по жребию, который назывался «клерос», отсюда «клерух»). Афины захватили часть самосской земли и вывели туда свою колонию после того поражения, которое нанес Перикл философу и стратегу Мелиссу.

Эпикур происходил от незнатных и небогатых родителей. Его отец был учителем словесности. Желая унизить Эпикура и вместе с ним его учение, вечные враги эпикуреизма — стоики рассказывали об Эпикуре, что он в свои отроческие годы «при матери ходил по лачугам, читая заклинания, а при отце учил азбуке за ничтожную плату» (X, 4). Будучи формально афинянином, Эпикур оказался в Афинах лишь в восемнадцатилетнем возрасте для докимасии — проверки гражданских прав для лиц, достигших совершеннолетнего возраста. Диоген Лаэртский говорит, что в это время в Академии преподавал Ксенократ, Аристотель же был уже в Халкиде на острове Эвбея. Следовательно, Эпикур оказался в Афинах в 323/322 гг. до н. э. — отсюда и определяется время рождения Эпикура. Вернуться на родину Эпикур уже не смог: в наказание за восстание против Македонии афиняне были, в частности, изгнаны с Самоса, а их тамошняя колония ликвидирована. Семья Эпикура (а мы кроме имен отца и матери знаем еще имена трех братьев Эпикура) была вынуждена скитаться. В конце концов она обосновалась в Колофоне в Малой Азии. В этот

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 64. Об Эпикуре как «подлинном радикальном просветителе древности» говорится и в «Немецкой идеологии» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 127).

город, бывший некогда родиной Ксенофана, и отправился из Афин прошедший докимасию двадцатилетний Эпикур.

Мы не знаем, в какой мере Эпикур мог использовать для философских занятий свое пребывание в Афинах, где философская жизнь продолжалась даже в эти смутные годы и где преподавали не только академик Ксенократ, но и перипатетик Феофраст, да и многие другие философы. Цицерон в своем труде «О природе богов» допускает, что Эпикур слушал лекции Ксенократа. Интерес к философии у Эпикура пробудился в его отроческие годы, когда он читал «Теогонию» Гесиода, в которой этот любопытный крестьянин спрашивает великонских муз: «...что прежде всего зародилось?»¹. Ответ воображаемых муз, удовлетворивший в VIII—VII вв. до н. э. Гесиода, не мог уже удовлетворить в IV в. до н. э. вдумчивого отрока. Напомним, что на заданный вопрос музы ответили так: «Раньше всего зародился хаос». А что было до хаоса? Откуда хаос взялся? На эти вопросы Эпикура его учитель словесности (возможно, что его отец) не смог или не захотел ответить, сказав, что грамматики этими вопросами не занимаются, и посоветовал обратиться к философам. Известно, что первым из учителей Эпикура в области философии был еще на острове Самос академик Памфилий, а во время пребывания Эпикура в Афинах, возможно, как уже сказали, — Ксенократ. Возвращаясь из Афин, Эпикур некоторое время учился на острове Родос у перипатетика Праксифана. Известно также, что Эпикур изучал все еще существовавшие в те годы сочинения Демокрита и учился у демокритовца Навсифана Теосского — автора «Треножника».

Однако Эпикур любил называть себя самоучкой и отзывался презрительно и о Демокрите, которого называл «Лерокритом», т. е. «Пустокритом» (от «лерос» — пустяки, вздор, бессмыслица), и о Навсифане, давая и ему обидные прозвища, и о Платоне, и об Аристотеле, и о Гераклите, и о Протагоре. Это говорит не в пользу Эпикура. Именно от него пошла легенда о том, что Левкиппа не было.

У Цицерона скептик-академик Котта утверждает, что «Эпикур оскорбительным образом поносил Аристотеля, позорнейше злословил Федона, ученика Сократа...

¹ О происхождении богов. М., 1989. С. 196.

Он проявил неблагодарность даже к самому Демокриту, последователем которого был, и уж так плохо отнесся к своему учителю Навсифану, у которого, правда ничему не научился»¹.

Будучи энергичной и творческой личностью, Эпикур привлек к себе многих мыслящих людей и образовал свою школу сперва на острове Лесбос в Митилене, а затем в Лампсаке (в малоазийской Греции). В Митилене Эпикур приобрел дружбу лесбосца Гермарха, в Лампсаке — других преданных учеников: Метродора (это любимейший ученик Эпикура, умерший еще при жизни учителя), Полиэна, Леонтия, Колота, Идоменея, а также всех своих трех братьев (редкий случай в истории философии): Неокла, Хередема и Аристобула. С этой-то когортой учеников и прибывает, наконец, афинянин Эпикур в 306 г. до н. э. (уже при Деметрии Полиоркете, только что сместившем Деметрия Фалерского) в Афины. Купив за 80 мин (мина — около полкилограмма серебра) уединенный сад с домом, он поселяется там вместе со своими учениками. Так возник знаменитый «Сад Эпикура», над входом в который было начертано: «Гость, тебе будет здесь хорошо: здесь удовольствие — высшее благо»².

Однако школа Эпикура не была публичной философско-образовательной школой наподобие Академии или Ликейя. «Сад» — замкнутое сотоварищество единомышленников. В отличие от Пифагорейского союза, Эпикурейский союз не обобществлял собственность своих членов — «Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща, но Пифагорову слову, что у друзей все общее, — это означало бы недоверие, а кто не доверяет, тот не друг» (X, 11). Также в отличие от Пифагорейского союза, Эпикур и его друзья несколько не занимались политической деятельностью. В основе неписаного устава школы лежал принцип Эпикура: «Проживи незаметно!». Он объясняется не только скромностью Эпикура [«скромность его доходила до такой крайности, что он даже не касался государственных дел» (X, 10)], но и невозможностью граждан влиять на развитие политических событий и социальных явлений в условиях деспотических эллинистических монархий. Однако в отличие от иногороднего основателя другой философской

¹ Цицерон. Философские трактаты. С. 90.

² Цит. по: Лукреций. О природе вещей. Т. II. М., 1947. С. 494.

школы в Афинах — Зенона-стойка афинянин Эпикур был патриотом. Он мечтал об освобождении Греции от македонского ига. «О, если бы свергнуть впоследствии самых злейших (наших) врагов — македонцев!»¹ — восклицает Эпикур в одном из своих писем, найденных при раскопках Геркуланума.

В своем «Саду» Эпикур провел вторую половину своей жизни, лишь изредка выезжая в Лампсак, где у него остался, по-видимому, как бы филиал его школы. У Эпикура всячески поддерживался культ дружбы, это было в согласии с его учением: из того многого, что приносит мудрость для счастья, главный дар — дружба. В «Сад» временами съезжались эпикурейцы и со стороны. Жизнь в «Саду» была скромной и неприхотливой. Эпикур, как и все состоятельные эллины, был рабовладельцем, но он относился к своим рабам кротко, некоторые его рабы даже участвовали в философских занятиях. Некоторых своих рабов Эпикур отпустил на волю, и они стали полноправными членами «Сада». Таковым стал, например, раб по имени Мис. Это ему писал Эпикур об освобождении Греции от Македонии.

Сочинения. Эпикуру принадлежало около 300 папирусных свитков («книг»). Но от них сохранились в основном лишь названия: «О природе», «Об атомах и пустоте», «Краткие возражения против физиков», «О критерии, или Капон», «Об образе жизни», «О конечной цели». В других сочинениях Эпикура трактовались вопросы музыки и медицины, проблемы зрения и справедливости, но все это погибло, поэтому главными источниками наших знаний об Эпикуре и его учении остаются десятая книга в компиляции Диогена Лаэртского, где приводятся три письма Эпикура к его ученикам — Геродоту, Пифоклу и Менекею, а также эпикуревы «Главные мысли». Громадную информацию об эпикуреизме дает поэма Лукреция «О природе вещей». В 1888 г. была опубликована найденная в ватиканской рукописи другая, чем «Главные мысли», подборка изречений Эпикура. Кроме того, мы имеем найденные при раскопках Геркуланума папирусные свитки, в которых содержатся как сочинения эпикурейца Филодема из палестинской Гадары, современника Цицерона, говорящие об эпикурейской традиции, так и отрывки из писем самого Эпикура. Кроме того, в 1884 г. в Эноанде в Ликии

¹ История философии. Т. I. М., 1957. С. 132.

(Малая Азия) была найдена высеченная на камне неким Диогеном надпись, содержащая как бы эпикурейский катехизис.

Некоторые древние авторы обвиняли Эпикура в плагиате, например, Аристон в «Жизнеописании Эпикура» утверждает, что Эпикур якобы списал свой «Канон» с «Треножника» Навсифана, тогда как стоики со своей стороны утверждали, что Эпикур выдавал за свое и учение Демокрита об атомах, и учение Аристиппа-киренанка о наслаждении как высшем благе. Некоторые основания для подобных обвинений были — ведь эллинистическая философия малооригинальна, она скорее повторяет и дополняет старое, чем создает новое, так что если философы и строят, то уже на застроенном участке, так что они скорее перестраивают, чем строят.

Философия. Обращаясь к философии Эпикура, отметим прежде всего, что для него философия — главное и основное средство достижения человеком наиболее (по возможности) счастливой жизни. В вышеупомянутом письме к Менекею Эпикур советует: «Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется заботами философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни незрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому, и старому: первому — для того, чтобы он и в старости оставался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму — чтобы он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим»¹. Таким образом, для Эпикура занятия философией — путь к счастью, это вполне согласуется с общей этической направленностью эллинистической философии. Как подчеркивает К. Маркс, «Эпикур сознается, что его способ объяснения имеет целью невозмутимость самосознания, а не позна-

¹ Цит. по: *Тит Лукреций Кар. О природе вещей.* М., 1983. С. 315. Перевод М. Гаспарова. Сравни: «Не должно ни в юности откладывать занятия философией на будущее время, ни в старости прекращать их. Ибо для забот о здоровье души никто не бывает ни незрелым, ни перезрелым. А тот, кто говорит, что время для занятий философией еще не наступило или уже миновало, похож на того, кто утверждает, что для счастья час еще не наступил или что он уже прошел...» (цит. по: *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений.* С. 72—73).

ние природы самой по себе»¹. Однако все же без познания природы вся эта невозмутимость невозможна. Отсюда необходимость физики. Но у Эпикура физика не имеет самодовлеющего значения, она лишь основа для этики. Об этом Эпикур говорит вполне определенно: «...если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу» (X, 142).

Каноника. Однако изучающий природу нуждается в теории познания — Эпикур называл ее каноникой, потому что в основе его теории познания лежало учение о критериях, или канонах, истины («канон» — мера, образец, критерий).

Главный и первичный критерий истины Эпикур видел в непосредственно данных нам ощущениях. Здесь Эпикур вполне определен. Так, в письме к Геродоту Эпикур настаивал на том, что «мы должны во всем держаться ощущений» (X, 38). Эпикур позволяет себе не согласиться ни с Платоном, ни с Аристотелем в том, что они видели в разуме другой, чем ощущения, и главный источник наших знаний о мире. Такого второго источника знания человека о мире и о самом себе у Эпикура нет. У Эпикура разум полностью зависит от ощущений. Нет у него и демокритовского резкого деления познания на «темное» (чувственное) и «светлое» (разумное), когда первым познается то, что существует по мнению, а вторым — то, что существует по истине (т. е. атомы и пустота). Нет, разум, согласно Эпикуру, не имеет своего особого предмета, он опирается на ощущения, которые вперезумны в том смысле, что разум не может ни ничего от себя привнести к ощущениям, ни опровергнуть ощущения. Ощущения независимы и от памяти — память о некогда испытанных ощущениях не может ничего изменить в этих имевших некогда место у нас ощущениях. Далее, одно ощущение не может опровергнуть другое ощущение.

Прав ли здесь Эпикур? И да, и нет. Он прав в том, что ощущения действительно единственный источник наших первоначальных знаний о внешнем мире. Но ведь и сами ощущения нуждаются в критерии. Таковым критерием может быть только практика, а вовсе не сами ощущения. Эпикур этого не знал. Неудивительно поэтому, что Эпикур не мог развести ложные и истинные

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 37.

ощущения и неправильно утверждал, что «видения безумцев и спящих тоже истинны» (X, 32).

Однако ощущения хотя и главный, но не единственный критерий знания. В том же письме к Геродоту Эпикур, сказав, что должно во всем держаться ощущения, говорит, что надо также «держаться наличных бросков мысли или любого иного критерия, держаться испытываемых нами претерпеваний...» (X, 38).

Согласно Диогену Лаэртскому, ссылающемуся на «Канон» Эпикура, последний вводил и такой критерий истины, как предвосхищение (пролеписис). Получается, что в «Каноне» Эпикур говорил: критерий истины — это и ощущения (айстхэсейс), и предвосхищения (пролепейс), и претерпевания (патхэ). Эпикурейцы же, сообщает Диоген, прибавляют еще «образный бросок мысли» (X, 31)¹.

Из слов Диогена Лаэртского можно подумать, что сам Эпикур обходился первыми тремя критериями, четвертый же придумали его ученики — эпикурейцы, но это не так, потому что Эпикур в сохранившемся письме к Геродоту сам говорит о «бросках мысли».

Однако все критерии, кроме ощущения, у Эпикура вторичны. Так якобы «предвосхищающим» ощущениям является знание, которое уже было некогда получено нами из ощущений. Таким образом, такое знание предвосхищает не ощущения, не опыт вообще, а лишь новый опыт, позволяя лучше ориентироваться в окружающем нас мире, узнавать сходные и различные между собой предметы: «Так, чтобы спросить: «Кто там стоит поодаль, лошадь или корова?» — нужно знать заранее, благодаря предвосхищению, облик той и другой» (X, 33). Однако «знать заранее» не означает, как у Платона, что сравнение двух предметов, например, по длине, предполагает наличие сверхопытной идеи равенства. Предвосхищение — «оттиск, предварением которого были ощущения» (X, 33).

Но это не случайный и не единичный «оттиск», это то,

¹ «Айстхэнейс» (единственное число от «айстхэсейс») означает чувство; чувствование, ощущение; сообразительность, понятливость. «Пролепейс» (единственное число от «пролепейс») означает предположение, предчувствие, предвидение. «Патхос» (единственное число от «патхэ») — событие, происшествие, случай; несчастье, беда; страдание, болезнь; страсть, волнение, возбуждение, аффект. «Эпиболай» (единственное число от «эпиболай») — накидывание,抛сывание; натиск, напор, вторжение.

что «часто являлось нам извне» и как бы наслаивалось друг на друга своими общими, а следовательно, и существенными частями. Это наслоение происходило в памяти, так что оттиск — «памятование того, что часто являлось нам извне».

И эти оттиски и есть, далее, не что иное, как то, что обычно понимают под понятиями. Иначе говоря, понятия — это те глубокие оттиски в нашей памяти, которые создаются в результате неоднократных наслоений в нашем сознании и в нашем восприятии ощущений от сходных предметов и которые служат в дальнейшем для опознавания предметов и явлений окружающего нас мира, для ориентировки в нем как «предвосхищения».

Что же касается претерпевания («патхэ»), то это критерий не столько истины, сколько нашего отношения к вещам, определяющий то, к каким вещам мы должны стремиться, а чего должны избегать — в соответствии с эпикурейским представлением о наслаждении как высшей ценности жизни и о страдании как о высшем зле. Если угодно, «претерпевание» можно назвать критерием моральных оценок.

Остаются несколько загадочные «броски мысли», которым Эпикур придавал большое значение, говоря, что «истинно только то, что доступно наблюдению или уловляется броском мысли» (X, 62) и что «главным признаком совершенного и полного знания является умение быстро пользоваться бросками мысли» (X, 36). Судя по контексту, можно подумать, что Эпикур понимает под такими «бросками» умение объяснять многое через немного, умение обобщать, умение видеть за частями целое, умение выделить главное, умение в кратких словах охватить все, что ранее изучено по частям, умение свести многое к простым основам и словам, увидеть первое, не нуждающееся в доказательстве значение. Возможно, что под «броском мысли» Эпикур понимал и удачное домысливание, для чего необходима интеллектуальная интуиция, а также умение представить то, что в принципе чувственно невосприимчиво. Так, сам Эпикур домысливал чувственную картину мира до атомов и пустоты. Без домысливания пустоты невозможно эмпирически наблюдаемое движение, а без домысливания атомов необъяснима масса данных нам в наших ощущениях эмпирических явлений. Так что получается, что разум все же не пленник ощущений, но и сам многое может.

Отождествляя воспринимаемый нами в наших ощущениях мир и мир объективный, действительный, так, как он существует независимо от наших ощущений, Эпикур несколько иначе, чем Демокрит, решает проблему того, что позднее было названо проблемой первичных и вторичных качеств. Он согласен с Демокритом, что сами по себе атомы не имеют вторичных, чувственных качеств, но он не согласен с тем, что вторичные качества совершенно субъективны. Здесь Эпикур занимает среднюю позицию: вторичные качества не присущи самим атомам, но они и не возникают лишь на ступени субъектно-объектного отношения. Вторичные качества возникают на уровне сложных, состоящих из многих атомов объектов как результат взаимодействия атомов, их сочетаний и движений.

Однако саму возможность чувственного восприятия отдаленных от нас предметов Эпикур объясняет в духе Демокрита. Все предметы существуют как бы двойко: сами по себе первично и вторично — в качестве постоянно истекающих от них тончайших вещественных образов, «идолов». Эти «идолы» существуют так же объективно, как и сами испускающие их вещи. Непосредственно мы живем не среди самих вещей, а среди их образов, которые постоянно теснятся вокруг нас, отчего мы и можем вспомнить отсутствующий предмет: вспоминая, мы просто обращаем свое внимание на образ предмета, который существует объективно, независимо от нашего сознания и в то же время дан нам непосредственно.

Поскольку Эпикур полагал чувства непогрешимыми, то ошибки в познании или заблуждения он объяснял не обманчивостью чувств, а тем, что мы неправильно судим о данных нам ощущениях. Чувства не ошибаются — ошибается разум. Но, могли бы мы возразить Эпикуру, суждения разума могут быть и суждениями об истинности или ложности ощущений и восприятий предметов. Однако такое суждение Эпикур запрещает разуму, утверждая, что видения безумцев и спящих тоже истинны. Таким образом, теория познания Эпикура страдает абсолютизацией сенсуализма. Как мы уже сказали, сами по себе ощущения не могут быть критерием истины — таким критерием может быть только практика.

Физика. Учение Эпикура о природе включает в себя как общие, мировоззренческие вопросы, так и частные. В «Письме к Пифоклу», предметом которого являются

небесные, астрономические и метеорологические явления, Эпикур задается вопросом не только о возникновении мира — его интересуют и конкретные знания. Он говорит о восходе и закате светил, об их движении, о фазах Луны и о происхождении лунного света, о солнечных и лунных затмениях, о причинах правильности движения небесных тел и о причинах изменения продолжительности дня и ночи. В центре его внимания предсказания погоды, происхождение облаков, грома, молнии, вихрей, землетрясений, ветров, града, снега, росы, льда. Его интересуют и кольца вокруг Луны, и кометы, и движение звезд.

Но вместе с тем Эпикур не стремится к единственно правильному объяснению. Он допускает как бы гноссологический плюрализм, то, что каждое явление может иметь несколько объяснений (например, думает Эпикур, затмения Солнца и Луны могут происходить и вследствие погасания этих светил, и вследствие их заслонения другим телом). Для Эпикура здесь важно одно — доказать то, что, каковыми бы ни были причины природных явлений, они все являются естественными. Для него важно то, чтобы при объяснении не прибегали к вымышленным божественным силам.

Естественное же объяснение небесных явлений возможно потому, что то, что происходит на небе, принципиально не отличается от того, что происходит на Земле, которая сама — часть неба, ведь сам наш мир — «область неба, заключающая в себе светила, Землю и все небесные явления» (X, 88). В отличие от идеалиста Платона с его космической теологией и Аристотеля с его резким делением мира на надлунную и подлунную части Эпикур отстаивает материальное единство мира.

Здесь он резко противопоставляет науку и мифологию. Мироззрение Эпикура не только антиидеалистично, но и антимифологично.

Только подобная физика может освободить людей от распространённого страха перед небом и снять с их души бремя беспокойства. Эпикур не мог дать подлинно научного объяснения, пожалуй, ни одному из интересующих его небесных явлений, но мы называем его физику научной, потому что Эпикур подчеркивал, что физика должна не только описывать природу, но и находить естественные причины природных явлений. Только такая физика может принести людям искомую эпикурейцами безмятежность, а это для Эпикура, у которого

физика должна была служить этике, главное: если бы не беспокоил страх перед атмосферными явлениями или страх смерти, то не было бы нужды в физике¹.

Но как бы там ни было, Эпикур рисует грандиозную картину мира, правда, следуя здесь за Левкиппом и Демокритом. Как и его предшественники, Эпикур берет из философии все, по его мнению, рациональное. Он вполне согласен с тем, что мы называем «законом сохранения бытия». В письме к Геродоту Эпикур говорит: «...прежде всего: ничто не возникает из несуществующего» (X, 39), иначе все возникало бы из всего, не нуждаясь ни в каких семенах. С другой стороны, ничто и не погибает и не превращается в несуществующее, потому что «если бы исчезающее разрушалось в несуществующее, все давно бы уже погибло, ибо то, что получается от разрушения, не существовало бы» (X, 39). Эпикур обосновывает, далее, всцпость Вселенной: «...какова Вселенная теперь, такова она вечно была и будет», потому что «изменяться ей не во что», ведь «кроме Вселенной нет ничего, что могло бы войти в нее, внося изменение» (X, 39).

Вселенная Эпикура намного проще искусственно осложненной Вселенной в представлении стоиков. Согласно Эпикуру, существуют лишь тела, пустота и свойства тел: постоянные и преходящие. О том, что существуют тела, говорят ощущения. Они же говорят и о свойствах тел. Постоянные свойства тел: их форма, величина, вес. За пустоту говорит движение: «...если бы не существовало того, что мы называем пустотой, то телам не было бы где двигаться и сквозь что двигаться, — между тем очевидно, что они двигаются» (X, 40).

Сами тела или простые, или сложные, при этом сложные тела состоят из простых, простые же тела просты, потому что неделимы. Они атомы. Эпикур домысливает атомы — может быть, это и есть пример все же несколько загадочного «броска мысли» — так: если бы не было предела деления, то сущее, дробясь, разлагалось бы в ничто, если, конечно, беспредельно делимое тело не было бесконечно велико. Только бесконечно большое тело может бесконечно делиться, не становясь ничем! Но таких тел не бывает. Итак, должен быть допущен предел деления — это неделимое, это атомы, которые крепки и неделимы благодаря своей абсолют-

¹ См.: Антология мировой философии. Т. I. Часть I. М., 1969. С. 358.

ной плотности, ведь атомы нисколько не содержат в себе пустоты.

Атомы разнятся друг от друга величиной, формой и весом. Величина атома ограничена, атом не может быть зрим. Число форм атомов не бесконечно, а неисчислимо (необъятно) велико, потому что «не может быть, чтобы столько различий возникло из объятного количества одних и тех же видов» (X, 42). Здесь чувствуется скрытая полемика Эпикура с Левкиппом и с Демокритом, которые допускали атомы величиной с мир и считали число форм атомов бесконечным. В последнем вопросе неправы и Эпикур, и Левкипп с Демокритом: число форм атомов (химических элементов или, на другом уровне, элементарных частиц) конечно, атомисты недооценивали число комбинаций из конечного числа элементов и преувеличивали разнообразие мира.

Отрицая превращение бытия в небытие и обратно, Эпикур не допускает ни абсолютного возникновения, ни абсолютного уничтожения, все изменения и перемены совершаются путем пространственных перемещений атомов, путем их прибавления где-либо и путем их убавления в другом месте.

Источник движения находится в самих атомах. Эпикур не нуждается для объяснения движения атомов ни в мировой душе Платона, ни в неподвижном перво-двигателе Аристотеля. Однако Эпикур все же не может научно объяснить источник движения атомов, он, правда, находит его в таком естественном качестве, как вес, но он не понимает того, что вес не является постоянным свойством тел, что это как раз их временное свойство, которое может быть, но может и не быть. Иное дело — масса. Но она не может быть источником движения. В случае же веса тел источником движения здесь является не само тело, которое движется, а притяжение его со стороны другого гораздо большего тела, гравитация. У Эпикура же все атомы падают под действием своего веса в пустоте, т. е. вес не связывается с гравитационным полем и приписывается самим атомам как их постоянное свойство в любой ситуации.

Так или иначе атомы Эпикура имеют своим первоначальным движением падение в бездонной пустоте под действием собственного веса. При этом Эпикур совершенно верно утверждает, что скорость падения не зависит от веса атомов, более тяжелые атомы падают не быстрее, чем более легкие, как думал Аристотель, буду-

чи не в состоянии отвлекаться от сопротивления среды и отрицая пустоту. У Эпикура же именно потому, что атомы движутся в пустоте, которая никакого сопротивления движению атомов не оказывает, все атомы движутся с одинаковой скоростью независимо от своего веса. Однако Эпикур ничего не знает об ускорении падающего тела. Его атомы движутся с одинаковыми скоростями прямолинейно и равномерно, так что ни один атом не может догнать другой, ни один атом не может налететь на другой. Но в таком случае взаимодействие атомов невозможно, а следовательно, невозможно и образование из них миров.

И здесь Эпикур вводит новый, по сравнению с атомизмом Левкиппа и Демокрита, момент. Правда, этот момент в сохранившихся сочинениях и высказываниях Эпикура отсутствует, его нет даже в письме к Геродоту, где, в частности, говорится о том, как атомы несутся сквозь пустоту с равными скоростями. Об этом новом моменте мы узнаем из надписи Диогена Эноандского, от Аэция, Лукреция Кара. Так, например, Аэций говорит, что «Эпикур (учил, что есть) два вида движения: согласно весу и согласно отклонению»¹. О Лукреции мы скажем позднее. Цицерон излагает этот момент в учении Эпикура критически: «Эпикур утверждает, что атомы несутся в силу своей тяжести вниз по прямой линии; это и есть, по его мнению, естественное движение тел. Но затем его осенила мысль, что если бы все атомы двигались сверху вниз, то никогда ни один атом не пришел бы в соприкосновение с другими. Поэтому Эпикур прибег к ложному утверждению: он заявил, что атом якобы чуть-чуть отклоняется, но это совершенно невозможно. Отсюда-де возникают сплетения, сочетания и сцепления атомов между собой, и в результате образуется мир и все, что в нем содержится. Не говоря уже о том, что все это по-детски выдуманно, Эпикур не достигает даже того, что хочет»². Однако это не совсем так: своим учением о самопроизвольном и неопределенном в пространственно-временном отношении движении атомов Эпикур ввел в физику диалектическое учение о спонтанности движения и в самой природе нашел основание для свободы человека, его мышления и поведения. К. Маркс в до-

¹ *Vogel C. J. de. Greek Philosophy. Vol. III. 1959. P. 17.*

² *Цицерон. О пределах добра и зла (1, 6). // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 39.*

кторской диссертации «О различии между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» высоко оценивал учение Эпикура об отклонении атома от прямой линии. Современная физика с ее принципом неопределенности в микромире (поведение целостных и устойчивых микрочастиц неопределенно в пространственно-временном отношении, принцип причинности там не действует) подтверждает, что в учении Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов в неопределенном месте и в неопределенное время был заложен интуитивный рациональный смысл.

Эпикур доказывает беспредельность тел во Вселенной беспредельностью числа в ней атомов, а так как на каждый мир в ней затрачивается конечное количество атомов, то, поскольку бесконечное не умалется отнятым у него конечным, доказывается и беспредельность миров во Вселенной. Беспредельность же самих атомов во Вселенной доказывается через ее пространственную беспредельность. Предельное количество атомов затерялось бы в беспредельной Вселенной. Вселенная же пространственно беспредельна, потому что иметь предел значило бы иметь край, а на край можно было бы посмотреть со стороны, что Эпикур считает невозможным. То, что не имеет предела, то беспредельно и неограниченно.

Эпикур резко различает пространство и время. Пространство как пустота —местилище — одно из начал, время же случайное свойство вещей, которое мы искусственно выделяем из смены дня и ночи, из движения и покоя.

Психология. Согласно Эпикуру, душа телесна, ведь кроме пустоты ничего бестелесного нет, но душа, будучи активной, пустотой быть не может, поэтому «те, кто говорит, что душа бестелесна, говорят вздор». Душа состоит из особого рода атомов, подобных атомам воздуха и атомам огня, но более мелких и подвижных, как теплое дыхание простирается она по всему организму, связывая его воедино, ощущая свое тело и окружающий мир. Ум (анимус) —уплотнение души (анима). Ум находится в сердце.

Атеизм. Обыденные представления о богах Эпикур считает нечестивыми. Думать, что боги озабочены тем, что происходит в мире, значит отрицать, что они блаженны, и приписывать им такие человеческие состояния, как гнев, страх, милость, но «забота, гнев, милость

с блаженством несовместимы, а возникают при слабости, страхе и потребности в других». Боги, говорит Эпикур, абсолютно счастливы, пребывая в полной безмятежности не в мирах, а между мирами во Вселенной, в междумириях. У Цицерона об этом сказано так: «...по мнению Эпикура, никаких богов нет, а то, что он сказал о бессмертных богах, сказано им для отвращения негодования... Божество у него нечто слабое и презренное, ничего никому не уделяющее, ничего не дарящее, ни о чем не заботящееся, ничего не делающее. Но, во-первых, такого существа совершенно быть не может, и Эпикур, видя это, на деле отвергает, на словах же оставляет богов»¹. Таков завуалированный атеизм Эпикура.

У Цицерона говорится, что Эпикур «до основания разрушил всю религию... учением своим опрокинул храмы и жертвенники бессмертных богов»². Почему? Да «с какой стати люди должны почитать богов, когда боги не только не опекают людей, но вообще ни о чем не заботятся, ничего не делают?»³ Здесь очень хорошо выдана тайна веры в богов: боги нужны людям только ради выгоды. Эпикуровы же боги бездеятельны, ибо блаженны, а блаженство якобы в безделье. В противовес Эпикуру стоик у Цицерона изображает бога как он его понимает — деятельным началом мира.

Этика. Цель этики как науки о поведении людей среди себе подобных — научить людей быть счастливыми. Конечно, в отличие от беззаботных богов люди могут быть только относительно счастливы, но и для этого надо знать, чего следует избегать и к чему надо стремиться («критерий претерпевания»). Определить это несложно — достаточно взглянуть на все живое, которое старается избежать страдания и достичь наслаждения. «Правда, мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства, или чувственности, как полагают те, кто не знает, не разделяет или плохо понимает наше учение,— нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души» (X, 131).

Жизнь делают «сладкою» лишь «трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющие мнения, поселяющие

¹ Цицерон. О природе богов. Ревель, 1892. С. 71.

² Цицерон. Философские трактаты. С. 97.

³ Там же.

великую тревогу в душе» (X, 132). Таково мнение Эпикура. Поэтому этот «гедонист» допускает лишь естественные и необходимые потребности, потребности же хотя бы и естественные, но не необходимые, а тем более искусственные, надуманные он требует оставить без удовлетворения. Эпикур исследует тревожащие человека мнения и находит их прежде всего в трех видах страха: в страхе перед небесными явлениями, перед богами и перед смертью. На преодоление этих страхов и направлено все учение Эпикура; уча о материальном единстве мира, величаво выпроваживая богов в некие междумирья, своим учением о смерти Эпикур думает избавить людей от того, что он считает главными препятствиями для их безмятежного бытия, подобного бытию богов. (У Цицерона скептик замечает: люди не боятся ни богов, ни смерти.) Думая научить людей преодолевать страх смерти, Эпикур учит о том, что смерти бояться не надо по двум причинам. Во-первых, никакого загробного бытия у души нет, душа смертна, а потому нечего тревожить себя мыслями о том, что будет после смерти — этого верующие люди боятся больше самой смерти. Во-вторых, смерть и жизнь никогда не встречаются: пока мы живы, смерти нет, а когда мы мертвы, то нет жизни. Последнее, конечно, софизм. Эпикур закрывает глаза на то, что смерть — это прежде всего умирание, переход от бытия к небытию, а уже после этого небытие, которое не страшит Эпикура как мудреца.

Эпикурейский идеальный человек (мудрец) отличается от мудреца в изображении стоиков и скептиков. В отличие от скептика эпикуреец имеет прочные и продуманные убеждения. В отличие от стоика эпикуреец не бесстрастен. Ему ведомы страсти (хотя он не будет никогда влюблен, ибо любовь порабощает). В отличие от киника эпикуреец не будет демонстративно нищенствовать и презирать дружбу, напротив, эпикуреец никогда не покинет друга в беде, а если надо, то он и умрет за него. Эпикуреец никогда не будет наказывать рабов. Никогда не станет он и тираном. Эпикуреец, далее, не раболепствует перед судьбой (как это делает стоик): он понимает, что в жизни одно действительно неизбежно, но другое случайно, а третье зависит и от нас самих, от нашей воли. Эпикуреец не фаталист. Он свободен и способен на самостоятельные, самопроизвольные поступки, будучи подобен в этом отношении атомам с их самопроизвольностью.

Общество и речь. Эпикур учит, что человек должен (в той мере, в какой это от него зависит) избегать таких отрицательных эмоций, как ненависть, зависть и презрение. Общество возникло искусственно — из договора, заключенного между собой первоначально как бы атомными людьми, т. е. живущими уединенно, руководствуясь естественным правом, знанием добра и зла (этого животные лишены). Это договор о взаимной пользе и цель его — не причинять друг другу вреда и не терпеть вреда друг от друга. Естественно, что у всех людей одно и то же представление о справедливости. Справедливость — в пользе, которую люди получают от взаимного общения друг с другом. Но это общее представление в разных географических местах и при разных обстоятельствах порождает разные конкретные нормы. Отсюда разнообразие обычаев и законов, которыми отдельные человеческие сообщества так отличаются друг от друга. При этом люди склонны забывать об исходном: все обычаи и законы должны служить взаимной пользе и они заменимы — ведь в основе общества лежит свободное волеизлияние людей, их договор.

Также и речь — продукт соглашения между людьми, но не совсем, как думал Демокрит. В разных географических местностях одни и те же вещи, оказывая на людей одинаковые воздействия, тем не менее заставляли их выталкивать воздух из легких по-разному, отчего первые слова были различными, что и легло в основу различия языков как развитых систем общения.

После смерти Эпикура его преемником по руководству школой стал Гермарх из Митилены. Школа Эпикура существовала в течение нескольких веков. Мы вернемся к ней в дальнейшем, когда будем говорить о таком выдающемся представителе античного атомизма, как римский философ Лукреций.

Философы-идеалисты испавидели Эпикура и его учение, рассказывали об Эпикуре и эпикурейцах всякие небылицы. Видимо, нельзя верить той информации о нескромности Эпикура, которую мы приводили выше. У Цицерона говорится о якобы традиционной грубой нетерпимости эпикурейцев ко всем иным учениям. Скептик Котта утверждает, что эпикуреец Эпзон (старший современник Цицерона) «не только своих современников, Аполлодора, Сила и других, осыпал бранью, но и про самого Сократа, отца философии, говорил, что он был, употребляя латинское слово, аттически «шутом»

(scuŋga). Хрисиппа же он никогда не называл иначе как «Хрисиппой»¹. Стоик Бальб там же упрекает эпикурейцев в том, что они замкнуты на себе: «...вашим меньше всего известно, что говорят... представители других школ, вы ведь только своих и читаете, своих любите, остальных же по невежеству осуждаете»².

Поразительно по наивности рассуждение то ли Иоганна Якоба Бруккера, то ли Жана Анри Самуэля Формея (авторство спорно): «Каин был человек злой, сие известно; следовательно, исповедовал и учил Эпикуреизму; но кого, когда и как, сего никто сказать не в состоянии»³. Это «следовательно» замечательно: если злой, то непременно эпикуреец.

ТЕМА 7

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ КИНИКИ

Киники⁴ и в период эллинизма и позднее продолжали шокировать обывателя своим экстравагантным поведением, которое вытекало из кинического мировоззрения и было главной формой существования их философии настолько, что многие наблюдатели отказывались видеть в кинизме философию, а принимали его просто как образ жизни, как кинический образ жизни (см. VI, 103). В самом деле, киники думали, что сильнее всякого словесного опровержения практическое доказательство и что поэтому «все следует доказывать делами»⁵.

¹ Цицерон. Философские трактаты. С. 90.

² Там же. С. 124.

³ Сокращенная история философии от начала мира до нынешних времен. М., 1785. С. 7.

⁴ Философский термин «кинник» (κυνικός, лат. cynici) произошел от древнегреческого прилагательного κυνικός — «собачий», отсюда и κυνική φιλοσοφία — «собачья философия» и κυνική αἵρεσις — «собачья школа». Происхождение этого термина связано, по-видимому, с тем, что основатель кинизма Антисфен, будучи неполноправным афинянином (отец — афинянин, но мать — фракиянка, а чтобы быть полноправным афинянином, афинянами должны были быть и отец и мать), учился, а затем и преподавал в гимнасии именно для таких социально ущемленных детей, расположенном вне городских стен Афин при храме Геракла. Этот гимнасий назывался Кипосарг, что переводится как «Зоркий пёс» или «Белая собака». Возможно, что учащиеся в этом гимнасии более удачливые дети дразнили, называя «собаками и псами». Антисфен же принял это унижительное прозвище как предмет гордости.

⁵ Антология кинизма. М., 1984. С. 164. В дальнейшем ссылки в тексте, сокращенно (Анткин, номер страницы книги).

«Три слона» кинизма. Кинизм (*κινισμός*) как образ мыслей и действий киников как бы стоял на «трех слонах». Их имена: аскесис (*ἄσκησις*), апайдеусиа (*ἀπαίδευσία*) и аутаркея (*αὐτάρχεια*).

Стоя на этих «трех слонах», первые киники еще до гибели суверенного греческого полиса¹ произвели переоценку нравственных и гражданских ценностей классического грека, дискредитировав как их, так и связанные с ними нравственные и гражданские добродетели и предвосхитив, таким образом, будущее, когда Греции как совокупности суверенных полисов не стало. Эту переоценку начал делать Антисфен, а продолжил Диоген Синопский.

Легенда рассказывает, что Диоген Синопский, сын Гикесия из южночерноморской Синопы, вместе со своим отцом-менялой подделывал деньги (обрезывал монеты). Когда его отец попал за это в тюрьму, а Диогену пришлось бежать из Синопы, то он, оказавшись в Афинах, начал подделывать ценности иного рода, те, о которых было сказано выше. Согласно другой версии легенды, Диоген получил в Дельфах в храме Аполлона от жрицы-пифии двусмысленный оракул: «Сделать переоценку ценностей», что можно было понять и как указание переоценивать (т. е. подделывать) имеющую хождение монету и как указание переоценивать установившиеся обычаи, общественный порядок, сложившуюся традицию, правовые нормы (поскольку слово «*νόμιμα*» имеет не один смысл).

Аскесис. Древнегреческое слово *ἄσκησις* — аскесис означало «упражнение, практическое изучение, практика; образ жизни, занятие; образ мыслей, направление», так что здесь до аскетизма как самоистязания во имя какой-либо возвышенной цели (как это было, например, в христианском аскетизме как соучастия в страданиях Христа и умерщвлении плоти ради спасения души) было далеко. Киники придавали большое значение такой

¹ «Полис (греч. *πόλις*, лат. *civitas*) - город-государство, форма социально-экономической и политической организации общества в государстве в Древней Греции и Древней Италии. Полис составляли полноправные граждане (члены общины), каждый из которых имел право на земельную собственность и политические права. Часть населения города в полис не входила и не имела прав граждан (метеки, перенки, вольноотпущенники, лишённые всяких прав рабы). Государственная организация полиса была различной (олигархия, демократия и др.)» (Советский энциклопедический словарь. М., 1987. С. 1029).

практике: «Тому, кто хочет стать добродетельным человеком, следует укреплять тело гимнастическими упражнениями, а душу — образованием и воспитанием» (Анткин, 116—117) Киники считали, что без таких упражнений никакой успех в жизни невозможен. Они различали два вида аскесиса: для тела и для души. Однако их аскесис был настолько суров, что о нем можно говорить как об аскетизме в нашем понимании этого слова. Кинический аскесис — максимальное опрощение, максимальное ограничение своих элементарных потребностей, бездомность, малоодетость, необутоность, привыкание к холоду, голоду, жажде, полный отказ от всех искусственных надуманных потребностей, не говоря уже о роскоши. Диоген Лаэртский говорит, что «мнение их (киников.— А. Ч.), что жить нужно в простоте, есть в меру голода, ходить в одном плаще» (VI, 105) Это был грубый короткий плащ, который одевали на голое тело. Весь «багаж» бродячего киника состоял из котомки и посоха. Ходили они обычно босиком. Борода и длинные нечесанные волосы завершали облик киника. Киники думали, что наиболее здоровым образом жизни была жизнь первобытного человека, у которого еще не было и огня. Поэтому киники осуждали Прометея, который, одарив людей огнем, положил начало их испорченности. Их идеалом был Геракл.

Закаляя свою душу, Диоген Синопский просил подавание у статуи, чтобы приучиться к отказам. Закаляя тело, он зимой обнимал ту же статую, запорошенную снегом, а летом катался по раскаленному песку. Говорят, что он даже ходил босыми ногами по снегу и пытался есть сырое мясо, но не мог его переварить (см. VI, 34). Стремясь к максимальной разгрузке от вещей, Диоген, увидев, как мальчик пил воду из горсти, выбросил из котомки чашку, а когда увидел, как мальчик, нечаянно разбив свою плошку, ест чечевичную похлебку из куса выеденного хлеба, выбросил и миску. Некоторое время Диоген почевал в большом глиняном сосуде — пифосе.

Киники думали, что боги, дав людям все самое необходимое для жизни, обеспечили им легкую и счастливую жизнь. Люди же, не зная меры в своих потребностях, сами себя сделали вечно озабоченными и несчастными.

Обратной стороной кинического аскесиса было презрение к наслаждениям, которое, правда, само приняло

форму наслаждения. Киники «с наслаждением презируют самое наслаждение» (VI, 71).

Свой идеал по возможности простой жизни киники пытались прививать через воспитание. Когда, став нечаянно рабом, киник-грек Диоген из Синопы оказался воспитателем детей своего хозяина, грека Ксениада в Коринфе, то он учил их, «чтобы они сами о себе заботились, чтобы ели простую пищу и пили воду, коротко стриглись, не надевали украшений, не носили ни хитонов, ни сандалий, по улицам ходили молча и потупив взгляд» (VI, 31).

Киники презирали богатство. Переоценка ценностей и состояла прежде всего в том, чтобы бедные перестали стыдиться своей нищеты. Если Гесиод полтысячелетием ранее сказал в своей поэме «Труды и дни», что «стыд удел бедняков, а взоры богатого смелы»¹, то киники вознамерились перевернуть эту вечную ситуацию и добиться того, чтобы стыд стал уделом богатых, чтобы взоры бедных стали смелыми. Напрасная затея! Но так или иначе киники учили, что «богатство не относится к числу необходимых вещей» (Анткин, 106). Богатство аморально — таков основной тезис киников. Киники утверждали, что «стяжатель не может быть хорошим человеком» (Анткин, 113), что «ни в богатом государстве, ни в богатом доме не может жить добродетель» (Анткин, 140). Диоген Лаэртский пишет о Диогене Синопском, что «алчность он называл матерью всех бед» (VI, 50). Богатство — источник тирании. Стобей в своей «Антологии» сообщает: «Когда один человек стал упрекать Диогена в бедности, он сказал: «Несчастный, я никогда еще не видел, чтобы из-за бедности кто-нибудь стал тираном, а все становятся тиранами только из-за богатства» (Анткин, 140—141).

Напротив, бедность благодетельна! «Бедность Диоген называл самоучкой добродетели» (Анткин, 140). Именно бедность влечет человека в философию. «Диоген говорил, что бедность сама пролагает путь к философии. То, в чем философия пытается убедить на словах, бедность вынуждает осуществлять на деле» (Анткин, 140), т. е. вести, надо полагать, киническую жизнь. В таком случае все бедняки — философы!

Апайдеусиа. С бедностью связаны и такие, казалось бы, унижительные и постыдные для человека явления,

¹ О происхождении богов. М., 1990. С. 177.

как необразованность и непросвещенность, невоспитанность и некультурность. Переоценивая и здесь ценности, киники учили этого не стыдиться. Неграмотность — не такой уж большой недостаток. Это даже скорее достоинство. При неграмотности знание находится и живет в сознании, а не лежит мертвым грузом на полке. Однажды ученик пожаловался ему (Антисфену. — А. Ч.), что потерял свои записи. «Надо было хранить их в душе», — сказал киник. Здесь киники следовали платоновскому Сократу, который в сочинении Платона «Федр» (275 а) рассказывает о том, как египетский фараон Тамус не одобрил изобретенные Тевтом письмена, ибо «в душах научившихся им они вызовут забывчивость... припоминать станут внешне..., а не внутренне — сами от себя»¹. Это верно. Письменность при всех своих достоинствах отчуждает человека от знания. Знания становятся мертвыми, а души пустыми.

Киники доказывали, далее, что знания не делают людей лучше.

Изобретатель Паламед также изобрел письмена и цифры, научил греков играть в шашки. Но, научившись писать, читать, считать, играть в шашки, люди не стали лучше — и, не умея отличить правду от лжи, побили Паламеда камнями по ложному допосу. А именно умение различать правду и ложь — главное в жизни!

Поэтому киники недооценивали науку и образование. Диоген Лаэртский пишет: «...кинники пренебрегают общим образованием» (VI, 103), а также: «...музыкой, геометрией, астрономией и прочими подобными науками Диоген пренебрегал, почитая их бесполезными и ненужными» (VI, 73).

И вместе с тем мы находим у них прославление разума! Антисфен учил, что «разумение — незыблемая твердыня; ее не сокрушить силой и не одолеть изменой. Стены ее должны быть сложены из неопровержимых суждений» (VI, 12). Тот же киник говорил, что «нужно или приобрести разум, или надеть петлю на шею» (Анткин, 116). Диоген любил повторять эти слова учителя. Он постоянно говорил: «Для того, чтобы жить как следует, надо иметь или разум, или петлю» (VI, 24). В другом переводе: «Он часто говаривал, что для жизни надо запастись разумом или веревкой на шею» (Анткин, 62).

¹ Платон. Федр. М., 1989. С. 65.

Антисфен признавал, что «образованного и умного человека трудно переносить, так как неразумие — вещь легкая и необременительная, а разум непреклонен, непоколебим, тяжесть его неодолима» (Анткин, 111).

Но разум киников — практический, а не теоретический. Он смыкается с обыденным сознанием, с житейской мудростью. Ведь логику и физику киники отвергли и оставили от философии одну дремучую этику (см. VI, 103). Задача философии — учить, как надо жить. Для Антисфена философия — «умение беседовать с самим собой» (VI, 6), «умение оставаться наедине с собой» (Анткин, 55). Для Диогена из Синопы философия даст «готовность ко всякому повороту судьбы» (VI, 63). Философия необходима для жизни: «Человеку, сказавшему «Мне нет дела до философии!», Диоген Синопский возразил: «Зачем же ты живешь, если не заботишься, чтобы хорошо жить» (VI, 65).

Жить хорошо — не жить богато. Выше мы видели, что путь к философии проходит через бедность. К ней ведут и другие неблагоприятные, казалось бы, для философии жизненные обстоятельства. Когда «кто-то корил Диогена за его изгнание, «Несчастный! — отвечал он. — Ведь благодаря изгнанию я стал философом» (VI, 49).

Киники презирали людей. «Ко всем он относился с язвительным презрением» (VI, 24), — рассказывает Диоген Лаэртский о Диогене Синопском. И это относилось не только к обыденным людям, но и к философам. Диоген презирал Демосфена. Он называл его «афинским демагогом» (Анткин, 65). Но и простые люди вызывали у Диогена Синопского состояние недоумения. Его удивляло, что люди соревнуются, сталкивая друг друга пинком в канаву (вид упражнения для тела в палестре), но никто не соревнуется в искусстве быть прекрасным и добрым. Грамматики выискивают грехи у Одиссея, а своих не видят. Музыканты цалаживают струны и неспособны гармонизировать свой нрав. Математики следят за Луной и Солнцем, но не видят, что у них под ногами. Риторы вовею говорят о справедливости, а сами в своих делах ей вовсе не следуют. Многие приносят богам жертвоприношения, моля о здоровье, а затем на радостях на пирах объедаются. У мегарцев овцы ходят в кожаных пополах, а дети бегают голыми [поэтому Диоген сказал: «Лучше быть у мегарца бараном, чем сыном» (VI, 41)].

Ясно, что такие люди не принимались киниками всерьез. Когда Диогена спросили, много ли было людей на Олимпийских играх, откуда он возвращался, тот ответил: «Народу много, а людей немного» (VI, 60). На вопрос, где он видел хороших людей, тот же ведущий киник сказал: «Хороших людей — нигде, хороших детей — в Лакедемонне» (VI, 27). Вот отчего Диоген демонстративно среди «бела дня... бродил с фонарем в руках, объясняя: «Ищу человека» (VI, 41). Правда, Диоген не всех принимал за глупцов. Он говорил, что «когда он видит правителей, врачей или философов, то ему кажется, будто человек — самое разумное из живых существ, но когда он встречается с толкователями, прорицателями или людьми, которые им верят, также тех, кто чванится славой или богатством, то ему кажется, будто ничего не может быть глупее человека» (VI, 24).

Презирая людей, киники не стеснялись перед ними. Отсюда их воинствующее нарушение норм приличия, отчего кинизм вошел в историю как цинизм, т. е. нигилистическое отношение к человеческой культуре и правилам нравственности. Однако вместе с этим киники думали, что «предельная цель есть жизнь, согласная с добродетелью» (VI, 104), что «добро прекрасно, а зло безобразно» (VI, 12). Киники думали, что «добродетели можно научить» (VI, 105). Ниспровергая такую ценность, как знатность, киники учили, что «благородство и добродетель — одно и то же» (VI, 10—11). Диоген Синопский «добродетельных людей... называл подобием богов...» (VI, 51). Эта «добродетель... состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках» (VI, 11). О кинизме и другие говорили, что это «кратчайшая дорога к добродетели» (VI, 104). Но что же киники понимали под добродетелью? Кто самые благородные и добродетельные (ведь истинное благородство и добродетель совпадают) люди? Кто тот человек, коего искал днем с огнем Диоген Синопский? Те, кого Диоген «называл подобиями богов»? (VI, 51). Это не кто иной, как «презирающие богатство, славу, удовольствия, жизнь, но почитающие все противоположное — бедность, безвестность, труд, смерть» (Анткин, 140).

Антисфен считал, что «труд — благо» (VI, 2).

Эти люди — мудрецы. Истинные мудрецы.

Аутаркея. Аутаркея, автаркия — независимость, самодостаточность, самоудовлетворенность, умение довольствоваться своим, как бы мало оно ни было, и следу-

ющая из нее свобода — цель и кинического аскесиса, и кинической апайдеусис. Они средства. Автаркия — цель.

Киник не из мазохизма истязает себя, ограничивая себя во всем. В том числе и в образовании, которое все равно ему недоступно. Также недоступны ему и те материальные блага, от которых он отказывается. Он не хочет того, что ему не дано. Но даже если такая возможность появится, киник на это решительно не пойдет. Так, Антисфен пишет Аристиппу, который пресмыкается перед тираном: истинный философ «должен оставаться на родине и довольствоваться тем, что имеет» (Анткин, 106). Мудрец вне государства и вне обыденной жизни: «...мудрец живет не по законам государства, а по законам добродетели» (Анткин, 56).

Киническая автаркия означала отказ от семьи. Правда, здесь у киников были расхождения. Нищий безродный Антисфен заявлял, что мудрец должен жениться для имения детей и притом от самых красивых женщин (см. VI, 11). А сам умер от чахотки. Напротив, Диоген Синопский провозглашал, что «жены должны быть общими, и отрицал законный брак: кто какую склонит, тот с тою и сожительствует; поэтому же и сыновья должны быть общими» (VI, 72). Отвергая институт брака, тот же Диоген Синопский «на вопрос, в каком возрасте следует жениться, ... ответил: «Молодым еще рано, старым уже поздно» (VI, 54).

Киническая автаркия означала и независимость киника не только от семьи, но и от государства.

Правда, у киников встречаются глубокие мысли о государстве. Поразительно точна догадка Антисфена о том, что «государства погибают тогда, когда они не могут более отличать хороших людей от дурных» (VI, 5). Тот же Антисфен советует «своими соратниками... делать людей мужественных и справедливых» (VI, 12). Он же высказывает ту замечательную убежденность, что «лучше сражаться среди немногих хороших против множества дурных, чем среди множества дурных против немногих хороших» (VI, 12).

Однако киники были далеки от государства. Это и неудивительно. Ведь они в своем большинстве были метеками (μέτοικος -- иногородец, переселенец, чужеземец; в Афинах такие платили особый налог за проживание там. Таким афинским метеком был и Аристотель). Они жили не там, где родились. Не в том полисе. Они

были «деполисированными» элементами. Диоген Синопский говорил о себе словами неизвестной трагедии: «Лишенный крова, города, отчизны, Живущий со дня на день нищий странник» (VI, 38) или «Безродный изгнанник, лишенный отчизны, Бродяга и нищий, без крова и пищи» (Анткин, 146). Какой может быть полисный патриотизм у такого человека? Киники были равнодушны к своему местопребыванию. «Когда какой-то человек пожаловался, что умрет на чужбине, киник Диоген сказал: «Не печалься, глупец. Дорога в Аид отовсюду одна и та же» (Анткин, 141)..

Дело в том, что Диоген Синопский был космополитом. Он был, по-видимому, первым космополитом в истории человечества. Возможно, что он создатель этого слова. Диоген Синопский «единственным истинным государством... считал весь мир» (VI, 72). И он называл себя «гражданином мира», т. е. космополитом. «На вопрос, откуда он, Диоген сказал: «Я гражданин мира» (VI, 63). Слово «космополит» (*κοσμοπολίτης*) произошло от слияния двух слов: *κόσμος* — мир и *πολίτης* — гражданин.

По-видимому, под космосом здесь имелось в виду не мироздание в целом, а ойкумена (*οἰκουμένη*) — в узком смысле слова греческая, а в широком — вся обитаемая земля. Расширить границы первой до границ второй пытался Александр Македонский, тоже чужой на своей родине, сын не-македонки, нелюбимый своим народом и своим отцом. Он, Александр, тоже был космополитом, гражданином мира. Плутарх пишет, что Александр «сводил воедино различные племена... заставляя всех считать родиной вселенную...»¹.

Но киники не были абсолютными индивидуалистами. Их автаркия не исключала дружбу. Антисфен говорил что «все те, кто стремится к добродетели, друзья между собой» (VI, 12); при этом «братская близость единомыслящих... крепче всяких стен» (VI, 5).

Киники, в сущности, проповедовали «идиотизм», не в более позднем смысле (наиболее глубокая степень задержки психического развития), а в первоначально смысле — как житие частным человеком, не участвующим в общественных делах, ибо *ἰδιώτεια* — не только «невежественность», «необразованность», но и «частная жизнь», а *ἰδιώτης* — не только «несведущий, непросв

¹ Плутарх. Сочинения. М, 1983. С. 416.

щенный», но и «частный человек, не должностное лицо».

Будучи равнодушными к государству, к полису, киники ненавидели тиранию — форму правления, которая всех делает идиотами. Антисфен говорил, что «опасно давать безумцу в руки меч, а негодяю власть» (Анткин, 127). Палачи лучше тиранов, потому что «палачи убивают преступников, а тираны — невинных людей» (Анткин, 113). У Ксенофонта в диалоге «Пир» Антисфен рассказывает: «Я слышал и про тиранов, которые так алчны до денег, что прибегают к действиям, гораздо более преступным, чем люди неимущие, — из-за нужды одни крадут, другие прорывают стены, иные похищают людей, а тираны бывают такие, что уничтожают целые семьи, казнят людей массами, часто целые города из-за денег обращают в рабство» (Анткин, 108). Антисфен советовал киренаику Аристиппу покинуть Сицилию и Сиракузы, так как «не к лицу истинному философу жить у тиранов» (Анткин, 106). На вопрос какого-то тирана, какая медь лучше всего годится для статуи, Диоген Синопский ответил с вызовом: «Та, из которой отлиты Гармодий и Аристокитон» (VI, 50) — знаменитые тираноубийцы.

Но киники не идеализировали и демократию. Иронизируя над демократическими выборами государственных должностных лиц, Антисфен «советовал афинянам принять постановление: «Считать ослов конями»; когда это сочли нелепостью, он заметил: «А ведь вы простым голосованием делаете из невежественных людей — полководцев» (VI, 8). Диоген называл неизбежных при демократии демагогов «прислужниками черни» (VI, 24).

Антисфен был прогив войны «Когда кто-то сказал, что война уничтожает бедняков, сократик Антисфен заметил: «Напротив, она их рождает во множестве» (Анткин, 114). Диоген выступал против пьянства. «Когда на каком-то пиру Диогену налили много вина, он вылил его. Тогда его стали бранить, на что он ответил: «Если я его выпью, то погибнет не только оно, но вместе с ним погибну и я» (Анткин, 138).

Возникает вопрос, как можно сочетать автаркию, независимость с рабством. На рабов, конечно, этот кинический идеал не мог распространяться. Но киники не были апологетами рабовладения. Эти в основном бедные люди были близки к рабам. Некоторые из них были сами в прошлом рабы. Основоположник кинизма

Антисфен был презиаемым сыном фракиянки. Диоген из свободного бродяги стал рабом. Его взяли в плен морские пираты и грека продали греку на невольничьем рынке на Крите. Пока же он был свободным, Диоген искал сбежавшего у него раба, как ему советовали и как делали все рабовладельцы. «Смешно,— сказал Диоген,— если Манет (имя раба.— А Ч.) может жить без Диогена, а Диоген не может жить без Манета» (VI, 55). Он потешался над типичным рабовладельцем, кому раб надевал сандалии, говоря: «Ты был бы совсем счастлив, если бы он и сморкался за тебя» (Анткин, 149).

Но киники рабство толковали слишком расширительно. Рабство как позорное социальное явление они растворяли в моральном рабстве, в котором пребывает и большинство свободных — рабы своих страстей и предрассудков. Диоген говорил, что «как слуги в рабстве у господ, так дурные люди в рабстве у своих желаний» (VI, 66). В сущности, мудрец, даже и оказавшись рабом, никогда им не будет. Рабу свойствен страх, а мудрец бесстрашен. Продаваемый на невольничьем рынке Диоген предложил продавцу объявить, не хочет ли кто купить себе господина

Клиническая автаркия распространялась и на религию. Они, киники, не отрицали богов, но считали достаточным знать, что они существуют, и ничего у них не просить, дабы не нарушить свою независимость. Традиционную политеистическую религию киники считали нелепой. Разве не уговаривали афиныяне Диогена Синопского принять посвящение в таинства, уверяя, что в Аиде посвященные пользуются преимуществами. «Смешно,— отвечал философ,— когда Агесилай и Эпаминонд будут барахтаться в нечистотах, а никчемные людишки только за то, что они приняли посвящение, обитать на Островах Блаженных» (Анткин, 147). Также высмеивал Диоген из Синопы обряд очищения: «Увидев какого-то человека, совершавшего омовение, он обратился к нему: «Бедняжка, как же ты не понимаешь, что омовением не исправишь ни грамматических, ни жизненных ошибок» (Анткин, 149). Простодушного философа удивляло в людях, что «они просят богов не об истинном благе, а лишь о том, что им кажется таковым» (Анткин, 149).

В общем-то, киники не отрицали существование бога. Но они понимали его по-своему. Антисфен был монотеистом. Филодем в сочинении «О благочестии»

передает слова Антисфена из его «Физика»: «Согласно мнениям людей, существует множество богов, по природе же — один» (Анткин, 149). Цицерон в трактате «О природе богов» писал, что «Антисфен в той книге, которая называется «Физик», утверждая, что народных богов много, а природный (naturalis) только один, уничтожает этим самым и природу богов»¹. Более поздние авторы, христианские теологи Климент Александрийский и Лактанций свидетельствуют, исходя из «Физика» Антисфена, что «Антисфен о боге всего сущего провозглашает: его нельзя узнать на изображениях, глазами его нельзя увидеть, он ни на что не похож» (Анткин, 100). Единый, лишенный образа бог киников вездесущ. Диоген Синопский думал, что «все полно... присутствием» бога (VI, 37).

Киники и Сократ. Основатель кинизма Антисфен Афинский и Киносаргский был одним из учеников и почитателей великого Сократа. Христианский теолог Августин в своем труде «О граде Божьем» искренне удивлен тем, что у одного учителя были столь непохожие ученики: одни считали высшим благом удовольствие (это киренаики и их «родоначальник» Аристипп — ученик Сократа), а другие почитают в качестве высшего блага добродетель (это киники, Антисфен — ученик Сократа).

Сократ любил Антисфена, который был моложе его лет на двадцать, но иронизировал по поводу его тщеславия, его тщеславного смирения и показной нищеты. Ведь сам нищий Сократ никогда своей бедностью не кичился. Он принимал это как должное. Как неизбежное. Поэтому Сократу претила всякая показуха. Поэтому ему было чуждо тщеславие Антисфена. И он на него реагировал иронически: «Когда он (Антисфен. — А. Ч.) старался выставить напоказ дыру в своем плаще, то Сократ, заметив это, сказал: «Сквозь этот плащ я вижу твое тщеславие» (VI, 8). Это же эпизод выглядит у Элиана так: Сократ, заметив, что Антисфен старательно выставляет напоказ дыры на своем плаще, сказал ему: «Перестань красоваться»².

Со своей стороны сын не-афинянки Антисфен восхищался Сократом. Вслед за Гераклом Сократ был для киников идеалом. Для киников Сократ был вторым

¹ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 70.

² Элиан. Пестрые рассказы. М., 1963. С. 74.

после Геракла примером терпения, твердости духа, выносливости как физической, так и психической, бесстрастия, скромности, простоты, искренности.

Однако Сократ существенно отличался от киников не только тем, что не выставлял напоказ свои дыры. Он не был асоциален. Если он и был плохим семьянином, то не из принципа. Ему попалась плохая жена, его сыновья пошли в мать, а не в отца. Сократ не отрицал и государство. Он самоотверженно выполнял свой воинский и гражданский долг. Он не на словах, а на деле боролся, как мог, с тиранией, с «тиранией тридцати», не выполнив их приказ в одном частном деле. Он не занимается познанием природы, но не потому, что думает, что науки о природе не нужны, а потому что, по его мнению, гораздо насущнее самопознание. Сократ, хотя и ставил выше внешних благ внутренние, культивирование души, не порывал с общепринятыми законами и нормами. Будучи несправедливо осужденным, он отказывается бежать из тюрьмы, хотя и знает, что его к вечеру в этот день ждет смерть, так как думает, что решению суда, пусть и несправедливому, надо повиноваться. Наконец, Сократ не был космополитом.

Антисфен, приняв сократовское учение о знании как знании в понятиях, дал определение понятию: «Понятие есть то, что выражает, чем предмет был или что он есть» (Анткин, 106). Попытка определения понятия — несомненная заслуга Антисфена.

Однако он утрировал субъективную эвристическую диалектику Сократа, запретил всякое противоречие и, выдав за противоречие и различие, запретил и различие, разрешив лишь тавтологические суждения типа «Сократ есть Сократ», тогда как суждение «Сократ есть философ» считается недопустимым, ибо «Сократ» и «философ» различны. А если так, то единичное нельзя подвести под общее, между единичным, с одной стороны, и видом и родом — с другой, пропасть.

Это, конечно, софистика, более рассчитанная на то, чтобы удивить, чем понять, нечто подобное дырам на плаще Антисфена.

Киники и Платон. Если к Сократу киники относились положительно, то к Платону резко отрицательно. Их ненависть была взаимной. Как Сократ над Антисфеном, так и Платон над Диогеном иронизировал по поводу его тщеславия. «Однажды он (Диоген.— А. Ч.) голый стоял под дождем и окружающие жалели его; случившийся

при этом Платон сказал им: «Если хотите пожалеть его, отойдите в сторону», имея в виду его тщеславие» (VI, 54). Платон с удовольствием называл Диогена и «собакой», и «псом», а также «безумствующим Сократом» (VI, 54). Со своей стороны Диоген Синопский говорил, что «Платон отличается не красноречием, а пусторечием» (VI, 24), упрекал его в чревоугодии (Платон якобы катался в Сицилию ради пиршеств Дионисия). Но эта критика Платона не мешала Диогену заниматься у него попрошайничеством.

Киники, отвергая саму возможность подведения единичного под общее и вообще отрицая видовые и родовые понятия, были крайними сенсуалистами (единственный источник знания — внешний опыт) и номиналистами: существует только единичное, общее лишь имя, название, слово. «Общие понятия и идеи — голые выдумки», — говорил Антисфен, добавляя при этом, что лошадь-то он видит, а вот «лошадности» он не видит» (Анткип, 153).

Понятно, что киники не могли принять учения Платона об идеях — объективациях понятий. Диоген Синопский зло иронизировал над этим учением. «Когда Платон рассуждал об идеях и изобретал названия для «стольности» и «чашности», Диоген сказал: «А я вот, Платон, стол и чашу вижу, а стольности и чашности не вижу». А тот: «И понятно: чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума» (VI, 53). Так ответил рационалист крайнему сенсуалисту, кто не желал подняться над обыденным восприятием жизни.

Симпликий в своем «Комментарии к «Категориям» Аристотеля» писал, что никто не может устранить категорию качества, «хотя, как утверждает Антисфен, лошадь он видит, а лошадности не видит». Симпликий по этому поводу замечает, говоря об Антисфене, что «первое он воспринимает глазами, а второе постигает лишь разумом, причем первое является причиной второго, оно как бы предшествует ему, второе же является следствием первого; первое — это тело, и при том сложное, второе — бестелесное и простое» (Анткип, 126).

Антисфен опровергал Парменида, а Диоген — Зенона, которые считали движение немислимым и в сущностном мире несуществующим, тем, что вставали и ходили. Но ведь элеаты не отвергали движение в чувственном мире, это было бы безумием, там движение очевидно.

Они отвергали движение в сущности. Так что «критика» киниками элеатов была поверхностной.

Таким образом, киники не поняли ни Парменида, ни Сократа, ни Платона. Киники не поняли сократовскую диалектику с ее иронически-майевтическим методом. Для них майевтика — не рождение истины в споре, не эвристическое, направленное на открытие истины, «повивальное искусство», а диогеновский парадоксальный поиск человека в людном месте с фонарем, т. е. поиск Диогеном Синопским того, кто живет в соответствии со своим якобы подлинным, а на самом деле асоциальным биолого-животным бытием.

Свобода. За «тремя слонами» кинизма скрывалась самая высшая их ценность — свобода. Киники больше всего в жизни ценили свободу. Ради нее они и терпели голод и холод. Свобода и независимость любой ценой! Такова богиня киников.

Свобода, как известно, имеет две ипостаси: «свобода от...» и «свобода для...». У киников преобладала первая ипостась. Они не созидали. Они разрушали. Они не преобразовывали мир и общество. Они по-своему приспособлялись к нему. Когда, умирая, Диоген Синопский на вопрос своего хозяина Ксениада, как его похоронить, ответил: «Лицом вниз» — и объяснил это свое странное желание тем, что «скоро нижнее станет верхним» (VI, 32), то он вряд ли имел в виду грядущую социальную революцию. Диоген Лаэртский объясняет, что Диоген имел в виду: «Македония уже набирала силы и из слабой становилась мощной» (VI, 32). Но ведь известно, что Диоген умер в один год с Александром, когда Македония уже набрала силы и поработила Грецию и еще полмира. Так что возможно, что Диоген, который всю жизнь переоценивал ценности, сперва материальные, а затем духовные, уже не мог остановиться и хотел даже в могилу уйти перевернутым.

Если можно говорить о позитивной свободе у киников, то это исключительно свобода речи (паррэсия), которая принимала у них форму свободы говорить дерзости самим царям. Но не только царям. Свободную речь Диогена Синопского, философа-обличителя, речь, «полную серьезного смысла и угроз», мало кто мог вынести (Анткин, 134). Этим Диоген Синопский был противоположностью Антисфена Афинского, который «сладостью своей речи мог приворожить кого угодно» (VI, 14).

Негативная свобода киников хорошо видна из слов жившего много позднее римского стоика Эпиктета, который был знаком с сочинениями Антисфена и который рассказывал о том, чему он из них научился: «Он (Антисфен.— А. Ч.) научил меня тому, что является моим и что мне не принадлежит. Богатства не мои, родственники, близкие, друзья, слова, привычные ценности, общение с людьми — все это чужое.— Что же принадлежит тебе? — Мои представления Они,— учил он,— никому не подвластны, зависят только от меня, и никто не может не им помешать, никто не заставит пользоваться ими иначе, чем я хочу» (Анткин, 112).

Счастье. Счастье состоит в том, чтобы жить, никого не боясь и никого не стыдясь, а так могут жить только те, кто справедлив. Счастье состоит в душевном покое, в радости и в полноте жизни. Несчастливы те, у кого душа не знает покоя ни днем, ни ночью. Покой душе приприсит справедливость. Будь справедлив — будешь счастливым! Быть справедливым — значит быть добродетельным: «Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым» (V, 11). Диоген Синопский «добродетельных людей... называл подобиями богов» (VI, 51). Человека делает счастливым не знатное происхождение, не слава и не богатство: напротив, чтобы быть счастливым, надо быть умеренным в своих потребностях и желаниях, стать и в этом богоподобным, ведь «богам дано не нуждаться ни в чем, а мужам, достигшим сходства с богами,— довольствоваться немногим» (VI, 105), «бесполезным трудам... предпочесть труды в согласии с природой» (Анткин, 168), «жить, никого не боясь, ничего не стыдясь» (Анткин, 134), чтобы «душа была спокойной и веселой» (Анткин, 164). А если же душа не спокойна и не весела, то «все золото Мидаса и Креза не принесет никакой пользы» (Анткин, 164), «ведь богатство без добродетели не приприсит радости» (Анткин, 117), однако подавляющее большинство людей не понимают этой простой истины, оттого люди и несчастны: «люди несчастные только из-за собственного неразумия» (Анткин, 168).

Диоген Синопский — этот идеальный киник — говорил о себе, что «судьбе он противопоставляет отвагу, закону — природу, страстям — разум» (Анткин, 146). И это были не пустые слова.

Диоген жил на рубеже двух эпох. Более «эллинистичны» ученики Диогена — Кратет, Опесикрит и др.

Кратет Фиванский. Одним из последователей Диогена Синопского был Кратет. Этот очень богатый фиванец стал бездомным и нищим человеком. Соблазнительно связать сие превращение Кратета с разрушением его родного города Фивы в 335 г. до н. э. македонянами. Однако известно, что не это трагическое событие лишило Кратета его богатств. Он сам себя лишил их. Наипозднейший греческий ученый Симпликий (умер в 549 г. н. э., через семьдесят три года после незаметного упразднения Западной Римской империи и через двадцать лет после изгнания философов из Восточной Римской империи) в «Комментарии к «Энхейридиону» Эпиктета писал: «Бедность — не порок, сказал бы Эпиктет, но и Кратету Фиванскому она не казалась злом, когда он пожертвовал родному городу все свое состояние, сказав при этом: — Кратет Кратета сам имущества лишил» (Анткин, 173). Более ранний автор — император Юлиан (IV в. н. э.) сообщает, что «Кратет отдал свое имущество народу» (Анткин, 178).

Еще более ранний ученый — грамматик Деметрий Магнесийский (I в. до н. э.) писал, что Кратет оставил свои деньги меняле, чтобы он возвратил их возможным детям Кратета, если те не станут философами, в противном случае раздал бы их народу, ибо философам деньги не надобны. А еще более ранний автор — Диокл Магнесийский (II—I вв. до н. э.) говорит, что приняв совет Диогена Синопского, Кратет свои деньги бросил в море, а земли отдал под общественные пастбища. Наконец, самый ранний, наиболее близкий по времени к Кратету доксограф, автор сочинения «Преемства философов», Антисфен Родосский (III—II вв. до н. э.) рассказывает, что Кратет обратил все свое состояние в деньги (отчего получилась громадная сумма почти в двести талантов, т. е. в пять тонн серебра) и поделил их между своими согражданами.

Кратет отказывался от своей собственности с радостью. В какой-то момент своей жизни, возможно под влиянием Диогена Синопского, он проникся убеждением, что всякое материальное богатство — не настоящее богатство, что оно, более того, вредно, что оно делает людей не лучше, а хуже, лишая их праведности. И он, Кратет, тоже ее лишен. Будучи поэтом-философом, Кратет говорит в одном из своих стихотворений: «Хочется праведным стать и такое добыть мне богатство, Чтобы к добру привело, делая лучше людей» (Анткин, 171).

Это духовное богатство, о котором Кратет в другом своем литературном опусе говорит так: «То, что узнал и продумал, что мудрые Музы внушили,— Это богатство мое; все прочее — дым и ничтожность» (Анткин, 171).

Такая смена богатств принесла Кратету многое.

Это, во-первых, свобода. Это высшая ценность для киника Кратета, ради которой, если нет другого пути, можно пожертвовать всеми обыденными житейскими радостями. Жизнь такова, что только «те, кто не сломлен вконец жалким рабством у радостей жизни», кто, более того, способен жить по-кинически (т. е. почти «пособачьи»), ничего не имея и ни о чем не жалея, ничего не желая и ничего не домогаясь, свободны. Именно они и только они «чтут лишь царство одно — бессмертное царство свободы» (Анткин, 172).

И никаких других царств Кратет не признавал. Он говорил: «Отечество мое — не только дом родной, Но всей земли селенья, хижина любая, Готовые принять меня в свои объятья» (Анткин, 173). Когда только что разрушивший Фивы Александр Македонский спросил у Кратета, хочет ли он, чтобы его родной город был восстановлен, Кратет ответил: «Зачем? Придет, пожалуй, новый Александр и снова разрушит его» (Анткин, 171—172). Одно лишь «бессмертное царство свободы» не зависит от внешних обстоятельств. Ему не страшен никакой завоеватель, потому что свобода этого царства такова, что она покоится на том, что нельзя потерять даже по воле судьбы, даже утратив вдруг гражданскую свободу, став рабом, как только что стали тридцать тысяч соотечественников Кратета, проданные македонянами в рабство (помимо шести тысяч убитых). Киническая свобода абсолютна, потому что она покоится на дне. Это свобода тех, кому нечего терять. Кто даже и жизнью своей не дорожит. Поэтому Кратет говорил о себе с гордостью, что его истинная родина — не его родной город, к судьбе которого он был столь безразличен, исходя из исторического пессимизма (все, что одни люди создают, другие разрушают, следовательно в созидании нет никакого смысла), даже не «всей земли сселенья», не «хижина любая», куда его почему-то так охотно пускают (а для этого есть причина, о ней далее), «его родина — безвестность и бедность, неподвластная даже судьбе» (Анткин, 172). Кратет, однако, не был безвестен. Он же говорил о себе с гордостью, что

«снискал себе известность и славу не богатством, а бедностью» (Анткин, 175).

Именно ради такой свободы, свободы неимения, свободы от связанных со всяким имением забот, ради беззаботности как единственно возможном для нищего киника способе быть свободным (но они другого способа и не видели, всякая иная свобода полна забот, а потому она вовсе не свобода, что это за свобода, сказали бы они, за которую каждый день надобно идти на бой, как наивно думал гетовский Фауст) и отказался вдруг прозревший богатый фиванец от собственности. Рассказав о поступке Кретета, уступившего свое состояние городу, Симпликий продолжает: «Только тогда он почувствовал себя свободным» (Анткин, 173). Кратет стал свободным, сменив богатство на бедность.

Это превращение дало Кратету, во-вторых, радость. Плутарх в одном из своих сочинений — «О свободе духа» — писал во II в. н. э.: «Кратет, у которого только и было, что нищенская сума да плащ, всю жизнь прожил, шутя и смеясь, как на празднике» (Анткин, 176).

Наконец, в-третьих, такая смена богатств (материального на духовное) хотя и лишила Кратета возможности быть спонсором-меценатом, однако дала ему удивительную способность умиротворителя и примирителя, за что (теперь это можно объяснить) была для него открыта хижина любая, за что Кратет получил даже почетное прозвище «Всех-дверей-открыватель» (Анткин, 176). Когда Кратет заходил в любой дом, его там принимали с почетом и радушием. И это несмотря на то, что он был хромым, горбатым (в старости) и с безобразным лицом. Приобретая истинное богатство, Кратет делал людей лучше. Диоген Лаэртский сообщает: Кратет «входил в любой дом и учил добру» (VI, 86), примиряя ссорящихся (а семейные ссоры были, есть и будут в любые времена, и это самый тяжкий вид ссор, потому что они постигают людей в обыденное время, а не в чрезвычайных обстоятельствах, они же и самые распространенные). Антоний в трактате «Рассуждение о согласии и мире» пишет: «Рассказывают, что Кратет приходил в дома, раздираемые ссорами, и словами о мире разрешал споры» (Анткин, 175). Император Юлиан сообщает, что Кратет «приходил в дома друзей, званный и незванный, примиряя близких друг с другом, когда замечал, что они в ссоре. Он упрекал, не причиняя боли, а тактично» (Анткин, 176).

Кратет был снисходителен к людям. «Он говорил, что невозможно найти человека, который никогда не совершал бы ошибок, подобно тому как и в гранате среди зерн всегда найдется хоть одно, да гнилое» (Анткин, 173—174). Увещевая несчастных людей, Кратет призывал к умеренности. Мера всегда прославлялась древними мудрецами-философами. Еще Гесиод сказал: «Меру во всем соблюдай и дела свои вовремя делай!»¹. «Мера — наилучшее»², — утверждал мудрец Клеобул. «Ничего сверх меры», — сказал другой мудрец Солон. И согласно Кратету, «умеренность... спасает семьи, спасает и государства» (Анткин, 176). Миря людей, Кратет никогда не прибегал к лести. Как и Диоген Синопский, он ненавидел льстецов. «Те, кто живет среди льстецов, говорил он, так же беспомощны, как телята в стаде волков. Ни тем, ни этим нельзя помочь — кругом одни враги» (Анткин, 175). Делая людей лучше, Кратет прибегал к тактичному, но настойчивому нажиму на них. Он знал, что «неразумные люди (а таковых большинство. — А. Ч.) похожи на коловорот, без нажима и принуждения они ничего не хотят делать из того, что положено» (Анткин, 175). Помимо умеренности, Кратет стремился в своей воспитательной деятельности к скромности. В одном из своих стихотворений он говорит: «Здравствуй, богиня моя, мужей добродетельных радость. Скромность имя тебе, Мудрости славной дитя. Благость твою почитает, кто справедливости предан» (Анткин, 171). Итак, скромность — дочь мудрости. Справедливый человек скромен. Скромность украшает и женщину. Плутарх в «Супружеских наставлениях» подчеркивает: «Украшением можно считать то, что украшает, говорил Кратет. А украшает то, что делает женщину более скромной. Ее не делает такой ни золото, ни смарагды, ни румяна, а то, что преисполняет серьезностью, сдержанностью и стыдливостью» (Анткин, 175).

Снисходительное отношение к людям Кратета, его помощь им не исключают обычного для киников, да и вообще для философов Древней Греции, критического и обличительного к ним отношения. Плутарх в сочинении «О воспитании детей» писал: «Знаменитый философ древности Кратет любил повторять: «Если бы можно

¹ О происхождении богов. М., 1990. С. 186.

² Vogel C. J. de. Greek Philosophy. Vol. 1. 1957. P. 3.

было подняться на самое высокое место в городе и закричать оттуда громким голосом: «Эй, вы, люди! Куда вы стремитесь? Зачем столько тратите сил, чтобы приобрести себе богатства, а о детях, которым вы все это оставите, почти не заботитесь?» Сейчас мы можем это сделать. Современные технические средства это позволяют. Попробуем?

Духовное богатство Кратета связано у него с философией. Кратет был философом, правда, больше философом-практиком, чем теоретиком. Именно философия (то, что он не только узнал, но и сам продумал, хотя Кратет не исключает здесь и внушение со стороны мудрых муз) — причина его особой позиции в жизни. Но что такое философия, по Кратету? Философия, говорил он, состоит в презрении ко всем привычным человеческим ценностям. Занимаясь ею, человек достигает такой высоты духа, что ни во что не ставит ни воинские, ни какие-либо другие почести, награды. Кратет любил говорить, что философией нужно заниматься до тех пор, пока военачальников не станут считать простыми погонщиками ослов (см.: Анткин, 174).

Трудно, конечно, достичь такой высоты духа тем, кто привык бояться любого милиционера! Для этого надо быть подлинным философом.

Лишенный родины, бездомный Кратет-скиталец мечтал о стране киников, расположенной на острове, который он назвал Пера — нищенская котомка киника. Подражая Гомеру, тому, кто в «Одиссее» восхваляет остров Крит, говоря: «Остров есть Крит посреди виноцветного моря, прекрасный, Тучный, отовсюду объятый водами, людьми изобильный; Там девяносто они городов населяют великих...» (об этом острове рассказывает сам Одиссей не узнающей его после двадцатилетнего отсутствия Пенелопе в девятнадцатой песне «Одиссеи»¹), Кратет сказал так: «Остров есть Пера среди виноцветного моря порока. Дивен и тучен сей остров. Владений окрест не имеет. Дурень набитый и трутень, как и развратник негодный, Жадный до толстого зада, в пределы его не допущен. Смоквы, чеснок и тимьян в изобилье тот остров рождает. Граждане войн не ведут и не спорят по поводам жалким, Денег и славы не ищут, оружием к ним путь пробивая» (перевод И. М. Нахова). В переводе М. Л. Гаспарова это же

¹ Гомер. Одиссея. Перевод В. А. Жуковского М., 1986. С. 198.

звучит так: «Некий есть город Сума посреди виноцветного моря, Город прекрасный, прегрязный, цветущий, гроша не имущий. Нет в тот город дороги тому, кто глуп, или жаден, Или блудлив, похотлив и охоч до ляжек продажных. В нем обретаются тмин да чеснок, да фиги, да хлебы, Из-за которых народ на народ не станет войною; Здесь не за прибыль и здесь не за славу мечи обнажают» (VI, 85). Таков утопический идеал киника Кратета. Его город беден, а потому там нет почвы для раздоров. Опять тот же кинический культ бедности уже в утопическом образе.

Кроме стихов, Кратет написал книгу «Письма» и трагедии.

Гиппархия и Метрокл. Непосредственными последователями Кратета были брат и сестра — Метрокл и Гиппархия, оба родом из Маронеи.

Гиппархия «влюбилась в Кратета, в его речи и образ жизни, оставаясь равнодушной к домогательствам своих женихов, несмотря на их богатства, знатность и красоту. Для нее Кратет был всем. Она угрожала своим родителям наложить на себя руки, если они не выдадут ее за Кратета. Родители же умоляли его оставить в покое их дочь. Кратет делал все, что мог, и, не в состоянии убедить ее, в конце концов встал, снял перед ней все свои одежды и сказал: «Вот твой жених, вот все его богатство, решай!» Ведь брачный союз не состоится, если она не разделит и его образ жизни. Девушка сделала свой выбор, надела такое же платье, как и он, бродила повсюду вместе с мужем, делила с ним ложе на виду у всех и вместе с ним отправлялась на пиры» (Анткин, 89). Из последнего видно, что суровый аскет Кратет, для которого и пустые бобы были сладкими, иногда давал себе послабление (хотя неизвестно, что он делал на таких пирах, участвовал ли в общей трапезе). Диоген Лаэртский, упоминая в своей книге нескольких женщин, только одну Гиппархию называет именем «женщины-философа» (VI, 98) Гиппархия стала легендой. Поэтому Диоген Лаэртский, который жил пять веков спустя после Кратета и Гиппархии, приведя рассказ, как Гиппархия одним софизмом сбила с толку Феодора Атеиста, добавляет: «Вот какой рассказ есть об этой женщине-философе, а есть и несчетное множество иных» (VI, 98).

Стобей в «Антологии» передает рассказ Метрокла о том, как изменился его образ жизни, когда он перешел от перипатетика Феофраста и академика Ксенокра-

та к кинику Кратету. Метрокл, «когда обучался у Феофраста и Ксенократа, хотя из дому получал богатые посылки, однако боялся умереть с голоду и всегда терпел недостаток и нужду. Потом, перейдя к Кратету, он мог бы еще и другого прокормить, хотя больше ему ничего не присылали» (Анткин, 177).

Ведь будучи перипатетиком и академиком, Метроклу надо было иметь обувь, одежду из тонкой и мягкой шерсти, свиту рабов, дом, пригодный для приемов гостей, белый хлеб, изысканную пищу, дорогое вино, роскошные угощения. Ведь только такой образ жизни считался достойным свободного человека. Метроклу-кинику ничего этого не было нужно. Метрокл-киник жил как Кратет, т. е. довольствовался грубым плащом, кашей и самыми простыми овощами. И он настолько радовался своему настоящему, что даже и не вспоминал о своей прошлой роскошной жизни. Летом он спал в храмах, зимой — в банях. Он научился ни в чем не нуждаться, ни в чем не испытывать недостатка, умея довольствоваться тем, что есть. Так было со всеми, кто приходил в школу Кратета, кто не сбегал, а усваивал его философию, его образ жизни (философия Кратета, как и у всех киников, была прежде всего образом жизни: киники жили своей философией). Стобей рассказывает, что «Кратет так ответил человеку, спросившему его, какую пользу получит он от изучения философии: «...не имея гроша за душой, не будешь желать ничего большего, но станешь жить, довольствуясь тем, что есть, не стремясь к тому, чего нет, вполне удовлетворенный действительностью» (Анткин, 177).

Став последователем Кратета, Метрокл учил, что «вещи... покупаются или ценою денег, например дом, или ценою времени и забот, например воспитание. Богатство пагубно, если им не пользоваться достойным образом» (VI, 95). Свои сочинения¹ Метрокл сжег. Умер он, задержав дыхание. Для этого требуется, конечно, большая сила воли.

Кратет же умер в старости. К старости годъ пригнули его к земле. Поэтому, чувствуя свою кончину, старик Кратет так ласково сказал самому себе: «Идешь далече, милый мой горбун. Согбенный старостью, в Аид свой держишь путь» (Анткин, 87).

¹ Метрокл создал новый литературный жанр — жанр хрии. Хрия — короткий рассказ об исторической личности с назиданием.

Таково киническое трио: Кратет, Гиппархия и Метрокл.

Онесикрит и Филиск. Другим последователем Диогена Синопского стал Онесикрит. Он жил то ли на острове Эгина, то ли на сравнительно далеком от Афин (но все в том же Эгейском море) острове Астипалея (один из островов архипелага Спорады, мелкой сыпью протянувшегося вдоль юго-западного побережья Малой Азии). Диоген Лаэртский рассказывает, как Онесикрит стал учеником Диогена Синопского. Онесикрит по какому-то делу послал в Афины своего младшего сына Андросфена, но тот, заслушавшись речами киника Диогена, не вернулся. Тогда Онесикрит послал в Афины по тому же делу своего старшего сына Филиска. Но и тот по той же причине не вернулся. Тогда Онесикрит отправился в Афины сам. И стал киником. «Таковы были чары Диогеновой речи» (VI, 76).

Онесикрит был моряком. Он участвовал в походе Александра Македонского в Азию, стал главным лоцманом построенного Александром флота на одном из главных притоков Инда — на Гидаспе. На кораблях этого флота некоторая часть забредшей слишком далеко на Восток армии Александра спустилась вниз по Инду до Эритрейского моря и прошла через Ормузский пролив и Персидский залив до устья Тигра и Евфрата, поднявшись затем вверх по Евфрату до Вавилона — новой столицы империи Александра.

В Индии Онесикрит познакомился с индийскими мудрецами. Поскольку они ходили голыми, то это, по видимому, были джайны. Но греки и македоняне стали называть вообще всех индийских мудрецов и философов, а большинство из них принадлежало к другим школам, «голыми мудрецами» (гимнософистами).

Онесикрит — один из историков похода Александра. Будучи киником, он «киникизировал» и образ македонского царя, превратив его в кинического героя. Подражая Ксенофону, который ходил с персидским царем в военные походы и написал, кроме прочего, «Воспитание Кира», Онесикрит описал воспитание Александра в духе, который почитал наилучшим Диоген Синопский. Все сочинения Онесикрита утрачены.

Старший сын Онесикрита Филиск стал автором пародий на трагедии Эсхила и Софокла.

Моним. Моним из Сиракуз был в Коринфе рабом у одного из менял (они же были и банкирами). К этому

коринфскому меняле «часто приходил Ксениад, купивший Диогена, и своими рассказами о его добродетели, о его словах и делах возбудил в Мониме любовь к Диогену. Недолго думая, он притворился сумасшедшим, стал перемешивать на меняльном столе мелкую лихву с серебряными деньгами, пока, наконец, хозяин не отпустил его на волю. Тогда он тотчас явился к Диогену, стал следовать ему и кинику Кратету, жил, как они, а хозяин, глядя на это, все больше убеждался в его безумии» (VI, 82). Моним написал «Безделки, с которыми незаметно смешаны важные вещи», «О порывах» и «Поощрение». Моним был выведен Менандром в комедии «Конюший»: Моним, нищий и грязный, ходил с тремя сумами и все почитал тщетою, кроме самопознания.

Стобей в своей «Антологии» сообщает, что Моним говорил, что «богатство — это блевотина судьбы» (Анткин, 179).

Бион Борисфенский. Кроме Метрокла и Гиппархии Кратет Фиванский склонил на свою сторону Биона Борисфенского (по-нашему «Днепровского») из греческих колоний в Северном Причерноморье, перебив его у академика Кратета Афинского. Отец Биона был вольноотпущенником. Он торговал соленой рыбой, и «было у него не лицо, а роспись по лицу — знак хозяйской жестокости» (IV, 46). Мать Биона была гетерой и была взята в жены отцом Биона прямо из блудилища. Отец Биона совершил крупную растрату и снова оказался рабом, на этот раз вместе с сыном. Биона купил некий ритор, завещавший «молодому и пригожему» Биону свое состояние и свои сочинения. Как только ритор умер, Бион сжег его сочинения, паскреб денег и отправился «с дальнего севера в сторону южную» — из Приднестровья в Афины. Там он слушал академиков и перипатетиков, киренаиков и киников. Диоген Лаэртский говорит, что Бион не задержался у Кратета, а перешел к киренаику Феодору Атеисту, а от него к Фсофрасту.

Как и все киники, Бион был остроумен и остроязычен. «Увидев завистника мрачным, он сказал ему: «Не знаю, то ли с тобой случилось что-нибудь плохое, то ли с другим — хорошее» (IV, 51). На вопрос, стоит ли жениться, Бион сказал: «Уродливая жена будет тебе наказанием, красивая — общим достоянием» (IV, 48).

Бион — создатель особого литературного жанра. Это диатриба. Ритор Гермоген определил диатрибу как краткое изложение какой-либо нравственной темы. Ди-

атриба — форма популяризации философии, когда серьезному содержанию придается смешная форма, она просторечива и даже порой сатирична. Бион умел производить впечатление и высмеять кого угодно, не жалея грубословия. «За то, что речь его была смешана из выражений разного стиля, Эратосфен, по преданию, сказал, что Бион первый нарядил философию в лохмотное одеяние» (IV, 52). Как и полагается кинику с его «апаидеусиа», Бион подшучивал над музыкой и геометрией.

В числе разнообразных высказываний¹ Диона выделяется мысль о том, что красота и добро чужды друг другу (см. IV, 48). Эта мысль верна в том, что эстетизация зла — самая опасная вещь, через красоту зло легче всего проникает в душу. Однако мысль Биона следовало бы ограничить: чужды друг другу добро и недобрая красота, но красота бывает и доброй.

Фрагменты из диатриб Биона сохранились в сочинениях Телета.

Телет Мегарский. Расцвет деятельности Телета из Мегар приходится на сороковые годы III в. до н. э. Он автор многих диатриб: «О явлении и сущности», «Об автаркии», «Об изгнании», «О бедности и богатстве», «О том, что удовольствие не является целью жизни», «О превратностях судьбы», «Об апатии» и др. Они содержат в себе высказывания Диогена, Биона и других киников. Однако представляют интерес и собственные мысли Телета.

Диатриба «Об явлении и сущности» вовсе не метафизическое исследование. Там просто доказывается, что человеку лучше быть (справедливым, здоровым, сильным, разумным, храбрым и т. п.), чем казаться. В диатрибе «Об автаркии» говорится, что «не следует пытаться изменять обстоятельства, а лучше самому подготовить себя к любому обороту событий, как это делают моряки. Ведь они не прилагают усилия, чтобы изменить ветры или состояние морей, но готовы к тому, чтобы примениться к ним... Так и ты. Приспосабливайся к обстоятельствам» (Анткин, 182). И Телет продолжает далее: «Но, к сожалению, мы не умеем довольствоваться наличным, пока для нас так много значат жизненные удобства, работу же мы считаем позором, а смерть — худшим из зол» (Анткин, 182).

¹ Например: «Великое несчастье — неумение переносить несчастье» (IV, 48).

В диатрибе «Об изгнании» говорится о том, что изгнание не отнимает у человека способность принимать решения, благоразумие, способности правильно мыслить и делать добрые дела, мужество, чувство справедливости и т. п. «Каких же благ лишает человека изгнание, причиной каких несчастий оно является? Что касается меня, я этого не знаю. Это мы сами часто себя закапываем, независимо от того, находимся ли мы в изгнании или на родине» (Анткин, 186). В диатрибе «О бедности и богатстве» говорится, что «плохие люди всегда ненасытны» (Анткин, 193). Не бедность, а богатство мешает заниматься философией: «...философией увлекаются главным образом люди несостоятельные» (Анткин, 194), тогда как «богачи именно по вине... своего богатства постоянно пребывают в тревогах и заботах» (там же). В диатрибе «О том, что удовольствие не является целью жизни» показывается, что жизнь полна огорчений, из чего следует вывод: «...я не понимаю, как можно прожить счастливую жизнь, если считать счастьем одни лишь удовольствия» (Анткин, 197). В диатрибе «О превратностях судьбы» Телет говорит: «Разумный человек должен хорошо играть любую роль, которую она (Тиха — судьба. — А. Ч.) ему предназначит» (Анткин, 197). «Приходится тебе переживать войну, нужду, болезнь — питайся раз в день, обслуживай сам себя, надевай плащ философа, в крайнем же случае ступай в царство Аида» (Анткин, 198) Киники, а за ними и стойки допускали самоубийство. В диатрибе «Об апатии» Телет утверждает, что «счастлив только тот, кто не знает страстей и тревог» (Анткин, 199), что «тот должен быть счастлив, кто не станет горевать из-за кончины друга или даже ребенка, тем более из-за собственной смерти» (там же). Телет приводит слова одной спартанской эпитафии: «Жизнь сама по себе, как и смерть, ни дурна, ни прекрасна. Жизнь прекрасно прожить и умереть ты сумеешь» (Анткин, 200).

Феникс из Колофона. Этот поэт ненавидел богатство и богатых, что он и выразил в своих обличительных стихах: «...ныне многие из... честных и достойных Людей вынуждены подыхать с голоду, А те, кто... гроша ломаного не стоит, Купаются в богатстве» (Анткин, 202). И далее: «...Всему предпочитая самое ничтожное в жизни — Презренную выгоду и богатство», «они не прислушиваются к разумным речам, которые Сделали бы их

души мудрее и научили распознавать добро И справедливость» (Анткин, 202).

К стихам Феникса примыкают по содержанию анонимные стихи, направленные против стяжательства: «...людей покинула Совесть, и они, как Гарпии с крючковатыми пальцами, Готовы из каждого камня выдавить прибыль, Каждый ищет, где бы пограбить, И бросается стремглав в воду и плывет К своей добыче, готовый утопить На своем пути друга, брата, жену, Лишь бы спасти свою трижды жалкую шкуру. Для этих людей нет ничего святого — Они не задумаются превратить море в сушу, а сушу — в море» (Анткин, 205). Такие люди поучают: «Везде ищи только выгоду, никого и ничего не стыдясь» (там же). Ведь «Богатого тебя и боги любят. Если же ты беден, то и мать-родительница возненавидит тебя. Нищий, не будешь нужен и родственникам» (там же). Безвестный поэт далее говорит: «...я проклинаю Нынешнюю жизнь и всех людей, Живущих такой жизнью, ненавижу и еще больше буду ненавидеть», «...они, эти люди, перевернули нашу жизнь. Ведь некогда священная и еще до сих пор почитаемая Справедливость ушла и никогда больше не вернется. Процветает неверие, а вера покинула землю. Бесстыдство стало сильнее Зевса. Святость клятв умерла, и боги терпят все это. Низость буйствует повсюду среди людей, Которые соленой слюной плюют на благородство» (Анткин, 205—206).

На другом папирусе мы читаем: «...они тащат, откуда только могут, И нет для них ни близкого, ни дальнего... Закон их не страшит...», «...как люди могут жить среди Таких зверей...», «Никто никому не верит...» (Анткин, 206). В противовес этим людям, которые стараются урвать себе побольше, безмянный поэт говорит: «...я знаю только одну правду: Не быть рабом удовольствий и желудка, А довольствоваться самым необходимым» (там же). В заключение говорится: «Ведь есть, есть же такое божество, которое Наблюдает над всем этим и не допустит, чтобы Оскорблялись божьи законы без конца, И каждому назначит заслуженную участь» (Анткин, 207). И о себе: «...я предпочитал бы иметь Только самое необходимое и считаться честным человеком, а не зарабатывать кучу денег...» (Анткин, 207). Все это звучит весьма современно.

Менипп. Современником Телета был финикиец Менипп из палестинской Гадары (середина III в. до н. э.).

Менипп был рабом, а затем вольноотпущенником. Если Диоген Синопский имел менялу отцом, а Моним хозяином, то финикиец Менипп сам стал менялой и ростовщиком (менялы были ростовщиками). Киник-ростовщик — это, конечно, странное явление. Это уже перерождение кинизма. Как ростовщик, Менипп ссужал деньги на день за проценты. Кроме того, он ссужал деньги корабельщикам, брал страховку и накопил большое богатство. В этом отношении Менипп оказался анти-киником. Но он и здесь сослужил хорошую службу кинизму, доказав своей судьбой, что бедным быть лучше, чем богатым. Мениппа ограбили — и он, забыв о кинизме, от огорчения повесился. Диоген Лаэртский сказал об этом так: «Раб фикийский, пес лакопской выучки, Прославший поделом менялой суточным,— Вот пред тобой Менипп; Но в Фивах вором дочиста ограбленный, И о собачьем позабыв терпении, Дух испустил он в петле (IV, 100).

Менипп создал свой литературный жанр — мениппею Мениппея — сатирическая пародия. Мениппова сатира — «жанр античной литературы, характеризуется свободным соединением стихов и прозы, серьезности и комизма, философских рассуждений и сатирического осмеяния, общей пародийной установкой, а также пристрастием к фантастическим ситуациям (полет на небо, нисхождение в преисподнюю, беседа мертвецов и т. п.), создающим для персонажей возможность свободного от всяких условностей поведения»¹. Менипп в книге «Продажа Диогена» рассказывает, что когда Диоген попал в плен и был выведен на продажу, то на вопрос, что он умеет делать, философ ответил: «Властвовать людьми» — и попросил глашатая: «Объяви, не хочет ли кто купить себе хозяина?» (см. VI, 29). В сочинении «Нисхождение в Аид» содержится пародия на посещение Аида Одиссеем. У Мениппа получается, что в Аиде бедняков уважают, а богачей презирают.

Все мениппеи Мениппа погибли. Нам известно о них косвенно. В этом жанре затем работали Варрон, Сенека Младший, Петроний, Лукриан и др.

Традиции кинизма во II—I вв. до н. э. нашли свое выражение в сатирах и эпиграммах Мелеагра из палестинского Гадара.

¹ Советский энциклопедический словарь М., 1987. С. 790.

ЛЕКЦИЯ VII—VIII

ТЕМА 8 ДРЕВНЯЯ СТОЯ

Второй, после эпикуреизма, существенно новой эллинистической философской школой стала так называемая Стоя. Учение Стои — стоицизм — имеет долгую историю, начиная с истоков эллинизма и вплоть до поздней Римской империи, т. е. с конца IV в. до н. э. и до конца III в. н. э., когда стоицизм был вытеснен более модным неоплатонизмом. В столь долгой истории стоицизма различают три главные части: Древняя, или Старшая (конец IV в. до н. э. — середина II в. до н. э.), Средняя (II—I вв. до н. э.) и Новая (I—III вв. н. э.) Стоя.

Стоицизм как философское учение — сложное мировоззренческое образование. Он сочетал в себе элементы материализма и идеализма, атеизма и теизма. С течением времени идеалистическая тенденция в стоицизме нарастала, а сам стоицизм превращался в чисто этическое учение. Но об этом далее. Здесь мы будем говорить о Древней Стое.

Зенон. В числе учеников киника Кратета Фиванского был не только Бион Борисфенский, но и Зенон с острова Кипра, из города Кития (или Китиона) — одного из девяти главных городов тогдашнего Кипра. Там жили и греки, и финикийцы. Возможно, что киприот Зенон был смешанного, греко-финикийского происхождения. Диоген Лаэртский дает портрет стоика Зенона: это худой и высокий, песклядый и слабосильный человек с кривой шеей и толстыми ногами, любитель полакомиться зелеными фидами и пожариться на солнцепеке.

Финикийцы — древние мореплаватели-торговцы. Их корабли выходили в Атлантику и даже однажды обошли всю Африку. Отец Зенона Мнасей (или Демей) был купцом. По его стопам пошел было и его сын. Однако, когда двадцатидвухлетний Зенон со своим отцом (по другой версии Зенону было тогда уже тридцать лет) направлялись из Финикии в Пирей с грузом пурпура, то их корабль потерпел крушение. И это пошло на пользу философии. Сам Зенон считал впоследствии свое кораблекрушение счастливейшим событием в своей жизни: Зенон стал философом.

Случилось это так: однажды Зенон от нечего делать

зашел в книжную лавку — и зачитался Ксенофонтом, его «Воспоминаниями о Сократе». Сократ поразил его. Наивный юноша пришел в такой восторг, что стал добиваться у книгопродавца сведений о том, где можно найти подобных Сократу людей. В это время мимо книжной лавки проходил Кратет. Зенон уже порядком надоел продавцу, и тот, показав ему на удаляющегося Кратета сказал: «Вот за ним и ступай!» (VII. 3). И Зенон стал его учеником.

Однако он так и не смог перенять у киников их «бесстыдство», оказавшись одним из тех, о ком с презрением говаривал Диоген Синопский: он знал укору совести, и ему пришлось покинуть киника и перейти сперва к Сильпону, а затем к Ксенократу, а затем к его преемнику по руководству Академией Полемону. Так как Ксенократ умер в 315 г. до н. э., то Зенон оказался в Афинах не позднее этого года, а если при этом ему было двадцать два года, то Зенон должен был родиться не позднее 337—336 г. до н. э. Но он должен был родиться на некоторое время раньше, ведь до Ксенократа Зенон-стойк провел неопределенное время с Кратетом и со Сильпоном. Если же киприот Зенон прибыл в Афины уже тридцатилетним, то время его рождения должно быть не позднее 345 г. до н. э. Принято считать, что Зенон жил с 336/5 по 264/3 гг. до н. э., но тогда он не мог бы в свои двадцать два года слушать Ксенократа.

На мировоззрение Зенона оказали влияние не только киники, но и академики, и не только они одни, но и перипатетики. Но перипатетический материализм Стратона не мог imponировать Зенону. Философами-современниками стойка Зенона были и Эпикур, и Пиррон — основатель античного скептицизма.

Зенону случилось быть и писателем, и лектором. Еще в бытность свою при Кратете он сочинил свое «Государство» в килическом духе, т. е. отверг этот излишний, с точки зрения киников, институт, только усложняющий жизнь и уводящий людей от первобытной животной простоты. В своих истоках стоицизм был тесно связан с кинизмом, а через Кратета, Диогена Синопского и Антисфена — с Сократом. Другие сочинения Зенона: «О жизни, согласной с природой», «О порыве, или О человеческой природе», «О страстях», «Об обязанностях», «О законе», «Об эллинском воспитании», «О зрении», «О цельном», «О знаках», «Пифагорейские вопро-

сы», «Всеобщие вопросы», «О словах», «Гомеровские вопросы», «О чтении поэзии», «Учебник», «Решения», «Опровержения», «Воспоминания о Кратете», «Этика». От них сохранились лишь фрагменты, а иногда и одни названия.

Что касается устного преподавания, которому стоики, вслед за киниками и Сократом, придавали немалое значение, то Зенон пропагандировал свое мировоззрение в афинском портике (портик — крытая колоннада, галерея с колоннами), точнее — в стоа. [Портик — слово латинское («портикус»), а по-древнегречески это — «стоа».] И это была стоа расписная — «стоа пойкилэ». Расписал же ее древнегреческий живописец Полигнот. Некогда там собирались поэты, которые по месту своей встречи назывались стойками. Затем портик стал немым свидетелем казни почти 1,5 тыс. человек. Теперь же, спустя столетие, его избрал для своего любопытства пришелец-киприот: для него это место не имело зловещих ассоциаций. И теперь уже не поэты, а философы-зеноновцы стали называться «стойками».

Зенон прожил долгую жизнь и умер, задержав дыхание. Это, пожалуй, первый случай продуманного самоубийства среди древнегреческих философов. Оно не случайно: этика стойков допускала, а иногда и активно рекомендовала самоубийство. Интересно, что Зенон был врагом поэзии. По его мнению, ничто не делает человека столь малопригодным для знания, как поэзия.

Клеанф. Преемником Зенона по руководству школой стал долгожитель Клеанф. Будучи всего на пять лет моложе Зенона, он пережил его на тридцать лет, прожив около ста лет (331/30—233/32 гг. до н. э.), но мог, по-видимому, прожить и дольше, если бы не уморил сам себя голодом. Клеанф исполнял обязанности схоларха в течение 32 лет. Как и Зенон, Клеанф не был афинянином. В молодости он был кулачным бойцом. Придя в Афины всего с четырьмя драхмами (в одной драхме содержалось более четырех граммов серебра), Клеанф примкнул к Зенону и жил, работая ночным поденщиком — по ночам он таскал воду для поливки садов и месил тесто, днем же упражнялся, как и подобает философу, в рассуждениях. Клеанф не только содержал себя, но и платил Зенону как бы оброк — в день по оболу (около грамма серебра). Говорили, что Клеанф был трудолюбив, недаровит и медлителен и не раз вызывал насмешки других учеников Зенона, но тем не менее

именно Клеанф стал главой школы после смерти своего учителя.

Клеанф жил не только рассудком, но и сердцем, и он создал «Гимн Зевсу» — самый большой сплошной текст, дошедший до нас от Древней Стои, который считается некоторыми (учеными) «величайшим религиозным гимном Греции» Мироззрение Клеанфа — художественно-философское: Вселенная — одно большое живое существо, ее душа — Бог, а ее сердце — Солнце.

Клеанф — автор многих сочинений, до нас не дошедших, если не считать небольших из них фрагментов, а то и всего лишь названий: «О времени», «Об естественной науке Зенона», «Толкования к Гераклиту», «О чувстве», «Об искусстве», «К Демокриту», «О богах», «О браке», «О поэте», «О надлежащем», «Наука любви», «О том, что добродетель одна для мужчин и женщин» и так далее, всего 50 названий, а если считать по «книгам», то 60.

Хрисипп. Однако самым плодовитым из древних стоиков был Хрисипп, сын Аполлония, родом из Сол, ученик Клеанфа. Он написал 705 свитков на логические и этические темы. Среди них: «Логические положения», «Пособие по диалектике», «О сложных суждениях», «О суждениях», «О построении слов», «Против отвергающих знаки препинания», «О первичных недоказуемых умозаключениях», «Ответ полагающим, что в «Лжеце» есть как истина, так и ложь» и многие другие рассуждения по логике, всего 311 свитков — «книг». В области этики Хрисипп занимался тонким расчленением этических понятий. Кроме того, Хрисипп — создатель логики этических норм. Среди его этических сочинений: «Доказательства, что наслаждение не есть благо», «О прекрасном и о наслаждении» и др. От всех сочинений Хрисиппа дошли почти одни названия, лишь иногда фрагменты. Говорят, что в своих сочинениях Хрисипп приводил массу выдержек из более древних философов, а потому утрата его сочинений вдвойне печальна. Диоген Лаэртский пишет о Хрисиппе, что он «отличался большим дарованием и всесторонней остротой ума... Слава его в искусстве диалектики была такова, что многим казалось: если бы боги занимались диалектикой, они занимались бы ею по-Хрисиппу» (VI, 7). Хрисипп завершает формирование древнегреческого стоицизма, так что даже сложилась поговорка: «Не будь Хрисиппа, не было бы и Стои». До того, как стать философом-

стойком, Хрисипп был атлетом, бегуном на длинные дистанции. Он умер 73 лет от роду, то ли выпив неразбавленного вина, то ли от хохота.

Таковы три главных представителя Древней (Старшей) Стои.

О других ранних стоиках мы мало что знаем, потому что соответствующая книга Диогена Лаэртского обрывается на перечне сочинений Хрисиппа.

Структура философии. Зенон делил философию на физику, этику и логику (именно он впервые ввел в философское обращение это слово). Клеанф же различал в философии диалектику, риторику, этику, политику, физику и теологию. Хрисипп вернулся к более простому зеноновскому делению, причем оба они ставили на первое место логику, но в отношении того, какую из оставшихся частей философии поставить на второе место, они расходились: Зенон ставил после логики физику, а Хрисипп — этику. Желая сделать более доходчивым свое разделение философии и свое понимание соотношения между ее частями, стоики сравнивали философию то с организмом, то с яйцом, то с садом. Логика подобна ограде для сада, скорлупе для яйца, костям и нервам организма. Продолжая сравнение философии с яйцом, стоики говорили, что физика подобна его белку, а этика — желтку. Это означает, что философии без логики быть не может, что нелепо говорить об «алогичной философии».

Логика. Логика стоиков — исследование внутренней и внешней речи. Стоики большое значение придавали материальному выражению мысли — слову и речи, вообще знакам — отсюда и сам термин «логика», производный от древнегреческого «логос» — «слово». Внутренняя речь — это мысли, выраженные внутренними знаками. Внешняя речь — мысли, выраженные внешними общезначимыми знаками. Поскольку стоики, будучи общественными и общительными людьми, главное значение придавали внешнему, а не внутреннему (интимному) миру человека, то внутренняя речь для них производна от внешней, внутренние знаки — от внешних, т. е. думая про себя, человек думает знаками человеческой речи, общезначимого языка.

Будучи исследованием внутренней и внешней речи, логика стоиков распадалась на две главные части — на учение о рассуждении в форме непрерывной речи и на учение о рассуждении в форме вопросов и ответов.

Первым занимается риторика, вторым — диалектика. В другом аспекте логика делится на учение об обозначаемом и на учение об обозначаемом, т. е. о словах, о предложениях, вообще о знаках. Вторым занимается грамматика (от древнегреческого «*γράμμα*» — письменна, алфавит), а первым — наука о понятиях, суждениях и умозаклучениях, т. е. логика в нашем понимании этого термина, — логика в узком, собственном смысле слова.

В этой логике у стоиков были немалые заслуги. Они занимают в развитии античной логики второе место после Аристотеля. К. Маркс и Ф. Энгельс писали в «Немецкой идеологии», что «после Аристотеля они (стоики. — А. Ч.) явились главными основателями формальной логики и систематики вообще»¹.

Для стоиков, как и для Аристотеля, главные принципы правильного мышления — закон (запрещения) противоречия и закон тождества. Они молчаливо признают и два других логических закона: закон достаточного основания, открытый еще Левкиппом, который, как известно, сказал, что «ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости», и закон исключенного третьего, открытый (как и два первых) Аристотелем. Исходя из закона достаточного основания, стоики предпочитали условное суждение категорическому, ведь в условном суждении есть основание (если *A* есть *B*) и следствие (то *C* есть *D*). Впрочем, Хрисипп исследовал и так называемую материальную импликацию, в которой между соединенными союзом «если... то» простыми высказываниями содержательной связи не предполагается, и он знал, что материальная импликация ложна только в том случае, когда предыдущий член импликации (антецедент) истинен, а последующий (консеквент) ложен. Все формы умозаклучения Хрисипп свел к пяти простейшим модусам, из которых два — модусы условного умозаклучения (Если есть *A*, то есть и *B*. *A* есть, значит, есть и *B*. Если есть *A*, то есть и *B*. *B* нет, значит, нет и *A*), другие же два модуса — модусы разделительного силлогизма (*A* либо *B*. *A* есть, значит, *B* нет. *A* либо *B*. *A* нет, значит, *B* есть). Последняя форма умозаклучения — модус соединительного силлогизма (*A* и *B* не могут быть вместе, *A* есть, значит, *B* нет). Отдавая

¹ Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 125.

первенство условному суждению, стоики переиначивали в эту форму само категорическое суждение, так что суждение «*A* есть *B*» превращалось у них в суждение «Если есть *A*, то есть и *B*». Аналогично и разделительное суждение становилось у них условным, т. е. суждение «*A* есть или *B*, или *C*» у стоиков принимало вид: «Если есть *A*, то оно есть или *B*, или *C*». Из сказанного видно, что стоики делили суждения на простые (категорическое суждение) и сложные (условное, разделительное). Простые же суждения различались ими по качеству, количеству и модальности.

Гносеология. Однако сказанное еще ничего не говорит о гносеологии стоиков, поскольку мы не объяснили два вопроса: 1) как стоики представляли себе объективную основу связи между суждениями в умозаключении и между понятиями в суждении и 2) как стоики представляли себе происхождение и объективную основу самих понятий.

Ответить на второй вопрос легче, чем на первый. Проблему происхождения знания стоики решали как сенсуалисты. Единственный источник знания они видели в ощущениях и в восприятиях объективно существующих тел. Душу новорожденного ребенка стоики уподобляли чистому папирусу, который постепенно заполняется знаками лишь благодаря тому, что ребенок, родившись, начинает воспринимать окружающий его мир. На основе ощущений и восприятий в нашей памяти образуются представления. Представление слабее восприятия, ибо воспринимаемого тела в наличии нет. Накапливаясь в нашей памяти, повторные восприятия похожих тел позволяют выделить повторяющиеся, а следовательно, существенные признаки этих тел, а тем самым образовать понятия. В объективном мире понятиям как таковым прямо ничего не соответствует, там нет ни идей Платона, ни форм Аристотеля. Справедливо считая, что реально существуют не сущности как таковые, а отдельные вещи с их индивидуальными и в то же время по-разному повторяющимися свойствами, стоики ошибочно думали, что вообще нельзя говорить об объективности общего. Они склонялись к тому, чтобы считать, что роды и виды — всего лишь субъективные понятия или же общие имена, которыми люди обозначают сходные предметы, тела. Таким образом, стоики были номиналистами. Они — номиналистические сенсуалисты. Правда, сенсуализм стоиков берется некоторыми

древними авторами под сомнение, они утверждают, что стоики признавали некие «врожденные понятия», «предвосхищения», напоминающие «предвосхищения у Эпикура, так же думают и некоторые современные ученые: учение о предвосхищении «обще и Саду, и Портику»¹. В самом деле, у Цицерона стоик говорит, что в наших душах заложены многие представления. Сам Цицерон перевел введенное Эпикуром греческое слово «пролепис» латинским *anticipatio*, объяснив его как некое предвосхищенное душою отображение или впечатление о вещи.

Стоики, далее, различали естественные, стихийно складывающиеся понятия (ребенок начинает мыслить понятиями с семи лет) и понятия искусственные (технические, родовые), образующиеся в результате рассуждений по нормам диалектики, т. е. в форме вопросов и ответов.

Стоики думали, что объективный мир познаваем². В борьбе со скептиками, отрицающими возможность объективной истины, стоики выдвинули свое учение о так называемых «схватывающих» («каталептических») восприятиях, каковые только и могут быть истинной основой понятий. Стоики допускали, что восприятия могут быть различными по своей познавательной ценности, но все же неправильно думать, что все восприятия только субъективны, что никакие из них не могут дать нам объективно истинной картины мира. В своем учении о каталептических восприятиях стоики впервые поставили вопрос о том, что для науки требуются не случайные и стихийные восприятия предметов, тел, процессов, а методические и специально организованные наблюдения. Общим условием каталептических восприятий является пассивность воспринимающей души, иначе говоря, пассивность субъекта, который не должен допускать в область восприятия никакой отсебятины. Но есть и специальные условия каталептических восприятий: органы чувств человека должны находиться в нормальном состоянии; сам человек должен быть здоров и трезв; воспринимаемые предметы должны быть

¹ *Giovanni Reale*. The Systems of the Hellenistic Age//State University of New York Press. Albany., 1985. P. 360.

² У Цицерона стоик говорит: «...мы способны и чувствами, и разумом воспринимать и познавать внешний мир» (*Цицерон*. Философские трактаты. С. 150).

удобно расположены для их восприятия и отстоять от субъекта на должном расстоянии; находящаяся между объектами и субъектом среда не должна искажать образ воспринимаемых предметов; восприятие должно продолжаться должное время; повторные восприятия тех же тел должны подтверждать, дополнять и проверять первоначальные их восприятия. Каталептическое восприятие схватывает не только предмет, но и душу, оно настолько очевидно, что принуждает человека к согласию. Будучи на ступени восприятия пассивной, душа, согласно стоикам, активна на ступени «суждения восприятия», т. е. она вольна счесть или не счесть то или иное восприятие каталептическим.

Гносеология стоиков уточняется в их учении о трех моментах в познании: об обозначаемом, об обозначающем и о среднем между первым и вторым. Обозначаемое — тела. Их изучает физика. Обозначающее — знаки, слова. Их изучает грамматика. Слова так же телесны, как и тела. Среднее же есть не что иное, как то, что стоики называли «лекта» (*λεχτά*) — «высказанное», которое по отношению к обозначаемому есть представление и понятие о нем, а по отношению к обозначающему — смысл слова. Однако эти два отношения в одном могут совпадать не всегда. Смысл слова может не совпадать с представлением или понятием о предмете, которое в свою очередь может быть не каталептическим. В обоих случаях мы имеем заблуждение.

Основу соответствия обозначающего обозначаемому стоики видели в том, что сами слова не были, как думал Демокрит, плодом договора между людьми обозначить те или иные предметы теми или иными ничего общего с этими предметами не имеющими сочетаниями звуков. Напротив, думали стоики, слова обусловлены самой природой вещей. Это особенно верно относительно первых, самых ранних форм исходного словарного запаса языка.

Но стоики не могли объяснить разнообразие языков, преодолеть те аргументы, которые выдвигал ранее Демокрит, а во времена старших стоиков и Эпикур со своей школой в пользу доказательства условности человеческого словаря.

Физика. Физика стоиков основывается на признании того, что объективно существуют только тела. Тем не менее в их систему мироздания вписаны и бог, и боги, и душа, и души, и логос как мировой разум. Физика

стойков многопланова, она существует как бы на трех уровнях: 1) конкретно-физическом, 2) абстрактно-физическом и 3) теолого-физическом, или пантеистическом.

В своих конкретно-физических представлениях о природе стойки не пошли далее традиционных представлений о четырех вещественных стихиях или элементах: огне и воздухе, воде и земле, из которых вторая пара казалась пассивной, а первая — активной. Особенно большое значение стойки придавали огню и смеси огня с воздухом — пневме. Вслед за Гераклитом стойки считали огонь первичной и субстанциальной стихией, субстратом (подлежащим) всего сущего. Все возникает из огня (это творческий огонь), и все по прошествии «мирового года» превращается в огонь, погибает в огне (это разрушительный огонь), и этот «мировой пожар» случается через каждые 10 800 лет (это число получается так: 30 лет — срок зрелой жизни одного поколения множится на 360 — число дней в году без 5 или 6 дополнительных дней). После каждого космического пожара происходит палингенесис (παλιγγενεσις) — возрождение и воскресение многообразного космоса, его переход из свернутого в развернутое состояние. Космос вновь происходит из огня, чтобы по прошествии сравнительно ничтожного — по сравнению, например, с «днем Брахмы» (в четыре с лишним миллиона лет) — времени снова уйти в огонь.

Космогония стойков циклична. Всякий раз существует лишь один конечный, замкнутый и целостный (сферический) мир. Его целостность предполагает всеобщую согласованность и симпатию, полную взаимосвязанность малейшей части мира со всем целым миром. Мир — единое органическое целое. Как почти и во всем другом, мировоззрение стойков и здесь качественно расходится с мировоззрением эпикурейцев, которые представляли себе Вселенную состоящей из бесчисленного количества относительно замкнутых и целостных миров, отличающихся друг от друга и находящихся на разных ступенях развития.

Впрочем, и у стойков было свое представление о бесконечном. Бесконечна та пустота, внутри которой лежит мир, космос. Хрисипп определял космос как «совокупность неба, земли и находящихся на них созданий» и отличал его от «Всего» («пан»), т. е. от космоса вместе с окружающей его пустотой.

Эта пустота бестелесна. Она не существует внутри

мира. Внутри мира, космоса, есть только места, занимаемые телами. Эти места также бестелесны. Таким образом, стоики допускали бестелесное, но существование этого бестелесного они представляли отличным от существования тел, которые только и существуют в полной мере. Кроме пустоты и мест стоики относили к бестелесному и время.

Стоики не могли дать адекватного определения времени и совершали обычную в истории человеческой культуры подмену: объясняя более неизвестное через менее неизвестное, более неуловимое через менее неуловимое, стоики определяли время через пространство. Согласно Зенону, время — «расстояние движения». Согласно Хрисиппу, время — «расстояние космического движения».

Телесное и бестелесное охватывалось у стоиков понятием «нечто» («ти»).

В учении о природе стоики говорили и о движении. Они различали в нем три вида: изменение телами своих мест — пространственное перемещение, изменение качеств и, в-третьих, напряжение.

Напряжение — состояние пневмы, т. е. смеси воздуха и огня, которая разлита во всем мире. Это напряжение различно, оно минимально в неорганической, в неживой, природе и максимально у стоического мудреца — идеального человека стоиков.

В зависимости от состояния пневмы образуется своего рода лестница бытия. Это четыре царства природы: неорганическое, флора, фауна и человек.

Пневма — не только физическое, но и духовное начало; возрастание ее напряженности означает рост одушевленности и одухотворенности в мире. В мире неорганическом пневма выступает как слепая необходимость и причинность, в мире растительном пневма — слепая формирующая сила природы. В мире животном пневма — разумная душа, стремящаяся к объективно разумному.

Но говоря о напряжении и о пневме как физико-психическом явлении, мы невольно вышли за пределы конкретной физики стоиков в область духа. Вернемся назад — в сферу низшей природы и рассмотрим абстрактно-физический уровень физики стоиков.

Категории. Хотя реально существуют только тела в своих местах и со своими движениями и в своих временах, можно, согласно стоикам, говорить о мире и аб-

страктно, категориально, но не забывая о том, что объективно никаких родов, соответствующих нашим категориям, нет. Абстрактное мышление — только способ познания конкретного. Если у Аристотеля формы мысли есть и формы бытия, то у стоиков не так. Все категории субъективны. Далее, категории стоиков имеют то преимущество перед категориями Аристотеля, что они не просто сосуществуют, а образуют своего рода последовательность, так что каждая следующая категория выражает конкретизацию предыдущей категории. Правда, у стоиков категорий немного, их всего четыре: субстанция, качество, состояние и отношение.

У стоиков субстанция, или сущность,— это совсем не то, что было у Аристотеля. У стоиков в роли субстанции оказывается аристотелева первоматерия. Правда, Аристотель колебался и иногда сам называл эту материю сущностью, но он все же склонялся считать за сущность вид и видовое отличие, получившее у Аристотеля самостоятельное существование как морфэ (форма). Стоики же не сомневались в том, что если уж говорить о сущности, то такой сущностью должна быть первая, или первичная, материя: «Первичная материя,— рассказывает о старших стоиках Диоген Лаэртский,— есть сущность всех вещей» (VII, 150). Кроме первичной материи, которую они определили по-аристотелевски: «материя — это то, из чего все возникает»,— стоики говорили о конкретных материях, о материях частных, из которых возникают уже те или иные конкретные тела, обладающие качествами. Поэтому вторая, более конкретная, категория стоиков — категория качества. Под качествами стоики понимали постоянные и существенные свойства тел, такие свойства, которые связаны уже с конкретными частными, «частичными» материями. Но у тел есть еще и преходящие свойства, которые стоики выражали в категории состояния. Наконец, тела существуют не изолированно, они связаны друг с другом и пребывают в различных изменчивых отношениях друг к другу. Это выражается в категории отношения. Итак, существуют тела, они находятся в отношении друг с другом (категория отношения), обладают преходящими свойствами-состояниями (категория состояния), обладают благодаря частичным материям непреходящими свойствами (категория качества), а все вместе состоят из первичной материи (категория сущности).

Такова абстрактная, категориальная, физика стои-

ков. Сюда можно прибавить еще понятие «нечто», о котором мы говорили выше.

Наконец, скажем и о теолого-физическом, или пантеистическом, уровне стоического рассмотрения природы. На этот уровень мы уже выходили ранее, когда говорили о пнеуме.

Пнеума — не только физическая смесь воздуха и огня, но, как было выше замечено, духовное. Это мировой дух и даже мировой разум. Чем больше в этой смеси огня, тем она разумнее. Следовательно, наиболее разумен чистый огонь. А это и есть Бог стоиков. Если угодно, то стоиков можно назвать огнепоклонниками, подобными зороастрийцам и парсам. Но те все же поклонялись огню в его непосредственной физическо-материальной форме. Стоики же, будучи философами, огню физически не поклонялись, они поклонялись ему духовно. Огонь для стоиков — высший дух и разум. Стоики поклонялись огню не в его грубо материальной форме проявления. Их огонь духовен. Но его духовность едина с физическим миром. Что касается пнеумы, то пнеума — разум и логос космоса (тогда как чистый огонь — разум бога и сам бог).

Как бог, логос содержит в себе семена всех вещей. Поэтому бог-огонь является также и неким «сперматическим логосом», он и «семья» космоса, и источник «семян» всех вещей.

Бог стоиков — тот же космос, только взятый с его активной, деятельной, самотворческой, разумной стороны. Это все же не бог идеалиста и теолога. Поэтому настоящих последовательных идеалистов-теологов стоики не обманули, поэтому позднее неоплатоник Плотин будет бранить стоиков за то, что «бог у них введен приличия ради, имея свое бытие от материи»¹ («Эннеады» VI, 1, 27). Плотин резко недоволен стоиками за то, что «они отваживаются считать материей даже богов и в конце концов говорят, что сам бог не что иное, как материя в известном состоянии»² (II, 4, 1). Так что мировоззрение стоиков можно квалифицировать как своего рода теологический материализм или как материалистическую теологию.

Бог стоиков — также и не отвлеченный от космоса бог Аристотеля. Бог стоиков — это и не боги Эпикура,

¹ Plotini. Opera. Oxonii, 1987. Vol. III. P. 37.

² Ibid. Vol. I. P. 166.

сосланные в «междумирья». Бог стоиков, как подчеркивает перипатетик Александр Афродисийский, «находится в самой материи», он «смешан с материей». Бог стоиков — деятельная и творческая сила самой материи, зиждительное начало в природе, заложенная природой в саму себя программа ее деятельности.

Телеология. Телеологизация природы неизбежно приводит к ее телеологизации. Телеология невозможна без телеологии, без допущения мирового разума, бога, хотя обратное возможно. Так, у Аристотеля бог не задает никаких целей миру и происходящим в нем процессам. Мировоззрение стоиков крайне телеологично. Бог стоиков — высшая разумная сила, которая все предопределяет, всем управляет, все предвидит. Все бесконечно многообразно происходящее в мире он подчиняет главной цели — своей победе над миром в самом мире, а так как бог стоиков — космический разум, то в победе разума над неразумным, высшего над низшим, единства над множеством; с предопределением связано и то, что называют божественным провидением: предопределение всего происходящего в мире вплоть до частных и мелочей.

По мнению стоиков, и провидение, и связанное с ним предопределение выступают в природе на ее разных уровнях по-разному. На уровне неорганической природы с ее слабым и неразумным топусом провидение выступает как слепой рок. В мире флоры и фауны (растительно-животном) провидение оборачивается целесообразностью с проблесками разумности. В мире человека провидение выступает как разумное предопределение. В целом же бог, будучи разумным, а тем самым и благом, предопределяет мир к благу.

Говоря о целях, стоики не забывали и о причинах. Без них тоже ничего не происходит: за всяким происходящим следует нечто другое, необходимо связанное с ним, как с причиной. Но у стоиков причина, как предшествующее, стихийно порождающее следующее за ней во времени действие, подчинена причинности как цели, как тому, что как бы забегает во времени и из будущего притягивает его к себе, тогда как причина подталкивает его сзади. Причинение из будущего — это и есть целевая причина.

Детерминизм стоиков (все имеет свою причину из прошлого) и их телеологизм (все имеет свою причину из будущего, и в этом есть некий план, провиденциализм),

доходящие до частного и конкретного, парализуют человека, превращают его в пассивное орудие судьбы, хотя как будто бы и разумной.

Теодицея. Теодицея означает «оправдание бога». Стоики этого термина не знали. Он был введен в философию в XVIII в. немецким философом Лейбницем, но соответствующее этому термину явление существовало задолго до XVIII в. Теодицея направлена на то, чтобы разрешить неразрешимое: допущение в мироздании бога как всемогущего и благого существа наталкивается на факт наличия в мире выступающего в бесчисленных формах и видах зла. Материалисты не нуждаются в теодицее. Они не постулируют высшее бытие, они удивляются не тому, что в мире есть беспорядок и зло, а тому, что там есть хоть какой-то порядок и какое-то благо, они смотрят на мир снизу вверх и понимают, что высшие формы не заданы никаким мировым разумом, а возникают стихийно из низших, и, не имея субстанциональной поддержки сверху, они неустойчивы, так что надо радоваться просто тому, что они пока есть

Стоики строят теодицею на доказательстве относительности и даже иллюзорности мирового зла, а в крайнем случае на том, что если оно и есть, то оно служит добру и благу.

В связи с этим мы находим у стоиков этический, физический, космологический и логический варианты теодицеи.

Логический вариант теодицеи основан на мысли, что ничто не может существовать без противоположного себе, если это так, то не может быть и изолированного добра, что добро и зло неразрывно связаны, и не будь зла, не было бы и добра, так что любая добродетель не возникает без порока. Это сомнительное рассуждение стоиков вряд ли пришлось бы по вкусу Будде. Он-то понял, что зло не может быть путем к добру, что добро нельзя творить через зло, что зло, следовательно, не есть добро как то, что служит добру, является средством его достижения. Эта великая мысль Будды не нашла своего достойного эквивалента в европейской культурно-этической традиции. В ней возобладала мысль Гераклита об единстве добра и зла. И это нашло свое повторение у стоиков как в некоторой степени гераклитовцев.

Космологический вариант теодицеи исходит из диалектики части и целого; то, что для части зло, то для

целого может быть благо. Сражение — зло для гибнущих в нем солдат, но оно благо для отстаивающего свою свободу народа. Человек не видит всей картины космоса, эта картина доступна только богу, и она, должно быть, блага и прекрасна, поэтому прав Гераклит, который сказал, что для бога все хорошо и все прекрасно, а если люди принимают одно за хорошее и прекрасное, а другое за плохое и безобразное, то это говорит только об их ограниченности.

Этический вариант теодицеи стоиков говорит о том, что зло действительно существует, но оно существует не зря. Зло нужно для того, чтобы, терпя его и преодолевая его своим терпением и своей покорностью, стоический мудрец мог упражняться в добродетели и крепнуть в ней.

Наконец, мы находим дальнейшее развитие учения о провидении в физическом варианте теодицеи. Оказывается, что бог, хотя он и в мире, хотя он и мировой разум, все же не всемогущ. Его воля постоянно наталкивается на противостоящую ему слепую необходимость природы. Слепая физическая необходимость стихийно противится промыслу бога. Поэтому, как сообщает Плутарх, Хрисипп утверждал, что много слепой необходимости примешано к промыслу. И этой слепоты и тупости тем больше, чем ниже уровень бытия. Человек не только разумное, но и телесное существо и оп во власти этого зла, которое и в бунте тела против разума, и в расстройстве самих телесных функций, т. е. в болезни и смерти.

Антропология. Антропология стоиков, их учение о человеке основывается на уподоблении человека космосу. Космология — ключ к антропологии. В человеке есть все то, что и в мире. Как и космос, человек состоит из четырех стихий, причем его тело состоит из земли и воды, а душа — из смеси воздуха и огня (пневмы). Огненная часть пневмы — разум. Разум человека — часть космического разума. Душа человека — часть космической души.

Далее, душа человека, согласно представлениям стоиков, сложна и состоит из восьми частей: в ней пять чувств, способность речи, половая способность как часть сперматического логоса космоса и ее главенствующая часть — гегемоникон, связанная с органами чувств, с органами речи и с половыми органами. Эта связь осуществляется пневмой. Семь частей души исхо-

дят из гегемоникона как щупальцы осьминога (правда, их в душе не восемь, а семь).

Стоики учили о смертности душ, но допускали, что души с особенно высоким тонусом могут жить еще некоторое время после смерти тела, но не беспредельно, а в границах одного мирового года, т. е. до следующего мирового пожара. Эти сверхдуши и есть те демоны, в которых верит народная мифология. Это души бывших телесно умерших мудрецов.

Подменив естественную причинность телеологией, стоики мало занимались науками и поощряли гадания, ворожбу, предсказания. Они верили в пророческий дар некоторых людей и в вещие сны.

Этика. Этика стоиков опиралась на их веру в провидение и в разумный план космоса, благодаря которому все в целом хорошо, хотя в частях может быть и плохо. Стоики сочетали киническую автаркию с койнонией — братством. Они воспитывали в себе атараксию и апатию, повиновение судьбе. Во всем этом они видели путь к эвдаймонии — процветанию, высшему счастью и блаженству как результату гармонии воли человека и воли бога как вселенского разума. Стоическая автаркия означающая независимость, самоудовлетворенность умение довольствоваться собой, не исключала общения с другими людьми и соучастия в их жизнях. Стоики высоко ценили товарищество, стоическая апатия — это не совсем то, что мы понимаем под этим словом, т. е. это никакая не депрессия, а, напротив, самое высшее напряжение пневмы, благодаря которому мудрец, становясь нечувствительным к страданию, достигает бесстрастия (апатии) и невозмутимости (атараксии), но это бесстрастие не от слабости, а от силы.

Видя в бесстрастии путь к блаженству, стоики одними из первых разработали анализ страстей. В общем отрицательно относясь к непосредственным страстям, требуя их подчиненности разуму и их умаления через это подчинение, стоики определяли страсть как неразумное и даже противное природе, противоестественное движение души. Стоики делили страсти на четыре вида: печаль, страх, вожделение и удовольствие.

Стоики определяли печаль как неразумное сжатие души. Печаль многообразна. Стоики различали такие виды печали, как сострадание, зависть, ревность, недоброжелательство, беспокойство, смятение, боль, горе,

тоска. Сострадание — печаль в связи с незаслуженным страданием другого, зависть — печаль в связи с благополучием другого, недоброжелательство — печаль в связи с тем, что другой имеет то же самое, что и я; беспокойство — печаль в связи с предстоящими трудностями

Стоики определяли страх как предчувствие зла и различали такие виды страха, как боязнь, робость, стыд, ужас, замешательство, тревога. Тревога — страх перед неизвестным. Робость — страх перед предстоящим делом. Стыд — страх перед дурной о себе славой

Третья отрицательная эмоция — вожделение. Это неразумное стремление души, таящей в себе неудовлетворенность, ненависть, придирчивость, злобу, гнев, негодование, любовь (осуждаемая стоиками за то, что она неподобаает достойным лицам).

Стоики определяли удовольствие как неразумное возбуждение себя тем, что представляется желанным, но не более, чем представляется. Удовольствия многообразны. Здесь и восхищение, и злорадство, наслаждение и развлечение, которое, по мнению стоиков, всегда ведет к отступлению от добродетели

Ясно, что при таком отношении не только к действительно негативным (ненависть, злоба, страх и т. п.), но и к положительным страстям (любовь, наслаждение, восхищение) стоики никак не могли согласиться ни с крайними (киренаики), ни с умеренными (эпикурейцы) гедонистами. Им ближе киники с их аскетизмом, но без их бесстыдства.

Не соглашаясь с основным аргументом гедонистов, которые, утверждая, что наслаждение — высшая ценность, ссылались на все живое, которое стремится к удовольствию, стоики (и Зенон, и Клеанф, и Хрисипп) доказывали, что на самом деле все живое стремится к самосохранению, которому удовольствие чаще всего приносит только вред: ведь существует масса вредных удовольствий. В лучшем случае удовольствие может быть лишь сопутствующим обстоятельством самосохранения.

Самосохранение же невозможно без жизни в полном согласии с природой, ведь природа и человек относятся как целое и часть. Природа как то, что наполнено богоразумом, разумна. Поэтому жить в согласии с природой означает жить в согласии с разумом. Вот в этом-то

и состоит главный долг человека. Этика стоиков — этика долга. Именно стоики первые ввели в философско-этический лексикон дотоле обыденное слово «долг». Человек, будучи частью природы, должен стремиться жить в гармонии с ней, т. е. жить разумно, а жить разумно — значит, жить бесстрастно. Добродетель сама себе награда.

Итак, мы возвращаемся к учению стоиков о страстях. Страсти — общий источник четырех видов зла: неразумия, трусости, неумеренности и несправедливости. Эти виды зла выделил уже Платон, который противопоставил им такие добродетели, как мудрость, мужество, умеренность и, наконец, справедливость — итог первых трех видов. Однако неверно думать, что стоическое бесстрастие абсолютно, что оно подобно отрешенности индийского мудреца. Нет, стоики допускали умеренную радость. Они видели в ней некое разумное возбуждение души. Стоики учили бороться со страстями. Страху они противопоставляли предусмотрительность, вожделению — волю.

Стоический мудрец пребывает всегда в умеренно-радостном настроении духа, он предусмотрителен, у него твердая, направляемая разумом воля. В основе же его радости лежит душевное спокойствие, чей источник — сознание хорошо исполненного долга и своей гармонии с богокосмосом. Воля стоика не эгоистична и не эгоцентрична, она благосклонно не исключает привязанности и сердечности. Стоик не отрешен от обыденной жизни. Он выше ее.

В связи с этим стоики не третируют такие физические и нравственные ценности, как здоровье, красота, сила, стремление к сохранению рода, любовь к детям, но смотрели на это свысока, как на то, что обще людям с животными. В сущности, все это животные ценности. Главные ценности все же не в этом. Главное — в понимании того, что есть истинное добро и что есть истинное зло, и что не есть ни то, ни другое. Последнее — новое у стоиков. Они поняли, что между добром и злом лежит громадная ничейная полоса — полоса нравственно безразличного, т. е. того, что не зависит от воли человека, будь он даже мудрец. И здесь единственно правильная позиция состоит в том, чтобы принимать все как оно есть: жизнь и смерть, здоровье и болезнь, красоту и безобразие, удовольствие и страдание, знатность и низкое происхождение, славу и бесславие. Все это есть безраз-

личное — адиафора. Да, оно не зависит от нашей воли, но от нашей воли зависит то, как мы будем к этому от нас не зависящему относиться. А относиться к этому надо равнодушно.

Итак, стоики — квиетисты. Их главный этический тезис как раз и состоит в мысли о том, что от нас зависят не сами обстоятельства нашей жизни, в том числе и социальной, а лишь наше отношение к этим обстоятельствам.

Правда, в более смягченном варианте стоицизма допускается все же, что жизнь предпочтительнее смерти, здоровье — болезни и т. д.

Свобода. Из учения стоиков о благе, зле и «безразличном», о судьбе и провидении вытекает стоическое понимание свободы. Стоики поняли свободу по-рабски. Это они пустили нелепую идейку о свободе как познанной необходимости. Стоический мудрец пассивен, он примиряется со всем происходящим, теша себя иллюзией, что в целом все хорошо и прекрасно, и все, что происходит, происходит по промыслу вселенского бога-разума.

Но понять такое могут только мудрецы. Поэтому только они свободны. Все остальные, независимо от своего социального положения, рабы.

Выше мы отметили, что отрешенность стоиков не абсолютна, что их автаркия не исключает койнонии — общения и связи между людьми. Стоики не отрицали ни семьи, ни государства, ни самого общества, которое они, в отличие от атомистов-индивидуалистов, считали первичным в качестве естественной целостности.

Итак, основной пафос стоического мировоззрения — пафос единства. Едины люди, едины все живые существа, едина природа, едина душа и бог. Высшая цель людей — преодолеть все то, что их разъединяет: этнические, расовые, социальные и государственные барьеры, — и слиться в космическое братство, образовав всемирную органическую целостность греков и не-греков, людей и богов (инопланетян).

«Действительно, вызывающая общее удивление государственная система основателя стоической школы Зенона сводится к единственному положению, — чтобы мы жили не особыми городами и общинами, управляемыми различными уставами, а считали бы всех людей своими земляками и согражданами, так чтобы у нас была общая жизнь и единый распорядок, как у стада.

пасущегося на общем пастбище» (*Плутарх. О судьбе и доблести Александра. Речь первая, 6*)¹.

Таким образом, Зенон-стойк в еще большей мере, чем это было на самом деле, отверг полисную социально-политическую систему классической Греции, которая как раз и жила «особыми городами и общинами, управляемыми различными уставами» (и эта жизнь продолжалась и в эллинистические времена, только греческие города утратили суверенитет, жили же они всё равно обособленно и по своим законам и обычаям, плюралистическое разнообразие сохранялось), и продолжил линию кинического космополитизма. Идеал «общей жизни и единого распорядка» был утопичен («Зенон представлял это в своих писаниях как мечту», — продолжает Плутарх) — и это явно тоталитарная антиплюралистическая утопия, которая, правда, начала очень и очень отдаленно претворяться в жизнь Александром Македонским. «Зенон представил это в своих писаниях как мечту, как образ философского благозакония и государственного устройства, а Александр претворил слова в дело. Он не последовал совету Аристотеля обращаться с греками как предводитель, заботясь о них как о друзьях и близких, а с варварами как господин, относясь к ним как к животным или растениям, что преисполнило бы его царство войнами, бегством и тайно назревающими восстаниями. Видя в себе поставленного богами всеобщего устроителя и примирителя, он применял силу оружия к тем, на кого не удавалось воздействовать словом, и сводил воедино различные племена, смешивая, как бы в некоем сосуде дружбы, жизненные уклады, обычаи, брачные отношения и заставляя всех считать родиной вселенную, крепостью — лагерь, единоплеменными — добрых, иноплеменными — злых; различать между греком и варваром не по шиту, мечу, одежде, а видеть признак грека в доблести и признак варвара — в порочности; считать общими одежду, стол, брачные обычаи, все получившее смешение в крови и потомстве» (*Плутарх. О судьбе и доблести Александра. Речь первая, 6*)².

Что и говорить! Идеал прекрасный! Плутарх, правда, идеализировал Александра, превратил его в убежденного киника-космополита и чуть ли не коммуниста

¹ *Плутарх. Сочинения* М, 1983 С. 416

² Там же.

(«считать общими»). Но жизнь показала, что она не терпит единообразия, хотя, конечно, временно ее и можно подмять паровым катком тоталитаризма, но и сквозь асфальт прорастают растения. Попытка Александра свести свою чудовищно пеструю скороспелую империю к органическому, не только государственному, но и этническому единству (смешанные браки), если она у него всерьез и была, провалилась. После его смерти, как мы знаем, его искусственная империя распалась — и народ пошел на народ. Не удалось и римлянам с их организационным гением единообразить свою разношерстную империю. Также оказался фикцией, как мы теперь убедились, и «единый советский народ». Всякий тоталитаризм смертелен для жизни с ее непредсказуемым многообразием и с ее свободой. Там, где ему удастся укрепиться, история как бы останавливается, жизнь замирает, пока не найдет в себе силы «прорасти сквозь асфальт» и восторжествовать во всем богатстве своих разнообразных форм.

Однако мировоззренческий, в том числе и философский, тоталитаризм также неистребим. Он коренится во всяком философском монизме, т. е. в единоначалии, когда все сущее сводится к единому началу, к единому субстрату, к единой субстанции («вода» Фалеса, «огонь» Гераклита, «бытие» Парменида, «субстанция» Спинозы, «абсолютная идея» Гегеля...). В древнегреческой философии тоталитарное мировоззрение нашло свое наивысшее выражение в неоплатонизме с его сверхбытийным и сверхпонятийным «единым», о чем далее.

После Хрисиппа главой Стои сделался Зенон из Тарса, «ученик Хрисиппа, написавший мало книг, но оставивший много учеников» (VII, 35). Его сменил Диоген Вавилонский или Селевкидский — «стоик, родом из Селевкии, которого называют также вавилонским, потому что Селевкия находится недалеко от Вавилона» (VI, 81), участник знаменитого посольства философов в Рим, о котором будет сказано далее в связи с Карнеадом. Диогена сменил Антипатр из Тарса, который писал о богах и о предсказании будущего, с ним полемизировал Карнеад. Антипатра из Тарса на посту главы Стои сменил Панетий, о котором речь будет идти далее. Аполлодор из той же Селевкии на реке Тигр, что и Диоген Вавилонский, чья деятельность протекала в основном уже после Панетия, т. е. около 100 г. до н. э.,

написал множество трактатов по логике, этике и физике — и напрасно, ибо все его бессонные труды бесследно поглотила река времени.

ТЕМА 9

СКЕПТИЦИЗМ ПИРРОНА, ТИМОН

Термин «скептицизм» происходит от древнегреческого слова «скепсис», что означает рассматривание, разглядывание, разбор, колебание, и обозначает направление в гносеологии, которое методически проводит мысль, что всякое знание недостоверно. Скептицизм бывает полный и частичный, крайний и умеренный. Полный скептицизм вообще отрицает возможность всякого достоверного знания, тогда как частичный скептицизм отрицает возможность достоверного знания о чем-то определенном, допуская возможность знания в других областях.

Крайний скептицизм утверждает, что из двух противоречащих друг другу суждений (A есть B и A не есть B) ни одно не достоверно. Это означает, что у скептиков всякое суждение должно иметь ему противоречащее и составлять с ним апорию, т. е. «сомнение вызывается равенством противоположных доводов» (*Аристотель*. *Топика*, VI, 6, 145в)¹. Если противоположного данному суждения в наличии нет, то его надо изобрести. В этом и состоит искусство скептика.

Умеренный скептицизм называется пробабилизм (от лат. *probabilis* — «вероятный», «правдоподобный»).

Скептицизм — вид агностицизма. В античности агностицизм существовал в форме скептицизма.

Эллинистический скептицизм имеет свою предысторию.

Уже элеаты отвергли достоверность наших знаний о физическом, пространственно-временном и движущемся мире, а их предтеча Ксенофан провозгласил, что «ощущения ложны» и что «только мнение удел всех». Эмпедокл учил о том, что то целое, которое составляет мироздание, незримо оку, невнятно уху, необъемлемо умом. Демокрит говорил о субъективности вторичных качеств и о том, что истина скрывается в глубинах («на дне морском»). Несомненными скептиками были со-

¹ *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. С. 478.

фисты с их учением о субъективности всякого знания и неразрешимости основных философских проблем, например проблемы бытия и небытия, бытия и мышления, мышления и речи. Но весь этот скептицизм был частичным. Отрицая достоверность чувственного знания и умаляя значение физики как науки о природе, Платон был уверен в достижении истины на уровне интеллектуального знания. Софисты весьма уверенно рассуждали о различии между естественным и общественным человеком, о происхождении религии, искусств, законов. Свое мнение о субъективности чувственных качеств Демокрит ограничивал учением о том, что все чувственные качества имеют свой объективный источник, хотя они на него и непохожи; в принципе он не отрицал возможность истинного знания, а только подчеркивал его труднодостижимость. Также и элеаты весьма уверенно решали вопросы об отношении бытия и небытия, бытия и мышления, рационально-интеллектуальной и чувственной картин мира. Так что скептицизм в период классической Греции если и был, то носил частичный характер. Полный скептицизм возникает только в период эллинизма. При этом эллинистические скептики, как это иногда бывает, не стремились доказать, что их учение абсолютно ново, напротив, они представляли себя как продолжателей старого, по их мнению, учения; уже Гомер был скептиком, ибо в разных местах своих поэм он об одном и том же высказывался неодинаково. А разве не был скептиком Еврипид, сказавший, что мы не знаем, не есть ли наша жизнь — смерть, а наша смерть — жизнь?

Как было сказано, термин «скептик» происходит от слова «скепсис». Сюда же относятся такие слова, как прилагательное «скептикос» — рассматривающий, исследующий; глагол «скептомай» — смотреть, глядеть, взирать; разведывать, разузнавать; рассматривать, исследовать, размышлять; умозаключать, судить; считать, заранее обдумывать, предусматривать, готовить. Другие названия для подобных философов — апоретики (от «апоретикос» — сомневающийся, колеблющийся), эффектики (от «эффектикос» — воздерживающийся от суждений), зететики (от «зететикос» — склонный к исследованию, пытливый, заботливый; посвященный разысканию, исследовательский). «Итак, скептический способ рассуждения (скептикэ агогэ) называется «ищущим» (зететикэ) от деятельности, направленной на

искание и осматривание кругом, или «удерживающим» (эфектикэ) — от того душевного состояния, в которое приходит осматривающийся кругом после искания, или «недоумевающий» (апорэтикэ) — либо вследствие того, что он во всем недоумеает или ищет, как говорят некоторые, либо от того, что он всегда нерешителен перед согласием или отрицанием; он называется также «Пирроновым» от того, что, как кажется, Пиррон подошел к вопросам скепсиса нагляднее и яснее своих предшественников¹.

Пиррон. Родоначальником полного и крайнего скептицизма был Пиррон (360—270 гг. до н. э.). Он происходил из пелопоннесского города Элиды (неподалеку от Олимпии с ее олимпийскими играми) и был первое время посредственным живописцем. Пиррон стал учеником софиста Брисона, бывшего учеником Евклида Мегарского, и Анаксарха Абдерского, который через своего учителя Диогена Смирнского (или Киренского) и через учителя последнего Метродора Хиосского восходил к самому Демокриту. Метродор Хиосский — один из учеников Демокрита — говорил, что он не знает даже того, что ничего не знает. Такова предыстория скептицизма Пиррона. Непосредственно же зерно скептицизма заронил в душу Пиррона Анаксарх.

Анаксарх был дружен с Александром Македонским и участвовал в его знаменитом походе. Говорят, что Анаксарх был настолько бесстрастен и умерен в своей жизни, что получил прозвище «Счастливец». Но кончил он плохо. После смерти Александра Македонского Анаксарх был замучен тираном острова Кипр.

Пиррон был настолько привязан к Анаксарху, что сопровождал его повсюду. Участвовал он и в походе македонского царя вплоть до Индии. В долине Инда Пиррон общался с индийскими философами («гимнософистами»), и Диоген Лаэртский прямо говорит о влиянии индийских философов на Пиррона, которое, однако, не следует преувеличивать.

Скептицизм для Пиррона был не только теоретической позицией, но и своеобразным образом жизни, воспринимаемым нормальными людьми как чудачество, подобное выходкам киников. Однажды, когда учитель Пиррона Анаксарх тонул в болоте, Пиррон прошел мимо и не оказал ему никакой помощи. Естественно, что люди

¹ Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 208.

бранили за это Пиррона, но спасшийся все же от утопления Анаксарх похвалил своего ученика за только что проявленные им безразличие и безлюбие. Стоик Посидоний рассказывает легенду о том, как Пиррон, будучи на корабле во время бури, поставил в пример своим встревоженным ученикам поросенка, который и в бурю продолжал спокойно есть и был бестревожен, как и подобает истинному мудрецу.

Пиррон принадлежал к немалой части античных философов, которые выражали свои взгляды только в устном слове и в своих поступках. Поэтому об учении Пиррона мы узнаем от его ученика Тимона, чья информация дошла до нас через Аристокла и Евсевия.

В центре внимания Пиррона старая проблема счастья. Как стать счастливым? Чтобы решить эту проблему, Пиррон считал достаточным ответить на три вопроса: 1) что такое то, что окружает нас? 2) как мы должны к этому окружающему нас относиться? 3) что должно следовать из должного (к тому, что нас окружает и с нами случается) отношения?

Отвечая на первый вопрос, Пиррон по-своему подытожил всю предшествовавшую ему античную философию и пришел к выводу, что все философы почти во всем противоречили друг другу, невольно тем самым доказывая, что мы не можем знать, что такое мир, что такое составляющие его вещи и происходящие в нем процессы. Всякая вещь есть «это» не в большей степени, чем «то»; все и есть и не есть в равной степени. На провоцирующий вопрос: «А не умер ли ты, Пиррон?» — Пиррон твердо отвечал: «Не знаю». В мире все относительно, все вещи и одинаковы и неодинаковы, постоянны и непостоянны, иначе говоря, они непознаваемы. А из этого следует и наше отношение ко всему, что есть и происходит в мире. Это отношение должно состоять в полном воздержании от каких-либо суждений обо всем этом, и это воздержание (эпохэ — остановка, задержка, прекращение, отсюда позднее «эпоха») должно быть полным, т. е. следует воздерживаться не только от категорических, но и от проблематических суждений. А что из этого должно следовать? Та самая бестревожность, невозмутимость, безмятежность, или, как говорили греки, атараксия (*αταραξία*) (невозмутимость, хладнокровие, спокойствие), которая так понравилась Пиррону в поросенке на гибнущем корабле.

Атараксия скептиков лишь внешне похожа на ата-

раксию эпикурейцев. Эпикур шел к атараксии через знание и просвещение. Пиррон же шел к атараксии через отказ от знания. Если Эпикур был просветителем, то Пиррон как бы «затемнителем», ведь даже скептик Секст Эмпирик не согласился с Тимоном, когда тот сравнил Пиррона с Солнцем: Солнце, возразил Секст Эмпирик, делает видимым ранее невидимое, тогда как Пиррон делает неясным то, что ранее было нами воспринимаемо вполне ясно и отчетливо.

Но можно ли жить, во всем сомневаясь? Как во всем сомневающийся может действовать? В деятельности не может быть «и — и», там всегда только «или — или». В ответ на этот вопрос мнения древних расходятся. По одной версии, Пиррон был так же безразличен к своей жизни, как в нашем рассказе он был безразличен к тонущему в болоте учителю, так что от опасности его постоянно уберегали друзья, идущие за ним по пятам. Согласно другой, идущей от скептика Энесидема версии воздержание от суждений было для Пиррона правилом только в философии, в частных же случаях он вовсе не был неосмотрителен.

Тимон. Ученик Пиррона Тимон из Флиунта был на сорок лет моложе Пиррона. Годы его жизни 320—230 до н. э. В юности он был танцовщиком. Затем его интересы изменились. Тимон становится учеником Стильпона в Мегарах, позднее учеником Пиррона в Элиде. Конец жизни Тимона прошел в Афинах. Говорили, что Тимон был большим любителем вина. Тимон был не только философом-скептиком, в сущности, антифилософом, но и сочинителем, автором тридцати комедий, шестидесяти трагедий, а также не всегда благопристойных стихов. Но все это стало погибать еще при Тимоне, так как он сам мало заботился о сохранности своего литературного наследия. Свое антифилософское мировоззрение Тимон также выразил в художественной форме — в сатирических стихах, силлах, которые некогда мастерил и философ Ксенофан. Тимон был близок к киникам. Его антифилософские силлы — пародия в киническом духе.

От этих «Силл» сохранились только фрагменты. Но известно, что в целом «Силлы» Тимона состояли из трех «книг» (т. е. папирусных свитков). В первом свитке Тимон пародирует «Илиаду» и рассказывает о логомахии — «битве на словах» между философами. Из этой битвы-словопрения, застрельщиком которой был под-

стрекаемый богиней раздора Эридой Протагор, победителем выходит Пиррон — учитель Тимона.

Вторая и третья книги «Силл» Тимона написаны в форме диалога Тимона и Ксенофана. Пародируется сошествие в Аид Одиссея («Одиссея»). В Аиде безжизненно реют тени умерших, в том числе и некогда знаменитых философов. Подлиннен же и там только один — Пиррон.

Для Тимона все философы, кроме Пиррона, — жалкие софисты, а их философия — «зараза пустословия», угодная разве только глупой толпе. Тимон так говорит о философах:

«Много теперь развелось в краю многолюдном Египта
Книжных писак, меж собою грызутся они постоянно
В клетке у Муз. » (так Тимон представляет читателю Мусейон —
А Ч)

«Всюду блуждает меж них, пустословя, мужам на погибель
Распря, сестра и подруга Победы, убийством живущей,
Бродит, слепая она, где пройдет, за нею повсюду
Головы чванством набиты и полны надеждою тщетной
Кто ж их в погибельной распре заставил сражаться друг с другом?
Голос шумливой толпы Это он, не влюбив молчаливых,
Людям послал пустословья заразу и многих сгубил он»¹.

Язвительный Тимон называет Сократа «болтуном», «шутником» и «насмешником». Если Сократ чему и обучал людей, то «хитрословью». Киник Антисфен — «болтун на все руки» (VI, 18). И Платон всего лишь в изображении злоязычного скептика «самый плоский» и «сладкоголосый болтун». Аристотель «пышнопустой», его мудрость «нудна».

Стоик Зенон представлен в образе подлой и жадной старухи-финикиянки. Она сидит в темном, полном догматического дыма месте и пытается выловить истину, представленную Тимоном в образе рыбы. Но верша старухи (она же Зенон-стоик) мала. Такой вершей истину не выловишь. Да и есть ли она в этой зловошной рске? Река вырывает вершу из рук старухи-финикиянки и уносит ее. Другой стоик Клеанф сравнивается остроумным скептиком с военной стенобитной машиной. Клеанф также оглушитель — в своих пустых, бессодержательных речах.

Если Тимон Флиунтский и отзывается о ком-то хорошо, так это о Ксенофане Колофонском и, естественно, о Пирроне.

¹ История греческой литературы. М., 1960. Т. III. С. 372—373.

Ксенофан любезен жестокому тимонову сердцу хотя бы тем, что он некогда изрек, что «всем лишь мненье доступно»¹ («только мнение — удел всех», «над всем царит мнение»²). Но мнение — не истина. Истина недоступна людям. Может, конечно, случиться и так, что человек изречет истину. Случайно. Но он ее не узнает в том море лжи и заблуждения, в котором он ежедневно живет.

Однако и Ксенофан Колофонский для Тимона Флиунтского догматик. «Догматически... утверждал Ксенофан... что все — едино, и что бог сросся со всем, и что он шарообразен, бесстрашен, неизменен и разумен»³.

Поэтому Тимон называет Ксенофана «полузатемненным». Полностью он говорит так: «Ксенофан, полузатемненный, насмешник над обманом Гомера, если сотворил себе бога, далекого от людей, повсюду равного, безбоязненного, недосягаемого, или мыслимую мысль»⁴.

Лишь одного Пиррона Элидского принимает Тимон Флиунтский целиком и полностью, безоговорочно. Тимон так воспевает в своих стихах Пиррона: Пиррон скромн, он не поддается пагубной страсти, которая довлеет над большинством людей, — страсти к славе. Пиррона вовсе не волнует «легковесное племя людское». Он нашел «выход из рабской Службы богам», а также «изо всех пустоумных суждений софистов». Пиррон «раскрыл все обманы». Он разорвал цепи мнимых доказательств. Он перестал ломать голову над тщетным вопросом, вопросом «о том, откуда и что происходит»⁵.

Этот вопрос некогда задал любознательный бестийский мыслитель-крестьянин Гесиод геликонским музам, т. е. музам, которые якобы обитали на горе Геликон в Средней Греции (на юге Беотии). Неподдалеку от этой горы находилась «безрадостная» деревушка Аскра, где и трудился на своем клочке земли (пахотная земля

¹ «Ясного муж ни один не узнал; и никто не возмoжет
Знающим стать о богах и о том, что о всем возвещаю
Даже когда и случится кому совершенное молвить,
Сам не ведает он, и всем лишь мненье доступно».

Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 69.

² Маковельский А. Досократики. Часть первая. Казань, 1914. С. 114. В оригинале *δόχος δ' ἐλί λῶσι τέτυκται* (*Diels H Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band. Zürich/Berlin, 1964. S. 137*).

³ Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 254.

⁴ Там же.

⁵ История греческой литературы. С. 373.

к этому времени была уже «приватизирована») древнегреческий «фермер» Гесиод — автор поэм «Теогония» и «Труды и дни».

Эпикура ответ муз не удовлетворил. Пиррона не удовлетворяет не только ответ, но и вопрос. Он праздный. И не имеет ответа.

Таков, согласно мнению скептиков, отрицательный итог всей многовековой истории философии в Греции. Как философы ни старались, они так и не смогли открыть истину. Да ее и нет.

Агностицизм скептиков не может быть поставлен им в заслугу. Однако скептицизм имел и положительное значение благодаря тому, что он остро поставил проблему знания и истины, обратил внимание на философский плюрализм, который, правда, обратил против философии и философов. Достоинством скептицизма является его антидогматизм. О скептицизме можно сказать, что он двояк. Непосредственно он ведет к агностицизму, учит о непознаваемости мира. Опосредованно же он толкает философскую мысль на поиск критерия истины, вообще возбуждает интерес к проблеме философского знания, его сходства с научным знанием и его отличия от него.

ЛЕКЦИЯ IX—X

ТЕМА 10

ПРОБАБИЛИЗМ СРЕДНЕЙ И НОВОЙ АКАДЕМИИ

Организованное Платоном в 386 г. до н. э. философское общество — Академия со своей землей и строениями, святилищем муз, основанном там Платоном, — просуществовало почти тысячелетие — до конца философии в Афинах и вообще в Средиземноморье. История Академии распадается на несколько периодов.

Схолархами Древней Академии были Платон, Спевсипп, Ксенократ, Полемон и Кратет.

В годы схолархата Платона (386/5—348/7) к его школе примыкали два выдающихся ученых того времени — Евдокс и Гераклид.

Евдокс. Евдокс — врач, математик и астроном — родился позднее Платона и раньше его умер, прожив 53 года. Приблизительно даты жизни Евдокса можно

обозначать как 408 и 355, а время его расцвета отнести к 367 г. до н. э. Евдокс, сын Эсхина, происходил из Книды¹, он учился геометрии у пифагорейца Архита, а медицине — у Филистиона из Локр. Приблизительно в 385 г. до н. э. Евдокс провел два месяца в Пирее, откуда каждый день ходил пешком в Афины слушать лекции Платона, после чего вернулся в родной город. Где-то между 378 и 364 годами Евдокс провел шестнадцать месяцев в Египте. Имея рекомендательное письмо от спартанского царя Агесилая к египетскому царю Нектанабису, Евдокс, как некогда Пифагор, учился у египетских жрецов. Из Египта Евдокс отправился в город Кизик на южном берегу Пропонтиды (Мраморного моря). Средства к жизни он добывал преподаванием. Вернувшись в свои родные края, Евдокс посетил двор Мавзола в Галикарнассе (Мавзол — царь Карики с 377 по 353 гг. до н. э.). Затем Евдокс снова в Афинах. Он уже не бедный «студент», а учитель с учениками. Платон дал в честь Евдокса пир. Вернувшись в Книду, Евдокс помог своим согражданам написать законы.

Евдокс был не только законодателем, он выдающийся для своей эпохи математик и астроном.

Как математик, Евдокс создал свою теорию пропорций, теорию золотого сечения и метод исчерпания. Вслед за Теэтетом — другим математиком в Академии Платона — Евдокс в своей общей теории пропорций расширил понятие числа так, что в него вошли иррациональные числа. Расширил он и понятие длины, причем теоремы относительно любых линий остались правильными и тогда, когда некоторые из линий были иррациональными (т. е. не имели между собой общей меры).

Благодаря своему методу исчерпания, Евдокс стал одним из отдаленных предшественников интегрального исчисления. Пользуясь этим методом, Евдокс доказал, что площади двух кругов относятся как квадраты их диаметров, что объем пирамиды равен $\frac{1}{3}$ объема призмы с тем же основанием и с той же высотой, что объем конуса равен $\frac{1}{3}$ объема цилиндра, имеющего ту же высоту и то же основание, что и конус. Этот метод основывался на предположении, что если мы от любой величины отнимем половину, а затем от половины еще

¹ Книда — мыс и город в Карики, главный город дорического Гексаполя — «Шестиградье» — со знаменитым храмом Афродиты, в котором находилась статуя богини работы Праксителя.

половину и так далее, то дойдем до величины, которая будет меньше наперед заданного числа. Этим предположением пользовались еще Зенон Элейский в своей дихотомии и китаец Хуэй Ши. Первый — для доказательства того, что движение не может начаться, а второй — для того, чтобы доказать, что движение (действие) не может закончиться.

Как астроном, Евдокс опирался и на египетские, и на собственные наблюдения за небом, которые он совершал в обсерватории Египта (эту обсерваторию показывали еще во времена Августа) и в своем родном городе Книде, где он создал свою обсерваторию. Наблюдения Евдокса были грубыми и неполными (так, например, Евдокс думал, что диаметр Солнца превосходит диаметр Луны всего в девять раз). Евдокс написал два астрономических сочинения — «Зеркало» и «Явления» («Файномена»). Последнее сочинение стало источником астрономической поэмы Арата из Сол (III в. до н. э.)¹. В нем Евдокс опирался на Демокрита и на вавилонских астрономов.

«Явления» Евдокса в пересказе Арата — самый ранний из сохранившихся греческих астрономических текстов.

Евдокс знал, что на фоне «неподвижных» звезд планеты движутся неравномерно, что они временами останавливаются, а затем начинают перемещаться вспять, после чего снова останавливаются и начинают перемещаться вперед, описывая своего рода восьмерки. Это, как мы теперь знаем, объясняется тем, что в своем движении вокруг Солнца Земля, двигаясь быстрее, чем, например, Марс, догоняет его, равняется с ним и обгоняет его, отчего проекция Марса на фоне звезд и описывает некую петлю. Евдокс оставался геоцентристом и разделял предрассудок, что небесным телам пристало двигаться только по окружностям и равномерно.

Откуда же неравномерность в движении планет? Теория Евдокса — пример попытки согласования теории, исходящей из ложных посылок (планеты движутся вокруг Земли по окружностям и равномерно) с по-

¹ Арат из Сол в Малой Азии (ок. 315—240 гг. до н. э.) — греческий поэт, автор научной поэмы «Явления и приметы», в которой описываются явления в небе и в атмосфере, в частности, предвещающие изменения в погоде. Цицерон в молодости перевел эту поэму на латинский язык. Цитируется у Цицерона в «О природе богов» (см.: Цицерон. Философские диалоги. С. 134—138).

мощью надуманных предположений. Евдокс предположил, что каждая планета движется одновременно несколькими равномерно круговыми движениями по окружностям. Центром первой окружности остается неподвижная Земля, но непосредственно вокруг Земли движется не та или иная планета, а центр той окружности, по которой движется планета. Но и этого может оказаться мало, чтобы подогнать ложную теорию к жизни. И по второй окружности может двигаться не сама планета, а центр третьей окружности, по которой движется планета. Но и этого может оказаться мало. И Евдокс в случае планет довел число таких движений до четырех, а в случае Солнца и Луны — до трех. Поскольку эти движения могут быть с разными скоростями (но каждое должно быть равномерным) и в разных направлениях (по часовой или против часовой стрелки), то и стало возможным подогнать теорию к наблюдаемому. Кроме того, каждая планета представлялась прикрепленной к своей сфере. Для объяснения движения «неподвижных» звезд было достаточно одной сферы — ведь звезды движутся по небу равномерно. Так как известных тогда, т. е. видимых невооруженным глазом, планет было пять, то Евдокс ввел 27 (20 — для 5 планет, 6 — для Солнца и Луны и одну — для небосвода) сфер, вращающихся с разной угловой скоростью в разных направлениях по окружностям с разными диаметрами. Картина получилась сложная! Но это была героическая попытка примирить ложную теорию с эмпирическими наблюдениями, пример конфликта теории с эмпирией!

В остальном Евдокс дал обширное описание Земли, предвосхитив в этом Эратосфена.

Отметим, что ученик Евдокса Калипп придумал 36 сфер, Аристотель — 55.

Евдокс не мог понять все тонкости платонизма и понял отношение платоновых идей и вещей грубо физически. Аристотель сообщает, что Евдокс думал, что идеи — «причины (вещей.— А. Ч.) в том же смысле, в каком примешивание к чему-либо белого есть причина того, что оно бело»¹ (Метафизика. I, 991a). В области этики Евдокс, если только это был тот же самый Евдокс — киренообразный гедонист, видел высшую этическую ценность в наслаждении, к которому стремятся все

¹ *Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1975. Т. I. С. 88.*

существа: как разумные, так и неразумные¹ (Никомахова этика. X, 1172в).

Гераклид. Гераклид родился на южном берегу Черного моря в западной части этого побережья — в Вифинии, в городе Гераклее Понтийской (ныне турецкий городок Эрегли) приблизительно в 386 г. до н. э. — в год основания Академии и умер где-то во второй от конца декады того же IV в. до н. э. Известно, что Гераклид был богат, что он убил в своем родном городе местного тирана, что в Афинах он стал учеником Платона и Спевсиппа, а возможно, и Аристотеля, что после смерти Спевсиппа он вернулся на родину. Но неизвестно, когда он убил тирана — до Афин или после Афин.

От многочисленных сочинений Гераклида сохранились только их названия («Об уме», «О душе», «О природе», «О власти», «О справедливости», «О поэзии и поэтах», «Об образах жизни», «Причины болезней», «Против Демокрита»). Эти книги были популярны среди греков и римлян. Так, например, заметны следы влияния Гераклида на Цицерона «Сон Сципиона». Диоген Лаэртский рисует внешний облик Гераклида такими двумя штрихами: Гераклид был телом тучен, взглядом же величав и кроток.

Из предшествующих философов на Гераклида наиболее заметное влияние оказали Демокрит и Эмпедокл. В мифе об Эмпедотимосе (это имя этимологически эквивалентно имени Эмпедокла) Гераклид расположил Аид, где находят свое последнее убежище бестелесные души, на Млечном пути. Как и Эмпедокл, Гераклид пользовался учением о четырех элементах и двух антагонистических силах, одна из которых — любовь (привлекательность) соединяет частицы, из которых состоит каждый из четырех элементов. Вслед за Демокритом Гераклид был в числе тех немногих, кто знал о бесконечности космоса и о множестве находящихся в нем миров. В этом вопросе Гераклид правильно исправил Демокрита: звезды — это и есть иные миры, со своими невидимыми для нас планетами, а не части нашего мира, как думал Демокрит. Также в отличие от Демокрита, Гераклид учил, что пустоты нет, что все бесконечное пространство заполнено эфиром.

Из правильного понимания звезд как других миров

¹ См.: Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1984. Т. 4. С. 268.

Гераклид сделал точный вывод. Если звезды — иные миры, то тогда движение небосвода необъяснимо его вращением вокруг Земли. Как может вращаться бесконечное небо? Итак, не бесконечное небо движется вокруг Земли, а Земля вращается вокруг своей оси суточным движением. Такова правильная догадка Гераклида. И вместе с тем он остался геоцентристом, правда, умеренным; уже не космос, а лишь наш мирок имеет своим центром Землю и вращается вокруг нее. Правда, Гераклид усложнил это движение и сделал шаг в сторону гелиоцентризма. Заметив, что Меркурий и Венера периодически то усиливают, то ослабляют свою яркость, он предположил, что они то дальше от Земли, то ближе к ней. Отсюда он сделал вывод, что эти две планеты вращаются не вокруг Земли, а вокруг Солнца, но Солнце все же вместе с тремя другими планетами вращается вокруг Земли. В XVI—XVII вв. Тихо де Браге, пытаясь сочетать гелиоцентризм с геоцентризмом, примиряя новую науку со старой верой, придумал еще более нелепую схему: все планеты вращаются вокруг Солнца, но Солнце все же вращается вокруг Земли. О геогелиоцентрическом учении Гераклида мы узнаем от Аэция, Симплиция, Ветрувия, Халкидия, Марциана Капеллы.

Спевсипп. Спевсипп — сын сестры Платона. Он всего на 18 лет моложе Платона, да и пережил он Платона всего на восемь лет, умерев через 60 лет после казни Сократа (итак, годы жизни Спевсиппа ок. 409—ок. 339). Он стал схолярхом в свои шестидесятые годы. Диоген Лаэртский дает Спевсиппу нелестную характеристику: Спевсипп вспыльчив и падок до удовольствий. От его сочинений дошли лишь названия («О философии», «О наслаждении», «О дружбе», «О богатстве»). Потеряно было и математическое сочинение Спевсиппа «О пифагорейских числах», в котором видят пересказ книги Филолая. Спевсипп не принял или не понял учения Платона об идеях и превратил платонизм в пифагореизм. Впрочем, в этом направлении развивался и сам Платон. Спевсипп создал идеалистический вариант пифагореизма. Именно он, а не сами пифагорейцы, которые были далеки от идеализма чисел, от числового идеализма, превратил пифагореизм в идеализм! И здесь Спевсипп не одинок. Аристотель говорит о некоей группе академиков, которые, отбросив платоновское учение и об идеях, и об эйдетических числах (т. е. числах как

таковых — пятерка как таковая, тройка как таковая), утверждали, что «идеи не существуют ни вообще, ни как какие-то числа» (Метафизика. XIII, 1083а) ¹. Эти лица, «видя всю неудовлетворительность и произвольность учения об эйдосах, отказались от эйдетического числа» (XIII, 1086а) и стали учить, что «только математическое число есть первое из существующего, отделенное от чувственно воспринимаемых вещей» (XIII, 1080в), что «существуют математические предметы и что число — первое среди существующего» (XIII, 1083а).

Однако эти числа не первичны, они тоже, как и вещи, имеют свое начало. Это их начало — само единое [«а начало их само — по себе — единое», говорится в «Метафизике» Аристотеля (XIII, 1083а)] и само «многое» («большое» и «малое», «диада»), ибо любое число есть единство единого и многого (например, семерка есть семерка и в то же время сумма семи единиц).

Однако Спевсипп не смог объяснить все сущее, исходя из единого и многого. Как замечает Аристотель, у Спевсиппа геометрические величины, арифметические числа и душа имеют разные начала. Поэтому мировоззрение Спевсиппа напоминает распадающуюся на эпизоды плохую трагедию. Возражая Спевсиппу, Аристотель приводит слова Гомера: «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель» (Ил. II, 204) ².

Спевсипп поставил интересную проблему о том, что считать благом: самое первое, исходное, еще не развившееся или же самое последнее, завершенное? Сам Спевсипп склонился к последней версии: «...самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу... но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами» (Метафизика. XII, 1072в) ³.

У нас имеются неясные сведения об учении Спевсиппа о мировом разуме — нусе. По Феофрасту, Спевсипп называл нус богом и помещал его как правящую силу в центр Земли; согласно же Цицерону, Спевсипп отделял нус и от единого, и от блага и понимал как животную правящую силу.

В области гносеологии Спевсипп не третировал чувственное восприятие, как это делал Платон. Спев-

¹ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. I. С. 339. Далее здесь см. с. 346, 332, 339.

² Гомер. Илиада. М., 1964. С. 35.

³ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. I. С. 311.

сипп думал, что чувственное восприятие может быть научным, а под «научным восприятием» он понимает то, что «участвует в истине соответственно разуму»¹ (*Секст Эмпирик. Против ученых. VII, 145—146*). Спевсипп — родоначальник интеграции наук. Он первый «начал усматривать в науках общие черты и по мере возможности связывать их одну с другой» (IV, 1). В области этики Спевсипп учил, что хотя для счастья достаточно одной добродетели, но и внешние блага не помешают.

Из вышесказанного видно, что утверждение Диогена Лаэртского о Спевсиппе, что «платоновских догм он придерживался твердо» (IV, 1), неточно: хотя Спевсипп и оставался на заложенных Платоном позициях объективного идеализма, однако он разошелся в рамках этого идеализма с Платоном по ряду существенных пунктов.

Ксенократ. Диоген Лаэртский сообщает, что когда Спевсипп, сильно одряхлев и ослабев, «в упадке духа покончил свою жизнь» (IV, 3), то он предварительно пригласил занять оставляемое им место сcholарха Академии Ксенократа. Впрочем, как кажется, были какие-то выборы, на которых Ксенократ победил Гераклида Понтийского, после чего тот вернулся на Черное море.

Ксенократ правил Академией в переломные для западной части «полосы древней цивилизации» годы — с 339 по 315 г. до н. э. Именно в эти годы погибла Греция как совокупность суверенных городов-государств и начался период эллинистических монархий. Ксенократ родился в Халкедоне, расположенном у входа в пролив Босфор, в 395 г. до н. э. Он был моложе Платона на 32 года, а Спевсиппа — на 14 лет.

Все сочинения Ксенократа (а писал он и по физике, и по математике, и по метафизике, и по логике, и по этике, и по политике) канули в Лету. Ксенократ разделил философию на диалектику, физику и этику, следуя здесь слепо за Платоном.

Будучи объективным идеалистом, Ксенократ занял среднюю позицию между Платоном и Спевсиппом. Он сохранил платоновские эйдетические числа и отождествил с ними идеи. Эйдетические же числа Ксенократ выводил из монады и диады. Со своей стороны, эйдетические числа были началами для арифметических

¹ *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 90.*

чисел, а те, в свою очередь, началами для геометрических величин. А уже эти геометрические величины — начала для физических тел.

Ксенократ понимал мировую душу как самодвижущееся число (Плутарх).

Различая умопостигаемую, сверхнебесную (сверхнебесное число), чувственную (внутринебесную) и мнительную (само небо) сущности, Ксенократ вводил соответственно три критерия познания: научный разум, истинное чувственное восприятие и мнение, которое может быть и ложным, и истинным.

Ксенократ учил, в отличие от Платона, о вечности космоса и отверг платоновского демиурга, для которого он не находил места во Вселенной. Поэтому Ксенократ понимал рассказ Платона в «Тимее» о творении космоса умом-демиургом не буквально, сводя его к методологическому приему. Платон говорил не о происхождении космоса, а о том, как он мог бы произойти, дабы объяснить его строение. Так математик, чертя на доске геометрические фигуры, объясняет их строение.

Отвергая демиурга, Ксенократ довольствовался космической душой. Он разделял традиционное учение о вещественных стихиях и располагал эфир, огонь, воздух, воду и землю по убывающей степени совершенства.

В области этики (известно, что из 60 сочинений Ксенократа 29 были на этические темы) Ксенократ видел главные ценности в душевных благах — главных причинах счастья. Однако и такие внешние блага, как здоровье, богатство и честь, безразличные в смысле добра и зла, для счастья бесполезны. Говорят, что сам Ксенократ отличался самообладанием, независимостью и неподкупностью. Его правдивость была общепризнана, и афиняне, вопреки закону, разрешали Ксенократу выступать на суде, не принося присяги.

Как и Платон, Ксенократ сближал философию с мифологией. Он придумал мифологическую параллель для своего тройного деления мира, отнеся мойру Атропос (Неотвратимая) к умопостигаемому сверхнебесному миру, Клото — к чувственному, а Лахесис — к мнительному. Небо и небесные тела Ксенократ представлял в образах восьми олимпийских богов. Ксенократ думал, что между землей и небом обитают демоны — души, свободные от тел, которые участвуют в человеческом общении и обладают страстями. Демоны могут быть

добрыми и злыми. Приняв, как мы видели, за самые первые начала единое (монаду) и диаду, Ксенократ видел в едином мужское начало, отца и царя небес, мировой разум и Зевса, а в диаде — женское начало, мать богов и душу мира. У Ксенократа заметен интерес к Востоку.

К Академии принадлежал в течение 20 лет и Аристотель. Платон тонко выразил отличие Ксенократа от Аристотеля, сказав, что «одному нужны шпоры, а другому — узда».

Заканчивая повествование о доэллинистических академниках, упомянем Филиппа Опунтского — возможного автора «Послезакония» (приписываемого также и Платону). В этом продолжении «Законов» Платона развиваются две темы последних: о том, какая наука делает человека мудрым, и о богах. Мудрым и вместе с тем благочестивым делает человека математика, ведь математика — ключ к астрономии, астрономия же как наука о божественных телах теологична. В «Послезаконии» выражена твердая вера в победу добра над злом: «Благо всегда должно брать верх над тем, что ему противоположно»¹.

С началом эпохи эллинизма Академия, в отличие от Ликеев, быстро приходит в упадок, когда Ксенократа сменяет в качестве схоларха Полемон, правивший Академией в течение 45 лет.

Полемон. При Полемоне (он был схолархом приблизительно с 315 по 270 г. до н. э.) в Академии (как и при Ликоне в Ликее, но позднее, ведь Ликон начал править в годы, когда Полемон сходил со сцены, и правил почти так же долго — 45 лет) теоретическая философия стала подменяться практической этикой. И Академия, и Ликей кончаются на искусстве удобно жить.

Полемон не родился философом. Свою юность он провел буйно и распутно. Но однажды, когда он со своими дружками вломился на лекцию Ксенократа, то был озадачен и смущен равнодушием к его развязному поведению лектора, который продолжал спокойно развивать свою тему, а речь шла об умеренности. Позднее Лукиан разработал тему «Обращения Полемона» в споре из-за него между Философией и Пьянством. Философия победила. Но Полемон так и не стал философом. Он усвоил лишь внешнюю сторону философа, стараясь

¹ Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 499.

быть таким же невозмутимым и важным, как Ксенократ. Он никогда не повышал голоса, во время театрального представления он не выражал никаких чувств, жил затворником в «академическом» саду. Его хижина была окружена хижинами его учеников. Сочинения его нам неизвестны, и Диоген Лаэртский, имеющий обыкновение перечислять названия трудов тех философов, чьи жизни и чьи мнения он описывает, не называет ни одного труда этого академика. Видимо, Полемон ничего никогда так и не написал. Однако известно, что здесь у него была своя позиция. Он не писал не потому, что не мог, а потому, что не хотел. Так, по крайней мере, он сам объяснял свое теоретическое бесплодие. Полемон обращал внимание своих учеников и последователей на тот, в сущности, бесспорный факт, что даже философы в своей жизни часто противоречат своему же учению. Поэтому, учил Полемон, надо упражняться вовсе не в диалектике и не в хитроумных рассуждениях, а в умении правильно поступать.

Но мы мало знаем о том, что Полемон конкретно понимал под умными поступками. Мы знаем лишь общую его установку: умно живет тот, кто живет в согласии с природой.

Крантор. Учеником сперва Ксенократа, а затем и Полемона был недолговечный Крантор из Сол, умерший раньше своего второго учителя от водянки, не дожив до старости. Именно о нем сказал поэт Тезтет: Крантор не знал злой старости. Свое имущество Крантор завещал Аркесилаю — зачинателю Средней Академии, о которой мы скажем ниже.

Крантор был философствующим поэтом или поэтизирующим философом. Как поэт, он поклонник Гомера и Еврипида. Как философ, он изучал сочинения Платона и писал на них комментарии. К сожалению, все сочинения Крантора погибли. Из его стихотворений мы знаем только семь строк о любви, которая справедливо представляется Крантору двуликой: «Такое ты (любовь.— А. Ч.) людям благо и зло приносишь, что видишься нам двуликой» (IV, 27). Эти строки сохранились у Диогена Лаэртского.

Секст Эмпирик кратко пересказывает содержание одного из поэтических сочинений Крантора, в котором поэтически (но не мифологически, т. е. не всерьез и не буквально) олицетворены богатство, наслаждение, здоровье и мужество. Они состязаются на всеэллинском

празднике. И Богатство, и Наслаждение, и Здоровье, и Мужество поочередно прославляют себя перед большой аудиторией, добиваясь от нее приза. Первым выступает Богатство, а последним — Мужество, однако именно последнее становится первым, получив первый приз. Судьи-эллины отдают первый приз именно Мужеству, однако не просто мужеству, а мужеству в союзе с добродетелью, добродетельному мужеству, что весьма важно, ибо мужество мужеству рознь, нет ничего хуже порочного мужества, что бывает так часто; второй приз получает Здоровье, третий — Наслаждение, а последний — Богатство.

Цицерон высоко ценил книгу Крантора «О страдании», которая еще существовала в I в. до н. э. В «Академии первой» Цицерон писал, что эта книга Крантора широко читаема, что ее не просто читают, но и заучивают наизусть. Цицерон называет эту книгу, пусть невеликой по объему, — «золотой». К сожалению, мы знаем лишь о том, что эта книга Крантора называлась «О страдании» и в ней впушалась необходимость сохранения выдержки и в самом большом горе (для Цицерона таким горем была смерть его любимой дочери Туллии).

Последним схолярхом Старой (Старшей, или Древней) Академии был **Кратет**¹, годы его схолярхата — 270—268 (или 264) до н. э. Как и Крантор, он ученик Полемона. Недолгожитель Крантор, умерев раньше Полемона, умер раньше и Кратета. Кратет же пережил Полемона на пять лет. Его многочисленные труды погибли. Кратет — учитель Аркесилая.

Средняя Академия. Аркесилай (315/4—241/40 гг. до н. э.). Аркесилай стал схолярхом в 265 г. до н. э. и был им пятнадцать лет — до 240 г. до н. э. Он происходил из эолидской Питаны (Малая Азия). Правление Полемона и Кратета знаменовало собой теоретический (но не практический) упадок Академии. При Аркесилае Академия возрождается, но, так сказать, с обратным знаком. Классический платонизм догматичен. Псевдоплатонизм Средней и Новой Академии скептичен. Платон считал неистинным лишь чувственное познание, не подвергая сомнению гносеологическую силу разума. Платон — рационалист. Аркесилай отрицает достоверность не только чувственной, но и рациональной степени познания. У Платона и у Сократа (который говорил о трудно-

¹ Не путать с Кратетом-киником.

сти познания) были лишь элементы скептицизма. Аркесилай их абсолютизировал.

В эллинистическом скептицизме лучше, чем в какой-либо другой философской школе той эпохи, выразился глубокий и все нарастающий упадок гносеологической энергии греческого народа, его усталость.

Однако академический скептицизм принципиально отличался от классического, пирроновского, скептицизма тем, что он был умеренным. Сущность академического скептицизма точно выражается термином пробабиллизм (от латинского слова «*probabilis*» — вероятный, правдоподобный, возможный). Пробабиллизм — учение о том, что нет абсолютных истин, истина всегда более или менее вероятна. Так что Аркесилай и его последователи не отрицали возможность объективного знания, как это делали пирронисты, а до них некоторые софисты (Протагор), они отрицали только возможность полностью достоверного знания. Если крайний, пирроновский, скептицизм учил, что одинаково недостоверны и то, и другое из противоречащих друг другу суждений о предмете, то академический скептицизм (пробабиллизм), будучи примером умеренного, а не крайнего скептицизма, утверждал: из двух противоречащих друг другу об одном и том же предмете суждений одно более вероятно, чем другое. И это имело большие, практически жизненные последствия. Если пирроновцы не имели никакого собственного руководства к жизни и были вынуждены, не имея ориентиров, механически следовать обычаям, не размышляя о них, то академические скептики имели такие жизненные ориентиры, и они в своей жизни следовали не общепринятому, а наиболее для них самих вероятному.

Непосредственно пробабиллизм академиков был направлен против догматизма стоиков. Аркесилай очно полемизировал со стоиком Клеанфом, с которым находился в личной дружбе, но в теоретической вражде. Как умеренный скептик, Аркесилай боролся и против другого, противоположного школе стоиков, направления, а именно против пирронизма. Известно, что Аркесилай слушал лекции Пиррона (Аркесилай — младший современник Пиррона, а также и Эпикура и Зенона-стоика). Однако Аркесилай учился не только у скептика Пиррона, но и у перипатетика Феофраста, и у академика Крантора. Так что его взгляды были своеобразным синтезом крайнего скептицизма, этического практициз-

ма и перипатетического сциентизма. Аркесилай испытал и влияние эпикуреизма. Он стал схолархом в пятидесятилетнем возрасте. Аркесилай принадлежал к той довольно многочисленной группе древних философов (первый из них Сократ, а возможно, и Пифагор), кто сам ничего не писал, но кто имел записывающего их изречения ученика. Таким учеником у Аркесилая был Лакид.

Влияние вульгарного эпикуреизма сказалось в том, что Аркесилай не был противником простых чувственных наслаждений, он был богатым человеком и любил хорошо поесть. Влияние истинного эпикуреизма состояло в том, что Аркесилай, как и Эпикур, не противопоставлял по-платоновски чувства и разум и даже по-демокритовски не разделял их, а считал, что чувства и разум существуют в единстве. Но в скептицизме такое единство ничего хорошего разуму не сулило. Псевдоплатоник Аркесилай продолжил платоновскую критику чувственного знания в направлении разумного знания: если чувства обманчивы, то обманчив и разум. Разум, все время и всякий раз обманываемый чувствами, обманывает нас. Нас равно обманывают и чувства, и разум, но первые непосредственно, а второй опосредованно.

Феофрастов сциентизм также не прошел для Аркесилая бесследно: у него не было полного отрицания возможности знания. Он допускал возможность истины, но именно только возможность. Истина всегда и во всем только вероятна. Нет ни абсолютной истины, ни абсолютно достоверного знания.

И в этом Аркесилай был совершенно прав. Именно академический скептицизм наиболее научен во всей древней гносеологии. Сциентизм еще не выродившегося в сугубо практическую этику Ликея сказался и в том, что Аркесилай видел в атараксии (т. е. в достижении этически-практической позиции) не магистральную цель философии (как думали пирроновцы), а лишь сопутствующее обстоятельство, которое сопровождает главное дело философа — гносеологическое решение проблемы жизни. В центре внимания Аркесилая как ученого — определение вероятности истинности знания. Его атараксия умеренна: поскольку и в жизни философ должен следовать более вероятному, то он не может быть совершенно бесстрастен. Пробабилист не отвергает все ценности жизни, но он не считает эти ценности абсолютными.

Основной фронт борьбы Аркесилая был направлен против стоицизма. Споря с Клеанфом, Аркесилай отрицал наличие каталептических представлений, а тем самым каталептических, опирающихся на первые, суждений Каталептическим представлениям Зенона и Клеанфа Аркесилай противопоставил два вида вероятностных суждений: одни суждения опираются на чувство субъективной уверенности, эти суждения ненаучны, а другие, также вероятностные суждения — на разумные основания, которые все же не делают их абсолютно достоверными.

После Аркесилая Академия снова приходит в упадок. Схолярхи Лакид Киренский, Телекл и Гегесии мало чем ее прославили. Правда, Лакид, как мы уже сказали, записал учение Аркесилая. Ему покровительствовал пергамский царь Аттал I Сотер (241—197 гг. до н. э.), который, будучи покровителем искусств и литературы, пригласил его в Пергам и подарил ему сад.

Новая Академия. Лакид. Родоначальником Новой Академии обычно считают Карнеада, но Диоген Лаэртский начинает ее историю с Лакида: «Лакид, сын Александра, из Кирены... был зачинателем Новой Академии и преемником Аркесилая» (IV, 59). Лакид возглавлял Академию начиная с четвертого года 134-й олимпиады, т. е. с 241 г. до н. э. согласно нашему летоисчислению¹ в течение двадцати шести лет². Это был «человек строгого нрава, имевший многочисленных почитателей, он смолоду отличался трудолюбием, учтивым обращением и учтивой речью, хоть и жил в бедности» (там же). Несмотря на это, он отклонил приглашение пергамского царя Аттала I (Лакид стал схолярхом, а Аттал царем в один год), покровителя искусств, основателя Пергамской библиотеки, которая соперничала с Александрийской, перебраться к нему в Пергам, сказав, что «На статуи лучше смотреть издали!» (IV, 60). Аттал I все же устроил Лакиду сад на территории афинской Академии, который стал называться Лакидов. Лакид первый отказался от схолярхата еще при жизни, передав руководство Академией Телеклу и Евандру из

¹ Для перевода летоисчисления по олимпиадам в наше летоисчисление применяем свою формулу: $X = 776/5 - [4(N-1) + (n-1)]$, где N — номер олимпиады, а n — номер года в данной олимпиаде.

² Джордж Сартон схолярхат Лакида определяет 241—224/2 гг. до н. э.

Фокеи, а тот — Гегесину из Пергама. Гегесин был учителем Карнеада.

Карнеад Киренский. Карнеад (годы жизни 214/3—129/8 до н. э.), сменивший Гегесина в качестве главы Академии, придал ей второе дыхание. «Он был трудолюбив, как никто другой, хотя в этике был сильнее, чем в физике; занятия не оставляли ему досуга даже постричь волосы и ногти. Он был так силен в философии, что даже риторы покидали свои школы, чтобы прийти к нему его послушать. Голос у него был очень звучный» (IV, 62—63). Карнеад был философом-оратором, но не писателем. Он был в числе тех греческих философов (Сократ, Аркесилай, возможно, Пифагор), кто излагал свои взгляды исключительно устно: «...его сочинения записаны учениками, а сам он не оставил ничего» (IV, 65).

Взрослая жизнь Карнеада приходится на II в. н. э. Карнеад — современник гибели Македонии как суверенного государства в 168 г. до н. э. и превращения ее в одноименную римскую провинцию в 148 г. до н. э., почти одновременного разрушения Карфагена и Коринфа в 146 г. до н. э., возглавившего Ахейский союз греческих городов, что означало новое после македонского завоевание Греции, на этот раз римское.

Однако за десятилетие перед этим прискорбным событием, в 156/5 году, Рим на некоторое время был как бы пленен греками в лице пяти греческих философов. Ими были три стойка — престарелый Диоген Вавилонский, более молодой Антипатор Тарсский и тридцатилетний Панетий, один перипатетик Критолай из Фаселиды и один академик. Вместе они составляли дипломатическое посольство. Плутарх, называя только стойку Диогена и академика, а им и был Карнеад, рассказывает об этом так: «...в Рим прибыли афинские послы — платоник Карнеад и стойк Диоген — хлопотать об отмене штрафа в пятьсот талантов (талант — 26,2 кг серебра.— А. Ч.), к которому заочно присудили афинский народ сикионяне по жалобе граждан Оропа (этот городок на границе Аттики и Беотии часто был предметом раздора между Афирами и Фивами.— А. Ч.). Сразу же к ним потянулись самые образованные молодые люди, которые с восхищением внимали каждому их слову. Наибольшим влиянием пользовался Карнеад...»¹ Плу-

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 1. С. 447.

тарх говорит о неотразимой силе его речей. Но он не сообщает об их содержании.

Из других источников известно, что Карнеад, как и полагается скептику, ищущему апорию, сперва произнес речь в похвалу справедливости как естественному славному явлению, а затем, на второй день, стал доказывать, что справедливость противоестественна, что она выдумана слабыми для того, чтобы защитить себя от сильных, внушая им, что им надо придерживаться справедливости. Но здесь вмешался бывший тогда уже стариком Марк Порций Катон, блюститель чистоты нравов, консерватор и ретроград.

Он насмеялся над теми, кто неумеренно почитал все греческое и был врагом эллинофилов. Как сообщает тот же Плутарх, «Катон... был недоволен страстью к умозрениям, проникающей в Рим, опасаясь, как бы юноши... не стали предпочитать славу речей славе воинских подвигов»¹. Обратившись в сенат, Катон сказал, что следует побыстрее рассмотреть просьбу послов и принять решение, «дабы они, вернувшись в свои школы, вели ученые беседы с детьми эллинов, а римская молодежь по-прежнему внимала законам и властям»². Так и было сделано.

Карнеад вернулся в Грецию вместе с другими послами-философами. Но «философская зараза» в Риме осталась, ведь многие римляне «с удовольствием глядели на то, как их сыновья приобщаются к греческому образованию»³. Но пока что победил эллинофоб Марк Катон, о котором мы скажем еще в дальнейшем.

Карнеад прожил 85 лет. В старости он ослеп. Вся его самоотверженная жизнь была посвящена борьбе со стоицизмом. «Он внимательно пересчитал книги стойков» (IV, 62). В отличие от Аркесилая, который мировоззренчески боролся со своим современником, «живым» Клеанфом (Аркесилай был на пятнадцать лет моложе Клеанфа и умер раньше этого долгожителя на семь лет), Карнеад боролся с мертвым Хрисиппом (Хрисипп умер, когда Карнеаду было менее десяти лет). Сам Карнеад настолько чувствовал свою полемическую зависимость от Хрисиппа, что говорил: «Не будь Хрисиппа — и меня бы не было» (IV, 62). Из живущих во времена Карнеада

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 1. С. 447.

² Там же. С. 447—448.

³ Там же. С. 447.

стойков его главным оппонентом был Антипатр из Тарса.

Как и Аркесилай, Карнеад ничего не писал. Его мысли были записаны его учеником Клитوماхом (187/6 — 110/09 гг. до н. э.). Карнеад развил далее пробабиллизм Аркесилая.

Не имея критерия практики, древняя философия так и не смогла различить реальное и нереальное содержание чувственности. Для Эпикура были одинаково истинны все чувственные данные, в том числе и сновидения, и галлюцинации, а для Карнеада все это было в равной степени ложным. Сновидения для спящего столь же истинны, галлюцинации для больного также столь же истинны, как и представления о реальности для здорового и бодрствующего человека. Так думал Эпикур. Представления о реальном мире столь же неистинны, как и галлюцинации и сновидения. Так думал Карнеад. Представления нас обманывают. Например, опущенное наполовину в воду весло кажется в ней переломленным, квадратная в своем основании башня издали представляется круглой. А разве образ Солнца соответствует его истинным размерам? Поэтому чувства не могут быть критерием истины. Что касается разума, то он самопротиворечив. Если он замыкается на самом себе, то заходит в тупик. Если же он опирается на чувственные данные, то он столь же обманчив, как и эти данные. Поэтому нет никакого схватывания «каталепта», а есть только «алепта». Отсюда следует вывод, что мудрец должен воздерживаться от суждений.

Однако как умеренный, а не крайний скептик, Карнеад запрещал только категорические, но не гипотетические суждения. Он развивает учение Аркесилая, пытаясь установить разные степени вероятности, а тем самым делая первые шаги в сторону теории вероятности — единственно научной теории в области познания. Устанавливая степени вероятности, Карнеад различил три рода представлений: 1) одни представления просто вероятны, 2) вторые и вероятны, и проверены (здесь подход к практике), 3) третьи и вероятны, и всесторонне проверены, а тем самым они *почти* (но только все же *почти*) несомненны.

Что значит всесторонне проверены? Здесь все-таки не подразумеваются эксперимент и активность субъекта в процессе познания, а то, насколько эти представления укладываются в контекст других, также проверенных

представлений. Правда, Карнеад идет чуть дальше и требует поиска того, что могло бы противоречить вероятности исследуемых представлений. Это уже подход к таблице отрицательных инстанций Фрэнсиса Бэкона. Теория познания Карнеада наиболее научна из всех гносеологических теорий древности. Она делает шаг в сторону эмпирическо-экспериментального метода науки Нового времени и вплотную подходит к критерию практики. Но рабовладельческая созерцательность, когда все материальные блага получались мыслящей частью общества от немыслящей так же естественно, как воздух, вода и свет с теплом от природы, когда немыслящая часть общества представлялась просто частью природы (огонь жжет, а ремесленник шьет сапоги, писал Аристотель), мешали осознанию роли практики в познании. Как бы ни был сомнителен скептицизм в позитивном отношении, он всегда силен в своем критическом аспекте, так как он как некая кислота разъедает всякий догматизм, в том числе и религиозный — догматизм в квадрате, поскольку в религии догматизированы не только мысль, но и слово. Впрочем, Карнеад боролся не против религии как таковой, до этого философская мысль античности просто не нисходила, ведь обыденное религиозное мировоззрение находится на ином уровне, чем философское. Карнеад боролся против теологии как части философии, против теологии все тех же стоиков, показывая противоречивость их философского учения о боге.

Отводя довод в пользу религии от «согласия всех», Карнеад правильно обращает внимание на то, что всегда были люди, которые не верили в существование богов. Не приемлет он и умозаключения от паличия у человека разума к наличию богов. Разум человека вовсе не божествен. Это доказывается тем, что человеческий разум, и это особенно актуально звучит сейчас, — источник чудовищных преступлений.

Карнеад обратил внимание на внутреннюю противоречивость понятия о боге. Телесен или бестелесен бог? Конечен он или же бесконечен? Обладает ли он жизнью или лишен ее? Всякий ответ на эти вопросы несостоятелен. Если бог — живое существо, то он должен испытывать не только блаженство, но и скорбь, не только положительные, но и отрицательные эмоции, ибо без отрицательных эмоций и без скорби жизнь невозможна. А если бог нечто неживое, то какой же это бог? Неживо-

му не может быть присущ разум, а ведь когда думают о боге, то первым делом представляют его разумным. Если бог конечен, то он ограничен, но бог не может быть ограниченным. Но если он бесконечен, то он неподвижен и он нигде.

Отвечая на эти апории Карнеада, Плотин позднее скажет, что бог (Единое) и везде, и нигде, он выше мышления и жизни, но при этом сам Плотин впадет в еще большие противоречия, чем стоики, с которыми и полемизировал непосредственно Карнеад.

Если, далее, бог телесен, то он преходящ, но бог должен быть согласно своему понятию вечным. А если он бестелесен, то он не может никак влиять на телесное, на космос.

Критикуя персонально стоика Клеанфа, Карнеад правильно заметил, что Клеанф подменил вопрос о том, существует ли бог, вопросом о том, почему люди веруют в существование богов. Таким образом, Карнеад разделил вопрос о происхождении религии и вопрос об ее истинности.

Последующие схолярхи Академии: родственник Карнеада Киренского Карнеад Младший, сын Полемарха (он сменил Карнеада Старшего в 137 г. до н. э., когда Карнеад Старший ослеп), Кратет из Тарса (131—127 гг. до н. э.), которого не следует путать ни с Кратетом-киником, ни с более ранним Кратетом-академиком, Клитомах из Карфагена (годы жизни 187/6—110/09).

Клитомах был карфагенянином. Его жизнь была трагична: его родной город был снесен с лица земли, его сограждане были или убиты, или проданы в рабство. Его настоящее имя было Гасдрубал. В Карфагене он был философом. Гасдрубал каким-то образом уцелел. Возможно, что он покинул Карфаген еще до его падения. «Только в сорок лет он приехал в Афины и стал слушать Карнеада» (IV, 67). Считается, что Клитомах родился в Карфагене в 187/6 г. до н. э., так что сорок лет ему было в 147/6. Это год гибели Карфагена. «Приметив и одоблив его (Клитомаха. — А. Ч.) прилежание, Карнеад побудил его изучить греческую словесность и сам занимался с ним¹. Усердие его дошло до того, что он написал свыше 400 книг. И, став преемником Карнеада,

¹ «Мы удивляемся убедительной силе Карнеада, который побудил Клитомаха, карфагенянина по происхождению, носившего прежде имя Гасдрубала, усвоить эллинизацию» (Плутарх. О судьбе и доблести Александра. Речь первая, 5 // Плутарх. Сочинения. М., 1983. С. 415).

он своими сочинениями более всего пролил света на его учение» (IV, 67). Именно Клитомах (Гасдрубал) записал мысли Карнеада.

Учеником Клитомаха Карфагенского был Филон Ларисский, или Фессалийский (его не следует путать с Филоном Александрийским).

Из всех вышеназванных академиков афинянами были лишь Платон, Спевсипп, Полемон и Кратет.

ТЕМА 11

СКЕПТИЦИЗМ ЭНЕСИДЕМА И АГРИППЫ

После Клитомаха академический скептицизм начал сходиться со сцены. Но зато второе рождение получил крайний скептицизм, который связывают с Энесидемом и Агриппой. Мы ничего, правда, не знаем о времени жизни Энесидема и Агриппы, да у нас и нет полной уверенности в том, что именно эти люди выдвинули те аргументы в пользу скептической традиции после Пиррона, Аркесилая и Карнеада. Нет также уверенности, что центром того скептицизма была Александрия, но, применяя принцип пробабиллизма, мы будем считать, что наиболее вероятно эти аргументы были выдвинуты Энесидемом и Агриппой, и что они жили в Александрии, поэтому этот этап в развитии скептицизма можно называть, как это и делается, александрийским, и что все это было во времена еще эллинистические, а не где-то в период Ранней Римской империи. Есть мнение, что Энесидем жил в Риме во времена Цицерона.

Источниками наших знаний об этом скептицизме являются книги Секста Эмпирика и Диогена Лаэртского.

Эти два источника соприкасаются. Здесь мы имеем элемент полемики совершенно неизвестного Диогена Лаэртского против также совершенно неизвестного Секста Эмпирика, из которой можно понять, что первый неизвестный жил позднее второго, а так как первый — Диоген не имеет никакого представления о неоплатонизме, то из этого и делают вывод, что Диоген жил не позднее III в. н. э., а Секст Эмпирик тем более не позднее. Poleмика вызвана незначительным фактом: Диоген упрекает Секста в том, что тот разошелся в нумерации «десяти тропов» с ритором Фаворином Арелатским (первая половина II в. н. э.).

Если мы не знаем, когда точно и где жил Энесидем,

то подлинно известно, что он происходил с острова Крита, из того самого Кносса, который был когда-то столицей Критской империи. Энесидем — автор сочинения, само название которого — «Восемь книг пирроновых речей» — показывает, что в нем развиты исходные принципы скептицизма Пиррона. Содержание этих «книг» известно по Сексту Эмпирику, Диогену Лаэртскому и Фотию — византийскому православному теологу IX в. н. э.

То, что этот скептицизм более поздний и более развитый, чем исходный скептицизм Пиррона, видно из того, что исследование начинается с критики того умеренного академического скептицизма, о котором Пиррон ничего не мог знать. В исследовании обосновывается крайний скептицизм. Аргументация состоит в указании на крайнюю противоречивость таких явлений, как изменение, движение, рождение и гибель, на противоречивость самих понятий об этом, которая не дает возможности считать одно высказывание более вероятным, чем противоположное ему. Таким образом, отрицается пробабиллизм. Против пробабиллизма и тем более догматизма говорит и расхождение между чувственной и рациональной картинами мира. Продолжая атеистическую направленность скептицизма, Энесидем писал и о непознаваемости богов.

Наиболее интересны рассуждения Энесидема о причинности — рассуждения, в которых он явно предвосхищает и индийца Нагарджуну и араба аль-Газали, и шотландца Юма. Существует ли причинность? Причинение? Причинная связь между отдельными явлениями или группами явлений? Энесидем обращает внимание на противоречивость самого понятия причины. Единообразие происходящего говорит о том, что между явлениями есть устойчивые связи, когда одно причинно порождает другое, отчего кошки рожают котят, а не слопят. Но как причина и произведенное ею действие относятся между собой во времени? Энесидем правильно говорит о том, что действие не может быть до причины, но он неправ, утверждая, что причина и действие не могут сосуществовать, хотя, конечно, верно, что изменение в действии идет вслед за изменением в причине: так, показания термометра сосуществуют с теплотой в комнате, хотя верно, что изменение степени теплоты в комнате предшествует изменению в термометре. Энесидем же думает, что причина может быть только до действия, но в таком

случае возникает новый вопрос: подобно ли действие своей причине или нет? Если оно подобно, то нет смысла говорить о причине и действии, ведь мы различаем причину и действие лишь в той мере, в какой то и другое объективно различно. Если же это различно, то одно не может породить то, что качественно от него отличается, иначе мы допустили бы чудо. Так и мышшь может родить слона. Также и при познании мы познаем причину по ее действиям, но и действие мы познаем по производшей его причине. Получается круг в познании, тупик, из которого нет выхода.

Более подробно известны нам «десять тропов» («способов»), которые Секст Эмпирик в одном своем сочинении связывает с именем Энесидема («Против ученых»), а в другом («Три книги Пирроновых положений») — излагает анонимно. Первый «способ» обоснования скептицизма основывается на разнообразии живых существ, каждый вид которых по-своему воспринимает мир, имеет о нем свои представления, например, пчелы видят не те цвета, что видим мы, поэтому если те же самые предметы кажутся неодинаковыми смотря по различию между живыми существами, то мы можем только сказать, каким нам кажется подлежащий предмет, но воздержимся от утверждения, каков он по природе. Конечно, могут возразить, что человек имеет превосходство перед животными, что его представления истиннее представлений животных, по это не совсем так, потому что животные превосходят человека в тонкости чувственного восприятия — например, собака превосходит человека в обонянии.

В связи с этим мы находим у Энесидема своего рода апологию собаки, в которой тонко высмеивается все тот же стоицизм. Собака мало в чем уступает стоическому мудрецу, как и стоик, собака, отыскивая еду, выбирает надлежащее и избегает ненадлежащего (кнута). Отведав раз кнута, она, как и стоик, научается надлежащему. Она добродетельна, так как воздает каждому по заслугам: машет хвостом перед теми, кто ее кормит, и кусает чужих и обидчиков. Собака понятлива — ведь в «Одиссее» только пес Аргос узнал Одиссея. Собака обладает и способностями к диалектике. Это должен был признать сам стоик Хрисипп. Ведь сам Хрисипп рассказывал о том, что преследующая дичь собака, достигнув места, где дорога расходится на три стороны, обнюхивает только две из этих новых дорог, и, если там

она не находит запаха дичи, то бежит по третьей, уже не обнюхав ее. Таким образом, собака сделала умозаключение: дичь могла побежать только по одной из трех дорог — по двум из них она не побежала, значит, она побежала по третьей. Итак, животные не уступают человеку ни остротой ощущений, ни разумом, а потому мы не можем ставить наши представления выше представлений животных.

Второй способ обоснования скептицизма основан на различии между людьми, когда одно и то же оказывает на разных людей неодинаковое воздействие, ибо тело скифа отличается от тела индийца. В Аттике была одна старуха, которая могла безболезненно для себя выпить большое количество цикуты, малым количеством которой был отравлен Сократ.

Третий способ обоснования скептицизма основывается на различном устройстве органов чувств, вследствие чего один и тот же предмет воспринимается различно разными органами. Например, мед на вид неприятен, на вкус же приятен, яблоко для глаза желто, для вкуса сладко, для носа благоуханно, для руки гладко, для уха молчаливо. Что же тогда яблоко само по себе?

Четвертый способ обоснования скептицизма основан на различии в условиях восприятия одного и того же предмета одним и тем же органом чувств: голодному приятна та пища, которая сытому покажется отвратительной, влюбленному в урода урод представляется прекрасным.

Эти четыре способа обоснования скептицизма называются тропами от судящего, ибо здесь фиксируется то несомненное явление, что представления о предметах зависят от различий в субъекте и в субъектах.

Пятый способ основывается на разнице в положениях, расстояниях и в местах. В зависимости от положения по отношению к нам предмета, в зависимости от его расстояния от нас, в зависимости от того места, где находится предмет, этот предмет кажется нам иным. Так, например, шея голубя меняет свой цвет в зависимости от своего наклона по отношению к нам (положение). Огонь костра ярок в темноте и тускл при свете дня (место). Корабль вдали мал, а вблизи велик (расстояние).

Шестой способ основывается на роли примесей к предмету — ведь ничто не существует, а тем самым

и не воспринимается изолированно, не говоря уже о том, что при восприятии предмета к нему примешивается и разум субъекта.

Седьмой способ обоснования скептицизма основан на соотношениях вещей и устройствах подлежащих предметом: песок и мягок (в целом), и жесток (в своих песчинках), вода в разных количествах имеет разный цвет. В малом количестве одно полезно, а в большом вредно (ведь лечат ядами).

Восьмой способ основан «на том, относительно чего», ведь все существует в отношении к чему-нибудь, в том числе и в отношении к судящему, так что мы не можем сказать, какова каждая вещь по своей природе и в чистом виде (этот троп дублирует шестой).

Девятый способ основан на постоянной или редкой встречаемости, когда одни и те же вещи кажутся ценными только потому, что они редко встречаются. Если бы золото валялось на земле, как обычные камни, то никто и не ценил бы его так высоко.

Десятый способ основан на различиях в обычаях, в законах, в баснословных верованиях и в догматических предложениях. Здесь Энесидем пытается различить закон и обычай: закон — писанный договор между составляющими государство лицами, и нарушитель его непременно наказывается, тогда как обычай — нечто общепризнанное между людьми самими по себе, вне государства, и нарушающий обычай наказывается довольно нечасто. Закон запрещает, а обычай не позволяет, но и законы и обычаи разные у разных народов, например, у египтян можно жениться на сестрах, а у греков это запрещено. Особенно интересны наблюдения Энесидема над расхождением между мифологией и философией, например, у Гомера охваченный горем Зевс роняет капли крови, тогда как философия учит, что бог не может страдать.

Нетрудно заметить, что седьмой (предметы в разных количествах различны и т. п.) и девятый тропы (редкость предметов) исходят из объекта, а пятый, шестой и восьмой тропы — из субъекта и из объекта, из их отношения. Десятый же троп стоит особо — это как бы социально-моральный способ обоснования скептицизма.

К тропам Энесидема можно многое добавить. Мы знаем, что при приближении к нам источника колебаний частота воспринимаемого нами колебания возрастает, а при удалении от нас этого источника частота уменьша-

ется, хотя объективно ничего не меняется, поэтому гудок паровоза при его приближении к нам кажется более пронзительным, чем при его удалении. При увеличении скорости приближения к источнику света красный цвет становится зеленым, фиолетовым, ультрафиолетовым, т. е. уже невидимым, а при увеличении скорости удаления от источника зеленого света его цвет становится желтым, оранжевым, красным, инфракрасным, опять-таки невидимым, так что перед ракетой и позади нее возникают черные пятна, и она движется как в черном туннеле.

Агриппа. Более младшие скептики, которые не названы Секстом Эмпириком по именам, тогда как Диоген Лаэртский называет их «последователями Агриппы», (IX, 88), свели все десять тропов в один третий троп: «относительно чего» — и дополнили этот троп четырьмя новыми. В этих пяти тропях в первом тропе говорится о разноречивости во мнениях философов и ученых, во втором тропе — о том, что мы, доказывая, опираемся на то, что само нуждается в доказательстве, и так далее до бесконечности (троп об удалении в бесконечность). Четвертый троп «о предположении» говорит о том, что если мы хотим избежать такого удаления, то мы должны что-то предположить истинным без обоснования и доказательства. Пятый троп «последователей Агриппы», а может быть, и самого Агриппы говорит о том, что мы не можем выйти из колеса взаимодоказуемости, когда то, что должно служить подтверждением исследуемой вещи, нуждается во взаимном от нее подкреплении.

Все эти и десять, и пять способов обоснования скептицизма указывают на реальные сложности, противоречия и относительности в сферах и чувственного, и рационального познания. Не удивительно, что К. Маркс называл скептиков учеными среди философов, а В. И. Ленин обращал наше внимание на диалектичность скептических тропов¹. Скептицизм с его антидогматизмом имел большое эвристическое значение в истории философии и, отрицая на первый взгляд возможность истины, служил разработке методологии научного познания.

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 206.

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ ЭКЛЕКТИЗМ

Эклектизм — закономерное следствие скептицизма, который сделал антифилософские выводы из философского плюрализма, из различия и противоречия между школами философии, которых до Пиррона, Аркесилая и Карнеада было уже немало. Об этом прямо говорит первый троп «Агриппы» — «о разноречивости», где имеются в виду противоречия и разноречия в мнениях философов по одним и тем же проблемам и вопросам. Отсюда естественное стремление преодолеть этот «грех» философии путем примирения систем и учений философов, путем отбора из их состава лучших их частей. Слово «эклектизм» поэтому и происходит от древнегреческого глагола «эклего», что означает «выбираю, избираю, отбираю», отчего «эклектикос» — «способный выбирать, выбирающий». Так что эклектик — тот, кто выбирает и отбирает, при этом подразумевается, что отбирается лучшее, а не худшее. Так что ничего предосудительного в исходном значении термина «эклектизм» нет.

Однако этот термин принято употреблять в предосудительном смысле, когда говорят, что эклектизм — беспринципное и непоследовательное сочетание учений, которые не могут без противоречия быть объединены в одном воззрении, а эклектика — ненаучный методологический прием, стремление соединить несоединимое, создавая лишнее органической целостности и жизнеспособности целое (что, конечно, не может быть сознательным намерением эклектика). Поэтому эклектические философские системы — не системы в полном смысле этого слова, ибо в них нет высшего синтеза, нет высшей точки зрения, которая позволила бы свести в единство разное, представить в качестве моментов одного учения то, что до этого выступало как будто бы непримиримым. Такой высшей точкой зрения для Платона была его теория идей, которая позволяла соединить в одно органическое целое и учение пифагорейцев о числах как сущностях, и учение атомистов о физической пустоте, хотя, конечно, принципиально материалистические и атеистические тезисы отторгались.

Древнегреческий философский синтез эпохи позднего эллинизма, когда философия утратила свой творческий дух, не мог иметь такой высшей точки зрения,

дающей возможность произвести органический синтез, а потому и оказывался эклектическим в дурном смысле этого слова, хотя необходимо отметить, что этот эклектизм выполнял ту положительную роль, что был преддверием действительно органического синтеза в будущем неоплатонизме. Вообще же древнегреческий эклектизм — симптом упадка европейской философии во II—I вв. до н. э.— проникает в ряды большинства тогдашних философских школ: академиков, перипатетиков, стоиков и даже скептиков. Меньше был затронут эклектизмом эпикуреизм — и это благодаря своей непримиримости и бескомпромиссности, а также благодаря своей замкнутости, отсутствия интереса к другим философским школам, как об этом говорится у Цицерона.

Академический эклектизм. История платоновской Академии похожа на мифического Протея, способного менять свой облик. Но эта Академия меняла не только и не столько внешний облик, сколько свою внутреннюю сущность. Как совместить в единой традиции Академию Платона с Академией Спевсиппа и Ксенократа, у которых возобладал идеалистический пифагореизм, а эту пифагорообразную Академию с Академией плоского практического морализирования пресловутого псевдофилософа Полемона, а все это вместе с Академией скептической? Теперь настало время эклектической Академии, для которой характерно стремление преодолеть глубоко проникший в нее скептицизм и построить учение о возможности достоверного мировоззрения, используя и аристотелизм, и стоицизм, стремясь к консенсусу.

Эклектическую Академию называли четвертой и пятой: «Было, как говорит большинство, три академии. Первая и древнейшая — из приверженцев Платона, вторая и средняя — из приверженцев Аркесилая, слушателя Полемона, третья и новая — из приверженцев Карнеада и Клитомаха, некоторые же прибавляют и четвертую — из приверженцев Филона и Хармида, иные говорят и о пятой — из приверженцев Антиоха» (*Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. I. 220*)¹.

Филон из Лариссы в Фессалии, ученик Клитомаха Карфагенского, сменил его на посту сcholарха Академии в 110/09 гг. до н. э. и был академическим сcholархом в течение 22 лет, пока не бежал из Афин в 88 г. до н. э.,

¹ *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 253.*

устрашенный разразившейся в 89 г. до н. э. войной Митридата VI Евпатора (133—63 гг. до н. э.) с Римом. Бежал он не зря, потому что римский полководец Сулла, штурмуя неосторожно примкнувшие к царю Понта Афины, сперва разрушил Академию («...не хватало леса, Сулла принялся за священные рощи: он опустошил Академию, самый богатый деревьями пригород, и Ликей» (*Плутарх. Сулла, XII*)¹, а затем залил кровью Афины (солдаты, «получив от Суллы позволение грабить и убивать, с обнаженными мечами носились по узким улицам. Убитых не считали...» (*Плутарх. Сулла, XIV*)². Филон оказался в Риме, где он открыл свою философскую школу философии и риторики, эту школу навещал Цицерон, ставший приверженцем академического скептицизма Филона, Клитомаха, Карнеада, Аркесилая...

Филон стал отходить от скептицизма именно в Риме. Дело в том, что римлянам не мог импонировать безоглядный скептицизм Аркесилая, Карнеада и Клитомаха Карфагенского. Римляне были деятельными людьми, а деятельность и скептицизм несовместимы.

Сочинения Филона не сохранились. Поэтому мы можем судить об его взглядах только косвенно, на основании доксографии, в том числе и цicerоновской. Цицерон высоко ценил Филона, называл его «великим мужем» (Академика вторая. 1.4.13), явно преувеличивая значение Филона из Лариссы в истории философии.

Филон сделал лишь небольшой шаг от скептицизма к догматизму. Об этом Секст Эмпирик сказал так: «Приверженцы... Филона говорят, что, поскольку дело касается стоического критерия, то есть постигающего (каталептического.— А. Ч.) представления,— вещи невоспринимаемы, поскольку же дело касается природы вещей, они воспринимаемы»³ (Три книги Пирроновых положений. I, 235). Это довольно темное свидетельство. Современный итальянский историк античной философии Джованни Реале находит в этом свидетельстве Секста Эмпирика два смысла: более узкий и более широкий. «Согласно первому, здесь сказано, что стоический критерий истины (постигающее представление) неправи-

¹ *Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987. Т. II. С. 50.*

² Там же. С. 52.

³ *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 256.*

лен, а раз стоический, наиболее тонкий, критерий неправилен, то и ни один другой критерий истины неправилен, но все это не означает, что вещи объективно непостижимы, они только непостижимы нами. Согласно другой, более широкой, интерпретации фрагмента, он означает, что, хотя стоический критерий истины и неправилен, может быть другой, более правильный, критерий (например, платоновский), потому что по самой своей природе вещи и объективно постижимы, и познаваемы нами»¹.

Второе понимание фрагмента означает, что Филон вышел за пределы скептицизма. Но Цицерон склонен принимать Филона все же как скептика. Он и сам скептик (в жизни же стоик). Так что примем узкое толкование. Но и тогда Филон немного выдается за пределы скептицизма. Настоящий скептик не может сказать, что истина объективно существует, это было бы догматическим утверждением, а если он добавит, что истина существует, то она непознаваема. Получается, что сами по себе вещи познаваемы, но познать их мы не можем. Это противоречие. Скептик скажет, что он не только не знает истину, но и не знает, существует ли она, т. е. познаваемы ли сами по себе вещи. Римская позиция Филона была противоречивой, неустойчивой, перестроенной, «додогматической». Требовался второй шаг, т. е. как бы широкое понимание вышеприведенного фрагмента.

Стобей рассказывает об этике Филона Ларисского. Он разделил этику на шесть частей и провел сравнение между философом — нравственным воспитателем и врачом. Сперва врач должен убедить больного принять рекомендуемое лекарство — так и философ должен убедить человека принять философию. Затем врач должен опровергнуть возможные ошибочные представления больного, почерпнутые им у плохих советчиков, — так и философ должен опровергнуть ложные учения и мнения. Затем врач разъясняет больному причины его болезни — так и философ разъясняет человеку причины нравственного зла и показывает, в чем высшее благо. Конечная цель врача в восстановлении здоровья пациента — так и цель философа в счастье его подопечного. Наконец, врач стремится сохранить здоровье пациен-

¹ Reale G. A. History of Ancient Philosophy. III. The Systems of the Hellenistic Age. Albany, 1985. P. 358.

та — так и философ предписывает правила для сохранения счастья.

Антиох из Аскалона. Второй шаг сделал Антиох из Сирии, который учился у Филона, а когда тот бежал, со временем занял его место в качестве главы Академии. До этого Антиох сошелся с римским полководцем Лицинием Лукуллом, принял участие в 3-й войне Рима с Митридатом, участвовал в битве при Тигранокерте, когда римский консул разгромил армянского царя. Антиох написал об этой битве в своей книге «О богах»: «Солнце еще не видело ей подобной»¹.

Плутарх в биографии Лукулла так рассказывает об Антиохе, начав с Лукулла, который интересовался философией: «Что касается философии, то, если ко всем учениям он (Лукулл.— А. Ч.) относился с интересом и сочувствием, особое пристрастие и любовь он всегда питал к Академии — не к той, которую называют Новой и которая как раз в ту пору расцветала благодаря учению Карнеада, распространявшемуся Филоном, но к Древней, которую возглавлял тогда Антиох Аскалонский, человек глубокомысленный и весьма красноречивый. Лукулл приложил немало стараний, чтобы сделать Антиоха своим другом и постоянным сотрапезником, и выставлял его на бой против последователей Филона. В числе последних был, между прочим, и Цицерон, который написал об этой философской школе очень изящное сочинение; в нем он вкладывает в уста Лукулла речь в защиту возможности познания, а сам отстаивает противоположную точку зрения. Книжка так и озаглавлена — «Лукулл». С Цицероном Лукулла связывали ... близкая дружба и сходный взгляд на государственные дела»². Лукулл вошел в историю не только своей победой над Митридатом VI (впрочем, Митридата VI пришлось добывать Помпею, когда окончательно разгромленный царь Понта покончил с собой) и над Тиграном II, которого Лукулл все же так и не смог одолеть в Армении, за что был отозван с Востока, но и своими пирами («лукуллов пир»), которые устраивал, судя по контексту в плутарховой биографии этого римлянина, уже в отставке, на покос. Именно тогда он смог заняться философией и собрать большую

¹ Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. II. С. 140.

² Там же С. 156.

библиотеку. Но известно, что Антиох умер в 68 г. до н. э., когда Лукулл был еще в Азии. Так что здесь концы с концами не сходятся.

Как мы уже сказали, Антиох из Аскалона сделал второй шаг от скептицизма к догматизму. Он провозгласил, что истина и объективно существует, т. е. вещи объективно познаваемы, и постижимы нами; вещи не только могут быть познаны, но и познаются. Это было уже концом скептицизма, но именно академического, потому что крайний, пирронов скептицизм продолжал существовать еще много веков, дав такого выдающегося римского скептика II—III вв. уже нашей эры, как Секст Эмпирик, о котором речь впереди. Антиох же последовательно подверг критике не только крайний, но и умеренный скептицизм, пробабилизм Академии, Аркесилая, Карнеада и Клитомаха. Судить о вероятности истины можно только тогда, когда мы знаем полную истину. Правдоподобную вероятную истину следует отмерять не от заблуждения и от лжи, а от полной истины. Если Карнеад и Аркесилай понимали истину как недостижимый идеал или, по другой версии, думали, что неизвестно, возможна ли истина вообще, существует ли она, то Антиох понимал истину как необходимую меру для определения того, что правдоподобно, а что нет. Для того чтобы сказать, является ли что-либо более или менее истинным, необходимо знать истину. Итак, в позициях академиков-скептиков и Антиоха Аскалонского большая разница: одно дело, когда мы отмеряем дистанцию от незнания к знанию, к истине, а другое — когда мы отмеряем от истины, от знания, чтобы определить, насколько кто-то ошибся — так учитель исправляет ошибки ученика и выставляет ему оценку.

Антиох — эклектик. Он утверждал, что платонизм и аристотелизм тождественны по существу, отличаясь друг от друга, выражая то же самое учение, терминами и выражениями. Об этом рассказывает Цицерон во «Второй академике». Более того, Антиох провозгласил, что и стоицизм отличается от платонизма-аристотелизма лишь формой выражения, по существу же он им тождествен. Поэтому Цицерон говорит об Антиохе, что тот в сущности был стоиком. Много позднее и Секст Эмпирик, в отличие от Цицерона знавшего лично Антиоха и слушавшего его лекции в Афинах в 79 г. до н. э. имел дело лишь с сочинениями Антиоха (они затем все были утрачены), говорит, что «Антиох ввел Стою в Академию,

так что о нем говорили, что он философствует как стоик; в самом деле он доказывал, что у Платона находятся стоические догматы»¹ (Три книги пирроновых положений. I, 235). Антиох отверг теорию идей Платона и его учение о знании. Что же тогда остается от учения Платона? Цицерон утверждает, что Антиох и на шаг не отходил от Хрисиппа. Антиох думал, что чувства, коль скоро органы чувств нормальны, а условия для восприятия благоприятны, нас не обманывают.

Критикуя скептицизм, Антиох указывал, что он сам себя побивает, потому что тезис, что ничего нельзя утверждать, что истина недостижима и т. п., догматичен, антискептичен.

В логике Антиох мало отходил от Хрисиппа. Также и в физике Антиох следовал Стое. Он говорил о единстве космоса и о его раздвоенности на активное и пассивное, об одушевленности мира, о провидении, приписывая все это Платону и Аристотелю. Как и стоики, Антиох думал, что человек должен следовать природе, которая разумна, а потому следовать природе означает жить в соответствии с разумом. Вместе с тем Антиох считал, что стоики недооценивают тело. Антиох согласен со стоиками в том, что для счастья достаточно одной добродетели, но все же не для полного счастья, так что перипатетики отчасти правы, когда учат, что для полного счастья нужны и материальные блага. Приспосабливаясь к энергичным римлянам, далеким от впавших в протрацию поработенных греков, Антиох смягчал стоическое представление о мудреце как существе пассивном. Антиох как эклектик не смог ни синтезировать стоицизм, аристотелизм и платонизм, ни глубоко отождествить их. Не смог он дать Академии Платона и вторую жизнь. Его мировоззрение — имитация стоицизма. Так во всяком случае можно думать, исходя из того, что мы узнаем об Антиохе от Цицерона.

Преимниками Антиоха в Академии были Аристос из Аскалопа, Теомнест из Навкратиса (ок. 44 г. до н. э.). Большинство академиков не были афинянами. Их родина Пергам, Кирена, Киликия, Карфаген, Фессалия, Палестина, Египет.

¹ Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 256.

Перипатетический эклектизм. Эклектизм затронул и Ликей. Напомним, что после умершего в 268 г. до н. э. Стратона Ликей при таких схолах, как Ликон, Аристон Кеосский, Аристон Косский и др., пришел в упадок. Он существовал по инерции. Философская мировоззренческая мысль там оскудела.

Возрождение аристотелевского перипатетизма происходит в связи с возвращением в научный оборот утраченных рукописей Аристотеля и Теофраста, купленных Апелликоном, привезенных из Малой Азии в Афины и увезенных оттуда Суллой в числе других трофеев в Рим. Сулла «забрал себе библиотеку теосца Апелликона¹, в которой были почти все сочинения Аристотеля и Теофраста, тогда еще мало кому известные. Когда библиотека была доставлена в Рим, грамматик Тираннион²... многое привел в порядок, а родосец Андроник, получив от Тиранниона копии привезенных книг, обнаружил их и составил указатели, которыми пользуются и поныне. Старшие перипатетики сами по себе были, видимо, людьми умными и учеными, но из сочинений Аристотеля и Теофраста знали, кажется, немного, и то не слишком хорошо, потому что наследство скепсиса Нелея, которому Теофраст оставил свои книги, досталось людям невежественным и безразличным к науке» (*Плутарх*. Сулла. XXVI³). Так образовался «Корпус Аристотеля» — совокупность сочинений, автором которых стали считать Аристотеля. Начинается период комментирования этих трудов. И в этих комментариях было немало эклектизма, когда то, что считалось учением Аристотеля, сближалось со стоицизмом и с платонизмом, а навстречу шло сближение платонизма с аристотелизмом и стоицизмом, как это мы видели на примере академика Антиоха. Однако ни одно из этих

¹ Сулла имел перед собой пример Луция Эмилия Павла, за бравшего библиотеку поверженного им македонского царя Персея.

² Грамматику Тиранниону, когда Сулла присвоил библиотек офицера Митридата библиофила Апелликона (что с ним стало, не известно), еще предстояло попасть в плен Лукуллу, продолжившему войну с Митридатом после смерти Суллы, когда тот возьмет город Амас на южном берегу Эвксинского моря (Черного моря). У Плутарха (Лукулл. XIX) мы читаем: «В числе других попал в плен и грамматик Тираннион» (*Плутарх*. Избранные жизнеописания. Т. II. С. 128). Оказавшись в Риме, Тираннион привел в порядок захваченную Суллой библиотеку, драгоценные манускрипты Аристотеля и Теофраста.

³ *Плутарх*. Избранные жизнеописания. Т. II. С. 65.

направлений не сближалось с эпикуреизмом. И аристотелики, и платоники, и стоики, и скептики одинаково его ненавидели.

Эпикуреизм же меньше всего пострадал от эклектизма. И не было желающих с ним сближаться, и сам он ни с кем не сходил. Слишком уж он был ни на что не похож. Стоик Бальб упрекает эпикурейцев, что они замкнуты на себе. «...Вашим,— говорит стоик, обращаясь к эпикурейцу,— меньше всего известно, что говорят... представители других школ,— вы ведь только своих и читаете, своих любите, остальных же по невежеству осуждаете» (*Цицерон. О природе богов. II, 73*)¹.

Николай Дамасский. Кроме злосчастливого Апелликона из Теоса, который, к счастью, не дожил до разграбления Афин и своей библиотеки, Тиранниона, которого некоторые считают армянином, в I в. до н. э. было много мелких перипатетиков, чья деятельность постепенно оживилась: Аристон из Александрии, Боэт Сидонский, Ксенарх из Селевкии, Стасей из Неаполя, Кратипп из Пергама, Николай из Дамаска.

Николай родился в 64 г. до н. э. в Дамаске в римской провинции Сирия. Он жил при дворе иудейского царя Ирода I (ок. 73—4 гг. до н. э.), который овладел тронном в 37 г. до н. э. как ставленник Рима. Подозрительный тиран уничтожил почти всех своих сыновей, боясь потерять власть. Благодаря ему дотоле нейтральное имя «Ирод» стало нарицательным: ирод — злодей. Христианская традиция приписала Ироду избивание всех младенцев в Вифлееме при известии о рождении Иисуса Христа как претендента на иудейский престол, «иудейского царя». Однако Ирод умер за четыре года до предполагаемого рождения Иисуса. Николай из Дамаска сумел ужиться с Иродом I и дважды сопровождал его в Рим как секретарь. Он был плодовитым писателем. Ему принадлежали автобиография, биография римского императора Августа, описание манер и обычаев пятидесяти народов, история человечества до смерти Ирода I. Как философ-перипатетик, Николай из Дамаска эклектически сочетал аристотелизм с платонизмом и стоицизмом.

¹ *Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 124.*

ЛЕКЦИЯ XI—XII

ТЕМА 13

СРЕДНЯЯ СТОЯ

Эклектична¹ и Средняя Стоя. Ее главные представители — Панетий (Панеций) и Посидоний, жившие соответственно во II и в I вв. до н. э. Подобно тому как академик Антиох в I в. до н. э. шел навстречу стоицизму, так и стоик Панетий шел веком ранее навстречу платонизму. Оба они испытали влияние перипатетиков. «Средние» стоики во многом отошли от классического, догматического, ортодоксального стоицизма как под влиянием нередко убедительной критики ряда слабых пунктов стоического мировоззрения со стороны скептиков (напомним, что Аркесилай теоретически напал на Зенона и Клеанфа, а Карнеад на Хрисиппа), так и вследствие приспособления стоицизма к римской культуре, для которой асоциальная негражданственная непатриотическая стоическая мораль была неприемлема, а «средние» стоики уже находились в тесном контакте с Римом. Это же заставило «средних» стоиков еще больше, чем это было принято в греко-эллинистической философии, переносить центр тяжести в мировоззрении с чисто теоретического мудрствования на проблемы непосредственной жизни, заменять теоретическую философию ее прикладной ипостасью.

Панетий. Панетий — уроженец острова Родоса. Он жил с ок. 185 по ок. 110 гг. до н. э. Панетий происходил из знатной семьи. В молодости он прибыл в Афины, где слушал лекции стоика Диогена из Селевкии (Диогена Вавилонского) — непосредственного ученика Хрисиппа. Под влиянием лекций Диогена из Селевкии молодой Панетий сделался ярким приверженцем стоицизма, но со временем он стал ренегатом, разбавившим ортодоксальный стоицизм перипатетизмом и платонизмом. Известно, что Панетий слушал лекции своего современника Карнеада, что, видимо, поколебало Панетия в его догматическом стоицизме. Панетий не порывал связей

¹ Однако есть и другое мнение: «Слишком органичным, чтобы считаться эклектизмом, явилось соединение стоицизма и платонизма у Панеция и Посидония, основавших стоический платонизм» (Философская энциклопедия. Т. 5. С. 543).

с афинской Стоей и тогда, когда Диогена из Селевкии сменил в качестве схоларха Антипатр из Тарса. Такая связь Панетия с греческой философской традицией.

С другой стороны, Панетий был связан с Римом. Будучи, видимо, в это время в Афинах, Панетий был введен в состав того философского посольства из Афин в Рим, о котором говорилось выше в связи с Карнеадом, также членом этой странной делегации. Из пяти ее членов трое были стоиками: Диоген из Селевкии, Антипатр из Тарса и Панетий с Родоса — тогдашний схоларх Стои и два его последовательных преемника. Напомним, что это посольство находилось в Риме в 156/155 гг. до н. э. и было оттуда изгнано по инициативе Катона Старшего — блюстителя чистоты римских нравов. Но, видимо, гнев римских фундаменталистов был направлен главным образом против скептика Карнеада, который, напомним, в своей первой лекции восхвалял справедливость, а во второй — ее ниспровергал, а не против стоиков, поэтому Панетий снова прибыл в Рим в 144 г. до н. э., где он вошел в эллинофильский кружок Сципиона Младшего, только что разрушившего Карфаген (146 г. до н. э.), и даже принял участие в путешествии этого Сципиона на Восток (140—139 гг. до н. э.). В 129 г. до н. э. Панетий сменил Антипатра из Тарса в качестве главы Стои. Через двадцать лет он умер. Эти двадцать лет в конце II в. до н. э. и были вершиной в деятельности Панетия как устной, так и письменной. Многочисленные сочинения Панетия в свое время были широко известны во всем Средиземноморье. Они назывались «О долге», «О провидении», «О политике» и т. д. К сожалению, от них мало что осталось. Хорошо еще, что Цицерон в первых двух книгах своего позднего трактата «Об обязанностях» использовал сочинение Панетия «О долге».

Панетий — стоик-рenegат смягчил и даже сиял многие пункты ортодоксального стоицизма; закруглив, так сказать, углы, он принял некоторые платонические и перипатетические идеи. В основе эклектизма Панетия лежало его убеждение в глубоком родстве платонизма, перипатетизма и стоицизма, которые вышли, на его взгляд, из Сократа, как общего родоначальника. Спорным является вопрос: что господствует в мировоззрении Панетия — стоицизм или платонизм? Некоторые ученые утверждают, что Панетий был скорее платоником, чем

стойком, что он следовал стоицизму только в области практической, прикладной этики, а в теории склонялся к платонизму. Но это спорно, тем более что и в этике Панетий существенно отошел от ортодоксального стоицизма.

Известно, что в области физики Панетий подверг сомнению, а то и вовсе отверг стоическое учение о всеобщем мировом пожаре, периодически уничтожающем космос, который, правда, снова (как птица Феникс) рождается из субстанции огня, и склонялся к перипатетическому аристотелевскому учению о вечности мира. Кроме того, Панетий как будто бы отказался от стоического космического органицизма (космос — живое существо). Модифицируя учение о судьбе стоиков, Панетий отверг их жесткий детерминизм, изрядно парализующий человека, что было неприемлемо для римского духа с его неустанной деятельностью, направленной на внешнюю экспансию и на унификацию по римским образцам окружающего римский мир социального разноплеменного и разнородного хаоса. Говорят, что Панетий сомневался в возможностях девиации (предсказания будущего), чем так увлекались ортодоксальные стоики. Панетий отверг и астрологию, учение о связи между положением планет и жизнью людей, которая вдруг расцвела в наши дни у нас.

В области психологии Панетий под влиянием платонизма размежевал душу и тело, которые стоиками представлялись настолько слитными, что они воспроизводящие половые функции организма относили к деятельности души. Согласно мнению Панетия, тело имеет чисто биологические функции, душа же состоит лишь из пяти чувств и главенствующей части (гегемоникона). Что касается речи, которой ортодоксальные стоики придавали самостоятельное значение как одной из восьми частей души (пять чувств, воспроизводящая способность, речь, гегемоникон), то Панетий лишил ее статуса особой независимой части души. В самом гегемониконе Панетий в духе платонизма различил иррациональное (импульсы к действию), которое он наивно связал с воздухом, и рациональное — мысль, стремление к познанию. Но в духе прикладной философии, столь любезной практичным, «заземленным», римлянам, Панетий в познании главное видел в знании того, что следует делать, к чему следует стремиться и чего следует избегать.

Некоторые ученые утверждают, что Панетий принял

платоновское учение о бессмертии всех душ (а не только ограниченное рамками одного мирового года бессмертие душ мудрецов с их высоким тонусом), по более вероятно, что Панетий, напротив, учил о смертности души. Душа рождена, но все рождение смертно; имея начало, оно имеет и конец, начала без конца быть не может. Кроме того, душа подвержена аффектам и страданиям, а все им подверженное смертно, ибо аффекты и страдания нельзя выносить вечно, они изнашивают душу. А еще, кроме того, душа, будучи в физическом плане смесью воздуха и огня, со временем остывает, а тем самым умирает.

В области этики Панетий сильно занизил стоический идеал, приспособив его к широким слоям образованных римлян. Он отверг ортодоксальное стоическое учение о самодостаточности добродетели и допустил необходимость для полного счастья таких «низменных» вещей, как хорошее здоровье, материальное благополучие, телесные силы: «Панетий и Посидоний не считают, что для счастья довольно одной добродетели, а считают, что надобно и здоровье, и денежные траты, и сила» (VII, 128)

Понимая, что образ мудреца с его сверхсовершенством и апатией для римлян неприсмлем, увидев перед собой жизнеспособную энергичную республику вместо впавшей в спячку Греции, Панетий в своем сочинении об эвтюмии (хорошем расположении духа) восславил радость жизни. Место «совершенных» действий, а вернее, бездействий стоического мудреца у Панетия заняли гражданские обязанности, которые люди несут перед государством, что было совершенным отходом от космополитизма греческих стоиков. Трезво смотря на человека, «гуманист» Панетий признает у него четыре главных желания: стремление к мудрости, стремление к сохранению, не только личному, эгоистическому, но и общественному, к сохранению и себя, и своего общества; стремление к независимости и стремление к совершенствованию. Добродетель и состоит в том, чтобы осуществлять эти желания в соответствии с разумом, в разумном осуществлении этих законных стремлений обычного человека. Неудивительно, что римлянин Цицерон списывал у Панетия, ибо римский гражданский долг перед государством, патриотизм и гражданственность, служение державе были тогда так же свойственны римлянину, как апатичность, аполитизм и гражданское

безразличие греку, лишившемуся своего отечества и потерявшемуся в эллинистических монархических монстрах.

Посидоний Апамейский. Философ-стоик Посидоний родился между 140 и 130 гг. до н. э. в городе Апамея на реке Оронте в Сирии (царство Селевкидов) и учился в Афинах у Панетия, который был старше Посидония приблизительно на полвека. Когда Панетий умер, Посидонию было около тридцати лет.

По-видимому, в эти свои сравнительно молодые годы Посидоний совершил великое путешествие по территории Римской державы. Он объехал все Средиземноморье, побывал в глубине Малой Азии, Египта (там он испытал сильное влияние древнейшей египетской культуры, но все же остался эллином), Галлии, Испании. Там он вышел на Атлантику и был даже в Британии. Всюду вел он этнологические и географометеорологические наблюдения. В расположенном на атлантическом побережье испанском городе Гадасе (нынешний Кадикс) Посидоний в течение месяца наблюдал морские приливы и отливы (в Средиземноморье почти незаметные).

Он был одним из первых ученых, кто начал объяснять морские приливы совместным действием Луны и Солнца. Посидоний видел землетрясения, извержения вулканов, появление нового острова к северу от Сицилии среди Липарских островов. Он спускался в рудники, описывал штольни и методы их осушения. Он видел соляную скалу и равнину близ устья Родана (Роны), покрытую галькой. Страбон в своей «Географии», историк Диодор Сицилийский (вторая половина I в. до н. э.), Атеней из Навкратиса неоднократно цитируют физико-географические и историко-этнологические сочинения неутомимого Посидония, например его труд «Об океане».

В возрасте около сорока лет, в 97 г. до н. э., Посидоний, принятый, по-видимому, в число граждан полиса Родос, открыл собственную риторическо-философскую школу на острове Родос (Южные Спорады, 1404 кв. км) — родине своего учителя.

Напомним, что остров Родос у юго-западного побережья полуострова Малая Азия к началу I в. до н. э. давно прошел уже пик своего расцвета, когда, после того как Александр Македонский разрушил финикийский морской торговый центр — город Тир, Родос стал

новым центром морской торговли в Средиземноморье, чему способствовало его удачное расположение на пересечении морских путей. Символом расцвета Родоса стало сооружение там Харидом (или Харесом) знаменитого Колосса Родосского. Воздвигнутая на рубеже IV и III вв. до н. э. эта колоссальная статуя была разрушена землетрясением в 225 г. до н. э. Через шестьдесят лет завистливый Рим противопоставил Родосу в качестве торгового соперника остров Делос, предоставив ему режим наибольшего благоприятствования,— и Родос пришел в упадок.

Родосская школа Посидония стала знаменитой. Сам Посидоний был блестящим оратором и привлек многих слушателей. Когда в 86 г. Посидоний в качестве родосского посла посетил Рим, где встретился со старым и больным Марием, который только что взял Рим штурмом, жестоко расправившись со своими противниками из политического лагеря Суллы (в это время сам Сулла громил на востоке империи Митридата VI Евпатора, царя Понта, взял штурмом и разграбил примкнувшие к Митридату Афины), он завязал знакомства с римской аристократией, уже знавшей его учителя Панетия. В 78/77 гг. до н. э. в родосской школе Посидония побывал 28-летний Марк Туллий Цицерон, покинувший Рим из-за страха перед новым римским тираном Суллой, который, разгромив марьянцев (сам Марий умер в год своей встречи с Посидонием), истребив своих политических противников, был назначен римским сенатом диктатором на неограниченное время (обычно диктаторы назначались на полгода и лишь в чрезвычайный угрожающий существованию самого Римского государства момент). Впоследствии Цицерон будет с гордостью называть себя учеником Посидония (см.: *Цицерон. О природе богов. I, 6*). В 66 г. до н. э., едучи на войну все с тем же Митридатом VI Евпатором, и в 62 г., возвращаясь с этой затянувшейся войны победителем (окончательно разгромленный римскими легионами Митридат покончил с собой в 63 г. до н. э.), новый римский герой Помпей посещал на Родосе Посидония. Цицерон в «Тускуланских беседах» рассказывает, что во время второго пребывания Помпея на Родосе Посидоний был тяжело болен (ему было уже за семьдесят лет и его мучали боли в суставах), однако он принял Помпея и имел с ним беседу. Приподнявшись над своим скорбным ложем и опираясь на него, рассказывает Цицерон со слов

Помпея, Посидоний степенно и убедительно доказывал, что нет блага, кроме того блага, что нравственно-прекрасно и благородно, а когда боли усиливались, то упрямый стоик восклицал, что он, несмотря ни на что, не признает, что страдание есть зло.

Когда Посидонию было уже за восемьдесят, он отправился в Рим, где и умер после 51/50 г. до н. э.

Посидоний был плодовитый писатель. Кроме вышеназванной работы его «Об океане» он написал много других сочинений: «О небесных явлениях», «О космосе», «О богах» (в пяти книгах, где критикуется, в частности, учение о богах Эпикура), «Рассуждение о физике», «О критерии», «Рассуждение об этике», «О надлежащем», «Поощрение» (к занятию философией) и др. Однако все сочинения Посидония, как и большинство сочинений греко-римских авторов, до нас не дошли. Сохранились лишь фрагменты. Посидония цитировали его современники Цицерон, Лукреций, вышеназванный Страбон, позднее вышеназванный Диодор Сицилийский во второй половине I в. до н. э., Сенека и Манилий (первая половина I в. н. э.); Плиний Старший (вторая половина I в. н. э.), Секст Эмпирик, более поздние компиляторы, в том числе Диоген Лаэртский и вышеназванный Атеней из Навкратиса (первая половина III в. н. э.). О Посидонии писали Свидя, Страбон, Плутарх, Цицерон, Клеомед, Сенека, Диоген Лаэртский, Арий Дидим и другие греческие и римские авторы.

И древние, и современные ученые высоко ценят Посидония, его деятельность и его труды — плоды этой деятельности. Цицерон считал Посидония величайшим из всех стоиков, хотя ему приходилось и стыдиться за то, что Посидоний разделял почти общее для всех стоиков пристрастие к дивинации (дивинация — «...предсказание или предчувствие таких событий, которые считаются случайными»¹). «Мне стыдно... за Хрисиппа, Антипатра, Посидония», — говорил Цицерон в своем трактате «О дивинации»², не соглашаясь с этим модным тогда учением о возможности предсказания будущего по внутренностям жертвенных животных и другими столь же нелепыми способами (однако в Риме в это всегда верили, без гадания не начиналось ни одно стражение, для этого существовали особые жрецы). Для Сенеки Поси-

¹ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 194.

² Там же. С. 255.

доний — «один из тех, чей вклад в философию больше прочих» (*Сенека. Письма к Луцилию*. ХС, 20) ¹. Неоплатоник Прокл (V в. н. э.) упоминает в своих обширных трудах Посидония и его школу семь раз. И это только в связи с математикой.

В наш скорбный век мнение о Посидонии далеко не единодушно. Знаменитый Эдуард Целлер считал Посидония «самой универсальной головой после Аристотеля»². Посидоний пытался соединить философию и науку во всеохватывающую систему, — писал этот немецкий ученый-классик. Действительно, Посидоний был не только философом. Его любознательность безгранична. Он и математик, и астроном, и физик, и географ, и геодезист, и метеоролог, и этнолог, и историк, и социолог...

Посидонию приписывается большое влияние на деятелей греко-римской культуры. Ему обязаны и Цицерон — первой книгой своих «Тускуланских бесед» и своим «Сном Сципиона», и Плутарх — своим сочинением «Лицо на диске Луны», и Вергилий — шестой книгой своей «Энеиды». Псевдоаристотелевский трактат «О мире» (*De mundo*) — якобы переработка двух трактатов Посидония³. Знаменитый ученый-классик Вернер Йегер (*W. Jaeger*) и многие другие ученые⁴ видят в Посидонии предшественника неоплатонизма, преднеоплатоника. Таково же мнение нашего великого ученого Алексея Федоровича Лосева, который высоко оценивает Посидония и солидаризируется с теми, кто называет Посидония Платоном по глубине мысли и Аристотелем по энциклопедичности⁵. Курт Рейнхардт в своих многочисленных трудах⁶ видит в Посидонии родоначальника витализма как антипода атомизму. Его поддержал М. Поленц⁷.

Однако существует мнение, что Посидония переоценивают, приписывая ему чужие апоимные фрагменты, что следует принимать во внимание только те тексты,

¹ *Сенека. Письма к Луцилию*. Ксерово, 1986. С. 245.

² *Zeller E. Outlines of the History of Greek Philosophy*. L., 1955. P. 268.

³ См.: *Wilhelm Capelle Neue Jahrbücher*. 15, 529—568 [1905].

⁴ См.: *Vogel C. J. de. Greek Philosophy*. Vol. III. The Hellenistic-Roman period. P. 274.

⁵ См.: *Философская энциклопедия*. М., 1967. Т. 4. С. 324.

⁶ *Rheinhardt K. Poseidonios*. München, 1921; *Poseidonios über Ursprung und Entartung*. Heidelberg, 1928.

⁷ См.: *Pohlenz M. Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 vols. Göttingen, 1948—49; *Stoa und Stoiker: Die Gründer, Panaitios, Poseidonios*. Zurich — Stuttgart, 1950.

в которых упоминается его имя. Таково мнение американского ученого Л. Эдельштейна¹ и французенки М. Лафранк². Она призывает строго ограничиться теми текстами, в которых говорится, что это мнение именно Посидония. Обычный же метод состоит в том, что если фрагмент анонимный и в нем чувствуется влияние какого-то стоика, то этот фрагмент приписывают непременно Посидонию³.

Американский ученый, историк науки Джордж Сартон, объяснял популярность Посидония тем, что тот сочетал научность и мистическую спекулятивность. Он бы мог как ученый стать на один уровень с Аристотелем и Эратосфеном, если бы ему не мешал платонизм и связанный с ним мистицизм. Посидоний-историк неспособен отличить правду от вымысла⁴. Однако Фредерик Коплестон не видит греха в том, что Посидоний сочетал рационализм и мистицизм. Он это просто констатирует⁵.

Посидоний, как и Панетий, выдвинув плюралистически-эkleктический принцип, согласно которому у стоицизма нет монополии на истину, что не вся истина у Стои, дополнял стоицизм платонизмом. Он второй после Крантора из Сол автор комментария к сочинению Платона «Тимей» (затем комментарии на «Тимей» писали Адраст Афродисийский, Гален, Прокл Византийский, Асклепиад; первый латинский перевод совершил в первой половине IV в. Халкидий, но лишь до 53 С.; до середины XII в. образованные люди Западной Европы знали из Платона лишь «Тимей», так что Платон был для них лишь автором «Тимея»), что не могло не сказаться на его известном нам лишь отрывочно и в общих чертах мировоззрении.

Как почти все стоики (исключение составляет разве один Клеанф), Посидоний различал в философии физи-

¹ См.: *Edelstein L.* The Philosophical System of Poseidonius. In: *Amer. Journal of Philol.* 57 (1936). P. 286—325.

² См.: *Laffranque M.* Poseidonios d'Apamée. Paris. 1964.

³ См.: *Vogel C. J. de.* Greek Philosophy. Vol. III. P. 257, 258, 272, 273.

⁴ См.: *Sarton G.* A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centures B. C. N. Y., P. 255, 442.

⁵ См.: *Copleston F.* A History of Philosophy. Vol. I. N. Y., London, Toronto, Sydney, Auckland, 1985. P. 422. В противоположность мнению Дж. Сартона, А. Ф. Лосев думает, что «в его (Посидония.— А. Ч.) учении элементы мистики нисколько не снижали значимость науки» (Философская энциклопедия. Т. 4. С. 324).

ку, логику и этику, подчеркивая в то же время их органическое единство в своем сравнении философии с живым существом, с организмом. Отказываясь от стоического уподобления философии саду, в котором ограда соответствует логике, растения — физике, а их плоды — этике, так как там недостает органического единства (плоды могут быть отделены от растений, стены же сами по себе), «Посидоний считал более уместным уподоблять философию живому существу, именно: физическую часть — крови и мясу, логическую — костям и мускулам, этическую — душе»¹. Это лучше, чем когда душой оказывается физика, а мясом — этика (см. VII, 40).

По сообщению ученика Посидония Фания, Панетий и Посидоний ставили на первое место физику (VI, 41). В области физики Поседоний исповедовал непоследовательный монизм. Говорят, что в пятой книге своего «Рассуждения о физике» Посидоний писал, что «мир един, конечен и шарообразен с виду, потому что такой вид удобнее для движения» (VII, 140). Этот единый шарообразный мир окружает пустота, которая бестелесна («бестелесно то, что может быть заполнено телом, но не заполнено». VII, 140). Посидоний писал о пустоте во второй книге «Рассуждений о физике». Но так как мы этой книги не имеем, то приходится гадать, считал ли Посидоний эту пустоту беспредельной, или нет. У Диогена Лаэртского говорится о «пустой беспредельности» (VII, 140), по Аэцию же, Посидоний утверждал, что «пустота вне космоса не беспредельна, но ее столько, сколько достаточно для разложения космоса»². Внутри же мира как космоса пустоты нет: «Там нет ничего пустого, но все едино в силу единого дыхания и напряжения, связующего небесное с земным» (VII, 140).

Таков монизм Посидония. Но он все же не так монолитен, как у греческих стоиков периода Древней Стои. Если они думали, что «Бог, ум, судьба и Зевс — одно и то же» (VII, 135), то у Посидония, согласно свидетельству Аэция, на первом месте Бог, на втором — природа и на третьем — судьба³. Таким образом, Бог противопоставляется природе, а Бог — это, по-видимому, небо, тогда как природа в данном случае уже не весь

¹ Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 64.

² Reale G. The Systems of the Hellenistic Age. Albany, 1985. P. 435.

³ Ibid. P. 299. C. J. de Vogel. Op. cit. P. 273.

мир, а земля, подлунный мир. Правда, информация на этот счет противоречивая. Отметив, что стоики понимали слово «мир» тройко: «сам бог, то есть обособленная качественность всей сущности; он не гибнет и не возникает» (VII, 137), творец мироустройства; само мироустройство; совокупность того и другого,— Диоген Лазертский продолжает, что Посидоний видел в мире «построение, включающее небо и землю с их естествами» (VII, 138). Но далее у того же доксографа говорится, что Посидоний, вместе с Зеноном и Хрисиппом, сущностью бога считал весь мир в небе (см. VII, 148). «Ведущая часть мира» — именно небо (см. VII, 135), а не Солнце, как у Клеанфа, и не эфир, как у Хрисиппа и стоика I в. до н. э., наставника Катона Утического, Антипатра Тирского.

Небо, надлунный мир, активно. Природа как подлунный мир пассивна. Небо, Бог, космический разум, разумная огненная пневма, разумная космическая душа (это все одно и то же) «пронизает все части мира», как душа все части человека» (VII, 138), благодаря чему все «устраивается умом и провидением» (VII, 138).

Это устройство совершается не извне, а изнутри мира. Исходящий от неба бог создает в природе формы, подчиненные числам и числовой гармонии. Здесь мы видим следы платоновского бога-демиурга. Но у Платона демиург, бог-ремесленник, вне мира, он творит космос из заданного ему материала, существующего вечно, по заданным образцам-идеям, у Посидония же как стоика бог действует на космос изнутри него, как внутренне присущая миру имманентная сила. И этот бог, он же платоновская космическая душа (у Платона она творится до творения космоса богом-демиургом), телесен.

Все же некий раскол между небом и землей, между надлунным и подлунным мирами, между миром вечным и миром гибельным требует дополнительного связующего звена, должна быть связующая сила, которую Посидоний находит в симпатии. Это «природные соответствия».

Главное в этом соответствии, в этой взаимосвязи, в этой симпатии — симпатия между небом как ведущей частью и землей как ведомой, что доказывается хотя бы загадочным для тех времен влиянием Луны и Солнца на морские приливы и отливы, так что изучение этого природного явления имело для Посидония не только физи-

ческое, но и метафизическое, философское, значение.

Симпатия между небом и землей легла в основу стоического обоснования астрологии, которая в те времена широко распространилась в Римском государстве. В умы все более проникала нелепая мысль о том, что вся будущая жизнь человека предопределена положением небесных тел во время его рождения (а надо было бы зачатия, и уже одно то, что астрологи составляют гороскопы, т. е. таблицы взаимного расположения планет и звезд на определенный момент времени, на момент рождения, говорит о несерьезности астрологии как лженауки).

Посидоний представлял себе мир и иначе: как иерархию степеней бытия, начиная с неорганического царства минералов и кончая сверхорганической степенью божественного. Между тем и другим располагаются снизу вверх растения, животные, человек и демоны.

Учение о человеке у Посидония в основном стоическое, но, как и его физика, несет следы платонизма и даже большие, чем представление Посидония о мире. Посидоний больше, чем это обычно делали стоики, подчеркивал двойственность человека. Человек находится на границе подлунного, земного, и небесного, надлунного, миров. Как телесное, человек — высшее тело, его тело самое сложное. Но как душевное, человек, хотя он и обладает в отличие от животного логосом, нусом и дианою, т. е. речью, умом и рассуждением, низшее существо. Над ним находятся демоны и бог.

В отличие от Хрисиппа, который думал, что человеческие эмоции имеют свою основу в ошибках разума, т. е. максимально рационализировал эмоциональную, страстную сферу человека, Посидоний, вслед за Платоном, различал в душе три силы: разумную, волевою и чувственную (вождедеющую). Именно последняя иррациональна. От нее помутнение разума. Она источник жизненных ошибок человека. Несчастье человека в том, что он раб низшей части души, что он ведет животное существование, оставляя в пренебрежении высшую силу души — разум, который есть не что иное, как бог в человеке, как его внутреннее божество. Гален сообщает, что Посидоний думал, что внутри человека действуют два демона: добрый и злой. Добрый демон сходен с тем, что правит миром. Но большинство людей увлечены злым демоном, имеющим животную природу.

Двоякость человека, его внутренняя трагическая противоречивость выражена Посидонием так: «Первейшее искусство человека — это сама добродетель, ей вверена бесполезная и хлипкая плоть, годная лишь на то, чтобы принимать пищу» (*Сенека. Письма к Луцилию. ХС, 25*)¹. Сенека сохранил и другие, более мудрые, мысли Посидония: «Один день человека образованного дольше самого долгого века невежды»², «богатство — причина бед не потому, что само оно что-нибудь делает, а потому, что подстрекает сделать»³, «то, что не дает душе ни величия, ни уверенности, ни безмятежности... не есть благо, а богатство, крепкое здоровье и прочие подобные вещи ничего такого не дают и, значит, не могут быть... благами»⁴.

Посидоний восстановил отброшенный было Панетием тезис о периодическом воспламенении космоса (VII, 142). Вслед за Платоном он учил о предсуществовании и постсуществовании душ, но в пределах одноразового существования космоса между двумя космическими воспламенениями.

Учение о трех силах души Посидоний положил в основу своей философии истории. Ее смысл в том, чтобы все большее количество людей восходило от низшей, вожделеющей силе в их душах к победе разума.

Тем не менее мудрецы были и на заре истории человечества. Они там и тогда царствовали. Они не допускали драк и защищали слабых от сильных, они убеждали и разубеждали, показывая, что полезно, а что вредно. Их дальновидность заботилась о том, что соплеменники ни в чем не знали недостатка, чтобы мужество отражало опасности, а щедрость одаривала и украшала подданных. Править означало не властвовать, а исполнять обязанность. Никто не пробовал свое могущество на тех, кто это могущество создал, и ни у кого не было ни желания, ни причины творить обиды. Все так хорошо слушались хорошего правителя, что самое сильное, чем царь грозил ослушникам, был уход от власти.

Когда же исподволь появились пороки, а царская власть превратилась в тиранию, возникла нужда в законах, которые предложили те же мудрецы (см.: *Сенека. Письма к Луцилию. ХС, 5—6*).

¹ *Сенека. Письма к Луцилию. Кемерово, 1986. С. 256.*

² Там же. С. 187.

³ Там же. С. 226.

⁴ Там же. С. 227.

Мудрецы были учителями людей в постройке жилищ, в добыче и обработке металлов, в производстве орудий труда. Они же научили людей ткачеству, земледелию, мореплаванию. Затем они всю эту область материального производства передали более скромным помощникам и занялись науками и философией.

Посидоний как историк продолжал дело Полибия, описав времена со 144 по 82 г. до н. э. Как видно из сохранившихся фрагментов, там было много деталей, но в целом описание было поверхностным.

Посидоний повторил эратосфеново измерение окружности Земли. Об этом рассказывает ученик Посидония Клеомед. Об измерении Земли Эратосфеном мы знаем также от Клеомеда, и только от Клеомеда.

Если Эратосфен взял Александрию и Сиену (Ассуан), то Посидоний — Александрию и Родос. Считалось, что полисы Родос, Александрия и Сиена лежат на одном меридиане, что неверно, так как Сиена восточнее Александрии более чем на три градуса, а Александрия восточнее Родоса более чем на полтора градуса. Расстояние между Родосом и Александрией было принято за 5 тыс. стадиев, угол же между положением Солнца в Александрии и в то же время в Родосе был принят в $\frac{1}{48}$ часть окружности. Отсюда у Посидония получилось, что окружность Земли равна 240 тыс. стадиев, что хуже результата Эратосфена.

Посидоний преувеличил длину обитаемой земли — Евразии, отчего получилось, что на запад от Испании по Атлантике до восточного берега Евразии не более 70 тыс. стадиев. Эта ошибка, повторяясь в той или иной форме у Страбона, Птолемея, Роджера Бекона, Петра д'Альи (1410 г.), возбудила оптимизм Колумба и вызвала открытие если не восточного побережья Евразии, то Нового Света, открытие, 500 лет которого мы будем отмечать в следующем году¹.

ТЕМА 14

РИМСКАЯ ПРЕФИЛОСОФИЯ

Начало римской философии датируется II—I вв. до н. э. Римская философия начинается с того, чем кончает в те же времена греческая — с эклектизма. Это неудивительно, потому что римская философия вторична по

¹ Общепринятая дата открытия Америки — 12 октября 1492 г.

отношению к греческой и ее даже можно назвать эллинистической, если под эллинистической философией понимать такую греческую философию, которая распространилась за пределы своей родины в конце IV в. до н. э. Правда, Рим не был завоеван Македонией, как Египет. Напротив, сама Македония, а затем и Греция были поработаны Римом. Но, не будучи эллинистическим государством, Рим был завоеван Грецией духовно, и его философию можно назвать эллинистической, хотя и с некоторыми оговорками.

Римская философия распадается на латиноязычную и грекоязычную. В Риме жило много греков, в том числе и греческих философов, которые преподавали и писали на родном языке. Греческий язык в Риме был уважаем, и знание его было признаком культурности и образованности, доступной, конечно, только для элиты. И сами образованные римляне часто писали по-гречески. Была и богатая латиноязычная римская философская литература.

Проникновение философии в Рим и в Римскую республику не могло, конечно, в силу элитарности философии вытеснить исконное художественно-мифологическое религиозное мировоззрение населявших Италию народов, в том числе и латинян. До появления же философского мировоззрения господство в Риме префилософского социоантропоморфического мировоззрения было безраздельным.

В основе римско-латинского художественно-мифологического религиозного мировоззрения лежал примитивный сверхполитеизм. В наивном представлении суеверного римлянина каждый предмет и каждое явление имело своего двойника — духа, свое божество. Ручей, лес, дорога, перекресток дорог, дверь, дверная петля, порог каждого дома имели своего «бога». Каждая часть какого-либо процесса имела свое божество. Зерно, брошенное в землю, находилось в ведении бога Сатурна, растущим хлебом ведала богиня Церера, цветущим — Флора; созревшим — Конс. Было 43 бога детства: бог первого крика ребенка, бог принятия новорожденного, бог девятого дня, бог первого шага, бог колыбели... У каждого человека был свой дух-покровитель (гений), каждый дом имел свою богиню — покровительницу домашнего очага (Весту). Эта дробность отражала конкретность первобытного сознания, свойственную всем народам на ранней ступени их развития.

У римлян вначале не было даже образов богов. Были лишь их символы. Символом Марса было копьё, символом Юпитера — каменная стрела... В Древнем Риме был развит культ предков — манизм. Велика была роль магии. Точное исполнение магических действий и заклинаний считалось достаточным для получения искомого результата независимо от состояния исполняющего магическое действие субъекта. Знание этих действий было делом особого римского сословия — сословия жрецов. Жрецы в Риме были организованы в коллегии и пользовались бóльшим влиянием, чем жрецы в Греции. Особенно влиятельна была коллегия понтификов. Ее председатель считался верховным жрецом Рима (верховный понтифик). Большую роль в римской жизни играли жрецы-гадатели. Жрецы-авгуры предсказывали будущее по полету птиц, жрецы-гаруспики — по внутренностям жертвенных животных. Большим авторитетом пользовалась коллегия целомудренных весталок — хранительниц государственного очага.

Классический римский пантеон во главе с Юпитером сложился под влиянием классического греческого пантеона. При этом верховный бог Рима Юпитер отождествляется с Зевсом и перенимает его черты. Супруга Юпитера Юнона соответствовала Гере, Минерва — Афине, Венера — Афродите... Живая образная эмоциональная греческая мифология оживила сухую италоримскую религию. Распространение греческого языка и греческих обычаев начинается уже в IV в. до н. э.

Громадную роль в распространении греческой культуры на воинственный, непрерывно территориально расширяющий свои владения Рим имели контакты Рима с южноиталийскими греческими городами (Великая Греция), а затем и их завоевание в начале III в. до н. э. После драматической войны Рима с призванным греками с Балкан в Италию царем Эпира Пирром, потерпевшим после ряда побед решительное поражение от Рима в 275 г. до н. э., некогда прославленный греческий город Кротон — центр пифагореизма, греческий город Тарент — место деятельности последнего великого пифагорейца Архита Тарентского (ок. 428—365 гг. до н. э.), город Локры — победитель Кротона еще до прихода в Кротон Пифагора (VI в. до н. э.) в конце VI в. до н. э. и другие великогреческие города-государства (Метапонт, Сибарис, Фурии, Кавлония), полисы, стали добычей Рима. Последним был Регий, дольше всех

других греческих италийских городов сопротивлявшийся Риму и павший в 270 г. до н. э. Еще ранее в результате войн Рима с самнитами добычей Рима стала самая северная греческая колония в Италии — город Кумы, а также Неаполь и Элея (лат. Велия) — центр философской школы элеатов, второй после пифагореизма великой философской школой в италийской философии¹.

В 265 г. до н. э. Рим стал господином всего Апеннинского полуострова до Паданской (река Паданус — теперешняя река По) равнины.

Через сто лет в результате трех жестоких войн Рима и африкано-финикийского Карфагена в центральной и западной частях Средиземноморья и трех войн Рима и Македонии в восточной части Средиземноморья Рим оказывается властителем всего Средиземноморья.

Греция, получившая было свободу от Македонии, от римского сената и римского полководца Тита Фламиния, разгромившего в 197 г. до н. э. армию предпоследнего македонского царя Филиппа V, через полвека (196—146 гг. до н. э.) вновь ее утратила². Относительную свободу сохранили лишь Афины, Дельфы и Спарта. Остальные бывшие греческие суверенные полисы напрямую подчинялись римскому наместнику в Македонии. Позднее Греция стала римской провинцией Ахайя (27 г. до н. э.).

Однако по мере поражения Греции в борьбе с Римом влияние греческой культуры усиливалось. Проигрывая Риму материально, Греция побеждала его духовно.

Уже во второй половине III в. до н. э. Ливий Андроник из Тарента (ок. 284—204 гг. до н. э.), оказавшийся рабом в Риме в возрасте около двенадцати лет в результате войны Рима с городами Великой Греции, отпущенный затем своим господином на волю (при этом он и получил, будучи греком, латинское имя Ливий), пере-

¹ См.: Чанышев А. Н. Итальянская философия. М., 1975.

² В 197 г. до н. э. римский полководец Тит Квинкий Фламиний разбил македонского царя Филиппа V, которому перед тем сказал: «Ты сам виноват, что ты один, потому что истребил всех своих друзей и близких» (*Плутарх. Застольные беседы*. М., 1990. С. 372). В 168 г. до н. э. римский полководец Луций Эмилий Павел разгромил последнего македонского царя Персея — сына Филиппа V. В 148 г. до н. э. было подавлено антиримское восстание в Македонии. В 146 г. до н. э. одновременно с разрушением Карфагена был разрушен Коринф — центр Ахейского союза, пытавшегося бороться с Римом. Греки потерпели поражение в битве при Истме. Римское войско Луция Муммия подвергло Грецию страшному разгрому.

вел на латинский язык гомеровскую «Одиссею», правда, не гекзаметром, а упрощенным сатурновым стихом. Это был, по-видимому, первый литературный перевод в Европе. Тот же вольноотпущенник впервые поставил в Риме в 240 г. до н. э. греческую трагедию, переведя ее, естественно, на латинский язык и сильно упростив.

Первым же отечественным для Рима латинским поэтом, поэтом-римлянином, а не греком, был Гней Невий (ок. 270—201 гг. до н. э.), младший современник Ливия Андроника, участник войны Рима и Карфагена (он дожил до разгрома Ганнибала Сципионом Старшим в битве при Заме в 202 г. до н. э.). Он зачинатель римской национальной трагедии с сюжетом из римской истории (детство легендарного основателя Рима Ромула, Первая Пуническая война Рима и Карфагена, 264—241 гг. и др.). Однако быть поэтом и драматургом в тогдашнем Риме было непросто. За литературную критику властей Гнея Невия выставили у позорного столба, заключили в тюрьму и изгнали из Рима. Он так и умер в изгнании в Утике вблизи Карфагена и Замы, где за год до его смерти произошла та историческая битва, которая перечеркнула все победы Ганнибала в Европе (напомним, что Карфаген, Утика и Зама находились в Африке, территория теперешнего Туниса).

Вообще в III в. до н. э. в Риме искусство не было в почете. Многие римляне, как патриции, так и плебеи, думали, что это та же роскошь, которая подтачивает традиционные устои римской общины: мужество, стойкость, честность, верность, достоинство, умеренность, подчинение воинской дисциплине, закону, вековые обычаи, почитание семейных и национальных богов¹.

Иначе говоря, Рим покоился на четырех краеугольных камнях: «*Libertas* — самостоятельность личности и ее свобода отстаивать свои интересы в рамках закона²; *iustitia* — совокупность правовых установлений,

¹ См.: *Штаерман Е. М. Древнеримская цивилизация // Древние цивилизации. М., 1989. С. 386.*

² Римляне изгнали в 510 г. своего последнего, седьмого, царя Тарквиния Гордого за совершенное им преступление против личности, они избирали консулов, при этом двух и только на один год, дабы оградить себя от узурпации власти, они запретили долговую кабалу (закон Петелия и Попирия — 326 г. до н. э.), пытки и телесные наказания. Размеры земельной собственности были ограничены 125 гектарами. И все это при полном бесправии рабов, людей-животных, и ущемлении интересов неримского населения Италии, которое составляло большинство, но не «подавляющее».

ограждающих достоинство человека в соответствии с его общественным положением; *fides* — верность долгу, составляющая моральную гарантию исполнения законов; *pietas* — благоговейный долг перед богами, родиной и согражданами, требующий всегда отдавать предпочтение их интересам, а не своим»¹. А для всего этого требовалась та сверхэнергия ума и воли, благодаря которой крошечный народ стал властелином мира, то, что сами римляне называли *virtus* — гражданская доблесть и мужество быть, несмотря ни на что.

Такова суровая система ценностей римского гражданина. Суровая, но возвышенная.

Здесь не до искусства. Ведь искусство — «искусственно», а все искусственное, придуманное казалось подделкой, фальшью, ложью, недостойной порядочного человека. И в этом что-то есть.

Однако, как мы знаем, искусство непобедимо.¹

Выходец из низов плебей Плавт (ок. 254—184 гг. до н. э.) и его очень молодой современник вольноотпущенник Теренций (ок. 195—159 гг. до н. э.) — авторы римских (в основу которых были положены греческие) комедий. Им посчастливилось дойти до нас полностью, чего не скажешь о комедиях греческого эллинистического драматурга Менандра, которому подражал Плавт.

Во время драматической войны Рима и Карфагена, когда Ганнибал со своим войском разгуливал по Италии, привлекая на свою сторону поработанное Римом население, обе стороны вели своего рода идеологическо-пропагандистскую войну. Принявшие сторону Ганнибала южноиталийские греческие города оспаривали право Рима на всю Италию. Со своей стороны Рим выставил своих идеологов, которые, будучи римлянами, писали по-гречески. Ранние римские историки — Квинт Фабий Пиктор и Луций Цинций Алиммент (претор в Сицилии в 209 г. до н. э.) в своих историях Рима, начиная с его легендарной предыстории (прибытие в Италию бежавшего из горящей Трои Энея) и вплоть до Второй Пунической войны, «доказывали» право Рима на всю Италию.

Сципионы и Катон. Теперь мы перемещаемся во II в. до н. э. (согласно нашему летоисчислению, в те времена, естественно, неизвестному, римляне считали свое

¹ Кнабе Г. С. Древний Рим — история и повседневность. М., 1986. С. 20—21.

историческое время «от основания города», т. е. Рима, считалось, что это легендарное событие произошло 21 апреля 753 г. до н. э.). Для этого века в области культуры характерна дальнейшая эллинизация Рима, происходившая, правда, в условиях упорного сопротивления со стороны консерваторов-традиционалистов.

И здесь наиболее выпуклым событием является противостояние патрициев Сципионов и плебея Катона.

Сципион Старший (Публий Корнелий Сципион Африканский — победитель Ганнибала, вторгшегося в Италию с севера через Испанию и Галлию, нанесшего римским легионам три сокрушительных поражения, особенно в знаменитой битве при Каннах в 216 г. до н. э., опустошившего Италию и чуть было не взявшего Рим, но потерпевшего решительное поражение в Африке в битве при Заме именно от Сципиона Старшего в 202 г. до н. э.) и Сципион Младший (Публий Корнелий Сципион Эмилиан Африканский и Нумантинский, сын Луция Эмилия Павла — победителя Персея, усыновленный сыном Сципиона Старшего, взявший штурмом и окончательно разгромивший Карфаген) были эллинофилами. Они перенимали греческие обычаи и нравы. Вокруг них сложился эллинофильский кружок. Это особенно относится к Сципиону Младшему, который с детства получил эллинское образование. Его отец Луций Эмилий Павел конфисковал в свою пользу библиотеку злосчастного Персея. На этой библиотеке («книги», т. е. папирусные свитки, тогда были дорогой редкостью) и воспитывался Сципион Младший.

Вокруг Сципиона Младшего и его друга Гая Лелия (дружба Сципиона и Лелия увековечена Цицероном в трактате «О дружбе») концентрировались грек Полибий (201—120 гг. до н. э.), вышеупомянутый римлянин Теренций (195—159), известный уже нам грек Панетий (185—110), римлянин Луцилий (180—102) и другие образованные греки и римляне. Сам Сципион Младший жил ок. 185 по 129 г. до н. э., будучи, таким образом, ровесником Панетия. Сципион Старший жил раньше: с ок. 235 по ок. 183 г. до н. э. Когда он умер, Сципиону Младшему было менее двух лет. Сципион Старший был почти что ровесником Квинта Энния (239—169 гг. до н. э.).

О Панетии мы уже кое-что знаем. Он сопровождал Сципиона Младшего в его поездке на Восток в 140/139 г. до н. э. Плутарх так об этом рассказывает:

«Сенат в третий раз отправил его объехать народы, города и царства... Он приехал в Александрию, сошел с корабля и пошел по городу, накинув плащ на голову, а александрийцы бежали следом и просили открыться — им хотелось увидеть его лицо; он открыл лицо, и они приветствовали его криком и рукоплесканием. Царь (Птолемей VIII. — А. Ч.) с трудом мог поспевать за ним на ходу, потому что был ленив и изнежен; и Сципион шепнул на ухо Панэтию¹: «Вот какую услугу оказали мы александрийцам нашей поездкой: дали посмотреть, как их царь пешком ходит!» Этот философ Панэтий ездил при нем как друг...»²

Гай Луцилий был сатириком, в своих стихах он высмеивал страсть к роскоши.

Об Эннии и Полибии будет сказано ниже.

Эллинофилам противостоял выходец из простого народа, плебей, ставший сенатором, консулом в 195 г. и цензором в 184 г. до н. э. Марк Порций Катон, названный позднее Старшим для того, чтобы его можно было отличить от его правнука Катона Младшего (95—46 гг. до н. э.), о котором будет сказано ниже, — яростный и упорный защитник римской старины, простоты нравов, целомудрия («Катон исключил кого-то из сената за то, что в присутствии дочери тот поцеловал собственную жену»), — пишет Плутарх в своем «Наставлении супругам»³.

Возможно, что это случилось в 184 г. до н. э., когда Катон был цензором, т. е. магистратом (должностным лицом), производившим опись имущества граждан и следившим за их нравственностью (поэтому цензор назывался также *magister*⁴ *populi* — блюститель правов).

Как военный деятель, Катон в качестве консула в 195 г. до н. э. (консулы выбирались только на один год, они избирались вдвоем и обладали высшей гражданской и военной властью, правили поочередно) вел войну в Испании против восставших против Рима иберов.

¹ Имя этого философа у нас пишут по-разному: Панетий, Панеций, Панэтий, Панэций. Мы придерживаемся первого написания.

² Плутарх. Застольные беседы. М., 1990. С. 377.

³ Плутарх. Сочинения. М., 1983. С. 349.

⁴ *Magister* — начальник, правитель, глава, учитель (в Риме — одно из должностных лиц, в Европе — глава ряда светских и церковных учреждений). Великий Магистр (гроссмейстер) — глава духовно-рыцарского ордена.

«Взявши больше городов, чем провоевал он дней (так говорил он), для себя он воспользовался из добычи только тем, что съел и выпил. Каждому воину он роздал по фунту серебра, заявив, что лучше пусть многие вернуться из похода с серебром, чем немногие с золотом, военачальникам же в своем начальстве и вовсе ничего не надобно, кроме славы»¹. Однако Катон так и не смог подавить восстание, которое тлело еще пятнадцать лет.

Как политический деятель (сенатор), Катон был непримиримым противником уже побежденного Карфагена и требовал его полного разрушения. Говорят, что Катон каждую свою речь в сенате к месту и не к месту заканчивал словами: «А все-таки Карфаген должен быть разрушен!»² В вопросах внешней и внутренней политики Катон и его лагерь противостояли еще деду (по усыновлению) Сципиона Младшего (который взял штурмом Карфаген и разрушил его, выполнив, таким образом, требование Катона, однако последний не дожид до этого исторического события три года) — Публию Корнелию Сципиону Африканскому Старшему, победителю Ганнибала, который стоял за создание из завоеванных областей ряда зависимых от Рима государств; Катон же требовал превращения завоеванных областей в провинции, что и было сделано. Рим пошел по пути Катона, а не Сципиона Старшего. До Македонии, ставшей римской провинцией в 148 г. до н. э., римскими провинциями уже были Сицилия (227 г. до н. э.), Сардиния и Корсика (227 г. до н. э.), Бэтика в Испании (197 г. до н. э.), Тарраконская Испания (197 г. до н. э.). А после Македонии: Африка (146 г. до н. э.), т. е. территория бывшего государства Карфаген, город же Карфаген был снесен, Азия³ (133 г. до н. э.), когда последний царь Пергама Аттал III завещал свое царство Риму, которому, однако, для получения этого дара пришлось вести войну с сыном Аттала III — Аристоником (задушен в римской тюрьме), и еще 27 провинций.

¹ Плутарх. Застольные беседы. С. 375.

² История Древнего Рима. М., 1982. С. 102.

³ Провинция Азия занимала всего лишь западную часть полуострова Малая Азия. На ее территории оказались развалины Трои, Милета, Эфеса. Напомним, что европейская философия зародилась в Азии, правда, в Малой. Милет — родина первой европейской философской школы — милетской (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), Эфес — Гераклита (см.: Михайлова Э. Н. Чанышев А. Н. Ионийская философия. М., 1966).

Катон, защищая традиционно-национальный характер римской культуры, гневался и на греческих философов, будучи убежденным в том, что философия подрывает воинскую доблесть. В 173 г. до н. э. из Рима были изгнаны два пифагорейца. В 161 г. до н. э. принят специальный декрет против риториков и философов, запрещающий их пребывание в Риме, за чем последовало новое их изгнание. В 156/155 г. до н. э. Катон и его партия изгнали из Рима то странное состоящее из философов греческое посольство, о котором говорилось уже дважды: в связи с Карнеадом и Панетием.

Однако не следует думать, что этот сделавший карьеру плебей, о котором Элиан (XII, 6, т. е. «книга» двенадцатая, раздел 6) говорит: «Смешны люди, гордящиеся славой своих отцов, если ничего не зная об отце римлянина Мария, мы восхищаемся его подвигами или не имеем сведений об отце знаменитого римлянина Катона Старшего»¹, — был невеждой.

Катон писал и свои речи в сенате, и книги. Из последних целиком сохранилась только одна. Это «О сельском хозяйстве» (или «О земледелии»). Эта небольшая книга — не научный трактат, а сборник советов и рецептов фермера Катона, обращенный к другим фермерам. Катон придавал большое значение земледелию, он видел в нем экономический фундамент республики. Во введении Катон утверждал, что самые храбрые люди и самые крепкие солдаты всегда выходили из рядов земледельцев. Самое главное в ведении сельского хозяйства Катон видел в хорошей доброкачественной вспашке и в унавоживании. В книге содержатся и медицинские советы. Ненавидя все греческое, Катон ненавидел и врачей, которые в Риме были в основном из греков. Однако собственные медицинские советы Катона часто нелепы.

У Катона было и историческое сочинение «Происхождения», в котором он дает объяснение причинам величия Рима. Само сочинение не сохранилось. Катон, однако, считается первым римским историком, писавшим прозой.

Энний. Энний же, которого Катон привез из Сицилии в Рим, писал римскую историю в латинских стихах. Квинт Энний считается отцом римской поэзии и также римской истории. Он написал «Анналы», в которых

¹ Элиан. Пестрые рассказы. М., 1963. С. 87.

изложил римскую историю, начиная с легендарного прибытия в Италию Энея и кончая 181 г. до н. э. Квинт Энний происходил из южноиталийской Калабрии, его первоначальное образование было греческим, латинским языком он овладел уже в армии, где служил центурионом, принимая участие во Второй Пунической войне под руководством Сципиона Старшего. Энний прожил долго (239—169 гг. до н. э.) и в конце своей жизни примыкал к эллинофильскому кружку Сципиона Младшего. Энний был знаком с греческой философией. В дидактической поэме «Эпихарм» он суммировал пифагорейскую философию. В другой поэме «Евгемер» Энний переложил на латинские стихи «Священную историю» Евгемера. Как писал Цицерон, «Энний стал первым из всех его переводчиков и последователей»¹.

Полибий. Величайшим греческим историком Рима был Полибий (ок. 200 — 120 гг. до н. э.). После битвы при Пидне в 168 г. до н. э., когда Рим второй раз разгромил Македонию, римляне наказали всех тех в Греции, кто был на стороне последнего злосчастливого македонского царя Персея. Более тысячи ахейцев были отправлены в Рим в качестве заложников. В их числе был и Полибий. Находясь там и войдя в кружок Сципиона Младшего, Полибий в числе других своих книг написал в течение 168—140 гг. до н. э. свою «Историю» в 40 книгах, из которых целиком сохранились только первые пять (остальные тридцать пять книг дошли в отрывках). «История» Полибия охватывала сравнительно небольшой отрезок времени от 220 по 146 год, но это было время, когда Рим завоевал большую часть западного мира, включая Македонию и Грецию. По своим философским взглядам Полибий был стоиком. Он пытался найти причинное объяснение исторических событий, но вынужден был признать, что многие исторические события, в том числе и очень важные, обязаны своим происхождением случайности или удаче.

Вместе с тем Полибий, этот грек-заложник, ставший апологетом Рима, считавший, что только Рим способен спасти Грецию от политического хаоса, пытался найти общую причину римских успехов. Он видел эту причину как в римской религии, которая служила сплочению народа Рима, так и в его политическом устройстве, мудро сочетавшем в себе элементы монархии — высшая

¹ Цицерон. Философские трактаты. С. 98

власть консулов (хотя их власть не была монархией, т. е. «властью одного», а скорее диархией), аристократии — сенат и демократии — народное собрание.

И действительно, с момента уничтожения царской власти в Риме высшим государственным органом стало народное собрание. Оно принимало или отменяло законы, объявляло войну и заключало мир, было верховной судебной инстанцией, избирало всех высших должностных лиц, в руках которых находилась вся исполнительная власть¹.

В I в. до н. э. в Риме происходит дальнейшее распространение греческих философских учений: эпикуреизма, стоицизма, скептицизма, а также их эклектических смесей.

Эклектичной была римская школа Секстиев, основанная в Риме в 40-х гг. I в. до н. э. Квинтом Секстием. В школу входили сын основателя школы Квинт Секстий Младший, стоик Сотион (которого не следует путать с Сотионом Александрийским, который жил во II в. до н. э. и был автором сочинения по истории философии) — один из учителей Сенеки. В этой школе стоицизм сочетался с пифагорейскими и платоническими элементами, в том числе с учением о перевоплощении душ. Сенека идеализировал Квинта Секстия — как принципиального и сильного по своему характеру человека, способного противостоять всем жизненным невзгодам. Школа просуществовала недолго.

Помимо Энния и Секстиев в истории римской пред-философии и науки значительную роль сыграли Публий Нигидий Фигул и Марк Теренций Варрон.

Фигул. Публий Нигидий Фигул (ум. в 44 г. до н. э.) — первый по времени представитель постпифагореизма в Риме. Цицерон называет Фигула «возобновителем» древнего пифагорейства. Как почти все элитарные римляне, Фигул занимался политикой, он был сенатором и претором. Будучи римлянином, Фигул встретился с римлянином Цицероном, но не в Риме, а в малоазийском Эфесе, на родине Гераклита (Фигул был на Востоке в составе посольства, а Цицерон, как мы знаем, там путешествовал, спасаясь от гнева Суллы и пополняя свое образование). Во время гражданской войны между Цезарем и Помпеем Фигул, как Варрон и Цицерон, принял сторону Помпея и даже сражался

¹ См.: История Древнего Рима. С. 61 и далее.

за него в битве при Фарсале (48 г. до н. э.), принесшей поражение Помпею. Цезарь отнесся к Фигулу хуже, чем к Варрону и Цицерону, — и Фигул вскоре умер в изгнании еще при Цезаре — в 44 г. до н. э.

Фигул написал немало книг, от которых сохранились лишь фрагменты, изданные в Праге в 1889 г. Антоном Свободой. Есть и письмо Цицерона к Фигулу.

Фигул занимался математикой и естествознанием, астрологией и магией. Среди естественных наук Фигула интересовали метеорология, география, зоология, астрономия. Он разделял космические взгляды стоиков. В книге «О богах» Фигул эклектически сочетал восточный зороастризм со стоической астрологией и обсуждал учение стоиков о воспламенении (екпюросис) и возрождении (палингенесис) мира. Нигидий Фигул дал латинские имена звездам и созвездиям. Как астролог, он составил гороскоп Октавиана, будущего первого римского императора Августа, который родился 23 сентября 63 г. до н. э., предупредив его отца — Октавия Старшего, что, согласно звездам, его сын станет властелином мира.

Варрон. Марк Теренций Варрон (116—27 гг. до н. э.) родился в Реате — древней столице сабинов (теперь Риети, в 50 км от Рима). Он получил хорошее образование в Риме и в Афинах, где, как и Цицерон, был знаком с академиком Антиохом Аскалонским. Большую часть своей долгой жизни Варрон отдал общественным делам, т. е. политике и войне. Он находился на службе у Помпея, сражался в его войске — в конце концов, против Цезаря. Однако победитель великодушно простил Варрона и поручил ему устройство греко-латинской библиотеки в Риме. Предвосхищенная извержением Этны в 44 г. до н. э. насильственная смерть великого Гая Юлия Цезаря неблагоприятно сказалась на Варроне. Цезарианец Марк Антоний объявил Варрона вне закона, отобрал его библиотеку и большую часть собственности. Однако Варрон не был убит, как Цицерон — за него заступился предавший Цицерона Октавиан. Когда Октавиан стал императором, то он назначил Варрона хранителем императорской библиотеки.

Научная деятельность Варрона началась в его 73 года, и почти все, что Варрон совершил в науке, он сделал за последние шестнадцать лет своей жизни. Варрон стал живой энциклопедией. Современники считали его наиболее культурным из всех римлян. В отличие от Цицеро-

на, который следовал Филону, Варрон «вышел» из Антиоха, понимая, как Антиох, душу как пневму, а бога как разум мира.

Главный труд Варрона — «Светские и религиозные древности» (41-я книга). Говоря в последних шестнадцати книгах этого труда о «религиозных древностях», Варрон описывает священные места, священные времена и священные предметы. Он разделил богов на три класса, соответствующих трем формам теологии. Это мифическая, или сказочная, теология поэтов. Это естественная теология философов. И это гражданская теология, которая выражена в верованиях и в культуре государства. Варрон как предфилософ отдавал предпочтение второй форме теологии.

В сочинении «О жизни римского народа» Варрон выдвинул свою наивную философию истории: все народы проходят, как и люди, естественный цикл жизни, состоящий из детства, юности, зрелости и старости.

Цезарь. Говоря о римской культуре, нельзя не упомянуть великого Гая Юлия Цезаря (102/100—44 гг. до н. э.). Это редкий случай, когда в одном лице выступает выдающийся историк и великий исторический деятель. Цезарь был великим военным и политическим деятелем. Правда, свою военную деятельность Цезарь начал поздно — в 43 года, тогда как Александр Македонский умер уже в 33 года, а Наполеон к этому возрасту уже приближался к гибели (в свои 46 лет он оказался на острове Святой Елены). Цезарь же в возрасте 42/44 — 49/51 годов завоевал всю Заальпийскую Галлию¹, после чего, опираясь на свою армию, начал борьбу за единовластие. Разгромив своего соперника Помпея и его сторонников в 49—45 гг. до н. э., Цезарь стал фактически монархом-диктатором, с 44 г. — пожизненным.

Из всех возможных сочинений Цезаря сохранили лишь его «Комментарии», состоящие из двух отдельных работ: «Записки о галльской войне» и «Записки о гражданских войнах». Первые состоят из семи книг и охватывают 58—52 гг. до н. э., а вторые — из трех книг и охватывают 49—45 гг. до н. э.

¹ «...За те неполные десять лет, в течение которых он вел вой в Галлии, он взял штурмом более восьмисот городов, покорил три народностей, сражался с тремя миллионами людей, из которых од миллион уничтожил во время битв и столько же захватил в плен (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. II. С. 459).

Переход Цезаря через небольшую речушку, впадающую в Адриатическое море, через Рубикон, которая отделяла Предальпийскую Галлию от собственно Италии, был переломным событием во всей римской истории. Он не имел права переходить эту границу со своим войском. Ему полагалось явиться в Рим без войска. Плутарх рассказывает, что «когда он (Цезарь.— А. Ч.) приблизился к речке под названием Рубикон... его охватило глубокое раздумье при мысли о наступающей минуте, и он заколебался перед величием своего дерзания... он вновь долгое время молча обдумывал... свой замысел... он понимал, началом каких бедствий для всех людей будет переход через эту реку и как оценит этот шаг потомство»¹. И, пишет далее Плутарх, «вместе с границей провинции были нарушены и стерты все римские законы...»².

Через шесть лет он был убит последними римскими республиканцами. Но время республики было исчерпано. Громадная держава требовала иных методов управления.

Став диктатором, Цезарь в 46 г. до н. э. по предложению александрийского математика и астронома Созигена ввел новый, «юлианский», календарь, в основу которого был положен солнечный год вместо лунного.

ТЕМА 15

ЦИЦЕРОН

Синтез римской и греческой культур, органическое соединение греческой духовности и римской гражданственности, утраченной в Греции, но все еще живой в пока республиканском Риме, продолжил Цицерон (по другому произношению Кикерон, от «цицера», или «кикера» — «горох») — великий римский оратор и блестящий писатель, честолюбивый³ политический деятель-тираноборец, один из последних защитников Римской республики, сам с ней погибший. Он также и философ⁴.

¹ Плутарх. Там же. С. 470.

² Там же. С. 471.

³ Плутарх отмечает, что у Цицерона была «прирожденная сласть к почестям» (Плутарх. Сочинения. М., 1983. С. 337).

⁴ «Цицерон был одним из главных, если не самым главным,— пишет В. Т. Звиревич,— участником процесса зарождения римской философии» (Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987. С. 3).

Марк Туллий Цицерон (106—43 гг. до н. э.) происходил из богатого римского сословия «всадников». Он родился в 648 г., считая от основания Рима, в отцовской усадьбе в Лациуме и, прожив почти 64 года (с 3 января 106 по 7 декабря 43 г., согласно нашему, тогда неизвестному, летоисчислению), был убит цезарианцами через полтора года после того, как республиканцы-тираноборцы, не понимавшие, что время республики прошло, насильственно лишили жизни Гая Юлия Цезаря.

Цицерон получил отличное по тем временам образование. Еще до своего совершеннолетия (т. е. до шестнадцати) он был отослан своим отцом вместе с братом Квинтом для учебы в Рим, где он прежде всего овладел греческим языком — языком образованных римлян. Вместе с тем он достигает блестящих успехов и в родном латинском языке, который он в скором времени качественно улучшит, создав классический латинский язык, «язык Цицерона».

Пока же он видит, что во все еще республиканском Риме путь к достижению высших административных должностей вплоть до консула (если это, конечно, не путь узурпатора-тирана) открывает ораторское искусство — и он настойчиво учится ему у лучших римских ораторов.

Среди них выделялись два брата: Муций Сцевола Старший и Муций Сцевола Младший, которые по своему мировоззрению примыкали к стоицизму (что не мешало им занимать жреческие должности: старший был авгуром, младший — понтификом). Сцеволы не только научили талантливого юношу началам ораторского искусства, но и пробудили у него интерес к философии.

Впоследствии в своем трактате «О природе богов» Цицерон, оглядываясь назад, а в это время ему было около шестидесяти лет, скажет: «...удивляются, откуда у меня возникло такое рвение к философствованию... Однако вовсе не внезапно я стал заниматься философией и немало затратил труда и забот на нее со времен ранней юности, а более всего тогда, когда казалось, что я совсем мало занимаюсь философией. О чем свидетельствуют и речи мои, изобилующие высказываниями философов, и близкие отношения с учеными людьми, чем всегда славился дом наш, и то, что я обучался у известнейших (учителей): Диодота, Филона, Антиоха, Посидония. А поскольку все философские предписания

применимы к жизни, то, полагаю, я и в общественных и в частных делах поступал так, как предписывают рассудок и наука»¹. Марк Цицерон считал себя человеком, не только умозрительно, «кабинетно» знакомым с философией, но и философом в жизни. Он не противопоставлял философию как некую особую мудрость науке и рассудку, как это делают некоторые в наши дни, не понимая, что как только будет перерезана пуловина, связывающая ее с рассудком и с его дочерьми — науками, она тут же обернется мифологией.

В убеждении Цицерона в применимости философии к жизни, как частной, так и общественной, выражена одна из характерных черт римлян — их практицизм. Римлянам не очень были нужны искусство для искусства, философия для философии (как это было у греков в той мере, в какой они понимали функцию философии по-аристотелевски, когда философствование занимало высшую степень в созерцательной, «богоподобной» жизни свободного, не обремененного изменными заботами человека), она нужна была им как руководительница в их будничной конкретной жизни. Та философия, та мудрость, которая не помогает выносить тяготы жизни, не очень-то и нужна.

Цицерон, говоря о своих учителях, назвал четыре имени — это академики Филон из фессалийской Лариссы и Антиох из Аскалона, «средний стоик» Посидоний и Диодот. Все они были еще живы во времена Цицерона (Филон умер, когда Цицерону было более 18 лет; Антиох умер, когда Цицерону было 38 лет; Посидоний умер, когда Цицерону было 56 лет). Что касается Диодота, то этот незнакомый нам стоик последние шестнадцать лет своей жизни (он умер в 59 г. до н. э., когда Цицерону было около 48 лет) провел в доме отца Цицерона. Под старость Диодот ослеп. Говорят, что Диодот оставил Марку Цицерону большое наследство в 100 тыс. сестерциев. Но для нас важнее то, что под его влиянием Цицерон стал республиканцем-тираноборцем, тем, кто разил своим умным словом всех тех, кто покушался на республиканские ценности, на свободу личности. Детство и юность Цицерона пришлось на борьбу за власть между Марием и Суллой, когда власть в Риме захватывал то тот, то другой, уничтожая побежденных. Начало ораторско-адвокатской (а он был не только

¹ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 62.

политический, но и судейский оратор) деятельности Цицерона приходится именно на годы тирании (82—79 гг. до н. э.) Суллы. В 80 г. до н. э., когда Цицерону было 26 лет, ему пришлось в связи с одним гражданским делом выступить против одного из любимцев римского тирана, что было достаточно, чтобы на молодого адвоката пала грозная тень Суллы. Цицерон оставляет Рим и под предлогом поправки здоровья отправляется подалее от Суллы — в Грецию и в Малую Азию. Это первое вынужденное пятилетнее отлучение Цицерона от общественно-политической деятельности было (нет худа без добра) полезно для его развития, намного расширив его культурный горизонт. Большое впечатление произвели на Цицерона Афины, правда, не своим настоящим (Восточное Средиземноморье только что испытало трагедию первой войны Митридата и Рима, когда Афины, принявшие сторону Митридата, были за семь лет до прибытия туда Цицерона взяты штурмом легионами Суллы, разрешившим там грабеж и резню¹, который в числе военных трофеев отправил в Рим незадолго перед тем обнаруженные рукописи Аристотеля и Феофраста), сколько своим великим прошлым. Именно во время своего бегства из Рима Цицерон слушает в Афинах лекции академика Антиоха, сменившего в качестве главы Академии ретировавшегося в Рим из-за войны академика Филона, а на острове Родос в 78 г. до н. э. — Посидония. (С Посидонием Цицерон общался и позднее — накануне смерти последнего в бытность его в Риме в 51 г. до н. э.) В Афинах же Цицерон познакомился и с эпикурейцами: со стариком Федром и Зеноном.

Цицерон возвращается в Рим только после смерти Суллы, в 76 г. до н. э. Ему тридцать лет. Вскоре он снова покидает Рим, но уже не как беглец, а как должностное лицо, назначенное служить в провинции: Цицерона избирают квестором² и отправляют по финансовому ведомству в Сицилию, где он оставляет по себе хорошую память своим бескорыстием (Плутарх отмечает у Цицерона наряду с «прирожденной слабостью к почестям» «равнодушие к наживе»).

Вершина политической деятельности Цицерона — его консульство в 64/63 гг. до н. э., когда он смело

¹ См.: *Плутарх*. Сулла. XIV.

² Квестор — помощник консулов в финансовых и судейских делах.

и красноречиво выступает против нового претендента в тираны Катилины. Четыре речи Цицерона против Катилины — лучшие из его дошедших до нас пятидесяти восьми речей. Разоблачив заговор против республики распутного и незадачливого Катилины, вскоре погибшего при попытке захватить власть в Риме, Цицерон приобрел было большое политическое влияние, но игра враждебных Цицерону сил заставляет его, как только он сложил с себя консульское звание, покинуть Рим и уединиться в своем загородном поместье.

Эта вторая вынужденная общественная бездеятельность Цицерона оказалась еще более благотворной для науки и философии, чем первая. Цицерон переключается на писательскую деятельность: если он не может говорить, то он будет писать. Но пока что Цицерон все еще политик, общественный деятель, оратор, его все еще волнуют главным образом политические, общественные, государственные проблемы и он создает такие труды, как трактаты «Об ораторе», «О законах», «О государстве», в которых показывает себя упорным республиканцем (50—51 г. до н. э.).

От трактата «О государстве» целиком сохранилась лишь первая книга, частично — вторая и третья, четвертая и пятая пропали вовсе, а от шестой уцелел лишь фрагмент — «Сон Сципиона», где дана картина космического блаженства идеального государственного деятеля [Цицерон — сторонник Полибия — видит основу устойчивости римского государства в том, что его политический строй сочетает в себе элементы монархии (консульство, а при крайней необходимости ограниченная во времени и в пространстве диктатура), аристократии (сенат) и демократии (трибуны, народное собрание)]. В этом раннем трактате Цицерон выступает против нарастающей в Риме тенденции к отчуждению государственного аппарата от римского народа. Для Цицерона (I. XXV, 39) истинное государство — «достоинство народа», а народ вовсе «не любос соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общности интересов»¹.

Цицерон все еще ставит на первое место именно гражданственную функцию философии и науки, он их не

¹ Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966. С. 20.

разделяет и тем более не противопоставляет, подчеркивая в своем трактате (I. XX, 33), что римлянам следует изучать те «науки которые могут сделать... полезными государству». «Науки» (философия для него тоже наука) только тогда имеют смысл, если благодаря им граждане становятся лучше, счастливее и полезнее своему отечеству.

В 51 г. до н. э. его посылают проконсулом в малоазийскую провинцию Киликию. Цицерон второй раз на Востоке. Он счастлив. Он даже одерживает небольшую военную победу над какими-то незамирными горными племенами, за что его солдаты провозглашают «императором», что тогда — всего лишь почетный титул для удачливого полководца.

Между тем в Риме продолжаются роковые для республики события — распадается возникший в 60 г. до н. э. первый триумvirат (Красс, Помпей, Цезарь): Красс гибнет в войне с парфянами (так никогда и не покорившимися Риму), Помпей и Цезарь вступают в борьбу за единоличную власть, повторяя сюжет Суллы и Мария. В ходе этой смертельной борьбы Помпей оказывается на востоке империи — и Цицерон отправляется в Македонию к Помпею. Помпей гибнет, а Цицерону приходится возвращаться в Рим на милость победителя. Не лишенный великодушия Цезарь (чего нельзя сказать о его сторонниках) прощает Цицерона так же, как он простил Варрона. Но политическая карьера Цицерона снова, уже в третий раз, прерывается.

Наступает третий период вынужденной общественной бездеятельности Цицерона и второй период его творческой писательской активности. Он продолжается, недолго, всего три года, а точнее — тридцать три месяца. И за этот небольшой «аспирантский» срок Марк Туллий Цицерон создает такие шедевры, как трактаты «О природе богов», «О пределах добра и зла», «Академика», «О дружбе», «О старости», «Тускуланские беседы» (Тускула — местечко в 20 км от Рима со здоровым микроклиматом, где находилась вилла Цицерона) в пяти частях («книгах»): I. О презрении к смерти; II. О перенесении боли; III. Об утешении печали; IV. Об остальных душевных волнениях; V. О добродетели. Цицерон уже не тот. Он не ограничивает себя общественной проблематикой и обращается к философии как таковой. Он ставит перед собой благородную задачу — донести до римлян греческую философию, сделать ее

максимально занимательной, показать, что философия возможна не только на греческом, но и на латинском языке, для чего надо начинать создавать латинскую философскую терминологию. В трактате «О природе богов» Цицерон пишет об этом периоде своей деятельности так: «Когда меня утомила бездеятельность, а состояние республики было таким, что ею по необходимости должен был управлять и о ней заботиться только один человек (Гай Юлий Цезарь.— А. Ч.), то решил я, во-первых, что ради самой республики следует изложить нашим людям философию, ибо я полагал, что важно и для украшения и для славы нашего государства, чтобы столь важные и славные вещи были изложены также и на латинском языке. И ничуть я не жалею о затраченном труде, потому что вижу, что мой пример возбудил во многих желание не только изучать, но и самим писать (о философии). Ведь очень многие римляне, изучившие греческие науки, не могли передать усвоенные ими знания своим согражданам по той именно причине, что не верили, будто воспринятое ими от греков можно изложить на латинском языке. Я же в этой области, как мне кажется, настолько продвинулся, что не уступлю грекам даже в богатстве слов»¹.

Действительно, Цицерон создал не только латинский литературный язык, но и латинскую философскую терминологию, которая, будучи продолжена Сенекой и другими латиноязычными философами, вошла в средневековую латиноязычную культуру, а через нее и в новые национальные языки, вытеснив в ряде случаев исконную греческую терминологию, отчего мы говорим, например, о «форме» и «материи» у Аристотеля, тогда как сам Аристотель рассуждал о «морфэ» и о «хиюлэ».

Цицерон много заботился о форме своих сочинений. Он думал, что философия должна быть не только умна, но и привлекательна, она должна радовать и ум, и сердце. Цицерон не был оригинальным мыслителем, он талантливый популяризатор и подражатель, о чем прямо писал своему корреспонденту Аттику (от Цицерона сохранилось 800 писем). И в самом деле, его поздний трактат «Об обязанностях» в первых своих двух книгах — переложение трактата Панетия «О долге» и его сохранившийся только во фрагментах трактат «Гортензий» (45 г. до н. э.) — прямое подражание сохранивше-

¹ Цицерон. Философские трактаты. С. 62.

муся как фрагментарно, так и в переложении аристотелевского трактата «Протрептик» (в обоих трактатах восхваляется философия и дается побуждение к занятию ею). «Сон Сципиона» в «Государстве» Цицерона навеян Посидонием. Материалами для «Тускуланских бесед» послужили сочинения Платона, Крантора, Дикейарха, Аристоксена, Хрисиппа, Диогена Вавилонского, Панетия, Посидония и др. Но все это не умаляет громадного значения Цицерона в истории философии. Без него картина объективной истории философии в Западной Европе была бы гораздо беднее¹. Правда, Цицерон не всегда точен и глубок. Так, например, он не может понять глубокое различие между мировоззрениями Платона и Аристотеля, утверждая, что была создана «единая и стройная философия под двумя названиями: академическая и перипатетическая, которые, совпадая по сути, различались именами...»². Однако, как только у Цицерона появилась возможность вернуться к общественной деятельности, он это сделал. Его вернула к политической жизни весть о неожиданном убийстве Цезаря. Говорят, что узнав об этом, Цицерон с восторгом воскликнул: «Тиран мертв!» Прodelывая как бы обратную эволюцию от «чистой» философии к философии гражданской (плодом этого «возвращения» и был вышеназванный трактат «Об обязанностях», который он посвятил своему сыну Марку), а уже от нее к общественной деятельности, Цицерон устремляется в Рим, в горнило новой политической борьбы.

Между тем в Риме обстановка для ожившей было республики складывается неблагоприятно. Убийцы Цезаря не нашли поддержки в римском народе, которому Цезарь, как оказалось, завещал после своей смерти немалую сумму денег. В Риме власть захватывают цезарианцы во главе с Марком Антонием. В Риме появился некий Октавиан. Плутарх сообщает (Цицерон. XLIV): Октавиан — «сын Октавия, человека не очень

¹ Как думает В. Т. Звиревич, «историко-философские материалы в сочинениях Цицерона столь обширны, что только на их основе можно составить хрестоматию, дающую довольно полное представление об эллинистической философии». И далее: «...его историко-философские свидетельства, а также собственные воззрения являются наиболее значительными из дошедших до нас первоисточников для изучения начального периода истории римской философии» (Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. С. 3).

² Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. С. 10.

знатного, и Аттии, племянницы Цезаря, вследствие чего Цезарь, не имевший собственных детей... оставил ему по завещанию свое имущество и дом»¹. Этот внучатый племянник Цезаря, рассказывает Плутарх (XLIII), «объявил себя наследником Цезаря и вступил в спор с Антонием из-за 25 миллионов, которые тот взял себе из имущества покойного»².

Этот совсем молодой человек словно обольстил Цицерона, который добился для него консульства и войска, дабы он выступил против Марка Антония. Сам Цицерон подверг критике это лицо в своих речах, названных им по примеру Демосфена «Филиппиками» (с легкой руки Цицерона слово «филиппика» стало нарицательным, обозначая резкую обличительную речь), и изгнал Антония из Рима. Однако вероломный Октавиан предал своего благодетеля. Приобретя с помощью Цицерона — «старика, вконец обольщенного и обманутого юношей» (*Плутарх*. Цицерон. XLVI), большую силу, Октавиан переметнулся к его врагам — Марку Антонию и Лепиду, которые все вместе образовали второй триумvirат и поделили между собой «верховное управление, словно какую-нибудь частную собственность» (там же). Новые триумvиры составили свои проскрипционные списки (от «proscribo» — публично объявлять, конфисковывать, объявлять кого-либо вне закона; лица, внесенные в такие списки, лишались защиты закона, и их мог безнаказанно убить каждый и получить за это вознаграждение). При составлении списков своих врагов «Антоний не шел ни на какие соглашения, если только Цицерон не будет убит первым, Лепид поддерживал Антония, Цезарь же (Октавиан. — А. Ч.) противился обоем... Первые два дня Цезарь, говорят, боролся за Цицерона, на третий же уступил и пожертвовал им» (XLVI). Цезарь уступил Цицерона. Лепид — своего брата Павла, Антоний — своего дядю Луция Цезаря.

Выше мы говорили о том, что в свой второй творческий период Цицерон обращается к философии как таковой. Но и эта философия для Цицерона все же не философия ради философии. Если ее гражданственная функция и отходит на второй план, то на первый план выходит другая утилитарная ее функция — нравствен-

¹ *Плутарх*. Сочинения. С. 336.

² Там же.

но-утешительная. В Цицероне следует различать историческое лицо римского гражданина I в. до н. э. и внеисторического человека, которому ничто человеческое не чуждо, в том числе и страх, и прежде всего страх перед смертью. Цицерон-гражданин опирается на римскую героическую традицию с ее культом долга перед державой, с ее презрением к личной смерти и к физическим мучениям. Для нормального римского юношества идеалом был, например, Сцевола («левша»), который, будучи захваченным в плен врагами Рима, сам демонстративно сжег себе на жаровне правую руку, показывая тем самым, что он не боится своих захватчиков. Возвышенно мужественный дух, всеокрушающая воля, подчинение личного общественному — все это было и у Цицерона.

В ряде мест своих сочинений он резко осуждает всякую расслабленность и малодушие и внушает, что потеря мужества постыдна, что необходимо выработать в себе высокий жизненный тонус и способность в нужную минуту к максимальному напряжению всех своих физических и психических сил.

Однако в душе Цицерона завелась уже некая червоточина. Чувствуется, что одной старой доброй римской героической воли ему маловато. Его личное «я» уже не может без остатка раствориться в родовом и в народном «мы». На примере Цицерона хорошо видно, как греческий индивидуалистический самоанализ разъедает стадный героический дух. (Так что получается, что старик Катон был отчасти прав, изгоняя из Рима столетием ранее греческих философов) Интересы и как бы бессмертие народа и государства уже не могут заслонить от преходящей личности горькое сознание своей конечности, своей смертности, т. е. то, что, пожалуй, больше всего занимает ум Цицерона в его второй творческий период, — осознание, обостренное неожиданной смертью его любимой дочери Туллии. В трактате «О природе богов», говоря о том, что его побудило заниматься философией в период его нового «безделья», Цицерон добавляет: «Побудила меня также обратиться к этим занятиям душевная скорбь, вследствие великого и тяжкого удара судьбы. Если бы я мог найти большее утешение от какого-нибудь занятия, я предпочел бы прибегнуть к нему (а не к философии). А тем средством, к которому я прибегнул, я не мог воспользоваться лучше, чем отдавшись не только чтению книг, но также

изучению всей философии»¹. Отныне утешительная функция философии прочно входит в философскую традицию, занимая в ней все большее место. Неудивительно, что последний философский труд античности так и называется: «Утешение философией».

Итак, перед Цицероном во весь рост встает вечная проблема жизни и смерти. В «Тускуланских беседах» (I. VII) он задает риторический вопрос: «Возможна ли в жизни радость, когда денно и ночью приходится размышлять, что тебя ожидает смерть?»² Проблематику Цицерона нельзя сводить к проблеме жизни и смерти, потому что он не столько пытается разрешить эту неподвластную для человеческого ума проблему, сколько убедить себя в том, что смерть не страшна³.

Преодолеть страх перед смертью должна, согласно Цицерону, философия, однако она, сетует Цицерон, у римлян «до сих пор в пренебрежении» (там же, I. III). Для Цицерона главное дело философии, ее предназначение — «возделывание души» (там же, II. V). В этом ее сила; говоря конкретнее, «сила философии: излечивать души, отсеивать пустые заботы, избавлять от страстей, отгонять страхи» (там же, II. IV). А если назначение философии в этом, в ее психотерапевтической функции, то получается, что одинаково важны и учение философа, и его жизнь как реализация этого его учения. Но, снова сетует Цицерон, «много ли найдется философов, которые бы так вели себя, таковы были нравом и жизнью, как того требует разум? Для которых их учение — это закон их жизни, а не только знания, выставляемые напоказ?» (там же, II. IV). Цицерон резко осуждает философа, который, «обучая науке жить (а это главное в философии для Цицерона. — А. Ч.) ...живет, забывая эту науку» (там же).

Но можно ли учить жить и жить самому по своей «науке жить», не зная, кто я и где я? И Цицерон как бы невольно погружается в старую философскую проблематику, припоминает, кто когда чему учил... Поэтому

¹ Цицерон. Философские трактаты. С. 62—63.

² Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975.

³ В трактате «О старости» Цицерон пишет, что «смерть надо считать моментом, не имеющим значения, на нее или вовсе не надо обращать внимания, если она совсем уничтожает душу, или надо даже желать, если она отводит душу куда-нибудь туда, где она будет вечной» (см.: М. Туллий Цицерон. Философские трактаты о старости и дружбе. М., 1893. С. 30).

труды Цицерона, как было уже сказано,— бесценный источник сведений по древнегреческой и раннеримской философии. Но, обратившись к объективной истории философии, т. е. не к учебному пособию (таковых тогда не было), а к сохранившимся папирусным свиткам, содержащим сочинения самих философов, Цицерон обнаруживает (впрочем, ему это было известно с молодости, когда он слушал и академика, и стоика, и эпикурейца), что в философии между философами нет консенсуса. И Цицерон растерян. Он не знает, кому верить. Цицерон — адвокат. Он знает, что в суде должны быть выслушаны обе стороны. Но в философии сторон больше. Она подобна многограннику. Что делать? И Цицерон склоняется к умеренному пробабиллическому скептицизму. Он сам много занимался историей Средней и Новой Академии, плодом чего была у него работа (единственная работа Цицерона, посвященная одной философской школе) — «Академика». Было две редакции этой книги: «Академика первая» и «Академика вторая». От «Академики первой» дошла только вторая книга, от «Академики второй» — часть первой книги и отрывки из остальных. «Академика» была создана Цицероном в его второй творческий период — в 45 г. до н. э.

Цицерон одобряет «академический скептицизм» и в трактате «О природе богов». Он говорит, что много еще есть в философии вещей, до сих пор не получивших объяснения, — и поэтому «мудро поступают академики, которые воздерживаются выражать одобрение вещам сомнительным»¹. Цицерон признает, что «многим кажется удивительным, что я отдаю предпочтение той философии, которая, де, отнимает свет и как бы окутывает вещи некой тьмой, и почему я неожиданно взял под покровительство давно уже брошенное и оставленное учение» (О природе богов. I. III, 6)². Но, возражает Цицерон, «вовсе я не принял под свое покровительство школу, покинутую и оставленную. Ибо со смертью людей не погибают также и их мнения...». Цицерону импонирует метод академиков-скептиков: «Все оспаривать и ни о чем не высказывать определенного мнения». Он думает, что «этот метод получил свое начало от Сократа» и «был возобновлен Аркесилаем, подкреплён

¹ Цицерон. Философские трактаты. С. 60.

² Там же. С. 62.

Карнеадом и дожил до наших дней, хотя я признаю,— отмечает Цицерон,— что в самой Греции он почти осиротел» (там же, I, V, 11). Цицерону противны и догматизм и его оборотная сторона — авторитаризм, и он настойчиво высказывает ту замечательную мысль, что «при обсуждении следует больше придавать значения силе доказательства, чем авторитету», что «желающим научиться авторитет учителя приносит даже вред, потому что они перестают сами рассуждать и считают бесспорными только суждения того лица, которого они почитают» (там же, I, V, 10). Здесь Цицерон вспоминает пифагорейцев и Пифагора, когда на вопрос «Почему так?» пифагорейцы отвечали: «Сам сказал!» «Столь великой оказалась сила предвзятого мнения,— комментирует Цицерон,— что авторитет стал действовать даже без доказательств» (там же, I, V, 10).

Цицерон думает, что должен быть как бы созван консилиум философов разных толков для обсуждения той или иной проблемы. Его трактаты «Тускуланские беседы», «О природе богов» — пример такого консилиума. В трактате «О природе богов» Цицерон безмолвно присутствует при беседе трех римских философов. Это эпикуреец Гай Веллей, стоик Квинт Луцилий Бальб, скептик — академик Гай Аврелий Котта (все трое исторические лица). Предметом их спора является вопрос «о бессмертных богах»¹.

Трактат состоит из трех частей («книг»). В первой после небольшого вступления говорит эпикуреец, которого в той же книге подвергает критике скептик. Во второй книге выступает стоик, ему отведено больше места, чем эпикурейцу. Скептик же критикует стоика в третьей книге. В обоих случаях последнее слово остается за скептиком. Его позиция сильнее, так как критиковать легче, но она и слабее, так как скептик сам ничего от себя предложить не может, признавая: «...почти по всем вопросам, а особенно физическим, я, скорее, мог бы сказать, чего нет, чем что есть» (I, XXI, 60), или: «...обычно мне не так легко приходят в голову доводы в защиту истинного, как в опровержение ложного... Спроси меня, какова, по-моему, природа богов, и я тебе, вероятно, ничего не отвечу; спроси: считаю ли я природу

¹ В дальнейшем мы будем ссылаться на издание. *Цицерон. Философские трактаты*. М., 1985. Без указания страниц. В тексте будут указываться номер книги, номер главы и номер параграфа «О происхождении богов».

богов такой, какой ты ее изобразил, и я скажу: по-моему — ничего подобного» (I. XXI, 57), или «...мне легче удастся... оспаривать чужие мнения, чем утверждать свое...» (II. I, 2).

Стоицизм и эпикуреизм критикует не только скептик. И стоик, и эпикуреец, излагая свои догматические представления о мире и о богах, в истинности которых они уверены, не забывают куснуть друг друга. Но в критике эпикурейства стоик солидаризируется со скептиком, говоря, что скептик облегчил его задачу, когда «изобличил ошибки Эпикура» (II. I, 2). Эпикуреец не спорит со скептиком, ведь тот ничего не утверждает, но к стоицизму он беспощаден: «Речи стоиков о природе богов пусты» (III. XXXIX, 95), а сами стоики «тупоумны» (I. X, 24).

Сам Цицерон, которого эпикуреец зачисляет в союзники к скептику, иронически говорит и о нем, и о скептике, что «вы оба учились у ...Филона ничего не зная» (I. VII, 17), занимает, казалось бы, нейтральную позицию, но чувствуется, что он относится к эпикурейцу хуже, чем к стоику, вкладывая в уста скептика такие выражения, как «постыднейшие учения Демокрита» «Эпикур, зевая, набредил», «не пахнет от Эпикура», подвергая сомнению творческий характер учения Эпикура («что в учении Эпикура о природе не от Демокрита?»). Он позволяет себе пренебрежительно-ироническое изображение эпикурейца: «Тогда Веллей очень самоуверенно, по обыкновению этих людей, более всего, видимо, опасаясь, как бы не подумали, будто он в чем-то сомневается, и с таким видом, словно он только что покинул собрание богов и спустился из эпикуровых междумирий, сказал...» (I. VIII, 18). И в конце своего трактата Цицерон говорит, что ему «более похожим на истину» показалось мнение стоика, чем эпикурейца.

В чем же суть спора между стоиком и эпикурейцем (при критическом участии скептика-пробабилиста и стоящего за ним Цицерона)? Трактат называется «О природе богов», так что может показаться, что вопрос о том, существуют ли вообще боги, там не стоит, что заведомо признается, что они существуют. Однако Цицерон не умалчивает и о мнениях тех философов, которые утверждали, что «вовсе нет никаких богов» (I. I, 2). Таковыми были известный нам кирепаик Феодор и Диагор Мелосский. Известно, что один из них отверг свою веру в существование богов после того, как его лучший

друг поступил с ним крайне подло — и не был за это наказан богами. Значит, сделал вывод Феодор, никаких богов нет, иначе не могла бы случиться несправедливость.

Но все же Цицерон обсуждает вопрос не о существовании богов, а об их природе, но, находя в мнениях людей о природе богов такие различия и такие противоречия, которые никак нельзя примирить, он невольно ставит под вопрос и само их существование, ведь те, кто признает существование богов, имеют о них свои мнения, «мнения же эти столь различны и столь противоречивы, что, весьма возможно, все они ложны...» (I. II, 5), а если так, то не колеблется ли сам тезис о том, что боги существуют? Цицерон, однако, избегает такой прямой постановки вопроса и погружается в частный вопрос о том, «живут ли боги в полном бездействии, ни во что не вмешиваясь, совсем не заботясь о мире и об его управлении им, или, напротив, они с самого начала и все сотворили, и установили, и всем в мире до бесконечного времени управляют, и все приводят в движение» (I. I, 2).

В своем выступлении эпикуреец вскрывает противоречия и даже нелепости в представлениях о богах у древнегреческих философов, начиная с Фалеса и кончая Хрисиппом (см. I. VIII—XV), делая вывод, что все это «скорее похоже на бред безумцев, чем на мнения философов» (I. XVI, 42). Не оставляет он без своего критического внимания и поэтов, которые «вывели богов, воспламененных гневом и безумствующих от похоти», которые своим художественным воображением «заставили нас увидеть их войны, сражения, бигвы, раны; кроме того,— их ненависть, раздоры, разногласия, рождения, смерть, ссоры, жалобы, проявления самой необузданной страсти, супружеские измены, заключения в цепи, сожительство со смертными и в результате — рождение смертного потомства от бессмертных» (I. XVI, 42). Исключением является только Эпикур, перед которым следует «благоговеино преклониться» (I. XVI, 43).

Однако, оказывается, что представление Эпикура о богах не менее противоречиво и даже нелепы, чем других философов. Но это видит уже не ослепленный эпикуреец, а скептик. Ведь и Эпикур утверждал, что боги существуют, потому что у любого людского племени и у любого человека в душе есть соответствующий

богам «пролепсис» (лат.— антиципация), т. е. «некоторые предвосхищенные душою представления о вещах, представления, без которых никому невозможно ни понять, ни исследовать, ни рассудить». В данном случае это представления о богах, ведь «сама природа в душе каждого человека запечатлела понятие о них» (I. XVI, 43). Но, возражает скептик, возможны и племена, а явно есть и люди, которые не имеют никаких представлений о богах или же прямо отрицают их существование (все те же Диагор и Феодор, не говоря уже о софисте Протагоре, кто отказывался отвечать на вопрос о существовании богов). Отвергая в целом учение Эпикура, скептик особенно обрушивается на слабый пункт в эпикурейской философской системе взглядов — на его сомнительное учение о богах, выделяя там следующее противоречие: Эпикур, наделяя своих богов человекоподобными телами, так как ничего красивее человека нет (что, думает скептик, неверно: ведь каждый вид живых существ считает самым красивым себя), делает их совершенно бездеятельными. Но телесность и бездеятельность несовместимы: назначение тела — деятельность. Но какая нужда в ногах тому, кто не ходит? В руках тем, кому ничего не нужно хватать? Эпикур думает, что деятельность и блаженство несовместимы: не может быть блажен тот, кто озабочен, а тем самым ущербен и несовершенен. Но этим он ничем не отличается от «избалованных детей», которые считают, что лучше безделья ничего нет.

Далее телесные боги не могут быть бессмертными (ведь всякое тело смертно) — однако эпикуровы боги бессмертны. Образ бездеятельных богов нужен Эпикуру, отмечает скептик, и для того, чтобы, не отрицая их существования, избавить людей от страха перед ними. В самом деле, кому могут угрожать бездеятельные существа?

Невольно порывая в пылу полемики со своим скептицизмом, Цицеронов скептик высказывает ряд позитивных суждений: не следует преувеличивать страх людей перед богами, иначе столь многие не грабили бы храмы; нельзя быть добродетельным без деятельности, ибо всякая добродетель деятельна; если боги бездеятельны, то их не следует почитать. «Почему мы должны проявлять благочестие в отношении того, от которого ничего не получишь?» — спрашивает философ-скептик.

И эта мысль не случайна. Сам Цицерон подробно ее

развивает во вступлении к трактату «О природе богов». Там, где он говорит от своего имени: «Если... боги и не могут нам помочь, и не хотят, и совсем не пекутся о нас; и не обращают внимания на то, что мы делаем, и если с их стороны не может быть никакого влияния на жизнь человеческую, то для чего нам воздавать бессмертным богам какое-то поклонение, почести, обращаться к ним с молитвами?» (I. II, 3). Говорят, что подобное: «даю, чтобы ты дал» — характерно только для римской религии. Но это не так.

Общим выводом из сомнений скептика можно, пожалуй, счесть его слова о том, что «если никто не знает истинного о природе богов, то следует бояться, что их вовсе нет» (I. XXXIV, 94).

Столь же скептичен скептик и по отношению к той картине мира, которую подробно и вдохновенно рисует перед своими слушателями стоик. Скептик считает нелепым утверждение стоика в возможности «дивинации» — предсказания будущего. Стоик уверен в том, что боги существуют, потому что представления о богах свойственны всем людям, но, возражает скептик, люди в своем подавляющем большинстве глупы. Значит, доказывая существование богов, мы апеллируем к людской глупости. Кроме того, нельзя подменять вопрос о существовании богов вопросом о том, почему люди верят в их существование, т. е. вопросом о происхождении религии. Стоик думает, что одно созерцание неба свидетельствует в пользу существования бога как высшего разумного начала, вселенского разума, который всем управляет, вносит согласованность между частями вселенной, гармонию. Но, возражает скептик, природа, а не бог с его неизбежным субъективизмом — источник постоянства. Стоик говорит, что нет ничего лучше мира и нет ничего лучше бога, поэтому «мир есть бог» (II. VIII, 21), но неверно, что в мире нет ничего того, что было бы лучше мира в целом: ведь человек такая часть мира, которая превосходит мир, большая часть которого — низшие формы безжизненного и дочеловеческого бытия.

Стоик указывает далее, что раз нет ничего лучше мира и нет ничего лучше разума и мудрости, то мир как наилучшее должен обладать тем и другим; что не может быть так, чтобы часть мира — человек, будучи лишь один наделен разумом, превосходил целое. Но, возражает скептик, «здравый смысл» говорит, что в человеке

есть и чувства и разум, а в Орионе или в Сириусе их нет. А кроме того, разум сам по себе не благо. Разум разуму рознь. Есть «добрый разум» и есть «злой разум». Разум может служить злу. Часто так и бывает. «Если бы боги,— говорит скептик у Цицерона,— хотели причинить людям вред, то лучшего способа, чем подарить им разум, они не могли бы найти. Ибо где еще скрываются семена таких пороков, как несправедливость, разнузданность, трусость, как не в разуме?» (III. XXVIII, 71). Поэтому наделять мир разумом не значит делать его лучше.

Если бог действительно сотворил мир и человека, то вина в том, что в мире есть зло, лежит на боге, а не на людях. Почему бы богу, говорит скептик, обращаясь к стоику, не дать людям такой рассудок, который исключал бы пороки и преступность? Что касается нравственности, то присущая людям совесть сама, без божественного разума, способна взвешивать добродетели и пороки. На самом деле, мир не сотворен, а образован самой природой. Критика скептиком стоика может быть подытожена такими словами: «...всем... явлениям следует давать разумное объяснение. А так как вы этого не можете сделать, то и прибегаете к богу, точно к спасительному убежищу (III. X, 25).

Что и говорить! Довольно категорические суждения для скептика. Все же нельзя совершенно третировать и стоика. В его речи есть много интересных моментов. Взять хотя бы убеждение стоика в том, что мир познаваем! Цицеронов стоик говорит: «Мы способны и чувствами, и разумом воспринимать и познавать внешний мир» (II. LIX, 147). А замечание того же стоика о «второй природе», которую творят «наши руки»! Да и приписывание богу в качестве высшего его качества разумности не так плохо, как это представил скептик. В этом сказанся рационализм древнезападной философии, не склонной даже в своих идеалистических формах третировать разум и выходить из самой себя, как это было в древнеиндийском сверхидеализме веданты, когда научное знание зачислялось в разряд незнания, противопоставляя ему сверхразумное познание запредельного мира атмана-брахмана. Конечно, следует различать знание и мудрость, но не противопоставлять их. Мудрость — тоже знание, особое знание, это знание добра и зла. Знание без мудрости опасно. Особенно в наши дни, когда знания все больше, а мудрости все меньше.

Мысль Цицерона стойка о том, что ничего нет лучше разума и добродетели, а потому мир разумен и добродетелен, что ничего нет лучше мира, а потому мир есть бог, при всей своей логической сомнительности оптимистична. А довод, что «то, что лишено души и разума, не может породить из себя нечто одушевленное и владеющее разумом» (II, VII, 22), заслуживает внимания. В самом деле: может ли низшее породить высшее? Возникновение высшего от низшего — одна из многих тайн бытия. Стоики пытались снять эту проблему, приписывая миру в целом максимально благое бытие и невольно принижали части мира. Их формула, выраженная Цицероновым стоиком и гласящая, что «в мире нет ничего, что бы не было частью единого» (II, XI, 30), универсума, — формула тоталитаризма, если под тоталитаризмом понимать абсолютизацию целого за счет его частей, отрицание у частей всякого суверенитета.

Высоко ценя философию как мудрость, как знание добра и зла, возвышая образ философа не как философа, а как мудреца, Цицерон утверждал, что «...никто из глупцов не может быть счастливым, ... нет мудреца, который был бы несчастен»¹.

ЛЕКЦИЯ XIII—XIV

ТЕМА 16 ЛУКРЕЦИЙ

Тит Лукреций Кар — третий после Демокрита и Эпикура великий представитель античного, древнегреческо-римского атомизма, атомистического материализма — вершины античной философии. Будучи третьим (не считая других, второстепенных атомистов), Лукреций неоригинален. Тем не менее его труд — философская латиноязычная поэма «О природе вещей» — величайший документ материалистической философии всех времен и народов. Она состоит из 6 книг, в ней 7415 строк — дактилических гекзаметров (напомним, что в «Илиаде» 15 693 строк).

Мы почти ничего не знаем о Лукреции как человеке.

¹ Цицерон, Марк Туллий. Опровержение эпикуреизма (1-я и 2-я книги Цицерона «О высшем благе и крайнем зле»). Казань, 1889. С. 32.

Спустя почти 500 лет после Лукреция, в конце IV или в начале V в. н. э., христианский теолог Евсевий Иероним (ок. 340—419/420 гг.) в своей «Хронологии» писал о 95 г. до н. э., что в этом году «родился поэт Лукреций... Он кончил самоубийством в свои сорок четыре года»¹. Таким образом, пределы жизни философа определяются 95—51 гг. до н. э. Однако согласно биографу Вергилия Донату получается, что Лукреций умер в 55 г. до н. э. и отсюда общепринятыми годами жизни Лукреция считаются 99—55 до н. э. Иероним говорит о Лукреции как авторе нескольких книг. Он связывает Лукреция с Цицероном и утверждает, что Цицерон исправлял книги Лукреция, что маловероятно, так как если говорить о форме, то Цицерон писал латинской прозой, а Лукреций — латинскими стихами, а если говорить о содержании, то мировоззрение Лукреция в корне отличается от мировоззрения Цицерона, так что Цицерону исправлять там было нечего, он мог только все там перечеркнуть. Но верно, что Цицерон читал это великое произведение. Сам Цицерон пишет об этом в письме к своему брату Квинту.

Иероним пустил о Лукреции слетню, аналогичную слетне другого христианского теолога Тертуллиана о другом великом материалисте древности. Тертуллиан утверждал, что Демокрит ослепил себя, так как не мог видеть женщин без возжеления, а это мешало его научным занятиям. Иероним же утверждает, что Лукреций сошел с ума от любовного зелья. В самом деле, в Риме тогда были распространены любовные приворотные средства, которые бывали опасными ядами, способными если не убить человека, то повредить его рассудок. Эти зелья даже запрещались при Сулле в 81 г. до н. э. особым государственным законом. Употребление такого зелья и приписывает теолог философу-материалисту. Но как тогда «сумасшедший» мог написать «несколько книг»? Иероним объясняет это тем, что Лукреций бывал сумасшедшим периодами и свои книги написал «между приступами душевной болезни». Что касается самоубийства Лукреция, то в те времена в Риме самоубийства были в порядке вещей. Ни морально, ни религиозно они не осуждались.

Кое-какой намек на личность Лукреция дает тот

¹ Sarton G. A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B. C. New York, 1959, P. 263.

факт, что его поэма посвящена реальному историческому лицу — сыну зятя Суллы Меммию, к которому Лукреций неоднократно обращается по ходу поэмы. Возможно, что Лукреций принадлежал к высшим кругам римского общества времен Суллы.

Филодем. Как философ-эпикурец, Лукреций не был одинок и в Риме, и в Италии вообще. Он не одиноко стоящая вершина, а высшая вершина в хребте. Поэма Лукреция — кульминация эпикурейской традиции, что пришла в Рим и в Италию во II в. до н. э. — вместе со всей греческой философией. Первым известным нам эпикурейцем в Риме был Кай Амафигний. Он писал на латинском языке как урожденный римлянин.

Позднее в Южную Италию перебрался Филодем — ученик афинского эпикурейца Зенона из Сидона, которого Цицерон назвал «корифеем эпикуреизма». В эти времена афинский «Сад» продолжал существовать, и он дал ответвление в южноиталийском городе Геркулануме. Школа Филодема в Геркулануме существовала более двух веков, и она погибла вместе с Геркуланумом, когда утром 24 августа 79 г. н. э. началось катастрофическое извержение Везувия. Лава залила Помпеи, но не дошла до Геркуланума. Однако извержение вулкана вызвало проливной дождь, и на следующий день с вулкана хлынула огромная волна горячей грязи, достигавшая высоты в 20 м. Эта грязь залила город и похоронила его на многие века. Только в середине XVIII в. начались раскопки Геркуланума. Они продолжаются и ныне. Толстый слой вулканической грязи оказался абсолютно герметичным. Поэтому в нем сохранились скелеты людей, их украшения, предметы из дерева, лоскутки одежды, остатки пищи и, что для нас главное, папирусы, содержащие сочинения Эпикура и Филодема, а также другие тексты. Геркуланские папирусы издавались в Неаполе в одиннадцати томах в течение 58 лет (1793—1855).

Филодем — автор частично сохранившихся сочинений «О святости» (или «О богах») и «О знаках и обозначаемом ими» (или «Об индукции»). В первом сочинении Филодем отрицает учение о божественном промысле и показывает, что это ложное учение пагубно для человеческого общества, так как связывает людям руки и надевает им на глаза шоры. Во втором своем труде Филодем предвосхищает основные положения индуктивной логики философа нового времени, основателя

опытных наук английского философа-материалиста Френсиса Бэкона (1561—1626), развивая индуктивный метод познания — метод сходств. Возможно, что Филодем был учителем Лукреция.

В самом Риме в I в. до н. э. было немало эпикурейцев. Среди них друг Цицерона коммерсант Торкват Аттик, учитель Цицерона Федр (140—70 гг. до н. э.), антицезарианец Кай Кассий, второй после Брута организатор убийства Цезаря. Да и самого Цезаря иногда относят к стану эпикурейцев.

К. Маркс о Лукреции. Поэма Лукреция «О природе вещей» — не только научное, но и художественное произведение. Ранний Карл Маркс высоко оценивает эту поэму и со стороны ее содержания, и со стороны ее формы. Маркс по манере письма, по художественному стилю противопоставляет Лукреция и более позднего по времени жизни Плутарха. Согласно мнению К. Маркса, Плутарх прикрывает свое мелкое «я» снегом и льдом морали, он подобен зимней природе, прикрывающей свое унижение снегом и льдом. Лукреций же — «свежий, смелый, поэтический властитель мира», он подобен весенней природе, которая «весной обнажается и, как бы сознавая свою победу», открывает взору всю свою прелесть¹.

В самом деле, Лукреций, как и Цицерон, тщательно заботился о форме изложения своей философии. Лукреций надеется, что «обаяние Муз», «ясный стих», «сладкозвучные стихи», «сладостный мед поэзии» помогут приковать умы и внимание слушателей и читателей к содержанию его учения, нелегкого для понимания. Лукреций осознает себя в качестве популяризатора, говоря о себе: «Излагаю туманный предмет совершенно ясным стихом» (I, 933—934)².

Лукреций даже думает, что поэтическая форма изложения может побороть ту ненависть, которую его учение вызывает у толпы вследствие своей суровости «Учение наше непосвященным всегда представляется слишком суровым» и «ненавистно оно толпе» (I, 843—844). В чем же суровость учения Лукреция? И почему оно вызывает ненависть?

¹ Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 169.

² Здесь и далее цитируется по изданию: Лукреций К. О природе вещей. М., 1983 (с указанием номера «книги» и номера строки или номеров строк в «книге»).

Лукреций сам объясняет это так. Он говорит о себе: «Учу я великому знанию, стараясь дух человека извлечь из тесных тенет суеверий» (I, 931—932). Таково высшее призвание Лукреция, его долг, его предназначение. Об этом он говорит неоднократно. Вышеприведенные строки из книги первой буквально повторяются в книге четвертой поэмы (IV, 6—7). Призвание Лукреция в высшей степени гуманно, ведь суеверия порождают в душах людей страх, поэтому Лукреций видит свою задачу и в том, чтобы «изгнать страх из души и потемки рассеять» (I, 146). Казалось бы, люди должны быть благодарны поэту. Но нет. Учение Лукреция не ласкает им ухо. Оно слишком правдиво и ясно, а ведь «дивятся глупцы и встречают с любовным почтеньем Все, что находят они в изреченьях запутанных скрытым. Истинным то признают, что приятно ласкает нам ухо» (I, 641—643).

Лукреций не догматичен и не скептичен. Он не догматичен потому, что стремится доказывать каждый свой тезис. Если верно, что философия — мировоззрение, которое по крайней мере стремится к тому, чтобы говорить на языке понятий, связывая их в логически стройную систему и доказывая свои тезисы, то творение Тита Лукреция Кара вполне отвечает этим требованиям. Лукреций не скептичен потому, что убежден в истинности своего «великого учения», которое он прямо называет «достоверным» (I, 51).

При этом Лукреций убежден также в том, что, для того чтобы изгнать из душ людей страх, достаточно показать природу такой, какова она есть на самом деле, этот страх изгонит сама «природа своим видом и внутренним строем» (II, 61). Поэтому К. Маркс и говорит, что у Лукреция природа обнажается и открывает взору всю свою прелесть.

Отношение к религии. Лукреций совершенно ясно и отчетливо представляет себе своего главного врага в своем святом деле освобождения людей от суеверий и связанных с ними неоправданных страхов. Все мировоззрение Лукреция сознательно направлено против религиозного мировоззрения. Лукреций полностью отвергает религию. Она оплот суеверий, а тем самым и многих бед. Под тягостным гнетом религии жизнь людей на земле влачитя безобразно (см. I, 62—63). Осуждая религию, Лукреций называет ее «гнусной» (II, 680). Он знаком с мыслью о том, что без религии, без

страха перед все знающими богами люди начнут творить преступления друг против друга. Напомним, что в Древней Греции софист Критий так и думал: хотя богов нет, однако тот, кто их выдумал и ввел связанную с ними религию, сделал хорошее дело, люди боятся богов — этих вечных свидетелей, от которых ничего нельзя скрыть, и совершают преступлений меньше, чем если бы не было религии и страха перед богами и сверхъестественным возмездием. Лукреций не согласен с такой концепцией. Обращаясь к своему адресату, Лукреций говорит, критикуя религию: «Тут одного я боюсь: чтобы как нибудь ты не подумал, Что приобщаешься мной к нечестивым ученьям, вступая На преступлений стезю» (I, 80—82). И Лукреций возражает: отвергая тягостный гнет гнусной религии, мы вовсе не толкаем людей на путь преступлений. На этот путь толкает людей именно религия, именно «религия больше И нечестивых сама и преступных деяний рождала» (I, 82—83). Лукреций напоминает о том, как именно религиозные суеверия (а Лукреций не различает религию и суеверия, как часто делают, никакой истинной религии нет, всякая религия — клубок суеверий) заставили Агамемнона резать свою дочь, которой выпала участь «Гнусно рукою отца быть убитой, как жертве печальной, Для ниспослания судам счастливого выхода в море» (I, 99—100).

Лукреций говорит об ужасающих вещаниях пророков с их бесчисленными нелепыми бреднями, которые нарушают устои жизни и отравляют людей страхом, изгоняя из их душ безмятежность. Активность этих пророков такова, что человеку трудно удержаться на правильных позициях в своем мировоззрении; обращаясь к своему адресату, Лукреций предупреждает его, что он под воздействием этих вещаний будет готов ежечасно отпасть от Лукреция, отказаться от истины... И это так и было! Истинное в своих основах мировоззрение Лукреция, Эпикура, Демокрита было задавлено в Римской империи гнетом религиозных суеверий и вырождающейся в мистицизм философии, что привело к мировоззренческой победе христианства, которое наложило на души людей «религии тягостный гнет» еще на тысячелетия.

Лукреций стремится построить мировоззрение, исходящее только из самой природы, из ее законов. У него есть понятие закона природы. Все, что происходит, происходит по законам природы. Все происходит «без

помощи свыше» (I, 158), ничто не творится «по божественной воле» (I, 150). Тщетно обращаться за помощью к богам и к оракулам. Вовсе «не по воле богов» некоторые женщины, например, бесплодны. И здесь боги не помогут. Мир вовсе не создан богами для людей. Лукреций, опровергая ходячее учение о творении мира богом (как это было, например, у Платона, который учил о том, что космос сотворен умом-демиургом), высказывает такой довод: «...не для нас и отнюдь не божественной волею создан Весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков» (II, 180—181). Мир несовершенен, природа существует сама по себе, в мире ничто прямо не приспособлено к человеку, человек — часть мира, а не его цель и хозяин, он целиком подчинен законам природы и не может их превзойти... Вот почему учение Лукреция казалось толпе суровым, разрушающим иллюзии людей на избранность среди прочих природных явлений. У Платона ум-демиург, он же бог, творит космос из вечного материала, из материи. Это не творение мира богом из ничего. Эта догма спустя три века будет принята христианским мировоззрением. Лукреций как бы предвидит эту догму и спорит с ней, решительно заявляя: «Из ничего не творится ничто по божественной воле» (I, 150).

Боги или бог не творят мир. И они миром и не управляют. Здесь Лукреций использует свое учение о бесконечности мира, Вселенной. Такой необъятной Вселенной боги управлять не могут. Лукреций пишет об этом очень выразительно: «Кто бы сумел управлять необъятной Вселенной, кто твердо Бездны тугие бразды удержал бы рукою искусной, Кто бы размеренно вел небеса и огнями эфира Был в состоянии везде согревать плодоносные земли Иль одновременно быть повсюду во всякое время, Чтобы и тучами тьму наводить, и чтоб ясное небо Грома ударами бить, и чтоб молнии метать, и свои же Храмы порой разносить, и, в пустынях сокрывшись, оттуда Стрелы свирепо пускать, и, мишуя нередко виновных, Часто людей поражать, не достойных того и невинных?» (II, 1095—1104). На этот риторический вопрос не требуется ответа. Правда, религиозное теологическое мировоззрение учит о том, что бог всемогущ, вездесущ, всеведущ... Он все может. Но, скажет Лукреций, у такого бога или у таких богов слишком много дел и забот. А богам это не пристало. Лукреций дает свой образ богов.

Боги. Парадоксально, но факт, что, отвергая религию, Лукреций признает существование богов. Здесь, как и во многом другом, он идет по стопам Эпикура. Эпикур освобождает богов от всяких забот о людях, о мире. Природа не нуждается в богах. Она сама все создает собственной волей по своим законам. Боги живут безмятежно и ясно в спокойном мире (см. I, 1093—1094). Лукреций утверждает, что «все боги должны по природе своей непременно Жизнью бессмертной всегда наслаждаться в полнейшем покое, Чуждые наших забот и от них далеко отстранившись. Всем обладают они и ни в чем не нуждаются нашим; Благодеяния им ни к чему, да и гнев неизвестен» (II, 646—651). Боги Эпикура — Лукреция, сосланные ими в «междумирья», — идеализированные образы эпикурейско-лукрециевских мудрых людей, это воплощение той самой безмятежности и неозабоченности, которые считаются Эпикуром и Лукрецием идеальным состоянием человеческого духа, внутреннего душевного настроения человека, но не всякого, а мудрого, который стремится приблизиться к идеалу, отчужденному и опредмеченному в образах эпикурейских богов.

Безмятежным богам Лукреций противопоставляет обыденного человека, обыденных людей. Они тоже ищут жизненный путь, но, ища его, тяжко заблуждаются. Они вечно в заботах. Они состязаются в дарованиях, спорят о своем происхождении, трудятся все дни и ночи напролет, чтобы достичь великой мощи и сделаться владыками мира. Их краткая жизнь протекает в опасностях и в потемках. Тот, кто знает, что на самом деле требует от человека природа, смотрит на этих людей так же, как тот, кто наблюдает с прочного берега бурю на море и кораблекрушение, или как тот, кто, сам находясь вне опасности, наблюдает за сражением. «Сладко, когда на просторах морских разыграются ветры, С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого, Не потому, что для нас будут чьи-либо муки приятны, Но потому, что себя вне опасности чувствовать сладко» (II, 1—4). «Сладко смотреть на войска на поле сраженья в жестокой Битве, когда самому не грозит никакая опасность» (II, 5—6).

«Но ничего нет отраднее, чем занимать безмятежно
Светлые выси, умом мудрецов укрепленные прочно:
Можешь оттуда взирать на людей ты и видеть повсюду,
Как они бродят и путь, заблуждаяся, жизненный ищут».

«О вы, ничтожные мысли людей! О чувства слепые!
В скольких опасностях жизнь, в каких протекает потемках
Этого века ничтожнейший срок! Неужели не видно,
Что об одном лишь природа вопит и что требует только,
Чтобы не ведало тело страданий, а мысль наслаждалась
Чувством приятным вдали от сознания заботы и страха?» (II,
7—10, 14—19).

Таков идеал Лукреция. Этот идеал он и выражает в образах богов. Эти боги не нуждаются в людях, в их поклонении им, в культе, а значит, и в религии, и в жрецах, и в оракулах, которые якобы угадывают их волю, тогда как у них нет никакой воли по отношению к людям, ибо они им безразличны, нет нужды и в пророках, которые предсказывают намерения богов, у которых нет никаких намерений по отношению к человеческой истории.

Главная ценность. Главная ценность, которой обладают люди,— их разум. В разуме истинная сила человека. Без разума жизнь человека проходит в потемках и в страхе. Только разум может разогнать суеверия, страх перед смертью, боязнь и заботы, которые не устрашают ни звоном доспехов, ни грозным оружием, которые не робеют ни перед золотом, ни перед властью, но, напротив, «пребывают всегда среди царей и властителей смело» (II, 50). Человеку необходим прежде всего здравый смысл, иначе не на что будет опереться в познании природы; все обосновать и доказать нельзя, да и не надо. Надо ли доказывать, что существуют тела? О существовании тел говорит здравый смысл. Достаточно здравого смысла, чтобы признать очевидное: существование тел. Но одного здравого смысла мало, ибо в мире существует много неочевидного, к познанию которого надо идти путем рассуждения. Поэтому необходимо и острое суждение. Обращаясь к своему адресату, Лукреций говорит: «...перестань, лишь одной новизны устрашаясь, Наше ученье умом отвергать, а сначала суждением Острым исследуй его и взвесь; и, коль прав окажусь я, Сдайся, а если неправ, то восстань и его опровергни» (II, 1040—1044). Лукреций не требует, чтобы его учение принималось на веру. Он призывает к научной дискуссии, он готов встретить опровержение своего учения, но не волевое, не авторитарное, а научное, опирающееся на острое суждение.

Придавая громадное значение показаниям чувств, Лукреций видит их ограниченность. Эту неполноту чув-

ственного восприятия должна восполнить мысль. Мысль беспредельна. Вселенная не дана в чувственном восприятии, ибо она беспредельна, и она может быть охвачена только беспредельной мыслью: «Ведь, коль лежащему вне, за пределами нашего мира, Нет пространству границ, то стараемся мы доискаться, Что же находится там, куда мысль устремляется наша И улетает наш ум, подымаясь в пареньи свободном» (II, 1044—1047). Вот это свободное парение ума, не порывающее, однако, со здравым смыслом и с чувственной картиной мира, не приходящее в противоречие с чувствами в тех пределах, где они действуют, и является главной ценностью человека.

Но чтобы такое свободное парение было возможным, необходима свобода от сознания заботы и страха. Для такого освобождения надо освобождение от излишних потребностей. Телесной природе нашей достаточно только не страдать. Но от телесных страданий не спасают ни богатства, ни власть, человек одинаково мечется от лихорадочного жара и на узорчатых коврах, и на грубой подстилке. Найти покой и отдых телу можно и на берегу ручейка, под ветвями высоких деревьев, для этого не требуются хоромы с золотыми изваяниями, ночные пирры, резной потолок золоченый, серебро и золото.

Отношение к философской традиции. Лукреций осознает, что он в своем учении опирается на греческую философскую традицию, что он переводит греческое философское мировоззрение на язык латинской культуры, и это нелегко. Он озабочен терминологическими трудностями, он предупреждает, что «к новым словам прибегать мне нередко придется При нищете языка и наличии новых понятий» (I, 138—139). Приводя греческий термин, связанный с философией Анаксагора, — «гомеомерия», Лукреций сетует на то, что «нам передать это слово Не позволяет язык и наречия нашего скудость» (I, 831—832), но он понимает смысл этого термина, его суть и говорит: «...тем не менее суть его выразить вовсе не трудно» (I, 833).

Лукреций обходит молчанием взгляды софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, скептиков. Он принимает во внимание только материалистическую натурфилософскую традицию в греческой философии.

Ему известны учение о том, что начало всего вода, учение, что начало всего воздух, а также учение, что начало всего земля, учения дуалистические, которые

берут за начала воздух и огонь или воду и землю. Ему известны учение Гераклита о том, что началом всего сущего является огонь, а также учение Эмпедокла о четырех началах: огне, воздухе, воде и земле. Он знает учение Анаксагора о гомеомериях как началах всего. Наконец, он знает учение Эпикура.

Лукреций резко отрицательно относится ко всем вышеназванным учениям, кроме учения Эпикура. Только оно одно истинно.

Лукреций в корне не признает учение Гераклита: «...те, кто считал, что все вещи возникли Лишь из огня, и огонь полагали основою мира, Кажется мне, далеко уклонились от здравого смысла. Их предводителем был Гераклит, завязавший сраженье, По темноте языка знаменитый у греков, но больше Слава его у пустых, чем у строгих искателей правды» (I, 635—640). Возражения Лукреция основательны. Непонятно, как могли бы столь разнообразные вещи образоваться из огня. Они или должны оставаться огнем, что нелепо, или огонь должен менять свою сущность и превращаться в другую сущность, но это равносильно превращению в ничто (утрата своей сущности) и возникновению из ничего (возникновение другой сущности). Это нелепо, а также нелепо «говорить, что вещи — огонь и что истинной вещи Между вещей ни одной помимо огня не бывает...» (I, 690—691). Такое Лукреций называет «безумьем» (I, 692).

С большим уважением Лукреций говорит об Эмпедокле, причем воспевается Сицилия, однако она ничего более достойного не рождала, чем Эмпедокл, но «все же и он, и все те, о которых мы раньше сказали, Что и ничтожней его и во многом значительно ниже, хоть вдохновенно открыть удавалось им ценного много... Все же, дойдя до начатков вещей, потерпели крушенье...» (I, 734—736, 740). Их главные ошибки состоят в том, что все они, признавая движение, не допускали пустоту, а также не знали предела делению.

Эти недостатки относятся и к учению Анаксагора. Кроме того, первоначально Анаксагора неустойчивы, они во всем подобны смертным вещам, а следовательно, и сами смертны. Учение Анаксагора о том, что все существует во всем, Лукреций называет «увертками» и высмеивает: «...тогда и зерно, дробимое камнем тяжелым, Крови следов оставлять должно бы на нем постоянно» (I, 881—882).

Этим натурфилософам Лукреций противопоставляет Эпикура. Только Эпикур знает истину. Правда, по имени Эпикур назван в поэме Лукреция только один раз, когда говорится, что Эпикур своим дарованием превзошел и затмил всех людей так же, как Солнце затмевает звезды (см. III, 1042—1043). Но в поэме содержатся и анонимные восхваления Эпикура. Так, в книге первой (66—79) Лукреций говорит об эллине, которого не запугали ни молва о богах, ни молния, ни гром, который в то время, когда жизнь людей безобразно влачилась под тягостным гнетом религии, обладая духовной решимостью, взломал затвор природы и своей мыслью охватил безграничные пространства и объяснил, что может происходить, а что не может, объяснил, какие силы даны вещам и каков их предел,— человек, который поспрал ту самую религию, которая попирает людей. В книге третьей восхваляется человек, который постиг сущность вещей, благодаря мысли которого «разбегаются страхи души, расступаются стены мира» (III, 16—17), человек, благодаря которому «открылась вся природа везде и доступною сделалась мысли» (III, 29—30). Этот человек, в котором нельзя не узнать Эпикура, вызывает у Лукреция «божественную радость» и даже «священный ужас». Анонимно восхваляется Эпикур и в шестой книге поэмы за то, что он «правдивою речью очистил людям сердца и конец положил... и страсти, и страху...» (VI, 24—25), доказав, что «род человеческий вовсе напрасно в душе волнуется скорбной тревогой».

Главные проблемы. В начале поэмы, после гимна Венере (с этого начинается поэма), Лукреций, обращаясь к своему адресату, говорит, что «о сущности высших небес и богов собираюсь Я рассуждать для тебя и вещей объясняю начала» (I, 54—55). К этим проблемам надо добавить проблему души, ведь ужасающие вещания пророков, их нелепые бредни и угрозы относятся прежде всего к загробному существованию людей, именно в этом существовании пророки угрожают им вечной карой. И до тех пор нельзя дать отпор этим суевериям и угрозам, пока неизвестна природа души: «...рождается вместе С телом она или в тех, кто родился, внедряется после, Вместе с нами она погибает, расторгнута смертью, Или же к Орку во тьму и к пустынным озерам нисходит, Или в животных иных воплощается вышнейою волей...» (I, 112—116). Таковы главные проблемы, стоящие перед Лукрецием. О богах мы уже сказали. Кроме

этих проблем Эпикур поднимает массу вопросов, в ряде которых он делает гениальные догадки. Это, например, вопрос о наследственности. Из перечисленных главных вопросов главнейшим является вопрос о началах. Этот вопрос — ключ к разрешению всех остальных проблем, в том числе и к вопросу о том, «в чем состоит души природа и духа» (I, 131).

Главная истина. В основе всего мировоззрения Лукреция лежит закон сохранения бытия, сформулированный еще Парменидом в конце VI в. до н. э. Лукреций говорит об этом законе неоднократно в разном контексте и по разным поводам, он никогда о нем не забывает. Только в книге первой философ повторяет эту истину не менее шести раз: «Из ничего не творится ничто» (I, 150), «Из ничего... ничто не рождается» (I, 205), «...природа... в ничто ничего не приводит» (I, 215—216), «Невозможно вещам ни в ничто отходить, ни обратно из ничего вырастать» (I, 875—858).

Материя. Это главная истина раскрывается материалистом как вечность материи: «...вся существует материя вечно» (I, 245).

Если бы не было материи, то каждая погибшая вещь гнила бы целиком и полностью, и мир в целом давно бы погиб. «Но, с истреблением вещей, материя тел не способна Смерть убивать...» (II, 1002—1003). Ничто не приходит в материю извне и ничто из нее не уходит. Никакая внешняя сила не может вторгнуться в материю. Следовательно, никакой дух, никакой демиург, никакой бог не могут обращаться с материей как своим материалом, творя из нее мир, космос. Материя — не материал для нематериальных сил, она не сотворена ими, она существует вечно, она всегда равна самой себе. Все, что происходит в природе, происходит в лоне материи и по законам природы.

Первоначала. Теперь мы переходим к центральному моменту в учении Лукреция, к учению о началах всего сущего. Это одновременно вопрос и о строении материи. Эти начала называются по-разному: родовые тела, семена вещей, изначальные тела, первородные начала, первичные начала, зиждательные тела. Они неделимы, а поэтому должны были бы называться атомами («атомон» — «неделимое»), у Лукреция же латинским термином — калькой. Но Лукреций почти нигде не называет их атомами (в латинском варианте). неделимость — одно из свойств этих начал, которое у Лукреция не

заслоняет другие их свойства, хотя неделимость, пожалуй, — все же их главное свойство.

Но не менее важно и то, что эти начала вечны и неизменны. Главная истина Лукреция реализуется у него в учении о вечности и неизменности начал. Они не содержат в себе ничего изменчивого, в противном случае тезис о том, что из ничего ничего не происходит и в ничто никто не уходит, не действовал бы. Закон сохранения бытия принимает у Лукреция форму закона вечности и полной неизменности первоначал. Эти начала не возникают и не погибают, они переходят друг в друга, они не изменяются, они не распадаются на части, они абсолютно тверды, «крепки, плотны и вески» (II, 100). Лукреций убежден, что «должно пребывать всегда нерушимое нечто, Чтобы не сгнуло все совершенно, в ничто обратившись» (II, 752—753).

Это убеждение Лукреция не соответствует духу и содержанию современной физики, которая не нашла в природе таких вечных и неизменных начал. В фундаменте мира все так же изменчиво, как и на его верхних этажах. В результате мир плывет и проваливается в небытие. Так сказал бы Лукреций, живи он сейчас. Его не удовлетворила бы взаимопревращаемость первоначал. Такую взаимопревращаемость он допускал только на уровне вещей, состоящих из первоначал.

Лукреций пытается обосновать свой образ первоначал. Они неделимы, иначе в течение вечного времени они бы раздробились настолько, что превратились бы в ничто. Они неделимы также потому, что не содержат в себе пустоты. Они тверды, потому что если бы они были мягки, то нельзя было бы объяснить существование твердых предметов, тогда как существование мягких предметов при твердых началах объяснимо за счет примешанной к твердым началам пустоты. Лукреций говорит, что «построить весь мир мы хотим на бессмертных основах, Чтобы он мог пребывать нерушимым во всем его целом, Ибо иначе в ничто у тебя обратятся все вещи» (II, 859—864). Начала, далее, невидимы. Лукреций доказывает возможность существования невидимых тел на примере ветра: он невидим, но тем не менее телесен, оказывая телесное воздействие на другие видимые тела.

Критерии телесности. У Лукреция мы находим два главных критерия телесности: по отношению к субъекту и по отношению тел друг к другу. По отношению к субъек-

екту общее свойство всех тел — их ощущаемость, их способность приводить наши чувства в движение (см. I, 303), «доступность осязанию» (I, 435) Объективное же свойство тела — его способность «противодействовать и не пускать» (I, 337) Кроме того, указывается еще такое свойство, как способность «давить книзу». Но возникает вопрос можно ли считать первоначала телами, если они невидимы (вследствие своей малости)?

Конечно, каждое единичное первоначало, каждый отдельный атом вследствие своей малости не может, действуя на органы чувств, вызвать то или иное ощущение Но в достаточном количестве отдельные атомы или изначальные тела способны вызвать такие ощущения, если, конечно, это будет группа атомов одного и того же рода.

Разнородность первоначал. Лукреций подчеркивает, что в природе все различно: «В особь любую взглядишь по отдельности в каждой породе, Ты убедишься, что все они разнятся будут фигурой. Иначе дети своих матерей узнавать не могли бы, Как и детенышей мать...» (II, 347—349). «Если возьмешь, наконец, ты отдельные хлебные зерна Злаков любых, то и тут не найдешь совершенно похожих Так, чтобы не было в них хоть каких-нибудь мелких отличий» (II, 371—374) «То же различие мы замечаем средь раковин всяких, Лоно пестрящих земли, там, где мягкими волнами море Влагу сосущий песок убивает в изгибе залива» (II, 374—376) Должны так же и «Первоначала вещей,— раз они порожденье природы, А не при помощи рук на один образец создавались,— В формах различных летать и несхожими быть по фигурам» (II, 378—379). Итак, первоначала отличаются друг от друга формой и фигурой. Они могут быть крупнее и мельче. Те, которые мельче, обладают большей подвижностью (так масло течет «лениво», возможно, потому, что состоит из более крупных начал, чем вода) и большей степенью проникновения (так свет проходит сквозь рог фонаря, а дождь не проходит, значит первоначала света мельче, чем первоначала воды, которые со своей стороны мельче, чем первоначала масла). Однако разнородность первоначала вещей не беспредельная «Первоначала вещей... Лишь до известных границ разнородны бывают по формам» (II, 479—480), «при свойственных им одинаково малых размерах, не допускают они и значительной разницы

в формах» (II, 483—484), «разнородность фигур у материи также предельна» (II, 514).

Однако внутри своего рода количество первоначал неисчислимо (см. II, 567—568), так что в целом в природе одновременно существует бесконечное, беспредельное, неисчислимое количество атомов.

Все атомы (будем их так называть для краткости, хотя Лукреций не любит это слово), как разнородные, так и однородные, отличаются друг от друга своими движениями, ударами, тяжестью, сочетаниями, положением, промежутками между собой. Они образуют различные сочетания — вещи.

Пустота. Однако, чтобы это было возможно, т. е. чтобы были возможны движения, промежутки, удары и столкновения первоначал, их сочетания, необходима, думает Лукреций, пустота. Ее-то мы не воспринимаем. Поэтому она не тело. Тем не менее пустота существует. До факта существования пустоты мы доходим умом, исходя из непосредственно нам данного факта движения. Если бы все было сплошь заполнено телами, то движение было бы невозможно. Так же и пористость вещей, когда вода просачивается сквозь камень, и прохождение звуков (а звуки, как и свет, состоят, думает Лукреций, тоже из первичных тел, что применительно к свету означает, что Лукреций подошел к полуистинной корпускулярной теории света, насчет звука же он полностью ошибался), и прохождение пищи по стволам растений и т. п. явления говорят о существовании пустоты, т. е. пространства, не заполненного телами, чье свойство, как было отмечено выше,— противодействовать и не пускать. О существовании пустоты говорит и то, что у разных тел их веса непропорциональны их объемам, что означает, что более легкое тело содержит в себе больше пустоты. Пустота невесома (I, 363) и уступчива (II, 273), ее общее свойство в отличие от тел в неощущаемости.

Двоякость природы. Итак, «составляют природу две вещи: Это, во-первых, тела, во-вторых же, пустое пространство, Где пребывают они и где двигаться будут различно» (I, 420—421). Нет никакой третьей природы, которая была бы непричастна телу и пустоте. Все остальное или свойства, или явления тел и пустоты. Свойство — то, что невозможно отделить или отнять без разрушения того, чьим свойством это свойство является. Так, вес — свойство камней, теплота — свойство огня,

влажность — свойство воды, общее свойство пустоты — неощущаемость, свойство всех тел — оощущаемость [и опять встает вопрос, как это примирить с положением, что начала вещей сами по себе сверхчувственны: «...лежит далеко за пределами нашего чувства Вся природа начал» (II, 312—313), — но тем не менее являются телами].

Явление — то, что может приходить и уходить, не разрушая того, явлением чего оно является. Это события, деяния, которые сами по себе не самобытны, их совершают тела в определенных местах, они — явления тела в пространстве, в пустоте: «...у всех без изъятия деяний Ни самобытности нет, ни сущности той, как у тела. И не имеют они никакого сродства с пустотою; Но ты по праву скорей называть их явлениями можешь Тела, а также и места, в котором все происходит» (II, 478—482).

Время. К числу явлений относится Лукрецием и время. Он думает, что «времени нет самого по себе» (I, 459), время не существует «вне движения тел и покоя» (I, 463). Тем не менее Лукреций говорит о бесконечности времени (см. I, 990), но это бесконечность не какой-то самостоятельной сущности наряду с телами и с пространством, а бесконечность совершающихся в природе процессов, бесконечность движения.

Движение. Источником всех движений, которые происходят в космосе, является движение основных начал: «...тела основные мнутся в вечном движеньи всегда» (II, 89—90). Лукреций пытается обосновать этот важнейший тезис о природе вещей. Это перводвижение первоначал философ объясняет тем, что основные тела находятся в бесконечном пространстве, в бесконечной уступчивой пустоте, где нет низа, на котором они могли бы успокоиться: «...телам начал основных совершенно Нету покоя нигде, ибо низа-то нет никакого, Где бы, стечение свое прекратив, они оседали» (I, 992—994). Обращаясь к своему адресату, философ-поэт говорит: «Дабы ты лучше постиг, что тела основные мнутся В вечном движеньи всегда, припомни, что дна никакого Нет у Вселенной нигде, и телам изначальным остаться Негде на месте, раз нет ни конца, ни предела пространству» (II, 89—92). Таким образом, Лукреций объясняет причину вечного движения основных тел бесконечностью пространства. Если Вселенная бесконечна в пространстве, то «телам изначальным, конечно,

Вовсе покоя нигде не дано в пустоте необъятной» (II, 95—96).

Но он указывает еще на две причины движения первотел: их вес [«первоначала вещей уносятся собственным весом» (II, 84)] и толчки. Но толчки, т. е. столкновения первотел, служат скорее причиной изменения направления движения (так сталкиваются и разлетаются бильiardные шары), эти движения вторичны; чтобы сталкиваться, надо уже обладать движением. Поэтому из этих двух причин на первое место выходит движение от веса, которое заслоняет собой и ту форму движения, о которой говорилось выше: такое движение, при котором они «мятутся», т. е. двигаются в разных направлениях, мечутся.

Парадоксом в учении Лукреция является то, что он утверждает, что в пустоте нет никакого низа, однако основные тела обладают свойством давить книзу (это, как мы выше отметили, одно из свойств всякого тела), и их исходное движение происходит «в направлении книзу отвесном» (II, 217).

Это самое исходное движение атомов — то движение, которым они двигались до возникновения миров. Они движимы собственным весом (у Лукреция нет понятия невесомости, а если и есть, то только для пустоты, он не знает того, что вес тела — это, согласно его же терминологии, не свойство, а явление, т. е. он может быть и не быть, не разрушая своим убитием тела). Двигаясь в пустоте, они движутся с одинаковой скоростью, независимо от своего веса (а первотела отличаются своим весом, ибо, будучи одинаково плотны, они различны по размерам, что неизбежно ведет к разнице в их весах). Это было великой догадкой философа-ученого. Аристотель, не признавая пустоты («природа боится пустоты»), не мог отвлечься от сопротивления среды, а потому думал, а за ним и другие вплоть до Галилея и Торичелли, что более тяжелые тела падают с большей скоростью, чем более легкие. Но у Лукреция совершенно не было понятия ускорения. У него «основные тела» падают с одинаковой скоростью независимо от веса, не увеличивая свою скорость. Это движение совершается с безмерной быстротой (ибо пустота не оказывает сопротивления), скорость движения первотел в пустоте происходит быстрее, чем Солнца сиянье, т. е. больше скорости света. Лукреций, таким образом, не только подошел к корпускулярной теории света, но

и поставил вопрос о соотношении происходящих во Вселенной движений со скоростью света, неправильно допустив движение тел более быстрое, чем скорость света.

Отклонение. Итак, первотела падают «в направлении книзу отвесном» с равными скоростями без ускорения. В таком случае между ними невозможны столкновения. А если так, то невозможны и взаимодействия, а тем самым невозможно образование миров. И Лукреций, вслед за Эпикуром (но у Эпикура в сохранившихся сочинениях этого нет), вводит самый удивительный, пожалуй, момент его мировоззрения — произвольное отклонение падающих атомов: «...уносясь в пустоте, в направлении книзу отвесном, Собственным весом тела изначальные в некое время В месте неведомом нам начинают слегка отклоняться» (II, 217—219), или «первичных начал отклоненье, И не в положенный срок и на месте дотоль неизвестном» (II, 292—293).

Необходимо подчеркнуть, что это легкое отклонение происходит в неведомое время и в неведомом месте, т. е. оно совершенно произвольно, оно не обусловлено ни какой-либо внешней причиной, ни местом, ни временем.

Физика и этика. С самопроизвольным отклонением атомов Лукреций непосредственно связывает свободу в поведении человека, свободу воли. Отклонение основных тел разрывает роковую цепь причин и следствий, разрушает законы рока, не будь его — люди не могли бы действовать по своему желанию, они были бы только марионетками. Конечно, бывает и так, что люди движутся вследствие внешнего толчка, по принуждению, но далеко не всегда. Начальным толчком может быть собственная воля, которая восстает против принуждения и способна с ним бороться. Свободные поступки людей подобны свободному отклонению атомов:

«Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
Что позволяет идти, куда каждого манит желанье,
И допускает менять направление не в месте известном
И не в положенный срок, а согласно ума побужденью?» (II, 257—259),

т. е. в непредписанное нам кем-то время и в непредписанном нам кем-то месте. Итак, «первичных начал отклоненье» служит тому, «чтобы ум не по внутренней только Необходимости все совершал и чтоб вынужден не был Только сносить и терпеть и пред ней (необходимостью.— А. Ч.) побежденный склоняться» (II, 289—291).

Лукреций Кар умозаключает не только от физики к этике, но и от этики к физике: раз у нас есть свобода, а это факт, то надо в самом фундаменте природы признать самопроизвольное отклонение основных тел. И здесь он опять апеллирует к основному закону бытия: «...из ничего ведь ничто, как мы видим, не может возникнуть» (II, 287), наша свобода не из ничего, она обусловлена особым видом движения первоначал.

Вещи. Первоначала могут существовать автономно, так они все существуют первоначально, до отклонения, но могут находиться и в связи друг с другом, образуя большие, более или менее устойчивые, скопления — вещи, предметы, тела, те самые тела, о существовании которых говорит нам здравый смысл. Эти вещи преходящи, они возникают и гибнут, но это не означает, что нарушается закон сохранения бытия и что-то возникает из ничего и что-то превращается в небытие, потому что вещи состоят из вечных и неизменных начал, из начал, обладающих бессмертной природой» (I, 236). Начала, образуя многообразные сочетания, образуют и все многообразие вещей: «...всякую вещь образует семян сочетание» (II, 687), так что «хотя существует и множество общих Первоначал у вещей, тем не менее очень различны. Могут они меж собой оставаться во всем своем целом; Так что мы вправе сказать, что различный состав образует Племя людское, хлеба наливные и рощи густые» (II, 695—699). Иначе говоря, «материи все измененья — Встречи, движения, строй, положение ее и фигуры — Необходимо влекут за собой и в вещах перемены» (II, 1020—1022). Разные сочетания, встречи, движения, строй, положение разнофигурных и разноформенных первотел образуют небо и землю, потоки и моря, деревья и животных. Рассматривая огонь как тело, т. е. разделяя со всеми древними ошибочное понимание огня, Лукреций как бы принимает мысль Гераклита, что огонь может превращаться в другие предметы, но дает этому свое объяснение, исходя из учения о вещах и телах как системах первотел. Возникшие из огня тела не остаются, в сущности, огнем, как думал Гераклит, просто «тела существуют, которых Встречи, движенья, строй, положения их и фигуры Могут огонь породить, а меняя порядок, меняют Также природу, и нет ни с огнем у них сходства...» (I, 684—687). Имеет значение, какие первотела войдут с какими в сцепление; в каком они положении, каковы их движения.

Через всю поэму проходит сравнение первоначал с буквами, а вещей — со словами.

«Даже и в наших стихах постоянно, как можешь заметить, Множество слов состоит из множества букв однородных, Но и стихи, и слова, как ты непременно признаешь, Разнятся между собой и по смыслу, а также по звуку. Видишь, как буквы сильны лишь одним изменением порядка. Что же до первоначал, то они еще больше имеют Средств для того, чтоб из них возникли различные вещи» (I, 823—829).

Образуя тела, первоначала не слипаются, они всегда разделены пустотой. Правда, между ними могут быть сцепления, но только при их соответствующих формах и фигурах. При столкновении одни первотела отлетают далеко, а другие — на «ничтожные лишь расстояния» (II, 101), «сложностью самых фигур своих спутаны будучи цепко» (II, 102). Таковы все твердые тела: алмаз, кремь, железо, медь. Напротив, воздух и солнечный свет состоят из таких частиц, которые не сцеплены между собой, а потому, сталкиваясь, разлетаются на значительные расстояния. Но и будучи сцепленными, первоначала продолжают находиться в движении, они никогда не застывают на одном месте, не находятся в покое, только эти движения совершаются «потаянно и скрыто от взора» (II, 128). Лукреций говорит здесь фактически о молекулярном движении, которым наполнено, казалось бы, самое спокойное и холодное тело. Далее, текучие и жидкие тела состоят из гладких и круглых частичек, а дым, туман и пламя — из острых и, разумеется, не сцепленных между собой. Морская вода отличается от пресной воды тем, что в ней к гладким частицам примешаны шершавые. Гладкие и шершавые частицы можно разделить, говорит Лукреций, положительно, таким образом, отвечая на вопрос о возможности опреснения морской воды — важная проблема нашего времени.

Однако возможности сочетания первотел не беспредельны. Иначе возникали бы чудовища, аналогичные бессмысленным сочетаниям букв.

Взаимопревращаемость без развития. В природе происходит постоянный круговорот первотел, в ней ничего не пропадает, но и ничего не возникает из ничего, потому что «природа всегда возрождает одно из другого» (I, 263). Распадаясь на первоначала или изменяя свой состав, когда одни первотела приходят, а другие

уходят, или изменяя свои внутренние движения и т. д., тела превращаются в другие качественно от них отличные тела, так что «все возникает одно из другого» (II, 874), например, «в скот переходят ручьи, и листья, и тучные пастьбы» (II, 875). В этом смысле «весь мир обновляется вечно» (II, 75), однако «перемен никаких не бывает. А все неизменно» (I, 588).

Это, конечно, метафизическая мысль, исключаящая возможность развития, в частности образования новых, дотоле не существующих тел, например новых видов животных, исключаящая биологическую, прежде всего, эволюцию. Также не вяжется с этим в общем признаваемый Лукрецием культурный прогресс человечества, когда люди, создавая искусственную среду обитания, создают новые, дотоле не существующие вещи. Лукреций обращает внимание лишь на одну сторону — воспроизводимость во времени все тех же видов живой природы, на наследственность, которую он объясняет неизменностью первоначал, не выделяя здесь, конечно, ибо уровень знаний того времени это не позволял, особые, несущие в себе наследственную информацию первоначала — гены. Где уж Лукрецию дойти до этого, если в XX в. многие люди существование таких первоначал отрицали [в «Словаре иностранных слов» (1950) к слову «миф» в качестве иллюстрации была присовокуплена фраза: «мифическая теория генов»!].

Однако Лукреций не знает того, что наследственность не исключает изменчивости, а потому абсолютизирует первое: если бы первоначала изменялись, говорит великий мыслитель, то «не могли б столько раз повторяться в отдельных породах Свойства природные, нрав и быт, и движения предков» (I, 597—598). Но наряду с этим у Лукреция есть гениальная, предваряющая учение Менделя, догадка о том, что первоначала, несущие, как мы бы сейчас сказали, в себе наследственность, реализуются не все сразу в следующем поколении, они могут присутствовать в ближайшем поколении, никак не проявляясь, и проявляться в следующих поколениях, отчего дети могут быть похожи не на своих родителей, а на своих дедов и даже на более отдаленных предков. Это, говорит буквально Лукреций, происходит потому, что «отцы в своем собственном теле скрывают множество первоначал в смешении многообразном, из роду в род от отцов к отцам по наследству идущих; так производит детей жеребьевкой Венера, и предков волосы,

голос, лицо возраждает она у потомков» (VI, 1220—1224). Эта «жеребьевка Венеры» замечательна! Здесь фактически говорится о том, что в сочетаниях наследственных черт есть элемент случайности, благодаря которому все особи одного и того же вида отличаются друг от друга при общей, конечно, их существенной схожести друг с другом и при отсутствии уродств (которые, конечно, бывают как результат изъянов в наследственном коде). Но это несчастный случай. Лукреций, однако, не доходит до мысли, что «жеребьевка Венеры» может давать такие изменения у потомства, которые приводят к тому, что один вид порождает другой, качественно от него отличный, к идее изменчивости самих видов.

Первичные и вторичные качества. Таких терминов у Лукреция нет, это терминология философии нового времени (Галилей говорил о «первичных качествах», а Локк также и о «вторичных качествах»). Но по сути своей проблема первичных и вторичных качеств была поставлена уже Демокритом. Эпикур и Лукреций развивали и детализировали то решение этой проблемы, которое дал ей Демокрит, который думал, что атомам присущи только форма, величина, положение, перемещение в пространстве, т. е. то, что потом стали называть «первичными качествами», но у них нет ни запаха, ни цвета, ни вкуса, т. е. того, что вместе со звуком и осязательностью стали позднее называть «вторичными качествами», однако вторичные качества связаны с первичными причинно: вторичные качества являются следствием первичных, но причиняются они только при воздействии первичных качеств на субъект, на органы чувств субъекта.

Эта мысль была подхвачена всеми древними атомистами. Согласно Лукрецию, изначальные тела лишены цвета, вкуса, запаха, но, различаясь по формам и фигурам, способны, воздействуя на те или иные органы чувств, вызывать различные ощущения, которые мы ошибочно приписываем самим телам, но на самом деле «у тел основных никакой не бывает окраски» (II, 737), доказательством тому является хотя бы то, что без света нет цвета, а если так, то цвета — не свойства, а явления (согласно терминологии Лукреция), так что первичные качества можно, пожалуй, сблизить со «свойствами», а вторичные качества — с «явлениями». Конечно, различием форм и фигур первотел легче всего можно

объяснить различие в осязании и во вкусе (это чувство наиболее близко к осязанию), поэтому Лукреций, доказывая субъективность вторичных качеств, начинает именно с этого: «...и мед и молочная влага На языке и во рту ощущаются нами приятно; Наоборот же, полынь своей горечью или же дикий Тысячелистник уста нам кривят отвратительным вкусом. Так что легко заключить, что из гладких и круглых частичек То состоит, что давать ощущение приятное может; Наоборот, то, что нам представляется горьким и терпким, Из крючкова-тых частиц образуется, тесно сплетенных, А потому и пути к нашим чувствам она раздражает, Проникновением своим нанося поранения телу» (II, 398—407). От вкуса Лукреций переходит к звуку и цвету. Он думает, что звук так же порождается в нашем органе слуха, как и вкус в языке, что звук состоит из частиц, и он различает «визг от пилы» и звуки кифары, последний состоит из гладких элементов, первый из таких частиц состоять не может. «Не полагай и того, что от сходных семян происходят Краски, которые взор своим цветом прекрасным ласкают, Так же, как те, что нам режут глаза, заставляя слезиться, Или же видом своим возбуждают у нас отвращение» (II, 418—421). Также зловоние и благовоние вызываются различными по форме частицами, первотелами, элементами. Общий вывод таков: «...все то, что для нас и отрадно, и чувству приятно, Должно в себе содержать изначальную некую гладкость; наоборот, что для чувств и несносно и кажется жестким, То несомненно в себе заключает шершавое нечто» (II, 422—425). Лукреций, конечно, облегчает себе задачу, доказывая субъективность вторичных качеств, ставя во главу угла такие явно субъективные критерии, как приятное и неприятное. Необходимо отметить также, что он не только объясняет разность ощущений разностью форм первичных тел, атомов, но и, совершая круг в доказательстве, через различия в ощущениях доказывает различие форм атомов: «...должны далеко не похожие формы Быть у начал, раз они вызывают различные чувства» (II, 442—443).

Необходимо, далее, добавить, что Лукреций не ограничивается объяснением разницы в ощущениях различиями только в формах самих атомов, но придает значение и их сочетаниям. Цвет, конечно, субъективен, но он меняется не от субъекта, а от объекта, от сочетания первоначала, завися от того, какие первоначала

в какое вступают сочетание и как они взаимно двигаются, поэтому тело может как бы внезапно менять свою окраску, продолжая оставаться из тех же элементов: «Так, если буря начнет вздымать водяные равнины, Мраморно-белыми тут становятся волны морские», «предмет, представлявшийся черным, Если смешалась его материя и изменился В ней *распорядок* (подчеркнуто мною.— А. Ч.) начал, и ушло, и прибавилось нечто, Может на наших глазах оказаться блестящим и белым» (II, 766—772).

Лукреций доказывает то, что атомам не могут быть присущи вторичные качества, тем, что вторичные качества изменчивы, и если бы они были присущи самим первоначалам, то те не могли бы быть вечными и неизменными, не могли бы составлять твердый фундамент, прочную основу, на которой разыгрываются многообразные явления, и все превратилось бы в ничто: «Всякий ведь цвет перейти, изменившись, способен во всякий; Но невозможно никак так действовать первоначалам, Ибо должно пребывать всегда нерушимое нечто, Чтобы не сгнуло все совершенно, в ничто обратившись» (II, 749—752).

После сказанного мы можем вернуться к вышеставленной проблеме — критерием тела является его ощущаемость, но первоначала, «вся природа начал» «лежит далеко за пределами нашего чувства» (II, 312—313), а ведь это главное: «... при посредстве невидимых тел управляет природа» (I, 328). Ответ состоит в том, что отдельные частицы не могут быть восприняты (у Лукреция есть и догадка о «пороге ощущения»), но в больших массах они воспринимаемы, они воспринимаемы как тела — сочетания начал, хотя это восприятие и не похоже на сами начала, не является их адекватным образом.

Проблему вторичных качеств, как мне кажется, удачно решил Аристотель, когда он использовал для этого решения свое нововведение: различение актуального и потенциального. Конечно, без света нет цвета, но и в темноте алая роза является алой в возможности; конечно, когда на алую розу никто не смотрит, т. е. отражаемый ею свет не падает на сетчатку органа зрения, алая роза не алая, но она потенциально алая.

Доказательства существования сверхчувственных тел. Естественно, что, будучи сверхчувственными, первоначала, как и пустота, не могут быть познаны на чувственной ступени познания, но наши чувства дают

нам такие сведения о мире, показывают нам такие явления, которые невозможно объяснить, если не домыслить существование сверхчувственных телес. Мы не видим, как высыхает влажное тело, но оно тем не менее высыхает; мы не видим запахов, но они есть; мы не видим, как стирается изнутри носимое на пальце кольцо, но оно стирается... И эти факты и множество с ним сходных говорят, утверждает Лукреций, что в основе всех вещей лежат мельчайшие, недоступные нашим чувствам тела, первичные тела, атомы.

Происхождение жизни. В проблеме происхождения жизни, которую и современная наука не может решить, Лукреций занимает принципиально правильные позиции, которые, конечно, имеют общий характер и научно не могли быть раскрыты в I в. до н. э. при тогдашнем уровне физики, химии и биологии. Лукреций — не гилозоист. Для него ясно, что сами по себе первоначала не обладают жизнью. Поэтому проблема происхождения жизни выступает как проблема возникновения живого из неживого. Поскольку для Лукреция живое — это непременно и чувствующее, проблема происхождения живого из неживого является, с другой стороны, проблемой происхождения чувствующего из бесчувственного. Это возможно не потому, что первичные тела наделены жизнью и чувством, а благодаря тому, «Как и в порядке каком сочетаются между собою Первоначала вещей и какие имеют движенья?» (II, 884—885). Обращаясь к своему адресату, философ спрашивает: «Что же такое еще смущает твой ум и колеблет И заставляет его сомневаться, что можно началам, Чувства лишенным, рождать существа, одаренные чувством?» (II, 886—888). Здесь важно, «насколько малы те начала, Что порождают собой ощущенья, какой они формы, Также какие у них положенья, движенья, порядок» (II, 894—896). Отстаивая мысль о происхождении живого из неживого, Лукреций проводит аналогию с огнем, в который превращаются сухие поленья при своем разложении в пламени. Он указывает на происхождение птенца из яйца как доказательство своего тезиса о возможности происхождения живого из неживого (яйца). Разделяя общую ошибку о возможности непосредственного зарождения живого из неживого, минуя яйцо, Лукреций указывает на то, что черви якобы непосредственно зарождаются из земли. Доказательством того, что первичные тела не могут обладать жизнью и чувствами,

Лукреций считает, как и в случае вторичных качеств, что жизнь преходяща, а чувства изменчивы, поэтому тот, кто утверждает, что «способное к чувству творится Из одаренного им, давая его и началам, Тот вместе с тем признает за началами смертную сущность» (II, 902—904). Если начала имели бы чувства, то они могли бы смеяться и плакать, могли бы рассуждать о собственных первоначалах, но «если вполне во всем они смертным подобны, Значит, и сами должны состоять из других элементов, Эти — опять из других, и конца ты нигде не положишь» (II, 980—982) — «вздор это все, да и прямо безумье» (II, 985), «без всяких начал смеющихся можно смеяться И разуместь и в ученых словах излагать рассужденья, Не состоя из семян и разумных и красноречивых» (II, 986—988).

Смерть. Смерть противоположна жизни. Смерть не есть переход бытия в небытие, поскольку смерть не имеет силы над первоначалами и над материей как совокупностью этих первоначал. Смерть расторгает лишь сочетания первоначал, в результате чего живое становится неживым, чувствующее — бесчувственным. Но тут же жизнь производит иные сочетания. Смерть и жизнь неразделимы, всему, что сложено из первоначал, положен предел, гибель сложного справедлива и естественна, но также и естественна и жизнь. Конкретно же «то побеждают порой животворные силы природы, То побеждает их смерть. Мешается стон похоронный С жалобным криком детей, впервые увидевших солнце. Не было ночи такой, ни дня не бывало, ни утра, Чтобы не слышался плач младенческий, связанный с воплем, сопровождающим смерть и мрачный обряд погребальный» (II, 575—580).

Душа. Но люди верят, что смерть поражает только тело, душа же как особая сущность бессмертна, и она или уходит в подземное царство мертвых, или вселяется в другое тело. Выше мы отметили, что это важнейшая проблема для Лукреция, ибо с ней связаны основы опровержения загробной жизни, а следовательно, и религии, которая прежде всего есть система подготовки человека к загробной жизни, система запугивания людей этой самой жизнью, система, которая предлагает людям свои услуги для облегчения этой самой загробной жизни, которая может быть и ужаснейшим длительным, а то и вечным страданием, но может стать и длительным, а то и вечным наслаждением, описание которого,

правда, всегда бледнее описания страданий, как это хорошо видно в «Божественной комедии» Данте, что объясняется тем, что наша реальная земная и единственная жизнь ближе все же к аду, чем к раю.

Опровержение учения о переселении душ (метемпсихоза). Лукреций делает это очень убедительно. А ведь это вера широко распространена даже в наши дни. В переселение душ в Древней Греции и Риме верили пифагорейцы, а до них — греческие орфики, его развивал Платон, не говоря уже о широком и глубоком распространении этого учения в Индии, где оно известно под названием сансары. Лукреций показывает внутреннюю противоречивость учения. Если душа, обладая бессмертной природой, вселилась в наше тело, существуя еще до него, то «почему же тогда мы не помним о жизни прошедшей, Не сохраняем следов совершившихся раньше событий» (III, 672—673). Говорят, что душа забывает о своих прошлых воплощениях, но в таком случае, совершенно правильно замечает философ, «коль духа могла измениться столь сильно способность, Что совершенно о всем миновавшем утратил он память, Это, как думаю я, отличается мало от смерти. И потому мы должны убедиться, что бывшие души Сгибли, а та, что теперь существует, теперь и родилась» (III, 674—678). Лукреций выдвигает и другой остроумный довод против теории метемпсихоза: «Если ж была бы душа бессмертна и вечно меняла б Тело на тело, то нрав у животных тогда бы мешался: Часто бежали бы прочь, нападенья пугаясь рогатых Ланей, гирканские псы, трепетал бы в воздушных высотах Сокол парящий и вдаль улетал бы, завидя голубку, Ум оставлял бы людей, разумели бы дикие звери» (III, 748—753).

Кроме того, и это главное, душа настолько тесно связана с телом, что непонятно, как она может так проникнуть во все его органы, если будет чем-то, что может приходить в какое-то вместилище и уходить из него.

Строение души. Лукреций смело поднимает одну из труднейших проблем, которая волновала лучшие умы человечества на протяжении веков.

Эту проблему по сложности можно разве сопоставить с социобиологическим вопросом о соотношении в человеке социального и биологического. Мы же говорим здесь о психофизической проблеме, об отношении души и тела.

Лукреций, вслед за Демокритом и Эпикуром, убежден в телесности души, так что отношение души и тела есть отношение двух тел, из которых одно (душа) находится в другом (теле), и это возможно, так как тело состоит из первоначал, разделенных пустотой. В этой пустоте и находится телесная душа. Она состоит из частиц тепла, частиц воздуха, ветра и еще некоей четвертой сущности (см. III, 241), о которой Лукреций ничего конкретного не говорит, указывая лишь на то, что благодаря этой четвертой сущности возникают чувства и мысль, более «Никакого ей нету названья, Тоньше ее ничего и подвижнее нету в природе, И элементов ни в чем нет более мелких и гладких; Первая в членах она возбуждает движения чувства, Ибо, из мелких фигур состоя, она движется первой; Следом за нею тепло и ветра незримая сила Движутся, воздух затем, а затем уж и все остальное» (III, 242—248).

Это представление о душе как носительнице чувств и ума (духа) несколько расходится с тем, что говорилось о чувствах во второй книге,— здесь ведь получается, что чувства и ум — не следствие особого сочетания первотел, а присущи особым первотелам, правда, не каждому отдельно, а в их совокупности, и не отдельно от тела, а в связи с телом.

Лукреций доказывает, что душа не может существовать без тела, а живое тело не может сохранить жизнь без души. Душа, дух, ум растут вместе с телом, «после ж, когда расшаталось от старости тело И одряхлели от лет всеильных разбитые члены, Разум хромееет, язык заплетается, ум убывает; Все пропадает тогда и все одновременно гибнет. Следственно, должно совсем и душе, наконец, разлагаться И, распускаясь, как дым, уноситься в воздушные выси, Так как мы видим, она, одновременно, как указал я, С телом рождаясь, растет и под бременем старости никнет» (III, 451—458). Лукреций обращает внимание на то, что состояние тела отражается и на состоянии души, так сказать, эпизодически; например, принимая в тело вино, мы изменяем и состояние души, не только заплетаются ноги, но и ум затуманен. Так же и при болезни тела страдает и дух: «...коль болезнь поражает нам тело, то часто Дух начинает блуждать и высказывать вздорные мысли» (III, 463—464). Но Лукреций допускает и некоторую независимость духа от тела, т. е. одного тела от другого тела, а потому может быть так, что «болен наш дух,

а тело здорово и бодро» (III, 109). Ведь таким же образом один член может быть болен, а остальные здоровы (иначе наступила бы смерть как болезнь всего тела). Лукреций говорит: «Я утверждаю, что дух,— мы его и умом называем,— Где пребывают у нас и сознание живое и разум, Есть лишь отдельная часть человека, как руки и ноги Или глаза составляют живого создания части» (III, 94—97). В связи с этим своим тезисом Лукреций подвергает критике понимание души как гармонии частей тела. Если было бы так, то тогда непонятно, как может быть болен дух при здоровом теле. Телесность духа и души доказывает и то, что они движут тело, а тело, члены тела, могут быть подвижны только телом.

Душа, дух, ум. Выше мы употребляли эти термины как синонимы, и это имело свое основание ввиду того, что у Лукреция они неразрывно связаны: «дух и душа состоят меж собою В тесной связи и с собой образуют единую сущность» (III, 137—138), но все-таки между ними есть и различия. Лукреций отождествляет дух с разумом или умом и помещает его в середину груди, «часть остальная души, что рассеяна всюду по телу, Двигается волей ума и его мановенью подвластна», из чего можно думать, что дух — часть души, ибо есть дух и «часть остальная души».

Парадокс души. Парадоксом учения Лукреция о душе является то, что душа, будучи телом, не имеет веса, а ведь всякое тело должно иметь вес и «давить книзу». Но здесь Лукрецию никуда не деться, он не может идти против очевидности: вес умершего человека не менее, чем когда он был жив, а ведь он утратил душу, которая, выйдя из тела, тут же рассеивается: «Только лишь дух и душа, покидая его (тело.— А. Ч.) удалятся, Убыли ты никакой не заметишь во всем его теле,— Видом и весом оно неизменно: все смерть сохраняет, Кроме лишь жизненных чувств у него и горячего жара» (III, 212—215). Выход из этого противоречия Лукреций пытается найти в мысли о чрезвычайной мелкости семян души: «...дух и душа по природе Из исключительно мелких семян состоят несомненно, Ибо они, уходя, ничего не уносят из веса» (III, 228—230). Это, конечно, не решение вопроса: как бы мала ни была душа, она, будучи телом, должна иметь вес, поэтому Лукреций, изменяя своему тезису о том, что душа — часть тела, тело в теле, сравнивает душу с ароматом благовонного масла или:

с букетом вина, а вот это гораздо ближе к истине, чем вульгарное отелесивание души и духа, ближе к пониманию сознания как свойства.

Опровержение страха смерти. Древних, по-видимому, пугала и смерть как прекращение жизни, и смерть как продолжение жизни. Поэтому борьба Лукреция со страхом смерти ведется по двум направлениям: он доказывает, что раз душа смертна, то нет загробного существования и нечего бояться смерти как перехода в какой-то новый неведомый и страшный мир, и он, а это труднее, доказывает, что смерть естественна, и здесь он не столько доказывает, сколько высмеивает тех, кто боится расстаться с жизнью. Кроме того, людей беспокоит, что будет с их телом. Начнем с последнего: «..тому, кто живой представляет себе, что по смерти Тело терзают его и птицы и дикие звери, Жалко себя самого: он себя отделить не способен И отрешиться вполне от простертого трупа: себя он Видит лежащим пред ним и свои придает ему чувства. В негодовании он на то, что смертным родился, Не сознавая того, что при истинной смерти не может Быть никого, кто мог бы, как живой, свою гибель оплакать, Видя себя самого терзаемым или сожженным» (III, 879—887). Такой человек «бессознательно мнит, что не весь он по смерти погибнет» (III, 878).

Такой человек думает, что у него после смерти будут не только телесные, но и душевные муки, «ведь никогда ни твой радостный дом, ни жена дорогая Больше не примут тебя, не сбегутся и милые дети Наперерыв целовать и наподнить отрадою сердце. Не в состоянии ты уже больше способствовать благу И процветанию родных» (III, 894—898). Но такой человек забывает, что после смерти у него не будет никакой тоски и никакого стремления ко всем этим благам.

Здесь Лукреций совершенно игнорирует то, что существует смерть до смерти, что если даже не страшно умереть, то страшно умирать хотя бы даже в своем воображении, предвидя неизбежный конец и расставание со своими близкими и сознавая то, что уже ничем им нельзя будет помочь. Впрочем, Лукреций сам чувствует эту слабость своей позиции и начинает дискредитировать жизнь, изображая ее с негативной стороны: «То, чего у нас нет, представляется нам вожделенным, Но, достигая его, вожделенно мы ищем другого, И неумной всегда томимся мы жаждою жизни» (III, 1082—1083).

Однако продолжением жизни нельзя добиться новых утех. Природа говорит такому человеку: «Нет у меня ничего, что тебе смастерить и придумать Я бы в утеху могла: остается извечно все то же; Даже коль тело твое одряхлеть не успело и члены Не ослабели от лет,— все равно остается все то же, Если тебе пережить суждено поколенья людские Или, если, лучше сказать, даже вовсе избегнешь ты смерти» (III, 944—949). Итак, самая-сладкая жизнь не может длиться вечно — наступает скука повторения.

Лукреций знает о том, что людей не только волнует утрата жизненных радостей, но и мучает сознание того, что их не будет в будущем. На это он возражает, напоминая, что ведь нас мало волнует то, что нас не было в прошлом; мы не будем знать никакой печали в будущем, как не знали ее и до своего рождения.

После смерти нам не угрожают будущие исторические катастрофы, войны и т. п., как нам не угрожало все то, что было до нашей жизни.

Что же касается страха перед загробным существованием, то Лукреций его опровергает, говоря о смертности души и о том, что никакого загробного существования нет.

Лукреций учитывает и мнение тех, кто думает, что с исчезновением веры в загробное существование исчезнет страх наказаний и возрастет преступность. На это Лукреций решительно отвечает: «Что же до Кербера, Фурий, а также лишеного света Тартара, что изрыгает из пасти ужасное пламя, Этого нет нигде, да и быть безусловно не может. Страх наказаний зато существует при жизни за наши Злые дела по заслугам и кара за нашу преступность» (III, 1011—1015).

Все некогда жившие люди умерли, и малые, и великие. Смерть — естественное явление природы, «Ибо отжившее все вытесняется новым, и вещи Восстанавливаются вновь одни из других непременно, И не уходит никто в преисподней мрачную бездну, Ибо запас вещества поколениям нужен грядущим, Но и они за тобой последуют, жизнь завершивши; И потому-то, как ты, они сгнули раньше и сгинут. Так возникает всегда неизменно одно из другого. В собственность жизнь никому не дается, а только на время...» (III, 964—972). Особенное возмущение вызывает у Лукреция старик, который цепляется за жизнь, на которого природа кричит: «Пренебрегая наличным, о том, чего нет, ты мечта-

ешь» (III, 957), «брось все то, что годам твоим чуждо, И равнодушно отдай свое место потомкам: так надо» (III, 961—962).

Лукреций противопоставляет жизнь и смерть как смертное бессмертному. Бессмертна только смерть, всех ожидает «вечная смерть», и «в небытии пребывать суждено одинаково долго Тем, кто конец положил своей жизни, и также Тем, кто скончался уже на месяцы раньше и годы» (III, 1092—1094).

Такова суровая философия Лукреция. Вот почему она была ненавистна толпе. Людям все же трудно смириться с мыслью о своей смерти. Им нужен утешающий их обман, поэтому голос Лукреция остался голосом вопиющего в пустыне, и победили те мировоззрения, которые обещали людям вечную жизнь.

Бесконечность мироздания. В древние времена преобладала мысль о конечности мира. Так думал Платон. Так думал и Аристотель со своей совершенно ненаучной и вздорной космологией. Так думали и стоики с их единственным миром. Лукреций остро осознавал, что его мировоззрение резко отличается от ходячих представлений о мире Поэтому, обращаясь к своему адресату, Лукреций говорит: «В новом обличье предстать пред тобою должно мирозданье» (II, 1025). Действительно, та картина мира, которую рисует своей мыслью [«стараясь мы доискаться, Что же находится там, куда мысль устремляется наша И улетает наш ум, подымаясь в пареньи свободном» (II, 1045—1048)] Лукреций, грандиозна и величественна. Вселенная пространственно беспредельна: «...лежащему вне, за пределами нашего мира, Нету пространства границ» (II, 1044—1045), «повсюду, во всех направлениях С той и с другой стороны, и вверху и внизу у Вселенной Нет предела» (II, 1048—1050), «всюду кругом бесконечно пространство зияет» (II, 1053). Лукреций не просто догматически постулирует бесконечность пространства, но и пытается это обосновать: «Нет никакого конца ни с одной стороны у Вселенной, Ибо иначе края испременно она бы имела» (I, 958—959). А если бы был край, то оказавшись на этом краю, могли бы мы бросить за этот край копьё? Здесь возможны два предположения: копьё полетело за край Вселенной и копьё что-то помешало лететь. Оба предположения, думает философ, нелепы, «ни одно не дает тебе выхода, и согласиться Должен ты, что без конца распростерто пространство Вселенной» (I, 975—

976). Копье полетит, но это означает, что оно пущено не с края и так будет всякий раз, так что «для полета всегда беспредельно продлится возможность» (I, 983).

Далее, если бы пространство было замкнуто, то «материя вся под давлением плотных начал основных отовсюду осела бы в кучу, И не могло бы ничто под покровом небес созидаться» (I, 986—987).

Но в пространственно бесконечной Вселенной должно быть и бесчисленное количество первотел, иначе они бы в бескопечной и беспредельной Вселенной просто затерялись бы, «материи всей совокупности, расторгнув все связи, Вся унеслась бы тогда, в пустоте необъятной рассеялась» (I, 1017—1018), и она «никогда не могла бы сгуститься и ничего породить, неспособная вместе собраться» (I, 1019—1020), иначе говоря, «раз где-нибудь ты предположишь в телах недостаток, Здесь распахнутся вещам широкие смерти ворота, И через них, уносясь, толпою материя хлынет» (I, 1111—1113)

А если материя изобильна и места полно, то что мешает тому, чтобы помимо нашего мира были и другие миры? Ведь «вещей семена неизменно способна природа Вместе повсюду сбивать, собирая их тем же порядком, Как они сплочены здесь» (II, 1072—1074). К тому же в мире нет ничего единственного в своем роде: и люди, и горные звери, и рыбы не существуют в одном экземпляре. «Следственно, надо признать, что подобным же образом небо, Солнце, луна и земля, и моря, и все прочие вещи Не одиноки» (II, 1084—1086).

Эти миры рождаются не по воле богов и не замыслу какого-то мирового разума, а сами собой постепенно и стихийно путем естественного самосовершенствования:

«Первоначала вещей, разумется, вовсе невольно
Все остроумно в таком разместились стройном порядке
И о движеньях своих не условились раньше, конечно,
Но многократно свои положения в мире меняя,
От бесконечных времен постоянным толчком подвергаясь,
Всякие виды пройдя сочетаний и разных движений,
В расположеньи они, наконец, попадают, из коих
Вся совокупность вещей получилась в тепершнем виде
И, приведенная раз в состояние нужных движений,
Много бесчисленных лет сохраняется так...» (I, 1021—1030).

Эти миры смертны. «Их жизни предел точно так же Поставлен и ждет их так же, как все» (II, 1087—1088).

Земля. Лукреций думает, что наш мир находится в состоянии упадка и приближается к гибели. Доказа-

тельство тому он видит в понижении плодородия земли.

Земля выделяется Лукрецием из числа других материальных стихий как то, что содержит в себе наибольшее количество самых разнообразных первоначал, чем объясняется ее плодородие: «...так как многих вещей в ней содержатся первоначала, Может на свет выводить она многое способом разным» (II, 653—654).

Лукреций описывает религиозный культ земли, распространенный в Италии, связанные с этим культом мифы, но решительно заключает, что «Как ни прекрасны и стройны чудесные эти преданья, Правдоподобия в них, однако же, нет никакого» (II, 644—645).

В высшей степени красочно говорит Лукреций об истощении земли:

«Мы изнуряем волов, надрываем и пахарей силы,
Тупим железо, и все ж не дает урожая нам поле,
Так оно скупо плоды производит и множит работу.
И уже пахарь-старик, головою качая, со вздохом
Чаще и чаще глядит на бесплодность тяжелой работы,
Если же с прошлым начнет настоящее сравнивать время,
То постоянно тогда восхваляет родителей долю.
И виноградарь, смотря на тщедушные, чахлые лозы,
Век, злополучный, клянет, и на время он сетует горько
И беспрестанно ворчит, что народ, благочестия полный,
В древности жизнь проводил беззаботно, довольствуясь малым,
Хоть и земельный надел был в то время значительно меньше,
Не понимая, что все дряхлеет мало-помалу,
Жизни далеким путем истомленное, сходит в могилу» (II, 1161—

1174).

ЛЕКЦИЯ XV—XVI

ТЕМА 17.

КУЛЬТУРА РАННЕЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Теперь мы переходим к последнему большому, полутысячелетнему периоду в истории Римского государства — к периоду Римской империи.

Великое Римское государство просуществовало в целом одну тысячу двести тридцать лет. Напомним, что его история начинается с легендарного основания великого города Рима, что произошло, согласно нашему летоисчислению, во второй половине 754 или в первой половине 753 г. до н. э. (у римлян, как и греков, год начинался летом). Сами римляне вели исчисление исторического времени именно от основания Рима, «от основания города», как они говорили. Заметим, что

в 1997 г. Риму, этому «вечному городу» будет 2750 лет. История Римского государства заканчивается в 476 г. до н. э. (или в 1230 г. от основания Рима, когда военный вожак германских наемников при императорском дворе в адриатической Равенне (к этому времени Рим давно уже не столица империи) тихо и спокойно низложит последнего, несовершеннолетнего римского императора, которого звали так же, как и первого римского царя, легендарного основателя Рима,— Ромул.

За эти 1230 лет между основанием великого Рима одним Ромулом и низложением другого Ромула немцем, Римское государство пережило три эпохи: 1) эпоху царства (VIII—VI вв. до н. э.), 2) эпоху Римской республики (510/509 гг. до н. э.— 27 г. до н. э.) и 3) эпоху империи (27 г. до н. э.— 476 г. н. э.), которая распадается на Раннюю империю, или Принципат (27 г. до н. э.— 193 г. н. э.), Смутное время (193—284 гг. н. э.) и Позднюю империю, или Доминат (284—476 гг.).

Римская империя начинается с 27 г. до н. э., когда внучатый племянник злополучного Юлия Цезаря получает от когда-то гордого, теперь подобострастного трепещущего сената почетный титул Августа (augustus — священный, в переносном смысле — высокий, величественный), титул, употреблявшийся ранее только по отношению к богам. Октавиан Август сосредоточивает в своих руках всю полноту реальной власти: он и император, и пожизненный народный трибун, и цензор, как некогда однажды Катон Старший, и великий понтифик (жрец), и пожизненный проконсул, а тем самым верховный командующий всеми вооруженными силами Римской империи.

Октавиан Август также «принцепс» (princeps — первый). Он стоит первым в списке сенаторов, он первый сенатор, а тем самым первый римский гражданин. От этого слова «принцепс» единоличное правление римских императоров получило название «принципат» (principatum). Власть принцепсов оказалась наследственной, династической; правда, наследник не обязательно должен был быть кровным родственником прежнего императора, он мог быть усыновленным пока еще правящим императором. При принципате реальная власть находилась в руках военно-бюрократического аппарата (постепенно складывается государственное чиновничество на жаловании), возглавляемого принцепсом, но относительно самостоятельного, работоспособного, отчего во

времена Ранней империи она продолжала территориально расти и крепнуть, несмотря на подчас совершенно ничтожных императоров-принцепсов.

Однако, несмотря на все это, считалось, что Римская республика жива, что она продолжает существовать, что Октавиан, замиривший, наконец, Римское государство, восстановил именно республику, а не учредил нечто совершенно принципиально иное и новое. Ведь сенат и народное собрание продолжали существовать — и императорам иногда приходилось с ними считаться. Вся история Ранней империи — история борьбы императоров и сената. Но сенат был уже не тот. Там были еще республиканцы, мечтающие не на словах, а на деле о восстановлении республики. Но их было мало. И императоры их безжалостно уничтожали. Главным условием выживания стали бессовестная лесть императору и пресмыкательство перед ним. Былые славные республиканские добродетели стали опасной обузой. Все те, кто пытался остаться личностями, т. е. свободными и нравственно ответственными за свою свободу индивидами, уничтожались развратными принцепсами-императорами. Происходит чудовищное падение нравов. Прежде всего дестабилизируется семья. Известно, что в Риме первый развод произошел только в 520 г. от основания Рима (т. е. в 233 г. до н. э.), тогда как уже в конце Республики разводы и новые браки случались так часто, что римские женщины стали обозначать для себя годы не именами консулов (было и такое летоисчисление, годы считались по консулам, которые выбирались только на один год, ежегодно), а именами своих мужей.

Однако сам Октавиан Август деятельно боролся за возрождение исконной римской добропорядочности. Он поддерживал семейственность. В его государстве семейные граждане имели преимущество перед холостыми, для семейных граждан в случае их государственной службы сроки продвижения по службе были сокращены, были назначены премии и различные преимущества для граждан, имевших трех и более детей.

При Августе в Римском государстве были проведены три переписи населения. Они дали следующие результаты: в 28 г. до н. э. было насчитано 4 млн. 63 тыс. римских граждан, в 8 г. до н. э. — их стало 4 млн. 223 тыс., а в год смерти Августа — в 14 г. н. э. — 4 млн. 937 тыс.

Правление Октавиана Августа было спокойным, больших войн почти не было, гражданских войн тем

более. Сам Август был в своей личной жизни весьма скромен. Он не носил другой одежды, кроме той, которая была соткана его сестрой, женой или дочерью. Он жил в своем частном доме в скромном помещении. Он избегал почестей и официальных приемов. Он старался устраивать так, чтобы его выезд из Рима и въезд туда происходили поздно вечером или ночью, дабы не привлекать внимания.

Входя в сенат, Октавиан Август всякий раз кланялся продолжавшим сидеть на своих местах сенаторам.

Несмотря на свои три брака, Октавиан Август имел всего одну дочь Юлию, которой пытался внушить любовь к простоте и честности. Однако, когда у нее умерли первый и второй мужья (вторым был Марк Випсаний Агриппа, от которого она имела пятерых детей), ее отец, разведя своего пасынка Тиберия, выдал ее за него замуж. Она вскоре попала под действие изданного ее отцом закона против прелюбодеяния и была сослана на остров Пандатерия в Тирренском море у берегов Кампании, а ее любовник — сын Марка Антония, некогда побежденного Октавианом Августом и покончившего самоубийством, был принужден к тому же. Это произошло во 2 г. до н. э.

Все три внука Октавиана Августа, сыновья Юлии и Агриппы, погибли. Младший Агриппа Постум (т. е. Посмертный, так называли тех, кто рождался после смерти отца) был сослан дедом в 7 г. н. э. на остров Планазию и убит после смерти деда по приказу пасынка Октавиана Августа, им усыновленного, Тиберия, ставшего императором в 14 г. Тиберий — сын третьей жены Октавиана Августа Ливии, которая содействовала гибели внуков Октавиана Августа, проталкивая к трону своего сына, — ни в каком родстве с Октавианом-Августом не состоял.

После смерти Тиберия (14—37 гг. правления) династию Юлиев — Клавдиев продолжили три странных, а то и чудовищных императора, из которых никто не умер своей смертью. Это Гай Калигула (37—41) — правнук Октавиана по своей матери и правнук же Марка Антония по своему отцу (его отец Германик — внук по своей матери Марка Антония, второй женой которого была к тому же еще Октавия — сестра Октавиана). Далее, Клавдий (41—54) — внук Марка Антония, брат Германика, а по матери — внучатый племянник

Октавиана Августа, так же как сам Октавиан бы. внучатым племянником Гая Юлия Цезаря. И это, наконец, Нерон — праправнук Октавиана по матери и правнук Марка Антония по отцу.

Во времена Ранней Римской империи римское государство достигло своих максимальных территориальных границ, своего предела. При Августе были завоеваны с обычной для римлян жестокостью обширные земли лежащие к югу от Дуная (насильственно присоединенные к империи области образовали новые провинции (с востока на запад): Нижняя Мезия, Верхняя Мезия, Иллирик, Нижняя Паннония, Верхняя Паннония, Норик, Реция, что приблизительно соответствует территориям Болгарии, Югославии, Швейцарии, западной части Венгрии, Австрии, Южной Германии — Баварии), а также северо-западная часть Пиренейского полуострова. Восстания поработенных народов сурово подавлялись. Однако на востоке империи — в Азии стояла Парфия, которая еще в 53 г. до н. э. разгромила легионы триумвира Красса. Правда, императору Траяну удалось нанести поражение Парфии, войти в ее столицу Ктесифон, образовать новые провинции — Месопотамию, Ассирию и даже Армению, но это продержалось всего два года (115—117 гг. н. э.). Не удалось также покорить и Германию к востоку от Рейна. В 9 г. н. э. в Тевтобургском лесу были уничтожены римские легионы. И хотя римские войска эпизодически вторгались в Германию и даже доходили до Эльбы, Германия (если не считать западных и южных областей) осталась непокоренной. Зато во времена Клавдия была покорена Англия, но не Шотландия. В честь покорения Англии (Британии) сын Клавдия был назван Британик.

Несмотря на неудачи в Азии и в Северо-Восточной Европе, территория Ранней Римской империи, охватившей все Средиземноморье и вышедшей в Атлантику, была громадной. На этой территории помещаются теперь Португалия, Испания, Англия, Бельгия, Голландия, Швейцария, Венгрия, Австрия, Италия, Югославия, Албания, Греция, Болгария, Румыния, частично Германия, а также Турция, Сирия, Ливан, Израиль, Иордания, Египет, Ливия, Тунис, Алжир, Марокко. В зависимости от Римской империи оказались Боспорское царство в Крыму и в Приазовщине, а также Армения.

Владеть такими землями, населенными разнообразными разноязычными народами и племенами, находящимися на различных ступенях своего развития, имеющими свою историческую и культурную традицию, было нелегко. Временами вспыхивали восстания покоренных Римом народов. Восставали кантабры и астуры на Пиренейском полуострове, племена Паннонии и Иллирии. Особенно крупное восстание было в Иудее — Иудейская война (66—73 гг.). Восстание было жестоко подавлено, Иерусалим и Иерусалимский храм снесен с лица земли. При взятии крепости Масады римлянами осажденные, не видя спасения, перебили, прежде чем убить себя, своих жен и детей: «Они обнимали и ласкали жен своих, брали на руки детей, со слезами осыпали их последними поцелуями и в то же время, словно действуя чужими руками, исполняли свое решение. Принужденные убивать, они утешались, думая о том, какие бедствия пришлось бы всем им претерпеть от врагов. Не нашлось ни одного, кто отступил бы в столь страшном деле, — все лишили жизни самых своих близких одного за другим. Поистине несчастна была их судьба, если убивать собственной рукой жен и детей им казалось наименьшим злом!»¹ Так писал Иосиф Флавий в своей книге «Иудейская война».

Падение нравов в Римском государстве можно проиллюстрировать некоторыми фактами из жизни правящей династии Юлиев—Клавдиев. Внучка Октавиана Августа, мать восьмерых детей, была сослана, как и ее мать, на остров Пандатерия и умерщвлена голодом в 33 г. В числе ее все же уцелевших детей будущий император Гай Цезарь (Калигула) и Агриппина Младшая. Первый отравит свою сестру Юлию Младшую, вторая отравит своего третьего мужа (он же дядя) императора Клавдия, по чьему приказу Юлия Младшая была умерщвлена. Отравив Клавдия, Агриппина Старшая сделала императором своего единственного сына, пасынка Клавдия, им усыновленного в обход своему сыну Британику, чтобы самой быть убитой по распоряжению своего сына Нерона.

Таковы были нравы во времена правления первой династии. Вторая династия Флавиев (69—96 гг.) была лучше. Еще лучше была династия Антонинов (96—192 гг.).

¹ Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 42.

Во времена Ранней Римской империи продолжало укрепляться рабовладение. Август провел через сенат постановление, запрещающее отпуск рабов на волю ранее чем через двадцать лет после их покупки. В 10 г. н. э. сенат по предложению Августа, восстанавливая древний закон, постановил, что в случае убийства рабом своего господина подлежат казни все рабы ивольноотпущенники, находившиеся в доме в момент убийства¹. Этот закон применялся. Например, когда в 61 г. был убит своим рабом префект Рима Педаний Секунд, то все четыреста рабов Секунда были казнены.

Во времена Ранней Римской империи происходит всемирно-историческое событие — зарождается и крепнет, несмотря на все чудовищные преследования, новая религия, которой была уготована судьба стать главной мировой религией, т. е. религией, которая не ограничивала себя каким-либо одним народом, как, например, иудаизм, — христианство. Христиане не признавали никаких богов, кроме Иисуса Христа, они не поклонялись гению императора, не приносили языческим богам жертвы, уклонялись от военной службы. За это их распинали, сжигали, бросали живьем на съедение диким зверям... Смотреть на мучения ненавидимых языческими народами христиан было любимым развлечением римских граждан. Напомним, что римское гражданство было распространено на всех жителей Италии еще в 89 г. до н. э.

Времена Октавиана Августа были «золотым веком» латинской литературы, прежде всего поэзии. Сам Август видел в литературных занятиях средство отвлечения образованных людей от политики. Приближенный к Августу Гай Цильний Меценат материально поддерживал римских поэтов, понуждая их при этом прославлять императора.

Таковыми поэтами-латинянами были прежде всех других знаменитые деятели мировой литературы Вергилий и Тибулл (оба умерли в 19 г. до н. э.), Проперций (умер в 15 г. до н. э.), Гораций (умер в 8 г. до н. э.), Овидий (умер в 18 г. н. э., уже после смерти Августа — при императоре Тиберии).

Марон Публий Вергилий (70—19 гг. до н. э.) — автор пастушеских песен — сб. «Буколики», дидактической поэмы «Георгики», героического эпоса «Энеида». В этом

¹ См.: История Древнего Рима. М., 1982. С. 202.

эпосе Вергилий развивает разрабатываемую еще Эннием тему преемственности между Троей и Римом. Троянец Эней бежит из объятай пламенем Трои и после долгих мытарств оказывается в Италии, где и дает начало роду Юлиев, к которому принадлежали и Юлий Цезарь, и Октавиан Август. Эней — «герой», т. е. сын бога от смертной или богини от смертного. Эней — сын богини Афродиты и Анхиза. Подражая гомеровской «Одиссее», где, в частности, описано нисхождение в Аид героя поэмы, Вергилий повествует о нисхождении в Аид Энея. Там он встречается со своим отцом Анхизом, который пророчествует о будущем могуществе Римского государства, когда римлянин будет править народами.

Таким образом, перед нами одно из первых, если не первое, откровенно идеологическое произведение. Идеологическая цель вергилиевского эпоса — оправдать единодержавие Октавиана Августа и возвысить род Юлиев как потомков «героя» Энея, чьими потомками были Ромул и Рем — виновники основания Рима (при этом Ромул убил своего брата Рема). Таким образом, Вергилий льстив, он льстивый поэт.

Интересно мнение Наполеона о Вергилии: «Читая «Илиаду», каждую минуту чувствуешь, что Гомер сам участвовал в войнах, а не провел жизнь, как уверяют комментаторы, в школах Хиоса. Читая «Энеиду», чувствуешь, что это произведение написано школьным учителем, никогда ничего не совершившим»¹.

Умерший в один год с Вергилием его младший современник Альбий Тибулл (ок. 50—19 гг. до н. э.) тихо воспевал идиллическую жизнь в деревне и свою любовь к некоей Делии.

Секст Проперций (ок. 50 — ок. 15 гг. до н. э.) — меланхолический лирик; следуя александрийской поэтической традиции, он проникновенно описывает любовь мужчины к женщине от зарождения этой любви и до ее крушения из-за обычной женской измены.

Квинт Гораций Флакк (65 — 8 гг. до н. э.) — лирический философствующий поэт, автор сатир и од, сперва эпикуреец, затем стоик. Его поэтический трактат «Наука поэзии» — основа классицизма. Знаменитый «Памятник» Горация превзойден «Памятником» А. С. Пушкина: как и Вергилий, Гораций льстил Октавиану Августу — А. С. Пушкин не льстил Александру I.

¹ Цит. по журналу «Гермес». 1916. Т. 18. № 7—8. С. 179.

Публий Овидий Назон (43 г. до н. э.— ок. 18 г. н. э.) — автор любовных элегий, посланий, поэм «Наука (искусство) любви», «Средства от любви». Однако его поэму «Искусство (наука) любви» в подлинном смысле можно скорее назвать «Искусство любви без любви». Главное его сочинение — «Метаморфозы» («Превращения»). Используя мифологические сюжеты, Овидий описывает чудесные превращения богов и людей в звезды и в созвездия, в животных и в растения и даже в драгоценные камни. Убитый тираноборцами Юлий Цезарь превращается у Овидия в новую звезду (тогда действительно на небе появилась «сверхновая звезда»).

Овидий был лидером римских поэтов, «поэтом-лауреатом».

Однако по личному указанию Октавиана Августа он был выслан из Рима и закончил свою жизнь на Черном море, разлученным с женой, с детьми и с близкими людьми, среди людей, не знавших латинского языка. Напрасно посылал ссыльный поэт свои «Скорбные элегии» и «Письма с Понта» в Рим. Даже смерть Августа не освободила Овидия. Он так и умер на Черном море.

Таковы главные представители «золотого века» латинской литературы. Литература I в. н. э. ей уступает, поэтому это время называют иногда «серебряным веком». Это время литературного творчества Лукана, Марциала, Петрония, Ювенала.

Марк Анней Лукан (39—65 гг. н. э.) был принужден к самоубийству как участник выданного заговора сенатора Пизона против императора Нерона. Он умер в 26 лет, успев написать большую историческую поэму «Фарсалия, или О гражданской войне» (10 книг), проникнутую антиимператорским духом. Название поэмы происходит от названия области расположения города Фарсал, где произошло решительное сражение между войском Цезаря и войском Помпея, принесшее первому победу и почти что царскую власть, а второму — поражение и смерть от руки египтянина.

Римский поэт Марциал (ок. 40—ок. 104 гг. н. э.), ровесник Лукана, переживший его на сорок лет, прославился своими меткими и остроумными эпиграммами. С ним в сатире соперничал его младший современник Ювенал (ок. 60—ок. 127 гг. н. э.). Децим Юний Ювенал бичевал различные слои римского общества от низов до верхов в своих философских диатрибах.

Замечательным писателем I в. н. э. был Гай Петро-

ний, принужденный к самоубийству вместе с Луканом и философом-стойком Сенекой. Год его рождения неизвестен. Год смерти — 66. Петроний — автор романа «Сатирикон», написанного в духе «менипповой сатиры», «мениппеи».

«Роман Петрония относится к самому началу торжества нового порядка, ко времени, когда крепнущая порода торговцев рвалась к власти и хваталась за жизнь со всей жадной новых людей», — пишет в предисловии к роману А. И. Пиотровский¹. Это предисловие было предпослано изданию «Сатирикона» в 1924 г. Теперь ситуация схожая... Во втором предисловии Б. И. Ярхо, редактор третьего анонимного перевода романа Петрония на русский язык, характеризуя действующие лица романа, пишет: «Мир они заранее принимают, как никуда не годный. Пессимизм насквозь проникает мировоззрение Эноклпия. Когда ему везет, он говорит, что Судьба, это исчадие Ада, от него отвернулась. Фортуна играет нами как хочет; человек — ничтожен; дружба — лишь иллюзия; справедливости на земле не существует; все судьи — мздоимцы и лицемеры; нравственный человек есть аномалия и все его ненавидят; искусство — в презрении; все на свете — продажно. Возмущаться тут, стало быть, незачем, а надо стараться устраиваться, как можно лучше»².

Во II в. н. э. поэтическое творчество ослабевает. Зато расцветает проза. Здесь можно выделить двух философствующих писателей. Это Апулей и Лукиан. Но о них далее.

Во II в. н. э. жил Аполлодор Афинский — грамматик, автор философских, исторических и монографических сочинений, в том числе стихотворной «Хронологии» (событий с 1184 по 120 г. до н. э.).

Во времена Ранней империи были воздвигнуты сохранившиеся до сих пор Колизей, Пантеон, колонна Траяна, конная статуя императора и философа Марка Аврелия.

Вторая половина I в. н. э. дала плеяду выдающихся римских историков. Это иудей Иосиф Флавий (37 — после 100), Плиний Младший (61/62 — ок. 114), Тацит (ок. 58 — ок. 117), Плутарх (ок. 45 — ок. 127), Свето-

¹ *Петроний Арбитр*. Сатирикон. М.—Л., 1924. С. 9. [Адриан Иванович Пиотровский (1898—1938) — литературовед и театровед.]

² Там же. С. 23.

ний (ок. 70 — ок. 140), Арриан (между 95 — 175 гг.).

Иосиф Флавий во время Иудейской войны 66—73 гг. изменил восставшим против Рима иудеям и сдался римлянам. Иерусалим и Иерусалимский храм были разрушены, а Иосиф Флавий уцелел и оказался в Риме, где написал ряд выдающихся трудов: «Иудейская война», «Иудейские древности», автобиографическая повесть «Жизнь». Этими своими обширными сочинениями Иосиф Флавий познакомил образованных римлян с иудейской историей и культурой.

В сочинении «Иудейские древности» Иосиф Флавий рассказывает, что «существовало среди евреев три секты, которые отличались различным друг от друга мировоззрением. Одна из этих сект называлась фарисейскою, другая саддукейскою, третья ессеюскою. Фарисеи утверждали, что кое-что, хотя далеко и не все, совершается по предопределению, иное же само по себе может случиться. Секта ессеев учит, что во всем проявляется мощь предопределения и что все, постигающее людей, не может случиться без и помимо этого предопределения. Саддукеи, наконец, совершенно устраняют все учение о предопределении, признавая его полную несостоятельность, отрицая его существование и нисколько не связывая с ним результаты человеческой деятельности. При этом они говорят, что все лежит в наших собственных руках, так что мы сами являемся ответственными за наше благополучие, равно как сами вызываем на себя несчастья своею нерешимостью»¹.

Иосиф Флавий разделял господствующее тогда мировоззрение, согласно которому «тело у каждого из нас смертно и создано из брэнной плоти, но душа — вечна и бессмертна и присутствует в теле как частица божества»². Об этом походя, как о чем-то банальном, говорит Иосиф Флавий в своем сочинении «Иудейская война».

Плиний Младший (когда погиб Плиний Старший, Плинию Младшему было 18 лет) — племянник Плиния Старшего. Сохранился сборник его писем в 10 книгах и «Панегирик» императору Траяну. Переписка Плиния с друзьями — незаменимый источник наших знаний жизни высшего римского общества.

Тацит в «Анналах» описал историю Рима с 14 г. н. э.,

¹ Флавий Иосиф. Иудейские древности. СПб., 1900. С. 25—26.

² Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 33.

т. е. с начала правления Тиберия, по 68 г. (самоубийство Нерона), а в «Истории» — историю Рима времен династии Флавиев (69—96 гг.). Из четырнадцати книг сохранились четыре первые и начало пятой книги. Он автор и сочинения «Германика». О Плутархе будет сказано дальше.

Гай Гранквилл Светоний в своем труде «Жизнь двенадцати цезарей» (8 книг) описал цезарей от Юлия Цезаря до Домициана.

Грек Флавий Арриан написал «Анабасис Александра» (7 книг), «Индия», изложение учения римско-греческого стоика Эпиктета.

Всем этим историкам хронологически предшествовал римский историк Тит Ливий (59 г. до н. э.—17 г. н. э.) — автор «Римской истории от основания города» в 142 книгах, из которых до нас дошло лишь 35, там описывается история Римского государства до 293 г. до н. э. и с 218 по 168 г. до н. э.

В трактате «О возвышенном», который ранее приписывали ритору Лонгину, жившему в III в. н. э., но который, как стали думать, был создан значительно раньше, во времена именно Ранней империи, объясняется, в частности, почему теперь «величественные и поистине высокие ораторы весьма редки». Причина этого во всеобщем рабстве, в котором пресмыкаются при империи и рабы, и свободные: «...рабство, как бы оно кротко ни было, служит некоторым образом темницею, в коей душа поникается и теряет свое благородство»¹, а «мы... с самых нежных лет привыкли к кроткому рабству»². Напротив, «ничто... столь не возвышает душу великих людей, как свобода»³, которую автор трактата «О возвышенном» связывает с демократической формой правления, которое питает и образует великие умы. Величественные и возвышенные ораторы с их сильным и вдохновенным пафосом, с их возвышенными мыслями и суждениями возможны только при демократии, но отнюдь не при общем рабстве, пускай и кротком. Ведь никакой раб не может быть оратором. Где ему взять то духовное величие, то состояние духа, без которого нет и не может быть возвышенного?

¹ Лонгин Д. О высоком и величественном. СПб., 1803. С. 225—226.

² Там же. С. 224.

³ Там же. С. 223.

Эта замечательная глава, которая называется «От чего так мало высоких и поистине превосходных писателей», — лучшая часть трактата «О возвышенном». И она весьма актуальна.

В Ранней империи были и ученые. В I в. н. э. жил Луций Юний Модерат Колумелла — автор научного трактата «О сельском хозяйстве» (12 книг). Это целая сельскохозяйственная энциклопедия.

Его современником был выдающийся римский ученый Гай Плиний Старший (23/24—79 гг. н. э.) — дядя историка Плиния Младшего. Плиний Старший — автор монументального труда, подлинной энциклопедии естественнонаучных, исторических, искусствоведческих и бытовых знаний — «Естественной истории» (37 книг).

Плиний Старший погиб при извержении Везувия в 79 г., того самого извержения, от которого погибли города Помпеи и Геркуланум, отравленные вулканическими газами и засыпанные вулканическим пеплом.

В первой половине II в. н. э. жил выдающийся ученый, — астроном, математик, оптик, географ и философ, — Клавдий Птолемей (90—160 гг.). В отличие от римлянина Плиния Старшего, Птолемей жил в Александрии, где давным-давно уже не было македонского царского рода Птолемеев (последнего представителя этого рода, сына Юлия Цезаря и царицы Клеопатры из рода Птолемеев, уничтожил Октавиан). Главный труд Клавдия Птолемея — «Великое построение» по иронии истории было более известно в Европе в средние века под арабским названием «Аль-магест» (искажение «аль-Маджиста», что и означает по-арабски «великое построение»). К этому времени накопилось большое количество астрономических наблюдений, показывающих, что планеты на фоне «неподвижных» звезд движутся не так, как если бы они двигались вокруг Земли по окружностям и равномерно. Особенно поражало умы петлеобразное движение планет, когда планета как бы затормаживала свое движение, затем останавливалась и начинала двигаться в обратную сторону, затем снова останавливалась и, описав некоторую петлю, начинала снова двигаться вперед. Это петлеобразное движение планет противоречит геоцентрической теории, и оно легко объяснимо при гелиоцентризме. Например, петлеобразность движения планеты Марс объясняется тем, что Земля, которая движется более быстро вокруг Со-

лица по внутренней по отношению к Марсу орбите, догоняет Марс, с ним равняется и затем обгоняет, отчего Марс на фоне звезд описывает мнимую «петлю». При этом планеты движутся, как доказал в XVII в. великий Иоганн Кеплер (1571—1630), вокруг Солнца не по окружностям, а по эллипсам, в одном из фокусов которого находится Солнце, и неравномерно. Однако Клавдий Птолемей, пренебрегая великим открытием Коперника древности — Аристарха Самосского, отдавал дань догме геоцентризма, соответствующей непосредственно-чувственной картине мира. Даже зная, что Земля вращается вокруг оси, мы всегда будем воспринимать не вращение Земли, а кажущееся движение небосвода, как и в случае годового движения Земли вокруг Солнца мы воспринимаем не это реальное движение, а перемещение Солнца по зодиаку, т. е. по той совокупности созвездий, которые расположены вдоль эклиптики — большого круга небесной сферы, по которому Солнце совершает свой кажущийся путь в течение года, названной «зодиаком» («поясом зверей»), так как эта совокупность состоит из двенадцати созвездий, семь из которых имеют названия живых существ из мира животных (Лев, легендарный Козерог, Телец, Овен, Рыбы, Рак, Скорпион), остальные — Водолей, Дева, Стрелец и Весы.

Птолемеяева система мира — самый, пожалуй, наглядный пример искусственного усложнения неверной теории (с этим сравнимо разве то, что происходит сейчас с теорией социализма) — для того, чтобы, сохранив ее, подогнать к эмпирической картине мира, к жизни. Согласно Клавдию Птолемею, мнимая круговая орбита мнимого движения планеты вокруг Земли — не орбита, а деферент, по которой движется не сама планета, а центр вспомогательной окружности, называемой эпициклом, по которому и вращается планета, так что движение планеты складывается из двух равномерных круговых движений: из движения планеты по эпициклу и из движения центра эпицикла по деференту. При этом планета может двигаться в случае движения по эпициклу в направлении, обратном движению центра эпицикла по деференту, так что оба движения могут то складываться, то вычитаться (движение по эпициклу вычитается из движения по деференту). Но если и тогда теория не соответствует эмпирии, можно эпицикл превратить в деферент второго порядка, так что многостра-

дальная планета будет принуждена двигаться по эллипсу, центр которого перемещается по деференту второго порядка, центр которого, в свою очередь, перемещается по деференту первого порядка, т. е. по круговой орбите вокруг Земли, причем эти движения могут совершаться как по часовой, так и против часовой стрелки (если пользоваться образом наших, неизвестных античности, часов).

Такова громоздкая Птолемея картина мира, о которой один средневековый король справедливо сказал, что если бы он был богом, то сотворил бы мир намного проще. Впрочем, Клавдий Птолемей в своей астрономической фантазмагии неоригинален. Задолго до него Евдокс Книдский, о котором говорилось выше в связи с платоновской Академией, спасая геоцентризм, представил движение планет и Солнца как комбинации вращающихся вокруг Земли сфер. У Евдокса их было в общей сумме 27, но Аристотель уже говорит о 55.

Как географ, Клавдий Птолемей — автор трактата «География», в котором он дал сводку географических знаний своего времени. Как философ, Птолемей в сочинении «О критерии и руководящем начале» создал эклектическую мировоззренческую систему из элементов пифагореизма, платонизма, перипатетизма и стоицизма.

Во II в. жил выдающийся римский врач Гален (129—199) — «римский Гиппократ». Гален родился в Пергаме, изучал медицину и философию в Греции и Египте, в Рим переселился в свои сорок лет. Там он стал придворным врачом императоров Марка Аврелия и его странного сына императора Коммода (180—192), бесславным царствованием которого и заканчивается в целом блестящая династия Антонинов (96—192).

В своем выдающемся труде «О частях человеческого тела» Гален дал первое анатомо-физиологическое описание целостного организма. Гален продолжил начатую еще в эллинистическом Египте практику экспериментальной вивисекции на животных («вивисекция» — «живосечение» с целью изучения функций организма, чего не может дать рассечение трупов, дающее сведение о строении организма и его отдельных органах, но не об их функциях). Однако Гален грешил при описании деятельности отдельных органов живого организма телеологием. Впрочем, в те времена существовали самые «дикие» представления о функциях отдельных

органов живого тела. Например, Аристотель думал, что мозг — железа, выделяющая слизь для охлаждения теплоты сердца (и это несмотря на открытие пифагорейцем Алкмеоном функции головного мозга как органа мышления). Для Галена головной мозг — средоточие движения, чувствительности и духовной деятельности.

Галену принадлежит первая концепция движения крови. Он понял, что кровь движется не только по венам, но и по артериям (древние греки и римляне думали, что по артериям проходит воздух), однако это открытие римского анатома (Гален пришел к своему выводу о роли артерий жестоким путем вивисекции) не получало признания вплоть до XVII в., когда Уильям Гарвей (1578—1657), используя данные анатома Везалия, доказал, что кровь от сердца оттекает по артериям и возвращается к сердцу по венам.

Как врач-теоретик, будучи автором четырехсот трактатов по медицине (из которых сохранилась четверть), Гален пользовался непререкаемым авторитетом в течение столетий. Жертвой этого авторитета стал и Уильям Гарвей, так как ученым ретроградам его времени показалось, что он покушается на авторитет Галена (к гонениям на Гарвея приложили свою руку и церковники).

Гален не был столь враждебен к философии, как живший до него полтысячелетием ранее греческий врач Гиппократ, и в числе сочинений Галена было и сочинение «О том, что лучший врач тот, кто в то же время и философ». Сочетая медицину и философию, опираясь в философии на Платона и Аристотеля, Гален написал и философско-медицинское сочинение «О взглядах Гиппократа и Платона».

Галену ошибочно приписали открытие четвертой фигуры силлогизма.

Полное собрание сохранившихся сочинений Галена было впервые издано типографским способом в Венеции в 1541 — 1545 гг.

Философия. В Ранней Римской империи, несмотря на не всегда удачное правление ее императоров, духовная жизнь была ключом.

Дион Хрисостом, киник I—II вв. н. э., иронически описывает эту жизнь в Коринфе. Правда, это описание относится к далеким уже временам Диогена Синопского, но возможно, что Дион все же писал с натуры (Коринф, разрушенный римскими легионами, был затем восстановлен). Итак, Дион рассказывает: «В ту пору

всякий мог слышать возле храма Посейдона, как орут и переругиваются толпы жалких софистов, как сражаются между собой их так называемые ученики, как множество поэтов распевают свои стихи и как слушатели восхваляют их, как множество фокусников показывают разные чудеса, множество гадателей истолковывают знамения, как бесчисленные риторы извращают законы, как немалое число мелких торговцев распродают всякую всячину»¹.

Однако во времена Ранней Римской империи центром философии были не Коринф и Александрия и даже не Афины, а Рим. Именно сюда собирались со всей империи и мошенники, и философы. Положение философов в столице было сложным. Римские власти то привечали философов, а то изгоняли и даже казнили их.

Особенно трагично для философии было время правления Нерона, когда был принужден к самоубийству Сенека.

Но и сменивший Нерона Веспасиан Флавий устроил гонение на философов в Риме за то, что они, в большинстве своем греки, протестовали против отмены Веспасианом того суверенитета Греции, которым ее только что наградила Нерон за те неискренние похвалы, которыми осыпали его хитрые греки во время его артистического турне по греческим городам. Третий из династии болезненно подозрительный Домициан, сын Веспасиана и брат второго Флавия — Тита, выслал не только из Рима, но из всей Италии и философов, и раторов. Так были изгнаны стоик Эпиктет и вышеназванный Дион Христом. Киники особенно раздражали императоров своей нелицеприятной критикой. Это произошло в 94 г. Тогда же, как рассказывает римский историк Кассий Дион Коккеян (155—230) в своей частично сохранившейся «Римской истории», Домицианом были казнены Матерн, — за речь против тиранов, Арулен Рустик, — за философствование, Геррений Сенцион — оратор, обвиненный Домицианом в государственной измене за то, что он считал стойка Трасею Пста святым (вождь сенатской оппозиции во времена Нерона, принужден им к самоубийству в 66 г.) и собирал сведения о жизни то ли Гельвидия Приска Старшего, казненного Веспасианом, то ли его сына Гельвидия Приска Младшего, казненного самим Домицианом.

¹ Антология кинизма. С. 329.

Время правления Антонинов (а это почти весь II в. н. э.) было более благоприятно для философов. Императоры этой династии сами увлекались науками, а предпоследний из Антонинов — Марк Аврелий Антонин сам был выдающимся философом, который вошел в историю мировой философии.

Во времена Ранней Римской империи, принципата, наблюдается возрождение пифагореизма и платонизма, действуют перипатетик Александр Афродисийский, скептик Секст Эмпирик, доксограф Диоген Лаэртский, киник Дион Христомом. Но главную роль в философии этого времени играет стоицизм.

Крупнейшими теоретиками римского стоицизма в I—II вв. н. э. были Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий.

Это разные люди. Они никогда не встречались. Сенека умер, когда Эпиктету было лет пятнадцать. Эпиктет умер, когда Марку Аврелию было лет семнадцать. Но каждый последующий знал сочинения предыдущего или предыдущих. Глубоко различным было и их социальное положение. Сенека — крупный сановник и богач. Эпиктет сперва раб, а потом нищий вольноотпущенник. Марк Аврелий — римский император.

ТЕМА 18

РИМСКИЕ СТОИКИ. СЕНЕКА

Стоицизм стал мировоззрением многих образованных римлян еще в I в. до н. э., в век гражданских войн и гибели республики. В стоицизме искали опоры и Марк Туллий Цицерон, и Марк Порций Катон Младший (95—46 гг. до н. э.), праправнук Катона Старшего, прозванный Утическим не по месту своего рождения, как было у них принято, а по месту своей самостоятельной гибели, и Марк Юний Брут (85—42 гг. до н. э.), организовавший вместе с Гаем Кассием Лонгином убийство Цезаря с целью восстановления старого республиканского строя. Это произошло 15 марта 44 г. до н. э. Мы расстались с Гаем Юлием Цезарем в конце четырнадцатой темы, когда он, нарушив все римские законы, перешел речушку, отделяющую Галлию от Италии вместе со своим легионом, который он должен был оставить вместе с другими по ту сторону Рубикона.

Овладев Римом, Цезарь начал войну с Помпеем и был провозглашен в Риме диктатором. Продолжая войну с Помпеем, разгромив его в битве при Фарсале,

Цезарь, преследуя Помпея, оказался во все еще суверенном Египте, в Александрии, где вмешался в династическую борьбу за престол между Птолемеями, к тому времени уже выродившимися (по примеру египетских фараонов они женились на своих сестрах), и в ходе сражений невольно сжег Мусейон и значительную часть помещавшейся там Александрийской библиотеки. Так что расправа с Цезарем была оправдана, хотя заговорщики менее всего думали о сгоревшей библиотеке.

Катон, философ-стоик и политический деятель, был страстным защитником Римской республики. Сенека пишет о Катоне Утическом, или Младшем, так: «...когда трепетало все государство... один лишь Катон составил партию приверженцев республики... Он и погиб по собственному приговору»¹. Катон Утический пытался организовать сопротивление Цезарю в Северной Африке.

В I в. до н. э. стоическое мировоззрение разделяли и Варрон, и Колумелла, и Вергилий, и многие-многие другие образованные римские граждане. В нем они черпали силы для полной непредсказуемыми опасностями жизни.

Ведь даже во времена «мирного» правления Августа то и дело случались неожиданные и странные смерти. Так, почему-то умерли все те, кого Октавиан Август прочил в свои преемники: и первый муж дочери Октавиана Августа, ее двоюродный брат, кузен Марк Клавдий Марцелл, и второй ее муж Марк Випсаний Агриппа, сыновья Агриппы и Юлии Гай Цезарь и Луций Цезарь.

Став императором в возрасте более пятидесяти лет, пасынок Октавиана Августа Тиберий слыл лицемерным и подозрительным, жестоким и недоверчивым к окружающим его людям тираном, замкнувшимся в конце жизни на острове Капри. Как только Тиберий стал императором, он умертвил, как было уже сказано выше, последнего, самого младшего внука Августа Агриппу Цезаря (Постума). При подозрительных обстоятельствах умирает популярный полководец, племянник Тиберия Германик.

Однако после смерти Тиберия (а ему удалось умереть своей смертью) императором становится сын Гер-

¹ *Люций Анней Сенека* Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986. С. 319.

маника и внучки Октавиана Агриппины Старшей Гай (Калигула), выросший при своем отце в военных лагерях, носивший одежду легионера и маленькие легионерские сапожки, т. е. не калиги, а калигулы, отчего он и был прозван солдатами Калигула. В условиях неограниченной власти молодой человек, перенесший к тому же в первый год своего принципата тяжелое заболевание, быстро превратился в тирана, требующего себе божеские почести. Его статуи были установлены во всех храмах империи. Установка статуи Калигулы в Иерусалимском храме вызвала первое иудейское восстание, по причине которого Филон Александрийский в составе александрийской еврейской делегации ездил в Рим. За четыре года до того, как Гай Калигула стал императором-принцепсом (37 г.), умерла от голода сосланная Тиберием его мать Агриппина Старшая.

Жестокие чудачества Калигулы вызвали возмущение. Он был убит солдатами-преторианцами, которые провозгласили императором дядю Гая Калигулы, внука того племянника Октавиана Августа Клавдия. Таким образом, распорядиться высшей властью стал не сенат, а вооруженные силы. Клавдий — знаток греческого и этрусского языков, менее всего был способен быть императором. Его третья жена Валерия Мессалина, правнучка сестры Октавиана Августа Октавии, вошла в историю как образец развратной женщины, настолько забывшейся, что, оставаясь женой Клавдия, открыто вступила в брак с другим человеком. Клавдию пришлось согласиться на умерщвление Мессалины. Однако его четвертая жена, племянница Юлия Агриппина Младшая, заставив усыновить своего единственного сына Домиция, принявшего имя Нерон, и назначить его наследником в обход родного сына Клавдия от Мессалины Британика, отравила Клавдия. Императором стал Нерон, который, начав, как и Калигула, свое правление довольно либерально, вскоре стал чудовищным тираном с признаками душевного заболевания. В борьбе за сохранение власти Нерон уничтожает свою мать Агриппину Младшую, которая хотела играть первую роль в государстве при своем юном сыне (Нерон стал императором в свои восемнадцать лет), а видя, что это не получается, стала противопоставлять своему сыну сына покойного Клавдия Британика, который был отравлен Нероном.

Сенат пытался было остановить тирана, но сенат-

ский заговор против Нерона (в отличие от сенатского заговора против Гая Юлия Цезаря) провалился из-за предательства, и последовали массовые казни. Был принужден к самоубийству поэт Лукан, писатель Петроний и многие другие. Затем Нерон совершает поджог Рима (он как «великий артист» сочинял песнь о гибели Трои и ему не хватило вдохновения, которое Нерон пытался вернуть, наблюдая пожар Рима). Выгорели целые кварталы. Масса римлян погибла в огне. Поджог Рима Нерон приписал христианам и подверг их ужасным казням. После этого, воображая себя великим поэтом и исполнителем, Нерон отправился в турне по городам Греции, везде одерживая триумфальные победы. Между тем дела в империи шли хуже и хуже. Вызвав в конце концов против себя восстание преторианцев, Нерон кончает самоубийством. С его смертью в 68 г. заканчивается династия Юлиев-Клавдиев. Нерон был праправнуком Октавиана Августа по матери и правнуком соперника Октавиана Марка Антония.

В такой обстановке и протекала жизнь и деятельность выдающегося римского стоика, латинского писателя Луция Аннея Сенеки Младшего.

Сенека. Луций Анней Сенека родился в римской провинции Бетика в Южной Испании в городе Кордова (впоследствии Кордова — столица мавританского Кордовского халифата) в самом конце I в. до н. э. (4 г. до н. э.) и прожил около семидесяти лет. Таким образом, Сенека — младший современник Филона Александрийского и старший современник Иисуса Христа, если он действительно существовал.

Отец Сенеки — также Луций Анней Сенека (Старший) — принадлежал к знатному и богатому сословию всадников и был известным ритором — преподавателем риторики, красноречия. Философию же он ненавидел (об этом пишет сам философ Сенека в 108 письме к Луцилию). Сенека Старший учился в Риме. Вернувшись в Кордубу, он женится на Гельвии (впоследствии Сенека напишет для своей матери «Утешение Гельвии»). Сенека-философ был средним из трех сыновей (старшего звали Новат, а младшего Мела). Родители Сенеки-философа не остались в Кордубе, и Анней маленьким мальчиком оказался в Риме. Это было во времена Августа. Анней жил у своей тетки — сестры матери, муж которой в течение шестнадцати лет был префектом Египта — римской житницы: Египет давал Риму в каче-

стве дани (безвозмездно) около 7 млн. гектолитров зерна.

Анней Сенека Младший страдал бронхиальной астмой. В юности у него были мысли о самоубийстве. Но у него были хорошие учителя. Это Сотиион из Александрии, которого мы упоминали как члена кружка Секстиев. Он автор трактата «О гневе». Он убедил юношу отказаться от мясной пищи. Это безнравственно. «Под его влиянием, — пишет Сенека Луцилию, — я перестал есть животных, и по прошествии года воздержанье от них стало для меня не только легким, но и приятным. Мне казалось, что душа моя стала подвижной...»¹ Но боясь быть заподозренным в принадлежности к преследуемой секте, которая также не употребляла в пищу мясо, Сенека отошел от своего вегетарианства.

Другие учителя Сенеки — киник Деметрий, стоик Аттал, эклектик Фабиан Папирий, о котором Сенека скажет («О краткости жизни»), что он был философом по призванию, а не декламатором с кафедры.

В Риме Сенека избирает адвокатское поприще, входит в сенат, становится квестором. Он приближен ко двору императора Калигулы. Но завистливый Калигула (он завидовал и Гомеру, и Тациту) чуть было не предал его смерти за вызвавшую всеобщее восхищение речь в сенате. Сенеку спасла одна женщина, приближенная Калигулы, сказав, что он болен и все равно скоро умрет.

При императоре Клавдии Сенека был обвинен в связи с младшей дочерью давно уже покойного Германика Юлией Ливиллой (младшая сестра только что убитого Гая Калигулы и Агриппины Младшей) и сослан на остров Корсику, где пробыл целых восемь лет. Его спасла ставшая императрицей Агриппина Младшая. Она вернула Сенеку ко двору, дабы он воспитывал ее единственного сына от Гая Домиция Агенобарба Нерк. Нерону было тогда двенадцать лет, и Сенека в течение пяти лет был одним из его воспитателей.

На Корсике Сенека написал «Утешение Гельвии» (своей матери); будучи воспитателем Нерона — трактат «О милосердии» (для Нерона). Став императором, Нерон первые пять лет своего сравнительно милосердного правления (убийство матери и Британика не в счет) прислушивался к Сенеке, но затем отстранил его и, назначив префектом чудовищного Тигеллина, начал

¹ *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. С. 329.*

буйствовать. Удалившегося в свое имение (Сенека был очень богат, свое состояние он составил нечестным путем, присваивая имущество опальных богатых римлян, в том числе и Британика) и занявшегося литературно-философской деятельностью Сенеку запутывают в заговоре Пизона. Нерон предписывает Сенеке самоубийство, что тот и совершает на семидесятом году своей жизни. Вместе с ним пыталась покончить с жизнью и его вторая сравнительно молодая жена (Сенека был старше ее на двадцать пять лет) Паулина. Но ей умереть не дали. Она после этого долго болела и умерла несколькими годами позже.

Сенека не был примером добродетели. Он был сыном своего времени, своей среды, которая была аморальной. Сенека — пример расхождения мировоззрения и образа жизни. Вышеупомянутый римский историк Дион Кассий справедливо подчеркивает, что Сенека не жил согласно своим принципам. И это верно: Сенека проповедовал бедность, а сам всеми правдами и неправдами стремился к чрезмерному обогащению. Это расхождение между словом и делом Сенека осознавал, о нем писал и его цинично оправдывал. В своем трактате «О счастливой жизни» он говорит: «Мне говорят, что моя жизнь не согласна с моим учением. В этом в свое время упрекали и Платона, и Эпикура, и Зенона. Все философы говорят не о том, как они сами живут, но как надо жить. Я говорю о добродетели, а не о себе и веду борьбу с пороками, в том числе и со своими собственными: когда смогу, буду жить как должно. Ведь если бы я жил вполне согласно моему учению, кто был бы счастливее меня, но теперь нет основания презирать меня за хорошую речь и за сердце, полное чистыми помыслами» (XVIII, 1), и ниже: «Про меня говорят: «зачем он, любя философию, остается богатым, зачем он учит, что следует презирать богатства, а сам их накапливает? презирает жизнь — и живет? презирает болезни, а между тем очень заботится о сохранении здоровья? называет изгнание пустяком, однако, если только ему удастся,— состарится и умрет на родине?» Но я говорю, что все это следует презирать не с тем, чтобы отказаться от всего этого, но чтобы не беспокоиться об этом; он собирает его (богатство.— А. Ч.) не в своей душе, но в своем доме»¹. В своих «Письмах к Луцилию»

¹ Луций Анней Сенека. О счастливой жизни. СПб., 1913.

Сенека утверждает, что «кратчайший путь к богатству — через презрение к богатству» (62,3) ¹.

Сенека — автор многих сочинений. При этом у Сенеки была та же история, что и у Цицерона: он в основном писал, когда был не у дел. Поэтому большую часть своих сочинений он создал в последние три года своей жизни. Многие сочинения Сенеки утрачены («Религия египтян», «Индия» и др.), но сохранившееся составляет немалое собрание сочинений: девять трагедий, в которых он подражал великим греческим трагикам V в. до н. э., десять диалогов на философско-этические темы (часть из них мы упоминали), псевдонаучное сочинение «Естественные вопросы», в котором он пытается подражать своему младшему современнику Плинию Старшему (23/24—79 гг.), автору «Естественной истории» в 37 книгах — фактически это популярный очерк астрономии и метеорологии с использованием труда ученика Посидония Асклепиада; это, наконец, наиболее интересное сочинение Сенеки — знаменитые «Нравственные письма к Луцилию» (124 письма), которые мы уже цитировали. Форма писем — наиболее адекватная для характера ума Сенеки форма подачи своих мыслей. Она непосредственна и бессистемна. Ее путь извилист и прихотлив. Сенека выражает свои взгляды от случая к случаю, часто отталкиваясь от писем Луцилия — наместника в Сицилии — к Сенеке (эти письма не сохранились).

Несмотря на свой девиз: «Пусть наши слова приносят не удовольствие, а пользу» (75, 5), — Сенека часто стремится к красноречию за счет глубины содержания своих речей. Однако его сочинения исключительно интересны, будучи своего рода кладом житейской мудрости, которая кое в чем актуальна и сейчас.

Сенека довольно эрудирован в истории философии. Он говорит о Пифагоре, Гераклите, Пармениде, Зеноне, Демокрите, Сократе, Платоне, Спевсиппе, Аристотеле, Ксенократе, Феофрасте, Эпикуре, Кратете, Зеноне-стоике, Клеанфе, Хрисиппе, Панетии, Посидонии, Цицероне — и это только в одних письмах к Луцилию. Однако его отношение к учениям древнегреческих и римских философов избирательное: его интересуют их практиче-

¹ *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. С. 100 (или глава 62, параграф 3.: в дальнейшем ссылки на данное сочинение будут отмечаться в тексте только этими цифровыми указателями).

ски-нравственные взгляды, меньше — представления о душе, еще меньше — представления о мире. Так, говоря о Пифагоре, Сенека, признаваясь Луцилию в любви к этому философу в своей молодости, ограничивается тем, что, как утверждал Пифагор, есть родство со всеми и взаимосвязь душ, переселяющихся из одного обличья в другое, и тем, что Пифагор высоко ценил добрые наставления и примеры, меняющие состояние души человека, и тем, что он предписывал пятилетнее молчание тому, кто хотел вступить в число его учеников. Говоря о Гераклите, Сенека истолковывает слова эфесского философа о том, что «один день равен всякому другому», и о том, что «мы и входим, и не входим дважды в один и тот же поток». И то, и другое изречение философа — повод лишь Сенеке для житейских сентенций: «...река — пример болсе наглядный, нежели человек, однако и нас уносит не менее быстрое течение, и я удивляюсь нашему безумию, вспоминая, до чего мы любим тело — самую быстротечную из вещей, и боимся однажды умереть, между тем каждый миг — это смерть нашего прежнего состояния» (58, 23).

О философах Пармениде и Зеноне Элейском Сенека говорит, чтобы показать, что в философии есть много лишнего, что Парменид и Зенон, заявляя, что «все, что нам кажется, не отличается от единого» (88, 44) и «ничего не существует» (там же), т. е., в понимании Сенеки, что существует только единое (Парменид) и что и «единого не останется» (Зенон), превращают всю природу в пустую и обманчивую тень, с чем Сенека никак согласиться не может (что бы он сказал, если бы знал об учении Упанишад и веданты об иллюзорности мира, о майе?). Так же осуждается им и Протагор, говорящий, что о каждой вещи можно утверждать и то, и другое, сомневаясь при этом в самом этом своем утверждении, что утверждать о каждой вещи можно и то, и другое (см. 88, 43). Аналогичное скептическое суждение Сенека приписывает и демокритовцу Навсифану: «...все, что кажется нам существующим, существует в такой же мере, как и не существует» (88, 43). «Брось же это в ту же кучу ненужностей, что и многие из свободных искусств! Те преподают мне науку, от которой не будет пользы, а эти отнимают надежду на всякое знание. Но уж лучше знать лишнее (свободные науки.— А. Ч.), чем ничего не знать. Они не идут впереди со светочем, направляя мой взгляд к истине,— они мне выкалывают

глаза. Если я поверю Протагору, в природе не останется ничего, кроме сомнений; если Навсифану — достоверно будет только то, что нет ничего достоверного...» (88, 45).

Сенека осуждает и мегариков, отрицавших достоверные чувственные восприятия, и эретрийцев во главе с учеником Сократа Федоном и Менедемом, которые также сомневались в познаваемости мира, и пирроновцев, и академиков за то, что позднее, уже в Новое время, было названо агностицизмом. Напротив, о Сократе Сенека высказывается с величайшим уважением и восторгом как о человеке, который именно своей жизнью, а не как те, кто лучше умеет говорить, чем жить, показал, как надо жить. Именно Сократ, в представлении Сенеки, призвал всю философию вернуться к людским нравам, именно он учил, что «высшая мудрость — различать добро и зло» (71, 7), что «добродетель и истина — одно» (71, 16). «Если вам нужен пример, возьмите Сократа, старца необычайной выносливости, прошедшего через все невзгоды, но не побежденного ни бедностью, еще более гнетущей из-за домашнего бремени, ни тяготами, которые он нес и на войне, и дома должен был сносить, — вспомни хоть его жену с ее свирепым нравом и дерзким языком, хоть тупых к ученью детей, больше похожих на мать, чем на отца» (104, 27). Таким образом, мимо Сенеки проходит весь сократовский метод, диалектика, сократовское учение о знании как знании в понятиях.

Также с большим уважением говорит Сенека о Платоне, он даже излагает учение Платона о первоначалах, насчитав их у Платона пять: «...по словам Платона, есть пять причин: то, из чего; то, кем; то, в каком виде; то, наподобие чего; то, ради чего; последнее же — это то, что из них получается. Так, в статуе... то, из чего, есть бронза; то, кем, — художник; то, в каком виде, — это форма, которая ей придана; то, наподобие чего, — это образец, которому подражал создатель; то, ради чего, — это его намеренье; то, что из них получается, — это сама статуя» (65, 8). «То же самое, говорит Платон, есть и у вселенной: и создатель — то есть бог; и то, из чего она создана, — то есть материя; и форма — тот облик и порядок, которые мы видим в мире; и тот образец — то, наподобие чего бог сотворил эту прекрасную громаду; и намеренье, с которым он ее сотворил» (65, 9). Итак, бронзе соответствует материя, художнику — создатель (бог), форме статуи — тот облик и порядок,

который есть в мире, образцу у скульптора — образец у бога, статуе — сама вселенная. Нетрудно заметить, что Сенека неточно называет причиной результаты деятельности скульптора и бога. Но для него здесь главное немерение бога — «то, ради чего». Намерение бога — сделать добро. В другом письме Сенека различает у Платона шесть разрядов существующего: то, что есть, но не как чувственданное, а как умопостигаемое; то, что является выдающимся из «того что есть»: великий поэт, бог; идеи как образцы (Сенека передает слова Платона: «Идея — вечный образец всего, что производит природа», идеи бессмертны; неизменны и нерушимы); эйдосы (Сенека различает у Платона «идеи» и «эйдосы», «идея» и «эйдос» в понимании Сенеки не синонимы: «Идея — это образец, эйдос — это облик, взятый с него и перенесенный в произведение. Идее художник подражает, эйдос создает»); то, что существует вообще, видимо, чувственные вещи; то, что как бы существует: пустота, время (см. 58, 16—22). Но фактически первый и третий роды сущего — одно и то же, второй род излишен, различие между идеей и эйдосом надумано... Сенека явно несилён в абстрактном аналитическом мышлении. Для него Платон прежде всего учитель нравственности. Не случайно Катон Младший в последнюю свою ночь, положив в изголовье меч, всю ночь читал Платона, меч давал ему возможность умереть каждый миг, а Платон (видимо, «Федон», где Сократ перед казнью прославляет смерть как освобождение от ненасытного тела и истолковывает философствование как умирание, ибо при философствовании душа научается жить без мшающего мышлению тела) — умереть с охотой. Для Сенеки важно, что «Платона философия не приняла благородным, а сделала» (44, 3).

Гораздо более сдержанно относится Сенека к Аристотелю. Он коротко рассказывает Луцилию о четырёх причинах Аристотеля (см. 65, 4—6). Зато Сенека в восторге от стоиков — Зенона, Клеанфа, Хрисиппа, Панетия и особенно Посидония, которого ставит выше всех философов, заявляя, что Посидоний — «один из тех, чей вклад в философию больше прочих» (90, 20), но он в восторге от них, как тех, кто своей жизнью показал пример, но не от их диалектики, которую он высмеивает как «греческие глупости» (82, 8). Например, Зенон пытался избавиться от страха смерти таким умозаключе-

нием: «Зло не может быть славным, смерть бывает славной, значит, смерть не есть зло» (82, 9). «Ты своего добился, — иронизирует над Зеноном из Китиона Сенека, — избавил меня от страха!» (82, 9). «Во имя истины нужно действовать проще, против страха — мужественней» (82, 19). «Я предпочел бы все, что они накрутили, распутать и разъяснить, чтобы не навязывать суждение, а убеждать. Войско, построенное для боя, идущее на смерть за жен и детей, — как его ободрить?» (82, 20). «Как ободрить их, чтобы они телами загородили дорогу лавине, обрушившейся на весь народ, и ушли из жизни, но не от своего места? Неужто сказать им: «Зло не может быть славным; смерть бывает славной, значит смерть не есть зло?» (82, 21). «Вот убедительная речь! Кто после нее поколеблется броситься на вражеские клинки и умереть стоя?» (82, 21). Сенека ставит в пример этой хитроумной, но бессильной диалектике воодушевляющие слова спартанского царя Леонида, загородившего со своими тремястами воинов путь персидскому колоссу на глиняных ногах в первой из греко-персидских войн — проход через Фермопилы: «Давайте-ка завтракать, соратники: ведь ужинать мы будем в преисподней!» (82, 21) — или слова римского военного трибуна Квинта Цедидия в первой из Пунических войн, который, посылая солдат пробиться сквозь огромное вражеское войско и захватить некое место, сказал им: «Дойти туда, соратники, необходимо, а вернуться оттуда необходимости нет» (82, 22). «Видишь, как проста и повелительна добродетель! Кого из смертных, запутав, вы сделаете храбрее, кому поднимете дух? Нет, вы его сломите, ибо меньше всего можно умять его и насильно занимать хитроумными мелочами тогда, когда готовится нечто великое» (82, 22).

Сенека ставит личный жизненный пример философа важнее его учений. Он утверждает, что «и Платон, и Аристотель, и весь сонм мудрецов, которые потом разошлись в разные стороны, больше почерпнули из нравов Сократа, чем из слов его» (6, 6), что Клеанф стал подобием Зенона из Китиона не потому, что слушал его лекции, а потому, что жил вместе с ним (см. 6, 6), что «Метродора и Гермарха, и Полиена сделали великими людьми не уроки Эпикура, а жизнь с ним вместе (см. 6, 6). Сенека преклоняется перед Катонем Старшим, Катонем Младшим, перед мудрым Лелием, перед Сократом и Платоном, Зеноном и Клеанфом именно как мудреца-

ми, создателями мудрости, которая учит правильно жить, общество которых, хотя бы заочное, избавляет от пороков. «Хочешь освободиться от пороков — сторонись порочных примеров. Скупец, развратитель, жестокий, коварный, — все, что повредили бы тебе, будь они близко, — в тебе самом. Уйди от них к лучшим, живи с Катонами, с Лелием, с Тубероном, а если тебе по душе греки — побудь с Сократом, с Зеноном. Один научит тебя умереть, когда это необходимо, другой — раньше, чем будет необходимо. Живи с Хрисиппом, с Посидонием. Они передадут тебе знание божественного и человеческого, они прикажут тебе быть деятельным и не только красно говорить, сыпля словами для удовольствия слушателей, но и закалять душу и быть твердым против угроз. В этой бурной, как море, жизни есть одна пристань: презирать будущие превратности, стоять надежно и открыто, грудью встречать удары судьбы, не прячься и не виляя» (104, 21—22). Такова мужественная философия Сенеки! Для него критерий истины — жизнь в соответствии с истиной. «Разве нашу жизнь... буря не треплет сильнее, чем любую лодку? Нужно не разговаривать, а править. Все, что говорится, чем бахвалятся перед заслушавшейся толпой, — заемное, все это сказано Зеноном, сказано Хрисиппом, Посидонием и огромным отрядом им подобных. А как нынешним доказать, что сказанное подлинно им принадлежит, я тебе открою: пусть поступают, как говорят» (108, 37—38) — странный совет человека, который сам сознается в том, что он не поступает, как говорит.

Так или иначе мы видим, что Сенека относится критически к другим философам. Так, изложив учение Платона и Аристотеля о причинах, он замечает, что «в утверждениях Платона и Аристотеля названо либо слишком много, либо слишком мало причин» (65, 11). Он претендует на собственные суждения в области философии, скромно говоря о себе: «...я не раб предшественников, а единомышленник» (80, 1). Он высмеивает тех, кто рабски повторяет чужие мысли. Он пишет Луцилию, что «взрослому и сделавшему успехи стыдно срывать цветочки изречений, опираясь, как на посох, на немногие расхожие мысли, и жить заученным на память. Пусть стоит он на своих ногах и говорит сам, а не запоминает чужое. Стыдно старому или пожилому набираться мудрости из учебника... Изреки что-нибудь от себя» (33, 7), ведь «одно дело помнить, а другое дело знать»

(33, 8). «Истина открыта для всех, ею никто не завладел» (33, 10). Но что значит знать для Сенеки? «Помнить — значит сохранять в памяти порученное тебе другими, а знать — это значит делать по-своему, не упершись глазами в образец и не оглядываясь всякий раз на учителя» (33, 8). Итак, знать — значит самостоятельно делать. Здесь хорошо виден практицизм римской мудрости, которая никогда не принимала того отвлеченного, созерцательного и бездеятельного характера, какой она имела хотя бы у Аристотеля. Не можешь изменить порядок вещей — изменяй свое к ним отношение.

Из сказанного ясно, что Сенека понимает под философией. Он резко противопоставляет мудрость и философию, с одной стороны, и знание — с другой. Он, правда, не подобен здесь своему современнику апостолу Павлу, который, как мы знаем, философии и знанию как мудрости мира сего противопоставил мудрость мира иного. Нет, Сенека говорит о мудрости мира сего, когда говорит даже о боге. Для него мудрость — руководство не для того, чтобы попасть в потусторонний рай, а для того, чтобы уцелеть в этом. Водораздел между мудростью и знанием проходит по той линии, что знание делает человека учнее, но не лучше, быть учнее — не значит быть лучше; «не лучше, а только учнее» (106, 11) становится тот, кто занимается «свободными искусствами», а ведь «вся толпа свободных искусств притязает занять в ней (философии. — А. Ч.) место» (88, 24), «не лучше становится и тот, кто саму философию загромождает ненужностями» (106, 12), «кто занимается словесной игрой, которая уничтожает душу и делает философию не великой, а трудной» (71, 6). Правда, Сенека различает в философии умозрительную и прикладную части, так что философия «и созерцает, и действует» (95, 10), но здесь он скорее выражает суть греческой философии, чем свои взгляды. Вся его философия прикладная. И здесь знания мешают мудрости. Поэтому надо ограничить себя в знании: «стремиться знать больше, чем требуется, это род невоздержанности» (88, 36), — для мудрости надо много простора в голове, а знание забивает ее пустяками, ведь никакая наука, кроме философии, не исследует добро и зло. Поэтому геометрия — не часть философии (см. 88, 25). Так называемые «свободные искусства» мешают мудрости, а если уж всерьез говорить о «свободном искусстве», то есть только одно

подлинно свободное искусство — то, что дает свободу (88, 2). Но путь к свободе открывает только философия, мудрость. «Обратись к ней, если хочешь не знать ущерба, быть безмятежным, счастливым и, главное, свободным. Иным способом этого не достичь» (37, 3). Но для Сенеки быть свободным — значит быть свободным от тела. Философия освобождает душу от тисков тела: «Тело для духа — бремя и кара, она давит его и теснит, держит в оковах, покуда не явится философия и не прикажет ему вольно вздохнуть, созерцая природу, и не отпустит от земного к небесному» (65, 16). Но это уже психофизическая проблема у Сенеки. Об этом далее.

Пока же скажем, что искусство мудреца, философа — укрощать беды, делать кроткими страданье, нищету, поношение, темницу, изгнание (85, 41), что истинная цель философии — формировать человеческий характер и делать его способным противостоять всем ударам судьбы. «Философия... выковывает и закаляет душу, подчиняет жизнь порядку, управляет поступками, указывает, что следует делать и от чего воздерживаться, сидит у руля и направляет среди пучин путь гонимых волнами. Без нее нет в жизни бесстрашия и уверенности: ведь каждый час случается так много, что нам требуется совет, которого можно спросить только у нее» (16, 16). Сенека различает три рода людей: тех, кто еще не овладел мудростью, но подошел к ней вплотную; тех, кто избавился от наибольших зол души и от страстей, но так, что его безопасность еще ненадежна; тех, кто изжил множество тяжких пороков, но все же еще не все (см. 75, 8).

Размышление Сенеки о знании (науках) и мудрости весьма актуально. Сейчас в нашем мире все больше знаний и все меньше мудрости, т. е. умения применять эти знания на благо людям. Знания и связанная с ними техника вовсе не рассматриваются мудро, т. е. с точки зрения добра и зла для человека, они вырываются из рук человека и обращаются против него, не говоря уже о военной технике, которая прямо направлена на причинение наибольшего вреда противнику, но при современной технике всему человечеству, в том числе и самим себе. Они как бумеранг могут поразить того, кто применил их против своего врага.

Говоря о философии, Сенека различает в ней в качестве ее предметного содержания природу, нравы и разум (88, 23—25). Так что предметом его философии явля-

ется и природа, иначе он не написал бы свои «Естественные вопросы». Сенека повторяет деление философии на этику, логику и физику, которую произвели греческие стоики, деление, восходящее к Платону, но без слова «логика» (у Платона была «диалектика»). Знание природы стоикам необходимо, ибо ведь их главное этическое требование — жить в согласии с природой¹.

Но стоики не знали естественного, природы, они не знали ни одного закона природы. Они, как мы видели раньше, превращали природу в метафизическую реальность, которой приписывали не свойственные ей черты: разумность и божественность. Причинам Платона и Аристотеля Сенека противопоставляет две причины: материю и разум, пассивную материю и деятельный разум. «Наши стоики... утверждают: все в природе возникает из двух начал — причины и материи. Материя коснеет в неподвижности, она ко всему готова, но останется праздною, если никто не приведет ее в движение. Причина, или же разум, ворочает материю как хочет и, придавая ей форму, лепит всяческие предметы. Ведь в каждой вещи непременно должно быть то, из чего она делается, и то, чем она делается; второе есть причина, первое — материя» (65, 2).

Однако и то, и другое начало, и материя, и разум телесны.

Сенека — своего рода теологический и психологический материалист. Всё телесно. Телесны и боги, и души. Но в то же время все одушевленно, разумно и божественно. Правда, эта позиция Сенекой до конца не выдерживается. Вслед за греческими стоиками, он берет за начало начал бытие (το ὄν), как то, что есть, все то, что есть. Это бытие он делит на бестелесное и телесное, телесное же — на неодушевленное и одушевленное, одушевленное — на растительное и животное, а то и другое — на виды. Но бестелесное у него как бы существует: пустота, время... Сенека думает, что и тело, и душа, и страсти души телесны. Он утверждает, что «душа есть тело» (106, 4), что «благо человека не может не быть телом» (106, 5), что «страсти — такие, как гнев, любовь, грусть, суть тела» (106, 5)... Но каковы критерии те-

¹ «Природа должна быть нашим руководителем: разум следует ей и советует это нам. Следовательно, жить счастливо — одно и то же, что жить в согласии с природой» («О блаженной жизни». VIII, 1). Часто для Сенеки физические явления — повод для морализирования, например землетрясение в Кампании в 63 г.

лесности? Телесно то, что способно действовать («что действует, то телесно»,— 106, 4), а страсти изменяют состояние тела, мы под влиянием страсти изменяемся в лице, краснеем, бледнеем... Значит, они телесны. Телесны и храбрость, и разумность, и кротость, и благочестие, и безмятежность, и непреклонность, и невозмутимость — все это тела (см. 106, 7). Благо телесно, потому что благо человека — благо его тела (106, 10), что совершенно расходится с вышеописанным взаимоотношением души и тела, по Сенеке. Вторым критерием телесности является способность к соприкосновению. Сенека приводит слова Лукреция (он также много цитирует и его заочного учителя Эпикура): «Тело лишь может касаться и тела лишь можно коснуться» («О природе вещей». 1, 34).

Отсюда следует, что различие между материей и разумом проходит внутри телесности.

В конкретном учении о природе Сенека повторяет старое учение об элементах. Это вода и огонь, воздух и земля. Все эти элементы взаимопревращаются, а следовательно, все находится во всем и все возникает из всего. При этом огонь завладевает миром и все превращает в себя, но затем гаснет, но все-таки он, видимо, не все может превратить в себя, остается влага, из которой все снова, как учил Фалес, возникает, так что «огонь — конец мира, а влага — его первоначало» («Исследования о природе», или «Естественные вопросы». III, 13). Так, Сенека примиряет Фалеса и Гераклита. Смесь огня и воздуха (пневма) — душа космоса. Чистый огонь — разум космоса, мира, мировой разум.

Все в природе, в том числе и небесные тела, находится в движении. «Воззри на звезды, освещающие мир. Ни одна из них не задерживается, непрерывно течет и меняет место на другое. Все они вечно вращаются, все они вечно в переходе, перемещаясь согласно властному закону природы» (Сенека. Утешение Гельвии. 6, 6). Но все движения в природе кругообразны, все находится в круговращении. В этом и состоит «закон природы», о котором говорит Сенека. Главный закон космоса — колебание между огнем и влагой. Никаких реальных законов природы, разумеется, он не знал. Сенеков «закон природы» — закон судьбы, он подменяет закон судьбой. И все содержание закона природы сводится к тому, что он неподвластен человеку. Сенека пишет в своих «Естественных вопросах», что «закон природы

совершает свое право», что «ничья мольба его не трогает», что «он идет своим невозвратным путем», что «предначертанное вытекает из судьбы» (II, 45). Закон природы-судьбы неподвластен человеку. В «Нравственных письмах Луцилию» Сенека подчеркивает, что «мы не можем знать мировых отношений» (107, 7), а что такое реальный закон, как не мировое отношение, и что такое знание закона природы, как не знание того или иного устойчивого мирового отношения, например между массой тела и его энергией?

Сенека не наблюдает и не исследует природу, как Плиний Старший, который и погиб-то во время знаменитого извержения Везувия в 79 г., когда все, кто мог, бежали от ожившего вдруг чудовища, а он к нему стремился поближе, чтобы наблюдать грозное явление природы. Сенека философствует по поводу природы в духе облегченного и всеядно-эклектического стоицизма, примиряющего все и вся.

Сенека — пантеист. В трактате «О благодеяниях» он утверждает, что «не может быть природы без бога и бога без природы» (IV, 8). В трактате «О провидении» Сенека трактует бога как внутренне присущую природе силу, которая все происходящие в природе процессы направляет вполне целесообразно; мировой разум (бог) проявляется в природе как ее красота и гармония (I, 2—4). В «Естественных вопросах» Сенека отождествляет бога с судьбой, провидением, с природой, с миром. Он пишет о боге, как он его понимает: «Угодно тебе назвать его судьбой? Ты не ошибешься. Он тот, от которого все зависит; в нем причина всех причин. Угодно тебе наименовать его провидением? И тут ты будешь прав. Он тот, чьим решением обеспечивается этот мир, дабы ничто не препятствовало его ходу и все действия его выполнялись. Угодно тебе наименовать его природой? И это не ошибка, ибо из лона его все рождено, его дыханьем мы живем. Он все то, что ты видишь; он весь слит со всеми частями, поддерживая себя своей мощью» (II, 45).

Отдавая дань традиционной римской религии, Сенека называет этого бога Юпитером — высшее божество римского пантеона, а отдавая дань традиционному политеизму, он говорит не только о едином боге (монотеизм), но и о богах (политеизм). В своих «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека, придавая слову «бог» множественное число, утверждает, что «они (боги.— А. Ч.) правят миром... устрояют своею силой Вселенную,

опекают род человеческий, заботясь иногда и об отдельных людях» (95, 50).

Сенека пытается и этим богам римского политеизма, придать более возвышенный, философский характер, чем тот, который они имеют в обыденных верованиях. Он выступает против всех тех глупостей, которые богам приписали поэты, и против мистерий. Он отвергает обыденные способы чтить богов, жертвоприношения и молитвы, говоря, что «богу не нужны прислужники» (95, 47). Истинное богопочитание состоит в познании бога [«бога чтит тот, кто его познал» (95, 47)].

Просить у бога блага, пытаться подкупать его жертвоприношениями, упрашивать его в молитвах — значит не уважать бога и не понимать его истинной природы, ведь бог как начало добра творит благо безвозмездно, в силу своей благой природы. Поэтому «неверно думать, как об этом говорит традиционная религиозная мифология, что боги привередливы, что они завистливы к людям, напротив, боги не привередливы и не завистливы, они пускают к себе и протягивают руку поднимающимся» (73, 15). В трактате «О счастливой жизни» Сенека утверждает, что истинная религия — культ добродетели.

И это потому, что добродетельный человек богоподобен. Бог как источник добра превосходит человека не качественно, а количественно. Бог, будучи вечным, просто дольше добродетелен, чем может быть добродетельным в силу краткости своей жизни человек (см. 73, 13). Сенека одобряет слова Секстия: «Юпитер может не больше, чем муж добра» (73, 13). Пытаясь сблизить богов и людей, Сенека подчеркивает, что человек и бог — природа одного качества. Душа в человеке часть космической души, часть мировой пневы. Разум человека — частица мирового разума, «часть божественного духа, погруженного в тело людей» (66, 12). В тех же «Нравственных письмах к Луцилию», которые мы только что цитировали, Сенека провозглашает, что «природа произвела нас на свет высокими душой...» (104, 23).

Несмотря на учение о телесности душ человека, Сенека в основном резко противопоставляет душу и тело, и он убежден в том, что главное стремление всякой разумной души должно состоять в том, чтобы как можно скорее освободиться от тела, поскольку тело для души — оковы и тьма. Впрочем, представления Сенеки о душе несколько противоречивы. Он понимает слож-

ность предмета: «И об одной только душе нет числа вопросам: откуда она? когда возникает? как долго существует? переходит ли с места на место, меняет ли обиталище, перебрасываемая во все новые виды одушевленных существ? или ей суждено только однократное рабство, а потом, отпущенная на волю, она бродит по Вселенной? телесна она или нет? что она будет делать, когда мы перестанем быть ее орудиями? как она воспользуется свободой, когда убежит из здешней темницы? забудет ли она прежнее? познает ли себя, лишь расставшись с телом и удалившись ввысь?» (88, 34).

Что касается вопроса о телесности души, то мы об этом уже говорили. Душа телесна, она «тоньше огненного» (57, 8). Но хотя душа и телесна, Сенека, однако, резко противопоставляет ее телу, говоря, что «тело для духа — бремя и кара» (65, 16). В «Утешении Марции» Сенека говорит о борьбе души и тела: «Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно как и другие члены, которыми мы окружены, — это оковы духа и тьмы. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ему ложь; с этим отягощающим его телом душе приходится вести настоящую борьбу...» (24, 4). Сенека допускает две возможности в смерти. Спрашивая: что такое смерть? — он говорит: «...либо конец, либо переселение» (65, 24). И он заявляет: «Я не боюсь перестать быть, ведь это все равно, что не быть совсем. Я не боюсь переселяться — ведь нигде я не буду в такой тесноте» (65, 24).

Однако у Сенеки встречается много его высказываний, где он вполне определенно говорит о том, что наши души бессмертны, несмотря на то, что они состоят из некоего тончайшего вещества, которое, как мы уже сказали, тоньше огненного, говорит на манер Платона, который все же не считал душу телесной. У Сенеки же телесность души каким-то удивительным образом уживается с мыслью о ее бессмертии. Но так или иначе у него есть яркие строки о бессмертии души. Так, например, он пишет все тому же Луцилию в Сицилию следующее: «Этот медлительный смертный век — только пролог к лучшей и долгой жизни. Как девять месяцев прячет нас материнская утроба, приготовляя жить не в ней, а в другом месте, куда мы выходим, по видимости, способные уже и дышать и существовать без прежней оболочки, так за весь срок, что простирается от младенчества до

старости, мы зреем для нового рождения. Нас ждет новое появление на свет и новый порядок вещей» (102, 23). И до этого: «Когда придет последний день и разделит божественное и человеческое, перемешанное сейчас, я (душа.— А. Ч.) оставляю это тело там, где нашла его, и сама вернусь к богам. Я и теперь не чужда им, хоть и держит меня земная темница» (102, 22).

Сенека, пытаясь преодолеть естественный страх смерти в себе и у своего корреспондента, страх несмотря на попытки убедить себя и его в том, что для божественной части нашего «я» смерти нет, как бы чувствуя, что все эти рассуждения не так уж убедительны, применяет другой прием: он дискредитирует жизнь как нечто мало достойное того, чтобы за нее цепляться. Он приводит утешительные слова некоего стойка, возможно, своего учителя Атгала, обращенные к заболевшему и начавшему думать о смерти некоему Туллию Марцеллину: «Перестань-ка, Марцеллин, мучиться так, словно обдумываешь очень важное дело! Жить — дело не такое уж важное; живут и все твои рабы, и животные; важнее умереть честно, мудро и храбро. Подумай, как давно занимаешься ты одним и тем же: еда, сон, любовь — в этом кругу ты и вертишься» (77, 6).

Сенека иронизирует над теми людьми, кто сетует на то, что они не будут жить через тысячу лет, не сетуя при этом на то, что их не было тысячу лет назад, над теми, кто не понимает, что «время и до нас и после нас не наше» (77, 11). Он убеждает, что смерть — вещь обычная, что уже до нас многие умерли и что после нас еще большее количество умрет: «...какая толпа умерших впереди тебя, какая толпа пойдет следом!» (77, 13). Хотеть жить — значит знать, как жить. Но этого никто не знает. Многие говорят, что они хотят жить, потому что не выполнили всех своих обязанностей. Но разве не верно, что «умереть — это одна из плагаемых жизнью обязанностей?» (77, 19). Все новые и новые аргументы выскивает Сенека в пользу смерти в своем 77-м письме к Луцилию, заканчивая это письмо словами: «Жизнь — как пьеса: не важно, длинна ли она, а то, хорошо ли она сыграна» (77, 20).

Сенека, как и все стойки, начиная с самоубийцы Зенона из Китиона, допускал добровольное прекращение своей жизни, самоубийство, но при определенных условиях. Так, Сенека пишет Луцилию: «Если тело не годится для своей службы, то почему бы не вывести на

волю измученную душу? И может быть, это следует сделать немного раньше должного, чтобы в должный срок не оказаться бессильным это сделать» (58, 34). Вместе с тем Сенека предостерегает против «сладострастной жажды смерти», которая иногда овладевает людьми и становится чуть ли не эпидемией. Для самоубийства должны быть веские основания, иначе это малодушие и трусость!

Одним из оснований для самоубийства являются не только телесные недуги, особенно если они затрагивают душу, но и рабство. Проблема рабства широко обсуждается Сенекой. Нет, он вовсе не против социального рабства, того позорного, но неизбежного явления в древнезападном мире. Он даже по-своему оправдывает рабство: ведь рабами становятся только те, у кого нет мужества умереть. Он ставит в пример мальчика-спартанца, которого как военнопленного хотели сделать рабом, но который с криком «Я не раб!» разбил себе голову о стену. Сенека, далее, расширительно понимает рабство, топя позор социального рабства в бытовом рабстве, которое присуще и свободным, в рабстве многих людей перед страстями и пороками. Выше мы видели, что Сенека выступал против рабства у жизни, допуская самоубийство, развенчивая жизнь как высшую ценность. Он говорит также о рабстве перед вещами. Он различает в рабстве добровольное и недобровольное рабство и заявляет, как бы желая смягчить позор социального рабства, что на самом-то деле «нет рабства позорнее добровольного», когда один в рабстве у похоти, другой в рабстве у скупости, третий — у честолюбия, а все в рабстве у страха (см. 47, 17). Что же касается настоящего, социального рабства, то Сенека утверждает, что рабское состояние раба не распространяется на всю личность раба, что лучшая часть раба якобы свободна от рабства, ибо господину принадлежит только тело раба, а не его дух, который сам себе господин. «Только судьба тела в руках господина, — утверждает римский философ, сам рабовладелец, — его он покупает, его продает; то, что внутри человека, он не может присвоить себе с помощью торговой сделки» («О благодеяниях». III, 20, 1). Слабое, конечно, утешение для раба, толкающее фактически его на отделение своей души от своего тела, т. е. на самоубийство (если продумать, конечно, рассуждение Сенеки до конца и быть последовательным).

В остальном Сенека проповедует по возможности мягкое отношение к рабам. В отличие от Аристотеля, который старался не замечать в рабах людей, Сенека прямо заявляет, что и рабы люди, требующие к себе хорошего отношения. «Природа научила меня, — самонадеянно утверждает этот приобретатель, — приносить пользу людям, рабы они или свободные, вольноотпущенники или свободнорожденные. Везде, где есть человеческое существо, имеется место для благодеяния» («О счастливой жизни». 24, 3). Сенека утверждает, что все люди, в сущности, равны: «Разве он, кого ты зовешь рабом, не родился от того же семени, не ходит под тем же небом, не дышит, как ты, не живет, как ты, не умирает, как ты?» (47, 10). Он указывает на случайность рабства, на взаимозаменимость раба и господина: «Равным образом и ты мог бы видеть его свободнорожденным, и он тебя — рабом» (47, 10). Сенека увещевает Луцилия: «Будь милосерден с рабом...» (47, 12). И это в те времена, когда уже в 10 г. н. э. при императоре Августе был принят закон о казни всех рабов в случае убийства одним из них своего господина. И этот закон применялся. В 61 г. еще при жизни Сенеки в Риме было казнено четыреста рабов за то, что один из них убил своего господина префекта Рима некоего Педания Секунда. Проповедь Сенеки равенства и свободных, и рабов без требования, однако, упразднения позорного института социального рабства, растворение социального рабства в рабстве нравственном, в рабстве перед страстями, в моральной низости человека сближает Сенеку с христианством, которое в те уже времена учило о равенстве всех людей перед богом, равенстве во грехе, без требования упразднения социального рабства. Но все же отношение Сенеки к рабам, выраженное в его сочинениях, немного смягчало римские нравы. Его утверждение, что рабы — люди и что они товарищи по рабству своему господину, коль скоро они все в рабстве у порока, было, конечно, софизмом. Одно дело быть в рабстве у собственного порока, а другое дело быть в рабстве у господина, который волен сделать с тобой, что пожелает (хотя некоторые ограничения в произволе господина по отношению к рабу тогда были).

Этика Сенеки — этика пассивного героизма. Изменить в жизни, в сущности, ничего нельзя. Можно только презирать ее напасти. Величайшее дело в жизни — твердо стоять против ударов судьбы. Но ведь это

означает, что судьба активна, а человек пассивен. Он занимает лишь оборонительную позицию. Нужно господствовать над своими страстями, не быть у них в рабстве. Что же касается счастья, то оно целиком зависит от нас в том смысле, что несчастлив лишь тот, кто сам считает себя несчастным: «Каждый несчастен настолько, насколько полагает себя несчастным» (78, 13). Лучше всего принимать все, как оно есть. В этом и состоит пассивная героика стоицизма. В этом и состоит то величие духа, которое проповедовал стоицизм и что привлекало к нему всех тех, по кому прошелся каток тоталитаризма. И Сенека пишет Луцилию: «Лучше всего перетерпеть то, чего ты не можешь исправить, и, не ропща, сопутствовать богу, по чьей воле все происходит. Плох тот солдат, который идет за полководцем со стоном» (107, 9). Да, «изменить такой порядок мы не в силах, — зато в силах обрести величие духа...» (107, 7). Сенека цитирует знаменитый «Гимн Зевсу» греческого стоика Клеанфа, гимн, которому во времена Сенеки было уже 500 лет: «Властитель неба, мой отец, веди меня Куда захочешь! Следую не мешкая, На все готовый. А не захочу — тогда Со стонами идти придется грешному, Терпя все то, что претерпел бы праведным. Покорных рок ведет, влечет стропливого»¹. Сенека сам так комментирует этот гимн: «Так и будем жить, так и будем говорить. Пусть рок найдет нас готовыми и неведающими лени! Таков великий дух, вручивший себя богу. И, наоборот, ничтожен и лишен благородства тот, кто упирается, кто плохо думает о порядке вещей и хотел бы лучше исправить богов, чем себя» (107, 12).

Однако фатализм Сенеки все же немного бодрый. Он вовсе не проповедует полное бездействие как даосы или буддисты. Фатализм Сенеки — психологическая подпорка для деятельного все же человека, который не станет отчаиваться, если у него что-то не получится. Такой человек на минуту остановится, вздохнет, скажет: «Не судьба!», улыбнется и снова примется за дело. Может быть, в другой раз повезет! Сенека же при всем его фатализме и проповеди покорности судьбе восхваляет здравый ум, мужественный и энергичный дух, благородство, выносливость и готовность ко всякому поворо-

¹ Последнее предложение в гимне Клеанфа приписывается Сенеке в форме: «Судьбы ведут того, кто хочет, и тащат того, кто не хочет».

ту судьбы. Именно при такой готовности только и можно достичь для себя состояния сильной и неомраченной радости, мира и гармонии духа, величия, но не гордого и наглого, а соединенного с кротостью, приветливостью и просветленностью. В трактате «О блаженной жизни» Сенека провозглашает, что «та жизнь счастлива, которая согласуется с природой, а согласоваться с природой она может лишь тогда, когда человек обладает здравым умом, если дух его мужествен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всяким обстоятельствам, если он, не впадая в тревожную мнительность, заботится об удовлетворении своих физических потребностей, если он вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них, если он умеет пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом»¹. Сенека далее говорит, что результатом такого расположения духа будет постоянное спокойствие и свобода ввиду устранения всяких поводов к раздражению и страху. «Вместо удовольствий ничтожных, мимолетных и не только мерзких, но и вредных наслаждений наступает сильная, неомраченная и постоянная радость, мир и гармония духа, величие, соединенное с кротостью»². Сенека справедливо замечает, что всякая жестокость происходит от немощи.

Всему этому и должна учить философия, мудрость. Таково ее высшее и единственное предназначение.

Этика Сенеки противоречива. Зачем нужна энергия, если все же от нас ничего не зависит? Если нет большой цели? Это противоречие стойки так и не смогли разрешить. Культ разума и силы духа и признание бессилия человека перед непонятной человеческому разуму судьбой, от которой всего можно ожидать, перед волей бога как личного мирового разума, идущего непознаваемыми для человека путями, несовместимы.

В основе человеческого общества лежит, согласно Сенеке, общительность, которой Сенека придает очень большое значение. В трактате «О благодеяниях» он пишет: «Общительность обеспечила ему (человеку.— А. Ч.) господство над зверями. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Устрани общительность, и ты разорвешь единство чело-

¹ Луций Анней Сенека. О счастливой жизни. С. 3.

² Там же. С. 4.

веческого рода, на котором покоится жизнь человека» (IV, 18, 1). И в «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека утверждает, что «все, что ты видишь, в чем заключено и божественное и человеческое, — едино: мы только члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными, она установила, что правильно и справедливо, и по ее установлению несчастнее приносящий зло, чем претерпевающий...» это зло от другого, злодея (95, 52). Эта утешительная мысль, этот самообман напоминает одну из основных мыслей Сократа, который также пытался доказывать, что творить зло хуже, чем его терпеть. Мысль, конечно, благородная, но нереальная, потому что подавляющее большинство людей в течение всей истории человечества предпочитает и предпочитало творить зло по отношению к другим и не терпеть его по отношению к себе от других, презирая, таким образом, золотое правило нравственности, восходящее к Конфуцию: «Не делай другому того, чего не хочешь себе». Сенека же говорит: «Нужно жить для другого, если хочешь жить для себя» (48, 2). Сенека — космополит. Он говорит о человечестве, а не о каком-либо одном избранном народе. И для него общее отечество для всех людей — весь мир, космос. В этом Сенека следует за киником Диогеном Синопским, который первый назвал себя космополитом, за греческими стойками.

Такова философия Сенеки, его наука о жизни [«Философия... наука о жизни» (95, 7)].

Сенека одинок. И самое главное, чему может научить философия, это не только стойко переносить все превратности жизни и удары судьбы, но и большому искусству быть другом самому себе. Сенека пишет Луцилию: «Вот что понравилось мне нынче у Гекатона: «Ты спросишь, чего я достиг? Стал самому себе другом!» Достиг он немало, ибо теперь никогда не останется одинок. И знай: такой человек всем будет другом» (6, 7). Таким образом, дружба с самим собой, по Сенеке, не эгоистична! И это так, ибо под такой дружбой Сенека понимает внутренний мир и гармонию внутри человека, господство в нем высшего (разума) над низшим (страстями), а такой гармоничный и самоуспокоенный человек действительно может быть другом и для других людей.

Но любить самого себя, дружить с самим собой означает и умение беречь свое время. Сенеку вообще интересовала проблема времени — одна из труднейших проблем философии. Он спрашивает о времени: «...есть ли оно само по себе нечто?.. было ли что-нибудь до времени, без времени? возникло ли оно вместе с миром? или прежде возникновения мира, поскольку было нечто, было и время?» (88, 33). На эти вопросы Сенека ответить не может. Но одно для него ясно: нужно беречь свое время, это самое дорогое, что есть у человека, ибо это время его жизни. Поэтому знаменитые «Нравственные письма к Луцилию» начинаются словами: «Сенека приветствует Луцилия! Так и поступай, мой Луцилий! Отвоюй себя для себя самого, береги время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило. Сам убедись в том, что я пишу правду: часть времени у нас отбирают силой, часть похищают, часть утекает впустую. Но позорнее всех потеря по нашей собственной небрежности. Вглядись-ка пристальней: ведь наибольшую часть жизни тратим мы на дурные дела, немалую — на безделье и всю жизнь — не на те дела, что нужно. Укажешь ли ты мне такого, кто ценил бы время, кто знал бы, чего стоит день, кто понимал бы, что умирает с каждым часом? В том-то и беда наша, что смерть мы видим впереди; а большая часть ее у нас за плечами, — ведь сколько лет жизни минуло, все принадлежит смерти» (1, 1—2).

Формирующаяся христианская теология сочувственно относилась к Сенеке. Тертуллиан находит у Сенеки немало христианских мыслей. Он даже утверждал, что иногда Сенека был почти что христианином. И Лактанций усматривал некоторое сходство между мировоззрением Сенеки и христианством. Он замечает это, говоря, что нельзя более истинно и христианину говорить о боге, чем говорит о боге Сенека, хотя он и не знал истинной веры. Иероним даже вносит Сенеку в список христианских писателей. Его побудила к этому переписка Сенеки и апостола Павла (и в самом деле: сохранились четырнадцать писем — восемь писем Сенеки к Павлу и шесть писем Павла к Сенеке, однако все эти письма неподлинны, подделка). Об этих письмах упоминает и Августин, правда, не говоря при этом ни за, ни против их подлинности. И в средние века Сенеку нередко цитировали на церковных соборах.

В эпоху Возрождения Сенека пользовался любовью.

Его часто восхваляют гуманисты за чистоту его нравственного учения и за его идеал человека. При этом гуманисты идеализировали Сенеку, чего он как человек не заслуживает. Ведь он и сам говорил о себе, что видит лучшее, но следует худшему, сознаваясь, так, образом, в своей непростительной слабости.

ЛЕКЦИЯ XVII—XVIII

ТЕМА 19

РИМСКИЕ СТОИКИ ЭПИКТЕТ И МАРК АВРЕЛИЙ

Эпиктет. Эпиктет (ок. 50 — ок. 135 гг. н. э.)¹ — уникальное явление в древнезападной философии. Он родился рабом и длительное время уже взрослым был им. У него не было даже человеческого имени Эпиктет — это не имя, а прозвище, кличка раба: ἐπίκτητος — «эпиктетос» означает «приобретенный».

Известно, что Эпиктет родился во Фригии (внутренняя часть полуострова Малая Азия) в торговом городе Геирополисе (Святограде), располагавшемся тогда в 75 км к западу от теперешней столицы Турции Анкары. Его мать была рабыней. Потом Эпиктет оказался в Риме в числе рабов бывшего раба, вольноотпущенника Эпафродита² — одного из телохранителей Нерона. Тогда в Риме, как мы знаем, был моден стоицизм — и многие образованные жители города Рима посещали лекции пока еще не изгнанного из столицы империи Нероном стойка Мусония Руфа. В числе слушателей бывал и Эпафродит, сопровождаемый своим рабом Эпиктетом. Лекции вряд ли пошли на пользу хозяину раба, так и оставшемуся жестоким животным, но для самого раба они были судьбоносными. Эпиктет стал невольником-философом, а Мусоний Руф — его невольным учителем.

И вот невольник-раб стал рассуждать. Это бесило тупого хозяина, и тот как-то в приступе ярости сломал ему ногу. Христианский теолог Ориген в своем сочинении «Против Цельса» (VII, 53) рассказывает, что когда

¹ Утверждение Свида, что Эпиктет дожил до начала правления Марка Аврелия, неправдоподобно

² Хозяин Эпиктета был грек, о чем говорит его имя. Эпафродитос — грек «внушающий любовь, милый, прелестный; любимый Афродитой».

хозяин (δеспότης — деспот) начал выкручивать ногу своему рабу, то он, неустрашимо улыбаясь, сказал: «Вы сломаете», а когда тот и в самом деле сломал ему ногу, хладнокровно добавил: «Разве я не говорил, что сломаете»¹. Так Эпиктет стал хромым. Впрочем, Свида утверждает, что Эпиктет был хромым от ревматизма.

Неизвестно, когда и как Эпиктет стал свободным, вольноотпущенником. Возможно, что его все-таки отпустил на волю сам его хозяин, господин. Кому нужен хромой раб? Но возможно, что Эпиктет обрел свободу позднее, когда спустя долгое время после вынужденной смерти тридцатилетнего Нерона в 68 г.² император Домициан (81—96 гг. правления) казнил Эпафродита как бывшего приближенного Нерона. Так или иначе, Эпиктет был изгнан из Рима тем же Домицианом около 94 г., когда этот подозрительный и тяжелый император изгнал всех риторов и философов из Италии. И Эпиктет оказался по ту сторону Ионического (Ионийского) моря, на Балканах, в Эпире, в приморском сравнительно новом городе Никополисе (Победограде). Этот город был основан Октавианом Августом неподалеку от мыса Акция, у которого он одержал морскую победу над Марком Антонием и Клеопатрой в 31 г. до н. э. (в память о победе, знаменовавшей конец полувесковой гражданской войны в Римском государстве).

В Никополисе Эпиктет открыл свою философско-воспитательную школу. У него было немало учеников и почитателей, в том числе знатных и богатых. Однако Эпиктет вел нищенскую килическую жизнь. Все его имущество состояло из соломенной подстилки, деревянной скамьи, циновки и глиняной лампы, которая после смерти философа-стойка была продана на аукционе как реликвия за три тысячи драхм (что составляло более 13 кг серебра). На могиле Эпиктета была изображена сочиненная самим философом гордая эпитафия:

«Я, Эпиктет, по происхождению раб, тщедушный телом,
Я беден как Ирос, и я при этом друг бессмертным»³.

¹ Vogel C. J. de. Greek Philosophy. Vol. III. Leiden, 1959. P. 303.

² Если Эпиктет родился около 50 г. н. э., то тогда лекции М. Руфа он «подслушал» в отроческом возрасте: «Руф был изгнан в 65 г.»

³ Эпиктет. Настольные заметки стоической мудрости. Казань, 1883. Ирос (Ир) — нищий на острове Итака во времена Одиссея, прозванный так женихами Пенелопы за то, что он был у нее на посылках, как богиня Ирис (Ирида) у богов.

Как и бедствующий, но гордый Сократ полтысячелетием до него, Эпиктет сам ничего не писал. Не исключено, что он был неграмотным. Но дело не в этом. Для Эпиктета — философа-моралиста — практика была важнее теории, устное слово, внушение и личный пример важнее письменного слова.

Тем, что учение Эпиктета было увековечено, мы обязаны его ученику и почитателю Флавию Арриану¹ (ок. 96 — ок. 180 гг.), который, будучи еще молодым человеком, общался со старым уже Эпиктетом в Никополесе. И у Арриана, аккуратно записывающего слова своего учителя, получилось немало: это «Беседы Эпиктета» (Ὀμιλιῶν Ἐπικτήτου) в 12 книгах, известные также под латинским названием «Familiarium sermonum libri XII»; извлечение из этих «Бесед», сделанное самим же Аррианом, известное под названием «Руководство Эпиктета» (Ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου), латинское название «Epiceteti manuale»; это «Рассуждения Эпиктета» (Διατριβῶν Ἐπικτήτου), его латинское название «Dissertationes Epiceteti».

У Арриана было также и «Жизнеописание Эпиктета». К сожалению, погибло и оно, и «Беседы Эпиктета», за исключением небольших отрывков, собранных под названием «Изречения» (Ἀποφθέγματα).

Из восьми книг «Рассуждений Эпиктета» сохранились лишь четыре. Сохранилось и «Руководство Эпиктета».

В России «Руководство» («Енхиридион») и «Изречения» («Апофтегмы») были изданы еще в 1759 г.² В 1975 и 1976 гг. в «Вестнике древней истории» издано «Рассуждение» Эпиктета под названием «Беседы».

А между этими разделенными 116 годами изданиями до 1917 г. различные подборки из мыслей Эпиктета издавались у нас неоднократно, в том числе и для народа, как популярное пазидательное копеечное чтиво (В чем наше благо? Избранные мысли римского мудреца Эпиктета. М., издатель Сытин, 1904). Толстовство благоволило к Эпиккету с его проповедью непротивле-

¹ Флавий Арриан — автор исторических сочинении «Поход Александра», «Война с эллинами» и др. Римляне назначили его, грека, префектом (губернатором) провинции Каппадокия Это первый случай, когда важная военная должность была доверена римлянами греку.

² «Эпиктета стоического философа Енхиридион и Апофтегмы». СПб., 1759.

требуй, чтоб дела так делались, как ты хочешь; но желай, чтоб оные так делались, как делаются, и таким образом беспечально жить будешь» (68); «...лучше с голоду умереть, а быть без печали и боязни, нежели жить во внешнем довольстве со смущением духа...» (73); «...желай того, что от тебя зависит» (75); «...всяк, кто вольным быть хочет, не должен ни желать, ни гнущаться всего того, что от других зависит...» (76).

Эпиктет сравнивает жизнь с театром, а людей — с актерами, и он говорит своему слушателю: «Если он (Бог.— А. Ч.) хочет, чтобы ты представлял лицо нищего, старайся представить оное сколько можешь искуснее» (78). «Непобедимым быть можешь, ежели не вступишь ни в какой бой, в котором победа не от тебя зависит» (80). «Знак человека слабоумного» в том, чтобы «беспреданно упражняться во угождении тела: как, например, быть долго в борьбе, долго есть, долго пить и долго насыщаться плотскою похотью. Все то делать должно, как будто ненужное; а все прилежание употребить на исправление ума нашего» (118). Дальше речь идет о философии. «Ни в коем случае не называй себя Философом и не рассказывай о правилах и законах Философских перед невеждами...» (121—122). «Ежели невежды начнут разговаривать о каком-нибудь Философском предложении, ты по большей части молчи...» (122), «...не рассуждай с невеждами о правилах мудрости, но ежели ты совершенно оные вразумел, покажи их в твоих поступках» (123). «Состояние и свойство невежды есть никогда от себя самого не ожидать себе ни пользы, ни вреда, но всегда от внешних вещей. Состояние и свойство Философа есть всякой пользы и всякого вреда ожидать только от самого себя» (124).

Таковы некоторые из мудрых мыслей фригийского мудреца, записанные Аррианом в «Руководстве», извлеченные им из более, видимо, пространных «Бесед». От них, как было уже сказано, сохранились отрывки. Приведем некоторые из них. Итак, «Апофтегмы»: «Жизнь, которая от фортуны зависит, подобна мутному, болотному, непроходимому, стремительному, волнующемуся и скоро исчезающему потоку» (135). «Ум, придерживающийся добродетели, подобен неоскудеваемому источнику, который имеет в себе чистую, сладкую, вкусную, здоровую, ко всему полезную, довольную, невредительную и неиспорченную воду» (136).

Эпиктет был, конечно, малообразованным челове-

требуй, чтоб дела так делались, как ты хочешь; но желай, чтоб оные так делались, как делаются, и таким образом беспечально жить будешь» (68); «...лучше с голоду умереть, а быть без печали и боязни, нежели жить во внешнем довольстве со смущением духа...» (73); «...желай того, что от тебя зависит» (75); «...всяк, кто вольным быть хочет, не должен ни желать, ни гнушаться всего того, что от других зависит...» (76).

Эпиктет сравнивает жизнь с театром, а людей — с актерами, и он говорит своему слушателю: «Если он (Бог.— А. Ч.) хочет, чтобы ты представлял лицо нищего, старайся представить оное сколько можешь искуснее» (78). «Непобедимым быть можешь, ежели не вступишь ни в какой бой, в котором победа не от тебя зависит» (80). «Знак человека слабоумного» в том, чтобы «беспреданно упражняться во угождении тела: как, например, быть долго в борьбе, долго есть, долго пить и долго насыщаться плотскою похотью. Все то делать должно, как будто ненужное; а все прилежание употребить на исправление ума нашего» (118). Дальше речь идет о философии. «Ни в коем случае не называй себя Философом и не рассказывай о правилах и законах Философских перед невеждами...» (121—122). «Ежели невежды начнут разговаривать о каком-нибудь Философском предложении, ты по большей части молчи...» (122), «...не рассуждай с невеждами о правилах мудрости, но ежели ты совершенно оные вразумел, покажи их в твоих поступках» (123). «Состояние и свойство невежды есть никогда от себя самого не ожидать себе ни пользы, ни вреда, но всегда от внешних вещей. Состояние и свойство Философа есть всякой пользы и всякого вреда ожидать только от самого себя» (124).

Таковы некоторые из мудрых мыслей фригийского мудреца, записанные Аррианом в «Руководстве», извлеченные им из более, видимо, пространных «Бесед». От них, как было уже сказано, сохранились отрывки. Приведем некоторые из них. Итак, «Апофтегмы»: «Жизнь, которая от фортуны зависит, подобна мутному, болотному, непроходимому, стремительному, волнующемуся и скоро исчезающему потоку» (135). «Ум, придерживающийся добродетели, подобен неоскудеваемому источнику, который имеет в себе чистую, сладкую, вкусную, здоровую, ко всему полезную, довольную, невреждительную и неиспорченную воду» (136).

Эпиктет был, конечно, малообразованным челове-

ком. Вряд ли он знал науки. Так или иначе, он не придавал им значения. Ведь даже Сенека, человек образованный, автор «Естественных вопросов», третирует «свободные искусства» как то, что отвлекает человека от мудрости, которая состоит в знании добра и зла. Тем более Эпиктет ничего не говорит о науке. Философию же он делит, как это принято было в стоицизме, на физику, логику и этику. Об этом он в «Руководстве» говорит так: «Главнейшая и нужнейшая часть Философии есть та, которая учит употреблению подобных сих предложений, например: что не должно обманываться и одну вещь вместо другой понимать. Вторая есть та, которая учит доказательствам, например: для чего не должно обманываться. Третья, которая те самые доказательства подтверждает и изъясняет, например, для чего есть то доказательство, и в чем состоит сила оногo? Что из него следует и что ему противоположиться может? В чем оно истинно и в чем ложно?

Из сего видно, что третья часть нужна для второй, вторая для первой; однако всех нужнее первая, которую одною довольствоваться должно бы, но мы противное делаем; ибо упражняемся в третьей части, и весь труд наш в ней полагаем, первую вовсе пренебрегаем» (132).

Иначе говоря, логика должна служить физике и этике. Логика состоит в обосновании и исследовании доказательств. Она позволяет понять, что такое доказательство, какое из рассуждений доказательно, а какое нет, что такое логическое следствие. Она помогает нам избегать противоречий и других логических ошибок. Помогает нам отличить истину от заблуждения. Но логика не может отличить правду от лжи. А ведь многие люди, зная логику, лгут; изучив ее, они продолжают лгать. Никакая логика не отучит людей от лживости. Сама по себе логика не может даже стремиться к тому, чтобы устранить из жизни ложь. А это означает, что без нравственного воспитания логика бесполезна для общества. Поэтому нужнее логики — этика. Этика учит, что лгать не следует, она внушает людям мысль о бесполезности и даже, по большому счету, опасности для лжеца его лжи.

Эта опасность обосновывается представлением Эпиктета о природе, его физикой. Вообще-то Эпиктет к физике равнодушен: «Не все ли равно для меня, из атомов или гомеомерий, из огня или земли материя Вселенной? Не довольно ли знать сущность добра и зла,

меру любви, ненависти, влечения и отвращения и, пользуясь этим как мерилом, устроить свою жизнь»¹. И так, достаточно одной этики. Если что и можно для философии извлечь полезного из физики, то это, во-первых, возможность согласования своих желаний с естественным ходом вещей (а это знание от физики) и, во-вторых, «знание» того, что в мире правят боги. И эти боги всезнающи. Вот почему ложь для лжеца всегда опасна: богов нельзя обмануть, они все знают и они рано или поздно накажут лжеца за его ложь.

Эпиктета также волнует и третий вопрос, связанный с природой: разумна она сама по себе или нет? Здесь он склоняется к характерной для стоицизма мысли, что мир, природа разумны, что природа пронизана мировым разумом, логосом, вносящим в нее порядок и закономерность.

Эпиктет — рационалист. Истинная сущность человека — в его разуме, который является частицей мирового, космического разума. Эта сущность от человека неотчуждаема. Отнять у человека разум — значит убить его. Человек, далее, не только разумное существо, но и существо, обладающее свободой мысли и свободой воли. Эти достоинства человека также неотчуждаемы. Эпиктет говорит, что никто не может отнять то и другое у человека, даже отняв у него имущество, честь, семью и само тело.

Такова свобода в понимании Эпиктета. Все же это свобода смиренного и гордящегося своим смирением обездоленного человека. Смирение и покорность, подмена изменения порядка вещей, объективной действительности, общественного строя изменением своего сознания и своего отношения ко всему этому. Это импонировало христианству. И не случайно то, что ранние христианские теологи с сочувствием относились к пассивному мировоззрению Эпиктета. Например, Иероним в своем толковании на десятую главу библейского пророка Исая именно в связи с Эпиктетом говорит о том, что стоическое учение во многих случаях близко к христианскому учению, сходно с его догматами.

Эпиктет внушал своим ученикам, обращаясь к каждому из них: «Все твои дела и предприятия начинай следующей молитвою: Управляй мною Зевс, и ты, не-

¹ Афоризмы Эпиктета с прибавлением нескольких глав из его «Размышлений». СПб., 1891. С. 36.

обходимая судьба. Куда и к чему вы меня определили, я вам следовать буду усердно и нелепостно. А хотя бы я не желал, то однако поневоле следовать вам должен буду» (133). Таково фаталистическое и примиряющее нас с тем, что есть и что происходит в нашей жизни само по себе, независимо от нашей воли и от наших желаний и планов, мировоззрение Эпиктета. Это своего рода пассивный героизм.

Марк Аврелий. Третьим выдающимся стоиком во времена Ранней Римской империи был император Марк Аврелий (160—180 гг. правления).

После непрочных успехов римского оружия при Траяне его преемник Адриан (117—138 гг. правления) был вынужден перейти на позицию всего лишь стратегической обороны империи от ее внешних врагов. Времена наступательных захватнических войн для империи закончились. Именно при Адриане начали строить на границах оборонительные валы. Империя стремится сохранить то, что есть. Империю сотрясали внутренние волнения насильно втянутых в нее народов. Наиболее крупным восстанием было новое и последнее восстание в Иудее (132—135 гг. н. э.), возглавленное неким Симоном, получившим прозвище «Бар-Кохба» (сын звезды). Восстание было подавлено, масса жителей Иудеи перебита или продана в рабство, Иерусалим разрушен. На его месте возникла римская военная колония Элия Капитолина. В целях консолидации империи Адриан продолжил укрепление государственного аппарата. При своей особе он создал императорский совет, состоящий из избранных сенаторов и юристов. В армию начали принимать не только римских граждан. Адриан был императором-реставратором. По его указанию были восстановлены многие древние здания в Афинах (в Акрополе), в египетских Фивах.

Преемник Адриана Антонин Пий (138—161 гг. правления) продолжал ту же политику, тратя все силы империи и военно-бюрократического управленческого аппарата на подавление внутренних восстаний (в Египте, в Ахайе и среди иудейского населения Палестины), на отражение нападений пограничных германских племен и других постоянно давящих на границы империи окружающих ее враждебных народов. Восточное Средиземноморье жестоко пострадало от землетрясений на островах Эгейского моря и в Малой Азии.

Изменилось отношение к рабам. Конец завоеватель-

ных походов прекратил их доступ. Уже Адриан запретил господам убивать своих рабов. Антонин Пий приравнял убийство раба к убийству свободного человека.

В 161 г. умершего Антонина Пия у кормила правления империи сменил приемный сын Антонина Пия Марк Аврелий. Сперва его соправителем был другой приемный сын Антонина Пия — Луций Вер. Затем, после смерти Вера, Марк Аврелий управлял единолично. Это был деятельный энергичный император, которому пришлось вести новую войну с Парфией и отражать нападение на империю германского племени маркоманов и сарматов на дунайской границе. Империю поразила эпидемия чумы, от которой умер и сам император.

После его смерти у него были найдены записки, которые составили целое философское сочинение, условно названное «К самому себе», или «Наедине с собой». Дело в том, что Марк Аврелий ни с кем не делился этими своими философскими мыслями. В своих размышлениях Марк Аврелий обращался только к самому себе как воображаемому собеседнику. Фактически Марк Аврелий занимался самовнушением.

Мировоззрение Марка Аврелия противоречиво. Оно сочетает в себе очень острое осознание бренности, скоротечности и новизны жизни и проповедь необходимости быть деятельным, энергичным и справедливым государственным деятелем. Пожалуй, ни у кого не проявилось с такой силой противоречие между философской надвременностью и практическим погружением в эту самую временность, как (в силу его общественного положения) это произошло у Марка Аврелия.

Марк Аврелий как никто другой остро чувствовал течение времени. Краткость человеческой жизни. Смертность человека. Его мгновенность в бесконечном временном потоке. «Время есть река... стремительный поток. Лишь появится что-нибудь, как уже пронесется мимо, но пронесется и другое, и вновь на виду первое» (IV, 43) ¹. «Оглянись назад — там безмерная бездна времени, взгляни вперед — там другая беспредельность» (IV, 51). Перед этой беспредельностью времени одинаково ничтожны и самая долгая, и самая короткая человеческая жизнь.

«Какое же значение имеет, по сравнению с этим,

¹ *Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления.* М., 1914. (Здесь и далее в скобках указаны номер книги и раздел в ней.)

разница между тем, кто прожил три дня, и прожившим три человеческих жизни? (IV, 51). Ведь по сравнению с беспредельным в оба конца временем (Марк Аврелий вновь и вновь возвращается к этой теме: «...хаос времени, беспредельного в ту и в другую сторону» (IV, 3), «время человеческой жизни — миг» (IV, 51). И в самом времени реально только настоящее: «...каждый человек живет лишь настоящим» (III, 10), а «настоящее для всех равно» (II, 14) и тем более ничтожно, чем вся жизнь человека, по своей величине. «Помни также,— обращается к своему воображаемому слушателю император,— что каждый живет лишь... ничтожно малым моментом» (II, 10). А что касается прошлого и будущего, то первое уже прожито и его нет, а второе неведомо. И его еще нет.

Как никто другой остро осознавал Марк Аврелий ничтожество всего: «Ничтожна жизнь каждого, ничтожен тот уголок земли, где он живет» (III, 10). «Вся земля есть только точка», — говорит он самому себе (IV, 40). Тщетна надежда остаться надолго в памяти потомства: «Ничтожна и самая долгая слава посмертная; она держится лишь в нескольких кратковечных поколениях людей, не знающих самих себя, не то что тех, кто давно опочил» (III, 10). «Все кратковременно и вскоре начинает походить на миф, а затем предается и полному забвению. И я еще говорю о людях, в свое время окруженных необычным ореолом. Что же касается остальных, то стоит им испустить дух, чтобы «не стало о них и помину». Что же такое вечная слава? — сущая суета» (IV, 33).

И в этом всепожирающем беспредельном потоке жизни нет и не будет ничего нового: «...наши потомки не увидят ничего нового» (XI, 1), ведь «человек, достигший сорока лет, если он обладает хоть каким-нибудь разумом, в силу общего единообразия некоторым образом уже видел все прошедшее и все имеющее быть» (XI, 1). И в самом деле, позади настоящего для Марка Аврелия лежала большая и довольно однообразная история. Император не находил в ней качественных перемен. Все одно и то же.

«Окинь мысленным взором хотя бы времена Веспасиана, и ты увидишь все то же, что и теперь: люди вступают в браки, взращивают детей, болеют, умирают, ведут войны, справляют празднества, путешествуют, обрабатывают землю, льстят, предаются высокомерию,

подозревают, злоумышляют, желают смерти других, ропщут на настоящее, любят, собирают сокровища, добиваются почетных должностей и трона. Что стало с их жизнью? Она сгинула. Перенесись во времена Траяна: и опять все то же. Опочила и эта жизнь. Взгляни равным образом и на другие периоды в жизни целых народов и обрати внимание на то, сколько людей умерло вскоре по достижении заветной цели и разложилось на элементы» (IV, 32).

Эти примеры личного и исторического пессимизма императора Марка Аврелия можно умножить. Они составляют наиболее яркие и живые строки в его записках, обращенных к самому себе. Разочарованность, усталость императора — это разочарованность и усталость самой Римской империи, будущее которой было действительно неведомо. Марк Аврелий не знал, что его неудачного сына — императора — после него — убьют, что с его смертью прекратится династия Антонинов, что Римское государство вступает в смутные времена, когда в середине III в. н. э. оно фактически распадется. В каком-то смысле Ренан был прав, когда вызывающе озаглавил свою книгу о Марке Аврелии так: «Марк Аврелий и конец античного мира». Античный мир действительно кончается в его времена. Смутное время породило Плотина. Диоклетиан собрал империю. Но это была совсем другая империя. Принципат сменился доминатом. Это откровенный, а не эпизодический, как было во времена Ранней империи, восточный деспотизм. Вскоре после своего возрождения Римская империя примет христианство. И начнется новая эпоха — эпоха окончательного заката античной культуры и эпоха расцвета христианской культуры.

Но было бы неправильным, односторонним сводить мировоззрение Марка Аврелия только к негативной его стороне, хотя и самой сильной и выразительной. Дело в том, что из его пессимизма, из его острого осознания кратковременности и самой жизни человека, и памяти о нем, и славы не следует того, что мы обычно находим у таких же разочарованных людей — проповеди или бездействия, или того, что если все так зыбко, то остается только предаться доступным человеку наслаждениям, а там пусть будет то, что будет. У Марка Аврелия есть совокупность несомненных для него нравственных ценностей. Он говорит о том, что лучшее в жизни «справедливость, истина, благоразумие, мужество» (III, 6).

Да, все — «сущая суета» (IV, 33), но все-таки есть в жизни то, к чему следует относиться серьезно. Это «праведное помышление, общепользная деятельность, речь, неспособная ко лжи, и душевное настроение, с радостью приемлющее все происходящее как необходимое, как предусмотренное, как прорастающее из общего начала и источника» (III, 33). Здесь необходимо отметить такую ценность, как «общепользная деятельность». Марк Аврелий называет это также «гражданственностью» (III, 6) и ставит ее наравне с разумом. Эти истинные ценности император противопоставляет таким, мнимым ценностям, как «одобрение толпы, власть, богатство, жизнь, полная наслаждений» (III, 6).

У Марка Аврелия есть положительный идеал человека. Это существо «мужественное, зрелое, преданное интересам государства». Это римлянин. Это существо, облеченное властью, которое чувствует себя на посту и которое «с легким сердцем ждет вызова оставить жизнь» (III, 5). Это существо, которое видит «мудрость исключительно в справедливой деятельности» (IV, 37).

Такова раздвоенность человека в его жизни: он и кратковременное, живущее лишь настоящим мимолетное существо, и существо, преследующее долговременные и прочные цели. Марк Аврелий осуждает того, кто все время в делах, но свои дела не соотнобразовывает с какой-то одной целью, подчиняя ей всецело все свои стремления и представления (см. II, 7). Надо служить благу государства (в котором, однако, нет ничего нового, все надоело и опостылело).

Такая раздвоенность у Марка Аврелия в какой-то степени объясняется его внутренней раздвоенностью на философа-стойка и высшего правителя громадной и сложной империи. Но у императора есть и философское обоснование для второго взгляда на жизнь.

С убежденностью в текучести всего поразительным образом уживается мысль, что все есть некое одно большое Целое, в котором все связано. И этим Целым управляет разум этого Целого, его Логос. Там же Марк Аврелий помещает каким-то мало понятным образом и богов. Это Целое динамично, оно подчинено промыслу. В Целом все предопределено, поэтому выше и говорилось: принимай все как «предусмотренное, прорастающее из общего начала и источника» (III, 33). Люди как разумные существа едины в своем разуме, у всех у них

единая душа и единый разум (см. IV, 29). В разуме люди сходятся друг с другом.

А говоря точнее, человек в понимании Марка Аврелия тройственен: у него есть тело — оно бrenно, есть душа или, что не совсем то же, «проявление жизненной силы» и есть руководящее начало, знаменитый стоический гегемоникон, руководящее начало, что и есть разум.

Марк Аврелий называет разум в человеке его гением, его божеством. Человек должен пестовать его в себе, не оскорблять ничем низшим, «не осквернять живущего в... груди гения» (III, 16). А это значит никогда не считать для себя полезным то, что «когда-либо побудит тебя преступить обещание, забыть стыд, ненавидеть кого-нибудь, подозревать, клясть, лицемерить, пожелать чего-нибудь такого, что прячут за стенами и замками. Ведь тот, кто отдал предпочтение своему духу, гению и служению его добродетели, не надевает трагической маски, не издает стенаний, не нуждается ни в уединении, ни в многолюдстве. Он будет жить — и это самое главное — ничего не преследуя и ничего не избегая. Его совершенно не беспокоит, в течение большего или меньшего времени его душа будет пребывать в телесной оболочке, и когда придет момент расставания с жизнью, он уйдет с таким же легким сердцем, с каким он стал бы приводить в исполнение что-нибудь другое из того, что может быть сделано с достоинством и честью. Ведь всю свою жизнь он только и думает о том, чтобы не дать своей душе опуститься до состояния, недостойного разумного и призванного к гражданственности существа» (III, 7).

Здесь говорится о душе, но неясно, будет ли эта душа жить после смерти, или же она сольется с мировой душой. Интересно, что Марк Аврелий допускает на миг возможность полной смерти, ведь надо быть готовым ко всему: «Душе, готовой ко всему, не трудно будет, если понадобится, расстаться с телом, все равно ждет ли ее угашение, рассеяние или новая жизнь» (XI, 3). Он допускает, что нет богов и промысла [«если нет богов и промысла» (II, 11)], но тут же, как бы испугавшись, отбрасывает это предположение, говоря: «Если же богов не существует, или им нет дела до людей, то что за смысл мне жить в мире, где нет богов или нет промысла?» (II, 11).

Нет, возражает сам себе император, «боги существу-

ют и проявляют заботливость по отношению к людям» (II, 11).

Но как сочетать тогда промысел богов и свободу человека? Фаталист ли Марк Аврелий? Иногда кажется, что он фаталист. Разве он не говорил о том, что надо с легким сердцем принимать все то, что предусмотрено? Но вместе с тем в его несистематизированных «разноцветных» заметках мы находим и мысль о свободе человека по воле богов: «Они устроили так, что всецело от самого человека зависит, впасть или не впасть в истинное зло» (II, 11). Марк Аврелий приводит слова Эпиктета: «Нет насилия, которое могло бы лишить нас свободы выбора» (XI, 36).

Но вместе с тем император не призывает к активной борьбе со злом. Все-таки надо принимать и жизнь, и смерть так, как они происходят. Жить надо так, как если бы каждый день был последним и каждое дело, которое ты делаешь,— последнее в твоей жизни дело. «Итак, проведи этот момент времени в согласии с природой [а жить в согласии с природой означает для Марка Аврелия «блести правду во всех речах и поступках» (IV, 51).— А. Ч.], а затем расстанься с жизнью так же легко, как падает созревшая слива: славословя природу, ее породившую, и с благодарностью к произведшему ее дереву» (IV, 48).

Таков правильный путь, по которому должен идти человек. Но как на него выйти? В этом нам может помочь только философия. «Философствовать же значит оберегать внутреннего гения от поношения и изъяна, добиваться того, чтобы он стоял выше наслаждений и страданий, чтобы не было в его действиях ни безрассудства, ни обмана, ни лицемерия, чтобы не касалось его, делает или не делает чего-либо его ближний, чтобы на все происходящее и данное ему в удел он смотрел, как на пристекающее оттуда, откуда изшел и он сам, а самое главное,— чтобы он безропотно ждал смерти, как простого разложения тех элементов, из которых складывается каждое живое существо. Но если для самих элементов нет ничего страшного в их постоянном переходе друг в друга, то где основания бояться кому-либо их обратного изменения и разложения? Ведь последнее согласно с природой, а то, что согласно с природой, не может быть дурным» (I, 17).

ПИФАГОРЕЙСКИЕ ПЛАТОНИКИ

В период Ранней Римской империи происходит вторичная конвергенция пифагорейства и платонизма.

Для классического пифагорейства характерен мировоззренческий дуализм, когда за начало всего сущего принимается не одно какое-нибудь начало, а два: предел (перас) и беспредельное, или неопределенное (апейрон). Не все с этим согласны. Ф. Корнфорд, английский философ-классик (т. е. занимающийся античной, «классической», философией) утверждал, что «первоначальный пифагорейзм монистичен»¹. Он думал, что пифагорейцы с самого начала принимали за первоначало всего сущего обожествляемое ими единое начало — монаду (монас.). Но многие ученые с этим не согласны. Например, Дж. Рэвин думал, что первоначальный пифагорейзм дуалистичен² и лишь позднее пифагорейцы ввели монаду в качестве высшего, примиряющего противоположности предела и беспредельного и содержащего их в себе начала, самого первого начала. При этом Ф. Корнфорд опирался на Александра Полигистора (о нем речь впереди), а Дж. Рэвин — на пифагорейскую таблицу противоположностей, сохраненную Аристотелем. В самом деле, Аристотель в «Метафизике» перечисляет, но никак не комментирует десять пар пифагорейских противоположностей: «...предел и беспредельное, нечетное и четное, единое (хен) и многое, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и прямоугольное»³.

На первый взгляд эти пары кажутся собранными вместе случайно. Мы видим какое-то чудовищное сочетание мифологического сексуально-космического дуализма с дуализмом физико-математическим. Гегель назвал эту таблицу «смешением противоположностей представления и противоположностей понятия»⁴, но он ее, так же как и Аристотель, не анализирует.

На наш взгляд, здесь выражено типичное дуалисти-

¹ *Classical Quarterly*. XXVII. 1933. P. 104.

² См.: *Raven. J. E. Pythagoreans and Eleatics*. Cambridge, 1948. P. 19.

³ *Aristotels. Metaphysica*. Oхonii, 1957. P. 15.

⁴ *Гегель*. Лекции по истории философии. Ч. I. // Соч. М., 1932. Т. IX. С. 191.

ческое мировоззрение мифологического происхождения. Именно для мифологического мировоззрения, подходящего к миру с дуальной социальной моделью (племя распадается на две фратрии, внутри которой только трудовые отношения, сексуально-биологические отношения возможны лишь между лицами, принадлежащими к разным фратриям), характерно то, что мы находим у первоначального пифагореизма — философии, еще тесно, органически связанной с мифологической предфилософией. При этом обычно, что один ряд явлений противопоставляется другому ряду, как хорошее дурному. Именно тем, что эти два ряда получают этическую оценку, и объясняется то, что в этой таблице мы находим такую пару противоположностей, как «хорошее и дурное». Но так как пифагорейцы думали, что зло состоит в беспредельном и неопределенном, а благо — в едином и определенном (предел, перас), о чем сказано у Аристотеля в его «Никомаховой этике» [...рассуждение пифагорейцев, которые помещают единое (ἕν) в один ряд с благами...] ¹, то естественно, что наряду с добром мы находим единое и предел, а наряду со злом — беспредельное и многое.

Далее, пифагорейцы исходили во многом из орфической теогонии, а согласно одной из версий орфизма Хронос порождает эфир-хаос, от которого происходит некое «мировое яйцо», находящееся внутри хаоса, т. е. надо думать, эфир собирается внутри пустоты как какое-то сгущение. Из него и образуется космос (мир-украшение, украшенный мир). Мировое, предкосмическое яйцо — это нечто эфирное, а значит, светлое. Это также мужское. Окружающий «яйцо» хаос как зияние — темное и женское образование.

Поэтому у орфиков мужское и светлое относится к одному ряду, а женское и темное — к другому.

Пифагорейцы же отождествили живое «яйцо» орфиков с пределом, а окружающую это «яйцо» пустоту как темный хаос — с беспредельным, апейроном. Это значит, что орфический, мифологический, сексуально-биологический дуализм был осмыслен пифагорейцами в категориях зарождающейся философии.

Так сложились два ряда: предел, доброе, мужское, светлое и беспредельное, злое, женское, темное. К первому ряду отнесли также и правое, потому что в мифологи-

¹ Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1984. Т. 4. С. 60.

ческом мировоззрении правое обычно связывается с благом, а левое — со злом.

Вдыхаемая «мировым яйцом» пустота, окружающая зарождающийся космос как хаос, делает возможным развитие из яйца зародыша, и в конце концов рождается орфический Фанес. А от него происходит все остальное, сам космос. Это биологическое развитие зародыша было осмыслено пифагорейцами абстрактно, как расчленение на части некоего первичноединого, что дает уже выход в геометрическую картину мира. «Яйцо» единое, пустота — многое. Единое сосуществует со многим изначально. Итак, мы имеем два ряда: предел, единое, правое, мужское, светлое, доброе и беспредельное, многое, левое, женское, темное, злое.

Пифагорейцы думали, что нечетное ограничено, а четное безгранично. Сложение ряда нечетных чисел, начиная с единицы, понятых геометрически, давало квадрат, сложение четных чисел, начиная с двух, — прямоугольник, соотношение сторон которых было меняющимся, тогда как соотношение сторон в квадрате всегда постоянно и равно единице. Поэтому квадрат был отнесен к покоящемуся [на это толкало и то, что всякое «квадратное число» можно представить как сумму нечетных чисел: $4 = 1 + 3$, $9 = 1 + 3 + 5$ и так далее по формуле $1 + 3 + \dots + (2n-1) = n^2$], а прямоугольник — к движущемуся [на это толкало и то, что «прямоугольное число» можно представить как сумму четных чисел: $6 = 2 + 4$; $12 = 2 + 4 + 6$ и так далее по формуле: $2 + 4 + \dots + 2n = n(n + 1)$, из чего следует, что «прямоугольным» является не каждое состоящее из двух неравных множителей число, а только такое, которое можно представить как два множителя с разницей в одну единицу: 2 и 3, 3 и 4, 4 и 5, но не 8, т. е. 2×4 . Поскольку $\frac{2}{3}$, $\frac{3}{4}$, $\frac{4}{5}$ не равны друг другу, то их соотношения разные, переменные, «движущиеся»].

По-видимому, позднее в пифагореизме на первое место выходит новая пара: единое и неопределенное, беспредельное, т. е. синтез первой и третьей аристотелевских пар пифагорейских противоположностей. С таким пифагореизмом стал сближаться поздний, «неклассический» платонизм. Если «классический» платонизм учил, что первичны идеи, а числа лишь посредники между идеями и вещами, то «неклассический» платонизм стал учить, что сами идеи производны от чисел, а числа, в свою очередь, производны от единого (в чем

этот платонизм был согласен с новым пифагореизмом) и «большого и малого», «двойцы». Аристотель говорит так: «Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как единое (т. е. единое — субъект, а не предикат.—А. Ч.), это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как и они, что числа — причины сущности всего остального; отличительная же черта учения Платона — это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного как чего-то одного признавал двойцу и неопределенное выводил из большого и малого» (I, 6, 987 в)¹. Аристотель далее пытается объяснить, почему Платон заменил пифагорейское беспредельное как одно из начал, сделав его вторичным, на двойцу: «...а двойцу он объявил другой основой потому, что числа, за исключением первых, удобно выводить из нее как чего-то податливого»².

Итак, у пифагорейцев и Платона одно начало одинаковое — единое, а второе разное: у пифагорейцев беспредельное, или неопределенное (апейрон), а у Платона — диада, двойца, большое и малое, апейрон же вторичен по отношению к диаде, произведен из нее. Разница небольшая, и Феофраст в своей «Метафизике» приписывает учение о диаде (двойце) равно и пифагорейцам, и Платону, объясняя диаду, двойцу как то, в чем заключается «беспредельность, беспорядочность и всякая, так сказать, бесформенность в себе»³.

До сих пор «единое» выражалось в оригинале древнегреческим словом «хен» (ἕν). Но позднее пифагорейцы стали заменять это единое другим единым, выражаемым в оригинале словом *μόνας* (монас, отсюда монада). Впервые монада появляется, если этот фрагмент подлинный, уже у Филолая⁴. Это V в. до н. э.

В IV в. до н. э. развитие пифагореизма и платонизма прерывается, если не считать платонизмом академический скептицизм Аркесилая и Карнеада с их последователями и если не принимать гипотезу шведского ученого Холгера Теслефа, утверждающего, что и в III, и во II вв. до н. э. в Южной Италии продолжала существовать замкнутая пифагорейская школа с центром в Таренте и с филиалами в Метапонте, Регии и в других южноита-

¹ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 80.

² Там же. С. 80.

³ Маковельский А. Досократики. Ч. 3. Казань, 1919. С. 72.

⁴ Согласно Ямблиху, Филолай думал, что начало всего монада.

лийских городах. Эта гипотеза вызвала серьезную критику, например, со стороны голландской ученой де Фогель, которая не признает ту литературу, которую Х. Теслеф принимает за пифагорейскую, видя в ней всего лишь эклектическую смесь платонизма, аристотелизма и стоицизма. В обоснование своей гипотезы Х. Теслеф ссылается на археологические находки в Южной Италии монет, датируемых III—II вв. до н. э., украшенных пентаграммой — якобы исключительно пифагорейским символом. Однако та же де Фогель напоминает, что пентаграмма (пятиконечная звезда) — символ здоровья, первоначально принадлежащий цивилизации Месопотамии и широко распространенный от Вавилонии, Финикии и Иудеи до Испании и Британии, где такие монеты имели хождение во II в. до н. э.

Так что, по-видимому, верным будет думать, что и платонизм и пифагореизм возрождаются почти одновременно в I в. до н. э. Это неопифагореизм, или постпифагореизм, и это так называемый средний платонизм.

Представителями первого в I в. до н. э. можно считать таких ученых, как римлянин Фигул и иудей Александр Полигистор, а второго — Евдор Александрийский, если не считать Антиоха Аскалонского, с которого также иногда ведут начало среднего платонизма.

Для постпифагореизма I в. до н. э. — II в. н. э. и для среднего платонизма тех же времен характерна вторая конвергенция пифагореизма и платонизма, отчего иногда трудно сказать, кто перед нами: пифагореец или платоник. Для постпифагореизма характерно то, что он берет за начала всего сущего не перас и апейрон и даже не хен и апейрон, а монаду и диаду, а то и одну монаду. Так, например, Секст Эмпирик, говоря о постпифагорейцах, заявляет, что у них «монада и диада поистине начало всего...» (Против ученых. X, 263)¹. И позднее у Порфирия шесть пар пифагорейских противоположностей возглавляются парой «монада — диада» (у Плуларха Херонейского в его изложении пифагореизма «монада — диада», правда, на втором месте, «предел — беспредельное» — на третьем, а на первом — «добро — зло»). У платоников же единое оставалось в старой ипостаси как «хен», а не «монас». На этом основании и пытаются различать постпифагореизм и средний пла-

¹ Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. I. С. 362.

тонизм, но здесь много сомнительного, что будет видно из последующего.

Александр Полигистор — иудей, родившийся в Милете в 105 г. до н. э. Он был доставлен в Рим как военнопленный (шла война Рима и Понта, Суллы и Митридата VI) вместе с захваченными в Афинах Суллой манускриптами Аристотеля и Феофраста. В Риме Александр стал со временем вольноотпущенником. Он написал так много книг, что получил прозвище «Полигистор».

Диоген Лаэртский рассказывает, что Александр Полигистор в своих «Преемствах философов» сообщает, что в каких-то пифагорейских записках утверждается следующее: «Начало всего — единица (монада); единице же как причине подлежит как веществу неопределенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел — точки; из точек — линии; из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно воспринимаемые тела, в которых четыре основы — огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир — одушевленный, разумный, шаровидный, в середине которого — земля; а земля тоже шаровидна и населена со всех сторон» (VIII, 25).

Такова, по-своему стройная концепция математического идеализма. Физический мир вторичен по отношению к математическому. Математическое порождает физическое.

Говоря конкретнее, чувственные физические тела вторичны по отношению к геометрическим объемным фигурам, а те вторичны по отношению к плоским геометрическим фигурам (физика вторична по отношению к стереометрии, стереометрия вторична по отношению к планиметрии). Эти же плоские фигуры вторичны по отношению к линиям, а те — к точкам. Точки же вторичны по отношению к числам (геометрия вторична по отношению к арифметике). А далее числа вторичны по отношению к единице. Единица же первоначало.

Напомним, что Ф. Корнфорд считал эту информацию относящейся к раннему пифагореизму. Но это противоречит Аристотелю и другой информации.

Для постпифагореизма характерен культ чудесного.

Аполлоний Тианский. В этом отношении наиболее характерна фигура Аполлония Тианского, чья жизнь описана Филостратом Младшим в III в. н. э. («Жизнь

Аполлония Тианского»). Филострат пользовался письмами Аполлония из Тианы, записками спутника Аполлония Дамида, сочинениями Максима Эгийского и Мойрагена. Самому Аполлонию принадлежало несохранившееся описание жизни Пифагора. Аполлоний видел в Пифагоре воплощение Аполлона, а в себе — воплощение Пифагора.

Аполлоний родился в одной из самых восточных римских провинций — в азиатской Каппадокии, которая граничила на востоке с Арменией, на юге — с Месопотамией и Сирией, на севере — с Понтом, на западе — с Галатией. Он происходил из состоятельной семьи. В детстве Аполлоний отличался памятью, прилежанием и красотой. Философию и риторику он начал изучать с 14 лет, одним из его учителей оказался пифагореец, и под его влиянием юноша стал вегетарианцем, начал носить льняные одежды, жить при храме и соблюдать пятилетнее молчание.

Затем начинаются годы странствий, так необходимые юности! Аполлоний посещает Индию, где, беседуя с мудрецами, находит, что их учение близко к учению Пифагора. На своем пути в Рим Аполлоний совершает чудеса: спасает от чумы жителей Эфеса, встречается в Трое с Ахиллом. Пройдя Афины, Коринф и Спарту, Аполлоний оказывается в Риме Нерона, там он попадает в руки Тигеллина — своего рода нероновского Берии. Однако Аполлонию, который смело держится на допросе, удается вырваться, и он продолжает свой путь на Запад вплоть до Испании. Возвращаясь затем на восток, Аполлоний посещает в Греции Элевсинские мистерии, беседует в Египте с будущим римским императором Титом. К этому времени Нерон убит, династию Юлиев сменила династия Флавиев, где Тит был вторым после Веспасиана. Аполлоний снова в Риме во времена правления преемника Тита жестокого Домициана, который преследовал и философов, и христиан. Аполлоний из Тианы снова в тюрьме. Ему ставят в вину его образ жизни, манеру одеваться, то, что среди его приверженцев бытовал его культ, который соперничал с культом императора, обязательным для всех подданных империи. Дав свои объяснения, Аполлоний, окутавшись туманным облаком, исчезает из зала суда, чтобы в Италии и Греции продолжать свою проповедническую деятельность, популяризируя внешнюю сторону пифагореизма.

Средний платонизм. Этот платонизм называется средним, потому что он находился между классическим платонизмом самого Платона, псевдоплатонизмом Спевсиппа и Ксенократа (у которых платонизм, конвергируя с пифагореизмом, стал подменяться им), нравственным академизмом Полемона, пробабилизмом Аркесилая и Ксенократа, которых можно назвать академиками только формально, с одной стороны, и неоплатонизмом Плотина, Порфирия, Ямблиха, Прокла — с другой.

Для среднего платонизма, который называют еще пре-неоплатонизмом, характерны иерархическая картина мира, новая конвергенция платонизма и пифагореизма, использование при построении мировоззрения элементов стоицизма и перипатетизма, внесение в философию мифологических моментов.

Первым представителем среднего платонизма считается Евдор Александрийский (середина — вторая половина I в. до н. э.). Это был серьезный ученый, который писал о пифагореизме, комментировал «Тимей» Платона, истолковывал «Метафизику» Аристотеля. Ему принадлежал также обобщающий философский труд — «Основные проблемы философии». К сожалению, труды Евдора Александрийского не сохранились. Мы о них знаем только от других древних авторов. Эта информация недостаточна, что порождает различное понимание мировоззрения Евдора. Так, например, английский ученый Френсис Корифорд утверждает, что у Евдора Александрийского первоначально всего сущего является монада (она же высшее божество), производящее из себя предел (перас) и беспредельное (апейрон), т. е. то, что классический пифагореизм, будучи дуалистическим мировоззрением, полагал за два самостоятельные и равномогущие начала всего сущего, тогда как голландская учная де Фогель была убеждена в том, что у Евдора первоначально было высшее единое (хен), производящее из себя низшее единое (монас) и неопределенную двоицу.

Таким образом, Ф. Корифорд делает из Евдора Александрийского скорее постпифагорейца, чем платоника: первоначально — монада; а де Фогель скорее платоника, чем пифагорейца: монада и двоица (диада) вторичны, первично же единое как именно «хен». Так что Евдор — преднеоплатоник (неоплатонизм за начало принимает именно «хен», а не «монас»).

Свой скромный расцвет средний платонизм переживает в I и особенно во II в. н. э., когда существовало пять центров возрождения платонизма. Это Афины и Рим в Европе, Пергам и Смирна в Азии, Александрия в Африке.

В исконном центре платонизма, в афинской Академии, средними платониками были во времена римских императоров Адриана и Антонина Пия (117—161 гг.) Кальвисий Тавр, а во времена Марка Аврелия (161—180 гг.) — Аттик. Фрагменты сочинений Аттика сохранились у христианского теолога Евсевия. Аттик очищал платонизм (академизм) от аристотелизма (перипатетизма). Аттик учил, что души бессмертны, что для счастья достаточно добродетели, что в мире господствует провидение (тогда как перипатетики отрицали бессмертные души, думали, что для счастья одной добродетели недостаточно, не мешают и внешние блага, отрицали провидение: аристотелевский бог как «мышление мышления» замкнут на себе).

В Риме к среднему платонизму принадлежал Максим Тирский. В своей диатрибе о боге у Платона Максим Тирский утверждал, что бог не может находиться в потоке изменяющихся вещей, что бог — самый совершенный ум, что этот ум — отец и творец Вселенной — невидим, непостижим и несказуем, что вся красота изливается из него, как из вечного источника, что между богом и человеком существуют низшие боги и демоны.

В Пергаме средним платоником был Гай, который изгонял из платонизма не только аристотелизм, но и стоицизм; в частности, он очищал логику платонизма от логики стоицизма. Лекции Гая Пергамского слушал врач и философ Гален — уроженец Пергама. О Галене говорилось выше. Его как философа можно также отнести к средним платоникам. Напомним, что Галену принадлежит философско-медицинское сочинение «О взглядах Гипократа и Платона».

В Смирне процветал средний платоник Альбин. В свое время он пользовался большим авторитетом. Его сочинение «Дидаскаликос»¹ (или «Эпитомэ») сохранилось. Альбин различает такие начала (архай) всего

¹ Дидаскаликос — относящийся к обучению, дидактический. Этот Альбинов учебник платоновской философии — «одно из наиболее полных изложений философии Платона в период среднего платонизма» (Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 23).

сущего, как вещество (хюлэ), идеи (идеай) и неподвижный ум, лишенный каких-либо атрибутов и недоступный пониманию человека. Однако этот неподвижный и непознаваемый для нас ум является причиной «ума целокупного неба», ума всегда деятельного. Ниже этого второго ума находится третий ум как «сила» души космоса. Ниже следуют звезды — «видимые боги». В самом же низу всей этой иерархии пребывает Земля, управляемая демонами (каждый элемент имеет своего демона).

В Александрии жил, возможно, Цельс — критик христианства, известный по сочинению христианского теолога Оригена «Против Цельса», и наверняка Аммоний Саккас, учитель Плотина — основателя неоплатонизма (таким образом, неоплатонизм прямо вытекает из среднего платонизма).

К среднему платонизму примыкали также Плутарх и Апулей.

Плутарх Херонейский. Плутарх Херонейский (ок. 46—ок. 127 гг.) — автор многих и многих сочинений: исторических, нравственных и философских.

Плутарх как историк — автор «Сравнительных жизнеописаний». Это парные описания жизней и деяний выдающихся людей Древней Греции и Рима. В каждой паре сперва рассказывается о греке, а затем о римлянине. В заключение дается их сравнение. Перед нами проходят Александр Македонский и Гай Юлий Цезарь, ораторы Демосфен и Цицерон, спартанский царь Агесилай и Помпей, Тесей и Ромул, Ликург и Нума, Солон и Попликола, Аристид и Марк Катон, Пелопид и Марцелл, Пирр и Гай Марий, Лисандр и Сулла. Однако иногда на первое место Плутарх ставит римлянина: Гай Марций и Алкивиад, Серторий и Эвмен. В этих жизнеописаниях Плутарх походя высказывает ряд интересных соображений общего, философского, характера. Почему можно сравнивать и сопоставлять одних людей с другими? На это Плутарх пытается ответить, начиная рассказ о Сертории: «Поскольку поток времени бесконечен, а судьба изменчива, не приходится, пожалуй, удивляться тому, что часто происходят сходные между собой события. Действительно, если количество основных частиц мироздания неограниченно велико, то в самом богатстве своего материала судьба находит щедрый источник для соиздания подобий; если же, напротив, события сплетаются из ограниченного числа начальных частиц, то неминуемо должны по многу раз происходить

сходные события, порожденные одними и теми же причинами»¹.

Рассказывая о том, как Октавиан, Марк Антоний и Лепид (второй триумвират в отличие от первого: Красс, Помпей, Цезарь) составляли проскрипции (Октавиан выдал Марку Антонию Цицерона, а Марк Антоний — брата своей матери, Лепид же — своего брата), Плутарх замечает: «Так лишились они от бешеной злобы способности мыслить по-человечески или, лучше сказать, показали, что нет зверя свирепее человека, совмещающего в себе дурные страсти и власть»².

Примером Плутархова сочинения на нравственные темы может служить его «Наставление супругам». Мудрый философ пытается внушить молодоженам, что «супружество и семейный очаг куда более, чем какую-то лиру или кифару, подобает приводить к согласию и созвучию при помощи красноречия, искусства и философии», что «жене следует... вместе с мужем и печалиться, и веселиться, и тревожиться, и смеяться». Плутарх предостерегает молодых супругов: «Поначалу особенно следует молодоженам остерегаться разногласий и стычек, глядя на то, что даже склеенные горшки сперва легко рассыпаются от малейшего толчка; зато со временем, когда места скреплений станут прочными, ни огонь, ни железо их не берут». Он говорит далее, что «скрытые от окружающих мелкие, непрерывные, повседневные ссоры жены с мужем, как ничто другое, приводят в разлад их совместную жизнь». Будучи все же человеком своего времени, Плутарх думает, что муж — повелитель жены, однако это свое категорическое мнение философ смягчает: «справедливый... муж повелевает женою не как хозяйин собственностью, но как душа телом, считаясь с ее чувствами и неизменно благожелательно»³.

Плутарх как историк философии — автор, например, такого сочинения, как «Пир семи мудрецов», в котором описываются встреча и беседа тех мудрецов, которые стояли у истоков древнегреческой философии. Это Солон, Биант, Фалес, Анахарсис, Клеобул, Питтак, Хилон. Периандр же, которого иногда включают в этот список семи за счет Хилона, у Плутарха оказывается восьмым.

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В трех томах. М., 1963. Т. II. С. 268.

² Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987. Т. II. С. 562.

³ Плутарх. Сочинения. М., 1983. С. 347, 350, 352, 354.

Именно он, правитель города, тиран, собирает у себя мудрецов. Плутарх отрицательно относился к тирании. Но Периандра извиняет то, что ему «тирания досталась как наследственная болезнь»¹ и что он не такой тиран, как все. Так, он отказался от совета милетского тирана Фрасибула править, «срезая верхушки», т. е. уничтожая всех сколько-нибудь выдающихся людей в своем городе.

Фалес из этого самого Милета считает Солона мудрым прежде всего за то, что тот отказался от тиранической власти (известно, что Солон, произведя свои эпохальные реформы в Афинах, благодаря которым афинское общество было перестроено — родовой принцип структурирования общества был заменен на имущественный, и зная, что для того, чтобы новый порядок укрепился и стал привычным, необходима в течение какого-то времени тираническая диктатура, удалился из Афин, не желая стать таким диктатором, так что вся грязная работа досталась Писистрату). У Плутарха Фалес отклоняет похвалу за то, что именно он на вопрос, что он видел самого удивительного в жизни, ответил: «Тирана в старости», говоря, что это на самом деле слова Питтака.

На своем пиру мудрецы обсуждают вопросы: какой царь лучше? какой дом лучше? какое государство лучше? На первый вопрос мудрецы отвечают каждый по-своему. Согласно Солону, «более всего стяжает славы царь или тиран тогда, когда он единовластие над гражданами обратит в народовластие». Биант же думает, что лучший царь тот, кто «первый явит образец покорности законам». По мнению Фалеса, «счастье правителя — в том, чтобы умереть своей смертью в преклонном возрасте». Скиф Анахарсис полагает, что тот царь лучше, кто «не один среди всех будет разумен». Клеобул говорит: «И не будет лежковерен к речам ближних». Питтак добавляет: «И добьется, чтобы подданные боялись не его, а за него». Хилон же завершает так: «Дело правителя помышлять не о смертном, а о бессмертном»².

На вопрос же о том, какое государство лучше, мудрецы говорят также каждый по-своему. Солон: «...в том государстве лучше всего и крепче всего народовластие, где обидчика к суду и расправе привлекает не

¹ Плутарх. Сочинения. М., 1983. С. 362.

² Там же. С. 369.

только обиженный, но и необиженный». Биант: «Крепче всего народовластие там, где закона страшатся, словно тирана». Фалес: «То, в котором нет ни бедных граждан, ни безмерно богатых». Анахарсис: «То, где лучшее воздается добродетели, худшее — пороку, а все остальное поровну». Клеобул: «Самый разумный тот народ, в котором граждане боятся больше порицания, чем закона». Питтак: «То, где дурным людям нельзя править, а хорошим нельзя не править». Хилон: «Лучшее государство — то, где больше слушают законы, меньше — ораторов»¹.

Плутарх называет «вещими словами» мысль Платона о том, что «лишь тогда избавится государство от зла, когда волею благого случая сойдутся воедино сильная власть, мудрость и справедливость»². Он сочувственно вспоминает убеждение Платона, что «блаженно и счастливо то государство, где «мое» и «не мое» считаются наихудшими словами и все рвение, какое только есть, граждане употребляют на общее дело»³.

К сожалению, идеал Платона мало осуществим. Теперь мы читаем: «...ввели индивидуальный учет затрат. Это сразу же дало хороший результат — резко сократилось воровство, потеря кормов, укрепилась дисциплина. Но затем решили совершенствовать систему дальше... ввели коллективную ответственность, чтобы... один за всех и все за одного... Но вместо коллективной ответственности получилась коллективная безответственность...»⁴.

Плутарх как философ — величайший представитель платонизма в I и во II вв. н. э. Подобно Филону Александрийскому, Плутарх был подготовителем неоплатонизма хотя бы тем, что он подчеркивал трансцендентность (т. е. потусторонность) бога, тем, что он поставил нус выше души, тем, что у него была религиозность, и тем, что в свою теологическую интерпретацию платонизма он вносил аристотелевские и стоические элементы.

Плутархова идея бога наиболее отчетливо выражена в таких трудах Плутарха, как трактаты «О букве Е в Дельфах» и «Исида и Осирис». Плутарх думает, что истинным бытием обладает только один бог, это истин

¹ Плутарх. Сочинения. С. 373—374.

² Там же. С. 343.

³ Там же. С. 351.

⁴ Советская Россия. 1990. 1 сент. С. 3.

ное бытие находится вне времени и пространства, чувственные же вещи, постоянно изменяясь, не имеют бытия в полном значении этого слова. И истинен также только один бог. Плутархов бог и мир отстоят друг от друга максимально. В «Исиде и Осирисе» Плутарх называет бога как первоначало «чистым и бесстрастным». Он говорит о том, что первоначало так далеко, как только возможно, отстоит от земли и от всего, что подвержено разрушению и смерти. Он отождествляет бога (первоначало) с платоновским благом. Это Осирис. Исида же — воспринимающее начало, пространство или вещество, стремится к нему, страстно его желая. Осирис не может быть причиной зла и беспорядка в мире. Источником зла является другая сила, которую Плутарх отождествляет с Тифоном¹. Символом видимого мира является у Плутарха Гор — сын Осириса и Исиды. Таким образом, Плутарх синтезирует греческую идеалистическую философию и египетско-греческую мифологию.

У Плутарха мы видим продолжение процесса ремифологизации философии — процесс, обратный той демифологизации мировоззрения, который происходил при генезисе философии.

В то же время историческая гражданственность Плутарха — историка и моралиста оказала большое положительное влияние на многие поколения (в частности, на идеологов Французской революции и на Жан-Жака Руссо).

Учениками Плутарха были вышеупомянутые средний платоник Гай Пергамский и Фаворин Арелатский — автор энциклопедических сочинений на греческом языке. Сам Плутарх был учеником Максима Тирского.

Апулей. Апулей родился во времена правления императора Адриана (117—138 гг.), расцвет его творчества приходится на время правления императора Антонина Пия (138—161 гг.), а смерть настигла Апулея при импе-

¹ «Тифон (τυφῶν) в греческой мифологии — чудовищный сын земли Геи и Тартара... Тифон — дикое, хтоническое тератоморфное существо: у него сотня драконьих голов, часть туловища до бедер — человеческая. Ниже бедер вместо ног у Тифона — извивающиеся кольца змей. Тело покрыто перьями» (Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 514). Осирис и Исида — древнеегипетские боги. Осирис — бог производительных сил природы, Исида — его сестра и жена.

раторе Марке Аврелии (161—180 гг.). Принято считать, что Апулей жил с ок. 124 по ок. 180 г. Его жизнь прошла в основном в Африке, в Карфагене, в том самом Карфагене, который был снесен с лица земли в 146 г. до н. э. Но он был заново отстроен в середине I в. до н. э. уже не как центр более не существующего афро-финикийского государства Карфаген, а как центр римской провинции Африка.

Апулей — автор латиноязычных прозаических сочинений, таких, как «Апология», «Флориды» («Цветник» — 23 отрывка из речей Апулея, составитель неизвестен), приключенческий роман «Метаморфозы», более известный под поздним названием, данным ему христианским теологом Августином, «Золотой осел» (злключения человека, колдовским образом превращенного в осла, но сохранившего свое человеческое духовное «я»), а также философские трактаты «О божестве Сократа», «О Платоне» и «О мире». Трактат «О божестве Сократа» — риторическое рассуждение о природе сократовского демона, который являлся Сократу как его внутренний голос, который, никогда ничего не предписывая, лишь предостерегал Сократа от того или иного поступка. Трактат «О Платоне» — изложение платоновской философии и этики. Трактат «О мире» — переложение известного псевдоаристотелевского трактата «О мире». Апулей думал, что есть три рода богов: высший, трансцендентный, бог, боги-небожители и демоны, подчиненные первому, высшему богу. Таким демоном и был внутренний голос Сократа. Боги-небожители также подчинены высшему, трансцендентному, т. е. совершенно потустороннему богу.

Другие преднеоплатоники. Это мыслители, которых приходится относить и к неопифагорейцам, и к среднему платонизму. Среди них отметим Модерата из Гадеса (или Гадара) и Никомаха из Герасы.

Модерат. Неоплатоник Порфирий в своей «Жизни Пифагора» сообщает, что Модерат из Гадеса учил, что числа — средства выражения бестелесных образов и первоначал. Будучи как бы воинствующим пифагорейцем, Модерат обвинял Платона в плагиате у Пифагора. И в то же время Модерат Гадесский якобы учил, что началом всего сущего является сверхбытийное единое (хен). О нем ничего нельзя сказать, даже то, что оно существует. Сказать, что первоединое существует, значит уже как-то определить его. Но всякое определение

есть ограничение. Так что можно сказать, развивая мысль Модерата, что первоединое существует, не существуя, и не существует, существуя. В отличие от такого диалектического первоединого второеединое как совокупность идей и третьеединое — космическая душа, причастная и к первоединому и к второеединому, определенно существуют, они бытийны. Однако учение об идеях и о космической душе — явно платоновское. С другой стороны, учение о первоедином, второеедином и третьеедином — подход к неоплатоновской триаде (единое, ум, душа) Плотина. Создается впечатление, что Модерат был неоплатоником раньше самого основателя неоплатонизма Плотина. Это говорит о том, что Плотин строил не на пустом месте.

Никомах. Никомах из Герасы в римской провинции Аравия жил в первой половине II в. н. э. Никомах считался неоплатоником Проклом (V в. н. э.) одним из воплощений Пифагора. Сам Никомах — автор жизнеописания Пифагора. Оно не сохранилось, но, прежде чем кануть в Лету, оно оказало влияние на Порфирия и Ямблиха, также написавших жизнеописание Пифагора, которые до нас дошли. Никомах усиленно занимался математикой. Ему принадлежит, в частности, книга «Основания арифметики». Никомах — постпифагореец. Однако он и преднеоплатоник. Он думал, что началом всего сущего является единое (монас). Единое-монас — и ум, и бог-демиург. Бог-демиург-монас рождает из себя диаду (двойцу) как некую материю для творения космоса.

Нумений. Нумений (вторая половина II в. н. э.) из Апомеи считал себя пифагорейцем, но понимал пифагореизм настолько широко, что заносил туда и Платона, которому посвящал свои сочинения.

На самом деле Нумений — преднеоплатоник, живший на полвека ранее основателя неоплатонизма Плотина. Взгляды Нумения настолько близки к учению Платона, что было широко распространено мнение, специально оспариваемое учеником и последователем Плотина Порфирием, что Плотин все свое учение якобы заимствовал у Нумения.

Впервые Нумения упоминает Климент Александрийский в «Строматы». Отрывки из сочинений Нумения содержатся в трудах христианского теолога Евсевия (так же, как и отрывки из сочинений Аттика). Имеются также дошедшие до нас через Стобея свидетельства

Порфирия и Ямблиха о некоторых пунктах учения Нумения. О Нумении говорит Прокл в своих комментариях на платоновского «Тимея».

Нумений продолжил начатое Филоном Александрийским сближение древнегреческой философии в образе платонизма с иудейской мифологией. Имя «Нумений» — греческая транскрипция финикийского или семитского имени. Нумений знал книги Моисея и раввинскую традицию. Для Нумения Платон — «говорящий по-аттически Моисей».

Нумений обожествил первые три числа натурального ряда чисел: 1, 2 и 3. Как и у Никомаха из Герасы, у Нумения единое (монада) и ум (нус) сливаются в первого бога. Первый бог неподвижен и самодостаточен. Он источник чисел. Второй бог самопротиворечив и двойствен. Как ум, направленный на самого себя, второй бог созерцает первого бога, умопостижимое, а как ум, направленный против себя, второй бог тяготеет к материи с ее чувственной разнузданностью, отчего и сам становится чувственным и подобным сперматическому логосу стоиков — логосу, обсеменяющему материю. Но у Нумения второй бог (бог-создатель, демиург) творит прежде всего космическую душу — начало, середину и конец космоса. Эта душа — обожествленное число 3. Числу 4 соответствует природа. Она уже не бог.

Согласно Нумению, человек — двойственное существо. Его душа и низменна, и возвышенна. Низменной частью своей души человек погружен в природно-космическое, в материю, высшей же частью своей души человек соприкасается с первым богом, с нусом-монадой и в своей этой сопричастности с началом всех начал наслаждается высочайшим удовлетворением — состоянием душевного покоя и полной беззаботности как следствием приобщения к истинно вечному и надбъгтийному.

Таким образом, и постпифагореизм, и средний платонизм неслись двумя параллельными потоками к неоплатонизму, который вобрал в себя и платоновское единое («хен»), и постпифагорейскую «монаду-диаду».

Самое же главное состояло в том, что и постпифагореизм, и «средний платонизм» видели в философии не цель, а средство — средство спасения, средство освобождения души от тела как высшего от низшего, а через освобождение от тела и освобождение от всего низменного чувственного мира. Ясно, что в таком случае место

интеллекта, логоса, занимает мистическое самоуглубление, медитация, а затем и экстаз, когда погружение в себя переходит в свою противоположность — в иступление, в выход из себя в слиянии с высшим первоначалом.

Конвергируя друг с другом, постпифагореизм и средний платонизм составляли единый фронт борьбы идеализма, переливающегося за границы философии как разумного интеллектуального мировоззрения в область мифолого-художественно-религиозной парафилософии¹, против атомистического материализма Эпикура и Лукреция Кара и непоследовательного, пантеистического материализма Древней Стои. В период Ранней Римской империи эти две разновидности античного материализма уже были на исходе. В стоицизме, как мы видели, возобладал также идеализм. Так что постпифагореизм и средний платонизм во II в. н. э. боролись уже с прошлым античной философии, с ее славным прошлым.

Впереди был лишь один закат. На этом закате засияло созвездие неоплатонизма, но оно быстро зашло за горизонт, дабы дать место беззвездной ночи средневековья.

«Золотые стихи». Во времена Римской империи широкое хождение имели приписываемые самому Пифагору стихи, названные «золотыми». Не вдаваясь в вопрос об их времени и авторстве, ограничимся тем, что приведем оттуда некоторые строки:

12. «...себя ж самого ты больше всех бойся».
18. «Ты ж свою долю, какая досталась, неси без роптаний».
29. «То лишь ты делать решишься, о чем сожалеть сам не будешь».
40. «Сладкому сну усталые очи не дай смежить прежде».
41. Чем ты обсудишь дневные дела свои, так вопрошая:
42. Что преступил я? Что натворил? Какого не выполнил долга?
43. Первым начавши, припомни ты все по порядку, а после».
44. Коль дела дурны,— о них сокрушайся, добрым же рад будь».

Пифагорейская суть этих стихов хорошо видна в следующих строках:

47. «. тетрактис»
48. Вечной природы источник»
54. «Узришь, что люди все бедствия терпят, сами ж избрав их».
55. Жалкие: блага к ним близки, они ж их не видят, не слышат»

¹ В Риме были пифагорейские храмы, где поклонялись «единому» как Аполлону.

63. «. . . . божественность смертным доступна».

70. «Тело ж свое как покинешь — в эфир воспарить ты свободный и

71. Будешь бессмертен как бог, уже смерти и тления чуждый»¹.

Подобная пифагорейская мудрость вызывала бесконечные подражания во все времена. В результате мы имеем целые наборы изречений, приписываемых Пифагору, например «Пифагоровы законы и нравственные правила», небольшая часть из которых здесь приводится:

1. Прежде всего научайся каждую вещь называть ее именем: это самая первая и важнейшая из всех наук.

2. Народы! Старайтесь прежде иметь добрые нравы, нежели законы: нравы суть самые первые законы.

6. Человек! Не делай другим животным того, чего не хочешь, чтоб они делали тебе.

7. Сделай начертание твоей жизни и следуй оному неизменно до последней минуты твоего бытия.

10. Сыщи себе верного друга; имея его, ты можешь обойтись без богов.

11. Избери себе друга заблаговременно, ибо жизнь весьма скоротечна.

12. Избери себе друга; ты не можешь быть счастлив один: счастье есть дело двоих.

13. Если не можешь иметь верного друга, будь сам себе другом.

17. Более примечай и наблюдай, нежели читай: кто читает много, тот читает худо.

18. Повинующийся разуму повинуется богам.

19. Предоставь жрецам исследовать естество богов; ты же занимайся познанием человеческого сердца.

24. Порядок да будет твоим божеством! Непрестанно воздавай ему сердечное служение: порядок есть союз всех вещей. Сама природа через него существует.

25. Если тебя спросят: что есть молчание? ответствуй: первый камень храма премудрости.

26. Что есть мудрость? Знание порядка. Если желаешь быть мудрым в течение твоей жизни, все поставь на своем месте. Преходящая временная слава не стоит тихого и безмятежного порядка, видимого в ежедневных делах мудрого.

27. Если тебя спросят: что есть добродетель? ответствуй: любомудрие (т. е. философия. — А. Ч.), употребленное в действие.

28. На поле жизни, подобно сеятелю, ходи ровным и постоянным шагом.

39. ...Истинное отечество там, где есть благие нравы.

43. Не будь членом ученого общества: самые мудрые, когда они составляют общество, делаются простолюдниками.

45. Какое бы ни постигло тебя несчастье, удержи себя от слез: храни оные для пролития о несчастьи других.

46. Не гоняйся за счастьем: оно всегда находится в тебе самом.

48. Не полагайся на жену, которая много смеется.

¹ Цит. по: Золотые стихи пифагорейцев с комментарием Гиерокла философа // Перевод с греческого языка под ред. профессора Г. В. Малеванского. Харьков, 1898.

50. На верность твоей собаки полагайся во всякое время, а на верность жены твоей только до первого случая.
51. Слушая и сохраняя молчание, ты соделаешься мудрым: начало премудрости есть молчание.
52. Веди жизнь единообразную, если желаешь иметь смерть спокойную.
61. Не почитай знания за одно с мудростью.
64. Благоразумная супруга! Если желаешь, чтоб муж твой свободное время проводил подле тебя, то потщись, чтоб он, ни в каком ином месте не находил столько приятности, удовольствия, скромности и нежности.
73. Природа есть единая, и ничего нет ей равного: мать и дочь себя самой; она есть Божество богов. Рассматривай только Природу, а прочее оставь простолюдинам.
78. Воздержись от употребления вина: оно есть молоко, питающее страсти.
81. Говори мало, пиши еще менее.
83. Если хочешь пережить самого себя и быть в почтении у потомства, то оставь после тебя добродетельное семейство и хорошую книгу.
84. Не будь одним из тех, кои кажутся мудрыми только в своих сочинениях.
87. Если тебя спросят: в чем состоит благополучие? ответствуй: быть в согласии с самим собой.
97. Смертный! Когда несчастье станет стучаться у дверей твоих, отвори ему оные с веселым лицом, не дожидаясь, чтоб оно стучалось к тебе в другой раз: сопротивление раздражает его, покорение ему себя делает его безоружным.
99. Тело свое не делай гробом твоей души.
105. Не делай выговоров твоей жене при твоих детях.
109. Гражданин без собственности не имеет отечества.
119. ...народ достоин сожаления, а не посмеяния.
124. Законодатель! Не пиши законов торговле: она не терпит оных, подобных океану, носящему корабли ее.
134. ...законы справедливости... Законы всех земель и всех веков.
144. Римляне поклонялись богине чисел. Кротонцы! Соедините с нею бога порядка.
155. Мудрый! Если ты желаешь возвестить людям какую-либо важную истину, облеку оную в одежду общего мнения.
171. Кротонцы! Не просите у богов ваших ни дождя, ни ведра: боги не принимают в сем участия. В Природе все управляется неизменными законами.
176. Почитай священными числа, вес и меру, яко чад нязящего равенства. Равенство, величайшее человеческое благо, утверждается в числах. Числа суть боги на земле.
183. Законодатель! подражай Природе: она равно важна как в подробностях своих, так и в своей совокупности.
189. Не возвещай истину на местах общенародных: народ употребит оную во зло.
190. Мудрый! обязан будучи жить среди простого народа, будь подобен маслу, плавающему поверх воды, но не смешивающемуся с оною.
193. Не исполняющий должностей отца семейства не может быть ни законодателем, ни градоуправителем.
201. Измеряй твои желанья, взвешивай твои мысли, исчисляй твои слова.
203. Будь повелителем самого себя: царствуя и благоуправляя собою,

- ты будешь иметь превосходное владычество и самую важную должность.
206. Воздержись себя от убийства животных: пролитие крови оных привело людей к неистовству проливать кровь подобных себе.
211. Ничему не удивляйся: удивление произвело богов.
212. Не избирай себе другом живущего несогласно с своею женою.
228. Научитесь познавать людей: познание людей удобнее и нужнее, нежели познание богов.
235. Поле твое обрабатывай собственными своими руками: Не оставляй его возделывать твоим невольникам: земледелие необходимо требует рук свободного человека.
245. ...истину полезно видеть нагую. Ложь пусть покрывает себя одеждою...
251. По долгом и напрасном искании друга возьми себе собаку: верная собака есть изображение друга.
255. Совесть твоя да будет единственным твоим божеством.
- 260 Кротонцы! Если вас спросят, что есть древнее богов? ответствуйте: страх и надежда.
261. Возделывай твое поле: боги освобождают тебя от всякого другого богослужения. Земледелие есть первое для человека богочтение.
264. Спешి делать добро лучше настоящим утром, чем наступающим вечером: ибо жизнь скоротечна и время летит.
265. Законодатель! говори человеку о его правах, а народу об его обязанностях.
276. Упившись вином, не приступай к святому делу деторождения.
281. Не рассуждай с детьми, с женщинами и с народом.
- 284 Боги (говорят жрецы) скоро раскаялись, что сотворили человека. Мы равномерно им ответствуем: человек раскаялся, что сотворил богов.
286. Кротонцы! не вверяйте правления республики тому, которому жена его и дети не оказывают должного уважения.
294. Кротонки! любите в жизни только один раз: се есть закон Природы и Совет разума.
302. Прежде вступления твоего в союз супружества, должен ты знать, что в Природе все непрестанно изменяется: «женщина сегодняшняя не есть женщина вчерашняя».
305. Никогда не давай полной воли твоему воображению: оно произведет чудовищ.
306. ...Никогда не обманывай народ, но и всего ему не объясняй.
307. Тогда токмо можешь ты назваться свободным, когда будешь носить одно иго необходимости.
309. Кротонцы! по примеру Коринфян соорудите храм необходимости: сие богослужение освободит вас от всех других богослужений.
312. Старайся прежде быть мудрым, а ученым, когда будешь иметь свободное время.
318. Не будь обезьяною никого, даже и самой природы.
321. Одну каплю здравого разума предпочитай целому кладезю учености.
325. Не пекись о списании великого знания: из всех знаний нравственная наука, может быть, есть самая нужнейшая, но ей не обучаются¹.

¹ См.: Пифагоровы законы и нравственные правила. СПб., 1808. С. 5—76.

Неизвестно, кто автор этой подборки, из которой приведена здесь только часть, в которой искусно переплетаются и идеи Пифагора и пифагорейцев, и идеи французского предреволюционного Просвещения XVIII в. И многое созвучно нашему времени, нашим теперешним заботам. Особенно надо выделить столь созвучные нашим прогрессивным аграрникам слова: «Земледелие необходимо требует рук свободного человека»¹.

Пифагореизм данных наставлений несомненен: культ числа, исчисления здесь явен: измеряй желанья, взвешивай мысли, исчисляй слова, порядок в связи с числом («богиня чисел» и «бог порядка»), почитай числа, вес и меру как основу равенства, «величайшее человеческое благо» — равенство, и оно основывается на числах, которые суть «боги на земле». В наставлениях мы находим и атеистические мотивы, перекликающиеся с просветительским атеизмом XVIII в. В целом это приписанное пифагорейцам сочинение (а основа там пифагорейская), изданное у нас, в феодально-крепостнической России в начале XIX в., имело явную антикрепостническую, атеистическую и в общем прогрессивную направленность. Так пифагореизм сыграл положительную роль и в столь недалекие уже от нас времена. Это была перекличка эпох: VI век до н. э. заговорил с XVIII в. н. э. Великие мысли бессмертны — для них нет времени.

Т Е М А 21

ДИОН ХРИСОСТОМ. ЛУКИАН САМОСАТСКИЙ

Дион из Прусы, по прозвищу Хрисостом (от χρῆσός — золото и στόμα — рот, уста), т. е. Златоуст, был выдающимся оратором, автором многочисленных речей, но не столько Демосфеном, сколько Исократом, так как он свои речи больше писал, чем произносил.

Дион происходил из знатной семьи, проживавшей в одной из шести римских провинций в Малой Азии — в причерноморской Вифинии. Годы его жизни (ок. 40 — ок. 120) приходятся на правление императоров Клавдия и Нерона из династии Юлиев-Клавдиев, всех Флавиев

¹ Пифагоровы законы и нравственные правила. С. 59.

(69—96 гг.) и на начало династии Антонинов (Нерва и Траян). Родившись в конце сумасшедшего правления Гая Цезаря (Калигулы) или в начале правления Клавдия, Дион Златоуст умер при императоре Траяне (114—117 гг. правления).

Жизнь Диона драматична. Сделав большую карьеру в Риме как ритор, т. е. оратор и преподаватель ораторского искусства, Дион все потерял, когда был изгнан из Рима в числе других риторов и философов императором Домицианом. Длившееся четырнадцать лет изгнание разорило Диона. Ему приходилось вести бродячий образ жизни и жить в бедности. «Впервые он столкнулся с действительной жизнью, настоящими радостями и бедами, с толпами обездоленных. Он стал вместе с ними думать, мечтать, смотреть на мир их глазами»¹. И Диону ничего не оставалось, как стать киником.

В своей «Эвбейской речи» Дион по-кинически восхваляет бедность, которая приносит безопасность от грабителей, разбойников и вымогателей, говоря, что «в моих постоянных скитаниях... я мог убедиться в том, что бедность священна и неприкосновенна и что никому нет охоты грабить бедняка»².

В ряде своих речей Дион восхваляет Диогена Синопского. В речи «Диоген, или О тирании» Диоген говорит у Диона, что «богачи похожи на новорожденных, которые всегда нуждаются в пеленках», а в речи «Диоген, или О слугах» утверждает: «...богачи похожи на сороконожек — я думаю, ты видел их; у них ужасно много ног, но они самые медленные из всех ползающих». В той же речи Дион-Диоген восхищается зверями и птицами, ибо «у них есть одно величайшее благо — они не имеют собственности» и живут вполне беспечно, тогда как собственник — раб своей собственности, раб денег, земли, коней, кораблей и домов...

Диоген у Диона — противник рабства. Оно пагубно и для рабов, и для рабовладельцев. Рабам жизнь настолько постыла, что они вовсе не заботятся о своем здоровье. Они предпочитают болеть, чтобы хоть этим досадить своему господину. Особенно разлагающе действует рабство на детей свободных: «Где есть раб, там

¹ *Нахов И. М.* Очерки кинической философии // Антология кинизма. М., 1984. С. 42.

² Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 65.

и дети портятся; становятся ленивыми и надменными, раз есть кто-то, кто их обслуживает и на кого они смотрят свысока; если же их предоставить самим себе, то они будут мужественней и сильней и с самого детства научатся заботиться о родителях». Между тем у человека от природы все есть, чтобы он сам мог заботиться о себе самом: «Разве ты не знаешь, что от природы тело каждого человека устроено так, что он может обслуживать себя сам?»

Диоген у Диона ярко описывает жизнь ненавистных тиранов, которая течет в постоянном страхе потерять не только власть, но и жизнь. «Если кто-нибудь рискнет говорить с тираном откровенно, тот выходит из себя, пугаясь этой смелости в речах; если же кто говорит раболепно и униженно, то само это раболепие кажется ему подозрительным»¹. Так же сложна и тягостна жизнь царей. И они не свободны.

У Диона Диоген относится к людям не то чтобы с презрением, но с удивлением. Люди удивляют его своими странностями. Его удивляет, что люди не идут к нему как врачевателю душ, «как будто человек меньше страдает от... болезней души, чем от болезней тела, и как будто для него хуже иметь разбухшую селезенку или гнилой зуб, чем душу безрассудную, гневливую, недобрую, коварную, т. е. во всех отношениях дурную»².

Наблюдая из своей «бочки» жизнь людей, Диоген видел, что «дни свои они проводят в хлопотах, замышляя все против всех, беспрестанно находятся среди тысячи бед, не зная передышки хоть на миг, даже в праздники...»³.

В Древней Греции был культ атлетизма. Победители на Олимпийских, Истмийских и других играх пользовались почетом и привилегиями. Диоген же насмеялся над этим культом. Дион описывает, как Диоген высмеял победителя в беге, которого толпа несла на руках, заметив ему, что он, обогнав своих соперников на какую-то пядь, очень этим гордится, тогда как многие животные, в том числе и робкие, передвигаются в пространстве много быстрее его. «Неужели ты не знаешь,— спрашивает Диоген олимпионика (победителя на Олимпийских

¹ Здесь и выше цит. по: Антология кинизма. М., 1984. С. 318, 341, 343, 342, 341, 326.

² Антология кинизма. С. 328.

³ Там же. С. 321.

играх), что быстрый бег — признак трусости?» И далее: «...ты не стал ни чуточки умнее от того, что обогнал других бегунов...» Говоря так, замечает Дион, Диоген «обесценил само состязание в беге...»¹.

Презрение к спортивному ажиотажу не означало, что Дион не заботился о своем здоровье. «...Нельзя сказать, чтобы Диоген,— говорит Дион,— не заботился о телесном здоровье и о самой жизни, как часто думали иные из глупцов, наблюдая, как он мерзнет, живя под открытым небом...»².

Высмеивая чемпионов, Диоген у Диона считает истинным чемпионом себя, ибо он всю жизнь побеждает голод, холод, жажду, побои и другие житейские муки, а также труды: «...человек благородный считает труды самыми мощными своими противниками, и с ними он добровольно сражается и ночью, и днем... он вызывает на бой всех подряд, сражается с голодом, терпит холод и жажду, сохраняет силу духа, даже если приходится переносить побои, не малодушествует, если его тело терзают или жгут. Бедность, изгнание, бесславие и другие подобные бедствия ему не страшны...»³.

И Дион искренне восхищается Диогеном: «Поистине он казался царем и властелином в рубище нищего между рабами и слугами...»⁴. И это несмотря на то, что Диоген «чуждался общественной деятельности, судов, соперничества, войн, бунтов»⁵.

Живя так, Диоген был уверен в том, что «лишь он один истинно свободен среди всех и по-настоящему счастлив»⁶.

Таков идеал человека для Диона Хрисостома, пока он был вынужденным киником. Но как только фортуна улыбнулась Диону из Прусы в Вифинии, как только император Нерва разрешил ему вернуться в Рим, а император Траян его пригрел, так он стал восхвалять и идеализировать этого императора. Он идеальный монарх, т. е. такой единоличный правитель, кто при своем единоначалии служит благу общества, справедливо, не боится труда и уважает закон. Таков общий смысл четырех речей Диона Хрисостома «О царской власти».

¹ Антология кинизма. С. 337, 338.

² Там же. С. 317.

³ Там же. С. 330.

⁴ Там же. С. 336.

⁵ Там же. С. 321.

⁶ Там же. С. 322.

Лукиан. Лукиан и Дион Хрисостом не были современниками. Лукиан родился через несколько лет после смерти Диона. Он современник Апулея. Лукиан (ок. 120 — ок. 190 гг.) сочетал в себе кинизм со скептицизмом¹. Это философствующий сатирик, которого Ф. Энгельс справедливо окрестил «Вольтером классической древности»². Еще раньше молодой К. Маркс сказал, что «богам Греции, которые были уже не раз — в трагической форме — смертельно ранены в «Прикованном Прометее» Эсхила, пришлось еще раз — в комической форме — умереть в «Беседах» Лукиана»³. «Беседы» — «Разговоры богов», где образы богов предельно занижены, низведены до уровня образов обыденных людей. Лукиан намеренно понимает мифологические сюжеты буквально. Если зарождающаяся и умирающая философия в лице первых и последних античных философов понимала мифы как аллегории и метафоры, первая для того, чтобы философски осмыслить мифологию и найти в ней рациональное зерно, а вторая, чтобы мифологически «расфилософить» философию и лишить ее рационально-понятийной основы, то Лукиан здесь находится как бы посередине: тот, кто начнет принимать мифы буквально и обыденно, лучше покажет их бессмысленность, чем тот, кто будет их развенчивать теоретически.

Поэтому у Лукиана Афина буквально рождается из головы Зевса, который, начав испытывать страшную головную боль, сам просит Гефеста ее ему расколоть. Прометей («Прометей»), которого по приказу Зевса, приковывают к горам Кавказа, говорит, что ему стыдно за Зевса — за его мелочность и злопамятность. У Лукиана Зевс не только мелочен и злопамятен, но и труслив и жесток, похотлив и ревнив. Сам Зевс презирает людей.

Но люди в изображении Лукиана лучше богов, даже если это гетеры, выведенные Лукианом в сочинении «Разговоры гетер».

Лукиан высмеивает не только богов, но и философов. Здесь он продолжает линию скептика Тимона. В сочинении «О выборе философии» Лукиан утверждает, что эпикурейцы «падки до удовольствий», перипатетики

¹ См.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1913 (Лукиан — «остроумный скептик»).

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 469.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 418.

«корыстолюбивы и большие спорщики», платоники «надменны и честолюбивы». Выведенный в этом сочинении Лукианом стоик — жадный и злой старик.

Известный нам уже киник Менипп («Менипп») говорит у Лукиана, что он каждый день до тошноты слышал от философов об идеях и бестелесных сущностях, об атомах и пустоте и о целом множестве подобных вещей, но при этом все философы говорили разное. Один из философов доказывал, что это горячее, а другой, что это холодное, но не может же одна и та же вещь (восклицает Менипп) быть и горячей, и холодной. Менипп упрекает философов в том, что они, восхваляя презрение к богатству, призывая пренебрегать им, сами крепко привязаны к нему. Продолжая эту тему, Лукиан в «Икаромениппе» рассказывает, что Менипп полетел (подобно Икару) на небо к Зевсу и рассказал ему о том, что философы говорят о нем. Здесь же и Луна, а не только Зевс, который грозит погубить всех философов, жалуется на них. Селену раздражает то, что философы докучают ей своей вздорной и нескончаемой болтовней о ней, о ее размерах и т. п., как будто бы у них нет иной заботы, как вмешиваться в ее жизнь.

Осмеяние философов содержится и в таких сатирах Лукиана, как «Продажа жизней» и «Разговоры в царстве мертвых». В царстве мертвых, в Аиде, находящийся там Александр Македонский жалуется на Аристотеля, изображая его как шута и комедианта, мечтающего об одних подарках. Лукиан отрицательно относится и к Сократу — этому, согласно К. Марксу, воплощению философии. Принужденный выпить чашу яда, умерев и оказавшись в Аиде, Сократ заплакал как ребенок.

В Аиде хорошо только философам-киникам. У Лукиана был период увлечения кинизмом. В «Продаже жизней», когда Зевс и Гермес продают жизни философов (так, купивший жизнь Пифагора, повторит в своей жизни жизнь Пифагора), киник Диоген Синопский предупреждает покупателей, что стать таким, каким он был на земле, нелегко — «надо быть грубым и дерзким и ругать одинаковым образом и царей, и частных людей — потому, что тогда они будут смотреть на тебя с уважением и считать тебя мужественным»¹.

Подводя итог своему развенчанию философов, Лукиан говорит, что философы одержимы любовью не

¹ Лукиан. Собрание сочинений М—Л, 1935. С. 378.

к философии, а лишь к известности, ею доставляемой, что в значительной мере верно, особенно в наши дни, когда к жажде известности добавляется жажда прибыли.

Во времена Лукиана было уже широко распространено христианство. Лукиан воспринимает христиан тех времен как доверчивых и наивных простаков. Это забытые и суеверные люди, полные всяких предрассудков, беспомощные, раз у них нет своего критического ума, перед всякими шарлатанами. Таким оказывается, в частности, Перегрин («О кончине Перегринина»). Он не философ и даже не христианин. Он распутник, шарлатан и отцеубийца. Однако он выдает себя за пророка и находит поклонников и почитателей именно среди легковерных христиан.

В трактате «Об оправдании ошибки, допущенной в приветствии» выведено некое лицо, которое, приветствуя другое высокопоставленное лицо, сказало «гигиайне», т. е. «здравствуйте» (отсюда наша «гигиена»), тогда как древние греки говорили, приветствуя кого-либо, «хайре» и «хайрете», что значит «радуйся» и «радуйтесь». Чтобы оправдать свою оплошность, автор пишет целый ученый трактат, в котором ссылается на Платона, Пифагора и Гомера, вспоминает случаи из жизни Александра Македонского... Это сатира на ученых, точнее говоря, лжеученых, риторов.

От Лукиана до нас дошло много. И этот уроженец римской провинции Сирия, живший во II в. н. э., читается как наш современник. Он подметил слабые черты людей, даже таких, которые выдают себя за философов — «любителей мудрости», «любомудров».

ЛЕКЦИЯ XIX—XX

ТЕМА 22

«ЕККЛЕСИАСТ».

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Древние евреи не всегда населяли ту часть восточного Средиземноморья, которое известно под названием Палестина (по-древнееврейски Пелешет — от древнееврейского названия «пелиштим» — эгейского племени филистимлян, обитавшего на побережье). Палестина —

сравнительно небольшая (26 тыс. кв. км), но очень различная по своему ландшафту (плодородные равнины и долины, плоскогорья, горные области и сухие степи) территория между предгорьями Ливана на севере и Аравийской пустыней на юге, между Средиземным морем на западе и Сирийско-месопотамской степью на востоке. Через Палестину проходили караванные торговые пути, экономически связывающие Финикию, Сирию и Вавилонию с Египтом и Аравией.

Древние евреи начали вторгаться в Палестину с востока уже в середине 2-го тысячелетия до н. э. Там они втягиваются в полутысячелетнюю войну с местным населением, с филистимлянами и хананеями, в ходе которой это население было постепенно уничтожено. Перейдя частично к земледелию и оседлому образу жизни, древние евреи, пользуясь временным ослаблением Египта, который уже в 3-м тысячелетии до н. э. совершал военные походы в Палестину, создали в конце 2-го тысячелетия до н. э. сперва южно-палестинское Иудейское, затем северо-палестинское Израильское, а затем Израильско-Иудейское царство, достигшее своего расцвета при царе Соломоне (середина IX в. до н. э.) и после его смерти быстро распавшееся на Израиль, со столицей Самария, уничтоженный Ассирией в конце VIII в. до н. э., и более долговечную Иудею со столицей Иерусалим.

В начале VI в. до н. э. Иудея подверглась разгрому со стороны Вавилонии, когда значительная часть древнееврейского населения была возвращена на восток, в Вавилон («вавилонский плен»), однако все же Иудея уцелела. Из «вавилонского плена» евреи были возвращены персидским царем Киросом I, покорившим Ново-Вавилонское царство в конце того же века, а также и Иудею. В конце IV в. до н. э. власть персов сменилась властью греков. В период эллинизма Палестина, будучи пограничной зоной между азиатским царством Селевкидов и африканским царством Птолемеев, входила сперва в состав последнего — эллинистического Египта, но затем была у него отобрана Антиохом III. Однако уже в середине того же века вследствие упадка царства Селевкидов, чье войско было разгромлено римскими легионами, и восстания Маккавеев Палестина обрела некоторую самостоятельность, чтобы затем стать римской провинцией Иудеей, дважды восстававшей против римского ига: в 66—73 гг. н. э.; когда Иерусалим был

разрушен, Иерусалимский храм стерт с лица земли, а жители Иерусалима частью перебиты, а частью проданы в рабство, и в 132—135 гг. до н. э., когда снова все кончилось избиением жителей Иудеи и когда на месте Иерусалима была создана римская военная колония, получившая название Элия Капитолина. Тогда-то и произошло почти что окончательное рассеяние («диаспора») — древнееврейского народа по территории Римской империи, а то и за ее пределами.

«Танах». Религией древних евреев был иудаизм, который опирался и ныне опирается на такие «священные книги», как «Танах», «Талмуд» и др.

«Танах» имеет в представлении правоверных евреев сверхъестественное происхождение, это плод божественного откровения, его автор — сам бог, опосредованный вдохновенными им пророками. На самом деле «Танах» складывался приблизительно в течение тысячелетия (XIII—II вв. до н. э.), сперва в устной, а затем и в письменной форме.

«Екклесиаст» («Когелет»). В состав «Танаха» входит и удивительное сочинение на древнееврейском, как и весь «Танах», языке, но больше известное под своим древнегреческим названием, которое оно приобрело при переводе «Танаха» на древнегреческий язык (результат этого перевода «Септуагинта»), «Екклесиаст» (от древнегр. «эκκλεσιастэс» — «собирающий собрание или совет», «председательствующий в собрании», «проповедующий в собрании»). Подлинный автор этого мировоззренческого шедевра неизвестен. Его приписывали, как и «Песнь песней», иудейскому царю Соломону. Внешнее основание для этого есть. Уже в первой строке этого произведения о его авторе заявлено: «Слова Екклесиаста (проповедующего в собрании.— А. Ч.), сына Давидова, царя в Иерусалиме» (Еккл. 1,1)¹, а в двенадцатой строке той же первой главы (в целом это небольшое по объему сочинение состоит из двенадцати глав) сам автор этого произведения, написанного начиная со второй его строки как и проповедь, и исповедь, и исповедь-проповедь, говорит о себе: «Я, Екклесиаст, был царем над Израилем в Иерусалиме» (1,12). То, что «Екклесиаст» написан от имени

¹ Библия. Книги Священного писания, Ветхого и Нового завета. М., 1979. (Здесь и далее в скобках указывается глава и строка.)

иудейского царя, подтверждается рассказом автора этого сочинения о его делах в Иерусалиме, делах, доступных только царю и никому больше: «Я предпринял большие дела: построил себе дома, посадил себе виноградники, устроил себе сады и роши и насадил в них всякие плодовые деревья; сделал себе водоемы для орошения из них рошей, произрастающих деревья; приобрел себе слуг и служанок, и домочадцы¹ были у меня; также крупного и мелкого скота было у меня больше, нежели у всех, бывших прежде меня в Иерусалиме; собрал себе серебра и золота и драгоценностей от царей и областей; завел у себя певцов и певиц и услаждения сынов человеческих — разные музыкальные орудия (по другой версии «плясунов и плясуний» — последние слова этого стиха в дошедшем до нас древнееврейском тексте испорчены. — А. Ч.). И сделался я великим и богатым больше всех, бывших прежде меня в Иерусалиме...» (2, 4—9). А кто мог сказать о себе, что до него не было в Иерусалиме более великого человека, чем он? Только Соломон Давидович...

Однако теперь думают иначе. Например, «Книга Екклесиаст» — одна из самых поздних, если не самая поздняя книга, вошедшая в канон Библии. Даже помимо того, что в ней встречаются слова, относящиеся к административной практике, введенной впервые персидской династией Ахеменидов (VI—IV вв. до н. э.), само употребление слов в иных значениях, чем в других частях Библии, или вовсе в них не известных, обилие арамейских оборотов, связанных с тем, что арамейский успел стать вторым разговорным языком в Палестине делает «Книгу Екклесиаст» более близкой по языку к первым комментариям к Библии (Мишна — II в. н. э.) чем к древнееврейскому эпохи двух независимых царств (X—VI вв. до н. э.). По всей видимости, книга была написана в первой половине III в. до н. э., когда Палестина входила в состав птолемеевского Египта, хотя Иерусалим имел свое полудуховное, полусветское самоуправление. «Книга Екклесиаст» вошла в древнейший греческий перевод Ветхого завета — «Септуагинту» (II в. до н. э.) и, как мы теперь знаем по

¹ «Дословно: «сыновья дома». Это может означать как родичей, работавших на главу семьи, так и рабов, «рожденных в доме», особенно ценившихся рабовладельцами» (Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 727).

находкам рукописей Мертвого моря, читалась и переписывалась в Палестине наравне с другими каноническими книгами уже во II—I вв. до н. э. ...»¹ Такова емкая информация И. Дьяконова, содержащаяся в комментарии на эту книгу, помещенную в сборнике «Поэзия и проза Древнего Востока».

«Екклесиаст» оказал значительное влияние на европейскую культуру. Многие его слова стали «крылатыми», например выражение «вернуться на круги своя», которое проникло у нас даже в широкую печать. Так, говоря об экономическом положении в нашей стране, Руслан Хасбулатов пишет: «Самостоятельность предприятий становится иллюзорной, а действительностью остается бюрократическое видение этой иллюзии. Все возвращается на круги своя. Высокие цены, дающие незаработанные прибыли в силу монополии, да еще при отсутствии конкуренции ведут неуклонно к загниванию любое, даже очень совершенное предприятие, к научно-технической его отсталости, консервируют мысль, поиск, творчество коллектива. Культивируя своего рода «экономический шовинизм», уверенность в своем превосходстве, такой коллектив незаметно для себя оказывается на задворках научно-технической мысли»². Другие «крылатые слова» из «Екклесиаста»: «нет ничего нового под солнцем», «во многой мудрости много печали», «кто умножает познание, умножает скорбь», «всему свое время», «что обещал, исполни», «подарки портят сердце», «живой собаке лучше, чем мертвому льву», «кто копает яму, тот упадет в нее», «все суета сует»...

Выше мы привели похвальбу Екклесиаста. На первый взгляд эта похвальба, особенно если ее вырвать из контекста,— обычное самовосхваление восточного деспота, приказывающего высекать отчет о его «славных делах» даже на скалах¹ (такова, например, Бехистунская надпись, высеченная на высокой неприступной скале). Однако в своей похвальбе мнимый Соломон говорит не о военных победах, а о мирных трудах: он строил дома, сажал виноградники, устраивал пруды... Конечно, не своими руками [что не мешает ему сказать: «...оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки

¹ Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 724.

² Комсомольская правда. 1989. 6 июля.

мои...» (2, 11)], но работа организатора работ, как мы теперь стали лучше понимать, тоже работа. С еще большей наивностью мнимый Соломон признается в том, что все это он делал для себя, себе... Современные деспоты не столь откровенны. Он наивно признается, что обирал другие царства и сатрапии, что исполнял все свои желания, что он «не возбранял сердцу моему никакого веселья» (2, 10), он говорит о себе: «Сердце мое радовалось во всех трудах моих» (2, 10)... Если бы все этим ограничивалось, то перед нами был бы естественный (т. е. не сомневающийся в естественности деления людей на рабов и свободных) рабовладелец, для которого человек стал предметом купли и продажи, человек, который говорит о себе с гордостью: «Приобрел я себе слуг и служанок» (или, согласно другому переводу: «Приобрел я рабов и наложниц»). Однако, оказывается, что все эти «большие дела» и радости «Соломона» были своего рода самоиспытанием: «Сказал я в сердце моем: «дай испытаю я тебя весельем, и насладись добром» (2, 1).

Пессимизм. «Екклесиаст» — крайне пессимистическое произведение мировой мировоззренческой мысли. Похвальба своими большими делами была нужна Соломону только для того, чтобы ему, как человеку, испытывавшему в жизни все то лучшее, что там может испытать обыденный человек (а «радости» Соломона — обыденные радости), повсрили, чтобы убедительнее прозвучала его главная проповедуемая им горькая истина, что все, что люди ни делают в жизни, суетно и тщетно: «Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, — все суета!» (1, 2). Екклесиаст провозглашает, что человеческая жизнь такова, что «день смерти (лучше) дня рождения» (7, 2), что мертвые блаженнее живых, а блаженнее и живых и мертвых тот, кто еще вообще не существовал (см. 4, 3). Автор этого крайне пессимистического видения мира прямо заявляет: «И возненавидел я жизнь...» (2, 17), и «возненавидел я весь труд мой...» (2, 18).

Каковы же причины этого пессимизма? Они многообразны. Автор «Екклесиаста» остро осознает и переживает и обычные тяготы жизни с ее скорбями и печальями, заботами и беспокойством, и социальную и нравственную несправедливость, столь обычную в жизни: беззаконие в суде, неправду там, где должна быть правда, угнетение слабых сильными и отсутствие у слабых даже утешителя, высокопоставленность глупости, случай-

ность успеха, равную участь у доброго и злого, добродетельного и «грешника», а то и гибель праведника и процветание агента зла и т. д., невозможность предвидения будущего («человеку великое зло оттого, что не знает, что будет; и как это будет» (8, 6—7), отсутствие мудрости и знания в самой мудрости и в самом знании, бесплодность и бессилие их, разочарование в труде и во всякой деятельности, бессмысленность как человеческой жизни, так и всего исторического процесса. Таковы главные причины этого пессимистического мировоззрения.

Отношение к мудрости. Впрочем, отношение к мудрости Екклесиаста противоречиво, диалектично. Мы видим одновременное возвеличение и умаление мудрости. Прежде всего Екклесиаст осознает ту гносеологическую задачу, которая стояла и стоит перед человечеством, как свою задачу: «И предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом» (1, 13), в том числе исследовать и саму мудрость, и безумие, и глупость! [«И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость» (1, 17)]. Итак, здесь поставлены три задачи: 1) исследовать мудрость, 2) исследовать мудростью мир и 3) исследовать безумие и глупость. Последнее особенно важно, ведь глупость и безумие «правят бал». Здесь мы говорим не об умопомешательстве индивидов, а о коллективном безумии верующих как в религиозные, так и в посясторонние социальные мифы, во всевозможных фанатиков, начиная от поклонников Кришны и кончая поклонниками «массовой» культуры, само название которой «массовая» говорит о том, что преобладает в человеческом обществе: ум и мудрость или глупость и безумие. В жизни каждого, даже самого умного, человека много и глупости, и безумия. Люди больше индивидуальны в своем отрицательном, чем в положительном, так что можно сказать, что личность — это совокупность ее ошибок. Самое трудное — это воспитать в себе и уметь применять то, что человечество создавало веками, в лучшие периоды своей жизни, что как утес возвышается посреди моря предрассудков, суеверий, слухов и домыслов, беспочвенных надежд и весьма реальных страхов, а именно — критическое мышление.

И намек на это мы видим в «Екклесиасте»: «Проповедующий прославляет мудрость и осуждает глупость. Он говорит, что «преимущество мудрости перед глупостью

такое же, как преимущество света перед тьмою» (2, 13), что у мудрого есть глаза, а глупый бродит во тьме, что «превосходство знания в том, что мудрость дает жизнь владеющему ею» [или; «а польза знания: мудрость знающему жизнь продлевает» (7, 12)], что «мудрость лучше силы» (9, 16), «лучше воинских орудий» (9, 18), тогда как невежество, безумие и глупость смертельно опасны: «Слова из уст мудрого — благодать, а уста глупого губят его же: начало слов из уст его — глупость, а конец речи из уст его — безумие» (10, 12—13). Но как узнать глупого? Его можно узнать и по его поведению, и по его речи, и по его мыслям и думам. Здесь глупый во всем противостоит мудрому: «Думы мудрого дельны, а думы глупого бездельны...» (10, 2), «сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселья» (7, 4), «голос глупого познается при множестве слов» (5, 2). Глупый любит предсказывать будущее: «Глупый наговорит много, хотя человек не знает, что будет...» (10, 14). Поэтому «лучше слушать обличение от мудрого, нежели песни глупых, потому что смех глупых то же, что треск тернового хвороста под котлом» (7, 5—6).

Однако главное в «Екклесиасте» все же не восхваление мудрости, а ее уничтожение. При этом заметим, что проповедующий очень самонадеян, он утверждает, что «приобрел мудрости больше всех, которые были» прежде него «над Иерусалимом» (что еще раз говорит о том, что «Екклесиаст» написан с позиции царя). Он говорит: «Сердце мое видело много мудрости и знания» (1, 16), что, предаваясь веселью, он сохранял свою мудрость, она оставалась при нем даже тогда, когда он услаждал вином свое тело (2, 3). В это частично можно поверить, если вспомнить, что веселье «Соломона» было, так сказать, экспериментальным.

Екклесиаст поставил перед собой трудную задачу: быть мудрым в глупости, разделить с другими людьми их глупость, их невежество, их безумие, посмотреть, что там хорошего, почему большинство людей так стремится в «дом веселья». Одновременно с этим проповедующий (непонятно, как он это совмещал) делал «большие дела», «трудился» так, что, говорит «Соломон», «сердце мое радовалось во всех трудах моих» (2, 10).

Проблема труда. Но на обоих этих путях его ждало громадное разочарование. Он разочаровался, вернее, не нашел ничего хорошего ни в веселье, ни в труде, ни в мудрости. Что касается веселья, то оно скоро ему

наскучило. Но «царь» возненавидел и «труд» свой: «И возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем...» (2, 18). Почему? Для этого у проповедующего несколько причин. Прежде всего это проблема наследника: «...и возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня. И кто знает: мудрый ли будет он, или глупый? А он будет распоряжаться всем трудом моим, которым я трудился и которым показал себя мудрым под солнцем. И это — суета! И обратился я, чтобы внушить сердцу моему отречься от своего труда, которым я трудился под солнцем, потому что иной человек трудится мудро, с знанием и успехом, и должен отдать все человеку, не трудившемуся в том, как бы часть его. И это — суета и зло великое!» (2, 18—21). Здесь своеобразно поставлена проблема эксплуатации — эксплуатация наследником того, чьим наследством он, не трудясь, пользуется, эксплуатация как часть проблемы соотношения прошлого и настоящего или настоящего и будущего. Проблема весьма реальная. Каково, например, директору, ушедшему на пенсию, видеть, как его преемник разваливает дело, которому директор-пенсионер посвятил всю свою жизнь?

Кроме того, трудящемуся, трудолюбимому угрожает зависть лентяя, бездельника, глупца, безумца: глупец сложит руки, а завистью себя пожирает (см. 4, 4—5). Да, при «раскулачивании» такая зависть была главной движущей силой «бедняков»! Далее, уходя из жизни, человек ничего не может с собой взять: «Как вышел он нагим из утробы матери своей, таким и отходит, каким пришел, и ничего не возьмет от труда своего, что мог бы понести в руке своей. И это тяжкий недуг: каким пришел он, таким и отходит. Какая же польза ему, что он трудился на ветер? А он во все дни свои ел впотьмах, в большом раздражении, в огорчении и досаде» (5, 15—17). Но и при жизни своей человек не может безмятежно наслаждаться приобретенным своими трудами богатством, ибо он может в любой момент его потерять: «Пресыщение богатого не дает ему уснуть. Есть мучительный недуг, который видел я под солнцем: богатство, сберегаемое владельцем его во вред ему. И гибнет богатство это от несчастных случаев: родил он сына, и ничего нет в руках у него» (5, 12—14). Кроме того, богатого пожирают жадность и корыстолюбие, жажда все большего обогащения: «Кто любит серебро, тот не насытится

серебром, и кто любит богатство, тому нет пользы от того. И это — суета!» (5, 9). Итак, богатство не приносит счастья, сытость богача не дает ему сном забыться, тогда как «сладок сон трудящегося, мало, много ли он съест» (5, 12). Это замечательная строка. Здесь действительно говорится о трудящемся. Бедняку, оказывается, лучше, чем богачу. Он беззаботен, тогда как у приобретателя много скорбей и злобы. Все это ныне звучит актуально в связи с формированием у нас класса нуворишей. Но даже мнимый Соломон не компетентен в жизни простого трудящегося: сон голодного не сладок, особенно если рядом с ним голодные дети! Здесь еще раз видна наивность проповедующего с его элитарным сознанием.

Итак, все плохо: плохо и когда есть что оставить сыну, который может быть недостоин наследства, плохо и когда нечего оставить. Но плохо и одинокому: «Человек одинокий и другого нет: ни сына, ни брата нет у него; а всем трудам его нет конца, и глаз его не насыщается богатством. «Для кого же я тружусь и лишаю душу мою блага?» И это — суета и недоброе дело! Двоим лучше, нежели одному; потому что у них есть доброе вознаграждение в труде их: ибо если упадет один, то другой поднимет товарища своего. Но горе одному, когда упадет, а другого нет, который поднял бы его. Также, если лежат двое, то тепло им; а одному как согреться? И если станет преодолевать кто-либо одного, то двое устоят против него: и нитка, втрое скрученная, не скоро порвется» (4, 7—12). Наконец, «все труды человека — для рта его, а душа не насыщается» (6, 7).

Заметим, что в «Екклесиасте» нет ни слова об эксплуатации человека человеком в настоящем смысле, о насильственном присвоении плодов чужого труда. Все это кажется автору-рабовладельцу настолько естественным, что он об этом и не думает. В этом екклесиаст неправ. Он не заметил главную причину тщетности труда для трудящегося: она в присвоении другим плодов его труда!

Бессмысленность исторического процесса. Для «Екклесиаста» характерно острое переживание времени. Здесь проповедующий поднимается над той обыденностью, о которой речь шла выше, которая в основном погружена в настоящее (хотя и там думалось о будущем в связи с проблемой наследника). Здесь же екклесиаст поднимается над непосредственностью жизни и пыта-

ется обозреть и прошлое, и настоящее, и будущее в их всеобщности и абстрактности. Но позиция проповедующего здесь противоречива. С одной стороны, как отмечалось выше, будущего нельзя знать, а с другой стороны, утверждается, что «нет ничего нового под солнцем» (1, 9), ибо «что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться» (1, 9). Все новое — хорошо забытое старое: «Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое», но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем...» (1, 10—11). Но здесь, возможно, нет противоречия: ничего нельзя предвидеть конкретно, относительно частностей жизни частного человека, но в целом жизнь каждого человека одинакова, она проходит однообразное развитие от рождения до смерти. Так же и в природе: «Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит» (1, 5); «все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь» (1, 7); «идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги своя» (1, 6); «что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было» (3, 15). Здесь мы снова вернулись к обобщенному тезису, с которого начали: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться» (1, 9), но выраженному несколько иначе. Этот скучный порядок и в однообразной смене поколений людей: «...род проходит, и род приходит...» (1, 4).

Однако этот однообразный и внушающий мировой пессимизм, мировую скорбь круговорот, эта, как сказал бы Гегель, «дурная бесконечность», эта перемена без качественного изменения и тем более развития (идея прогресса в «Екклесиасте» отсутствует) становится еще более тягостной для мыслителя, когда она предстает на фоне общей неизменности, того, что вообще не меняется, а значит, все, что происходит, бессмысленно вдвойне — не только своим однообразием, но и своей бесплодностью, когда «род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки» (1, 4). Проповедующий способен, конечно, подняться над непосредственно настоящим и заглянуть в прошлое, но это прошлое выходит у него слишком коротким, чтобы он мог заметить и изменение направления течения рек, и биологическое и социальное изменение человека, и изменение Земли и космоса. Да, историзм автора «Екклесиаста» ограничен, у него нет ни биологической, ни геологической, ни космической «па-

мяти» (такой памяти, конечно, у человека непосредственно нет, она конструируется наукой, реконструирующей прошлое), иначе он заметил бы, что время не совсем кругообразно, и не экстраполировал бы так жестко прошлое на будущее.

Далее, следующая причина глубокого пессимизма «Соломона», вытекающего из феномена времени, — факт забвения: «...нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» (1, 11), «в грядущие дни все будет забыто» (2, 16). Этот факт забвения — одна из причин того изничтожения мудрости, которое там присутствует наряду с ее возвеличением: «Мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни все будет забыто...» (2, 16). Автор «Екклесиаста» не предвидел того бума в исторической науке, который начался в Новое время и который все нарастает и нарастает. Но ведь до него были и «отец истории» Геродот, и Фукидид, и многочисленные биографы Александра Македонского, и многие другие историки. Да и «Танах» — историческая книга, в ней излагается история древнееврейского народа, хотя и мифологически мистифицированная. Но, конечно, большинство людей забыто уже следующим поколением. Чтобы убедиться в этом, достаточно побывать на любом кладбище — сколько там заброшенных могил! Однако все же умных помнят больше, чем глупых, хотя лучше всего помнят мучителей людей, разных гитлеров и сталиных...

При всем своем однообразии время, однако, полно конкретных неожиданностей, которые, как мы уже сказали, трудно предвидеть. Конкретный «человек не знает своего времени» (9, 11). Во времени царит случай, который дает победу не храбрым, успешный бег не проворным, хлеб не мудрым, богатство не разумным. Особенно страшен несчастный случай: «как рыбы попадают в пагубную сеть и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них» (9, 11—12). Проповедующий не может открыть закономерности в происходящих во времени процессах. Он может только констатировать, что во времени происходит смена противоположных состояний, что каждая ситуация сменяется противоположной в свое время, что есть время и для той, и для другой. Сюда относится знаменитое место из «Екклесиаста», которое многих

утешает — против объективной необходимости не пойдешь, а она в смене состояний человеческой жизни, смене, которая так же вечна и неизменна, как морские приливы и отливы. Итак, «всему свое время, и время всякой вещи под небом (или «всему свой час, и время всякому делу под небесами»): время рождаться и время умирать, время насаждать и время вырывать посаженное (или «насажденья»), время убивать и время врачевать (или «исцелять»), время разрушать и время строить, время плакать и время смеяться, время сетовать и время плясать (или «время рыданию и время пляске»), время разбрасывать камни и время собирать (или «складывать») камни, время обнимать и время уклоняться от объятий (или «избегать объятий»), время искать и время терять (или «время отыскивать и время дать потеряться»), время сберегать и время бросать (или «время хранить и время тратить»), время раздирать и время сшивать (или «время рвать и время сшивать»), время молчать и время говорить, время любить и время ненавидеть, время войне и время миру» (3, 1—8).

Смерть. Все содержание «Екклесиаста» пронизывает трагическая тема смерти. Одной из причин ниспровержения мудрости является также и горькое сознание того факта, что никакая мудрость не спасает от смерти: «...увы!» мудрый умирает наравне с глупым» (2, 16). «И сказал я в сердце моем: «и меня постигнет та же участь, как и глупого: к чему же я сделался очень мудрым?» (2, 14—15). Представление о «загробном мире» в «Екклесиасте» противоречиво: с одной стороны, он называется «вечным домом» («отходит человек в вечный дом свой» — 12, 5), а с другой стороны, он отрицается: «В могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (9, 10), а сама смерть людей приравнивается к смерти животных: «Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что всё — суета! Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах. Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (3, 19—21). И, однако, в другом месте «Екклесиаста» говорится иное: «И возвратился прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, который дал его» (12, 7).

Религиозное мировоззрение. До сих пор мы излагали содержание «Екклесиаста» в его светском аспекте. Однако «Екклесиаст» — религиозное произведение, часть «священного писания» иудеев. Такое изложение было возможно, потому что содержание «Екклесиаста» не сводится к религиозному содержанию, там есть действительно вполне светский аспект, который нередко находится в противоречии с религиозным аспектом этого произведения, как это только что было в случае судьбы человеческого духа. Но многие вышерассмотренные проблемы имеют религиозную сторону.

В «Екклесиасте» коротко говорится о творении мира и человека богом: «...все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их», причем источник зла в духе общей библейской мифологической легенды проповедующий видит в человеке: «Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы» (7, 29). Та вечная неизменность в мире, которая стоит за неизменными периодическими сменами, имеет своим источником бога: «Все, что делает Бог, пребывает вовек: к тому нечего прибавлять и от него нечего убавить» (3, 14). Отсутствие правды и законности в обществе, торжество нечестивых, неправедных и злых, превосходство недобродетельных над добродетельными в этой жизни должно быть исправлено богом. На Земле «не скоро совершается суд над худыми делами; от этого и не страшится сердце сынов человеческих делать зло» (8, 11), но, говорит проповедующий, обращаясь к юноше, «знай, что за все это Бог приведет тебя на суд» (11, 9), для бога нет прошедшего, поэтому не может быть срока давности, «Бог воззовет прошедшее» (3, 15) и «праведного и неправедного будет судить Бог; потому что время для всякой вещи и суд над всяким делом там» (3, 17). Та задача, которую поставил перед собой Екклесиаст, — «исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом» (1, 13) — это задача, которую поставил сам бог перед людьми: «Это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем» (1, 13). Однако эта задача невыполнима. В «Екклесиасте» четко выражена позиция древнего агностицизма. Человек не может познать все, что делается под солнцем, потому что это дела бога, которые недоступны разуму и мудрости человека. Об этом в нашем сочинении говорится настойчиво: «Все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их, хотя человек не может по-

стигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца» (3, 11); «...я увидел все дела Божии и нашел, что человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем. Сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого» (8, 17), «не можешь знать дело Бога, который делает все» (11, 5).

В «Екклесиасте» хорошо видно, что источник религии — негативные эмоции, прежде всего главная из таких эмоций — страх. Екклесиаст призывает к страху перед богом. Бога надо бояться! Бог даже сотворил все только для того, чтобы его боялись: «Все, что делает Бог, пребывает вовек: к тому нечего прибавлять и от него нечего убавить, — и Бог делает так, чтобы благоговети пред лицом Его», а точнее: «А сотворил так бог, чтобы его боялись» (3, 14); «ты бойся Бога», — говорит Екклесиаст.

От бога зависит все, он как бы снимает те негативные явления, которые заставили «Соломона» возненавидеть жизнь: труд — это забота, которая дана людям богом, если человек имеет богатство и имущество и может пользоваться им и наслаждаться от трудов своих, то это от бога (см. 5, 18). К богу восходит дух человека. Бог восстанавливает справедливость, правда, не сразу, а в отдаленном будущем на страшном суде. Однако и в этой жизни «благо будет боящимся Бога, которые благоговеют пред лицом Его» (8, 12). От бога зависит, чтобы человек видел доброе в труде своем (3, 13) и даже то, что он, человек, получает наслаждение от того, что он ест и пьет. Поэтому, говорит проповедующий, обращаясь к человеку, «иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим» (9, 7); а также «наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои...» (9, 9). Однако и неблагополучие не говорит против бога. В «Екклесиасте» содержится примитивная теодицея — оправдание бога перед лицом того зла, которое царит в сотворенном им мире, из чего следует вывод, что бог или не всемогущ (не может побороть зло), или не благ (не хочет побороть зло, сам является источником зла). Неблагополучие, несчастье служат тому, чтобы человек больше размышлял о себе, о мире и о боге: «Во дни благополучия пользуйся благом, а во дни несчастья размышляй: то и другое соделал Бог для того, чтобы человек не мог сказать против Него»

(7, 14). Жизнь человека скоротечна и целиком зависит от воли бога.

Лучшее. Однако мы снова хотим отвлечься от религиозно-теологического аспекта «Екклесиаста» и вернуться к его светскому аспекту. Что есть лучшего в жизни? Этот вопрос поставлен в «Екклесиасте» так: «Много таких вещей, которые умножают суету: что же для человека лучше?» (6, 11). И ответ: «Познал я, что нет для них (сынов человеческих.—А. Ч.) ничего лучшего, как веселиться и делать доброе в жизни своей» (3, 12), или «нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими...» (3, 22), или «что я нашел доброго и приятного: есть и пить и наслаждаться добром во всех трудах своих» (5, 17). Однако не следует забывать о темных днях старости: «Если человек проживет и много лет, то пусть веселится он в продолжение всех их, и пусть помнит о днях темных, которых будет много: все, что будет,— суета» (11, 8), но «веселись, юноша, в юности твоей, и да вкушает сердце твое радости во дни юности твоей, и ходит по путям сердца твоего и по видению очей твоих» (11, 9), «доколе не пришли тяжелые дни и не наступили годы, о которых ты будешь говорить: «нет мне удовольствия в них!» (12, 1). Такова человеческая жизнь в мировоззренческой системе «Екклесиаста».

Изничтожение мудрости. Хотя в «Екклесиасте» и прославляется мудрость, хотя там и говорится, что бог «не благоволит к глупым» (5, 3), в этом пессимистическо-агностическом сочинении превалирует умаление мудрости. Выше мы говорили об основаниях этого: мудрый умирает наравне с глупым, мудрого так же забудут, как и глупого, мир непознаваем ни для какого мудреца [«сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого; и если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого» (8, 16—17)]. А главное в том, что именно мудрость доставляет нам ту мрачную картину мира и жизни, которая дана в «Екклесиасте», и побивает саму себя, открывая свои пределы (что предвосхищает кантовскую критику гносеологических способностей человека). Поэтому и раздается в «Екклесиасте» знаменитое изречение: «Во mnogой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (2, 18).

«Танах» и философия. «Танах» — не сборник философских сочинений. Даже его мировоззренческая вер-

шина — «Екклесиаст» — остается на уровне префилософии. Однако многие философы-модернизаторы стыскивают в отдельных высказываниях различных авторов в «Танахе» указания на уникальность [единственность] и простоту [не состоит из частей], а тем более существование [«Я есмь Сущий» (Исх. 3,14), или «Я есмь Господь, «твой Бог» (Исх. 20,2)] бога, учение о всемогуществе, всезнании и бестелесности бога, о совпадении в нем существования и сущности: «Я есмь то, что Я есмь» (Исх. 3,14), а также учение о непознаваемости бога, когда человек может судить о боге только по его действиям, будучи не в состоянии постичь бога в его сущности.

В известном мифе о творении мира богом, коротко изложенном на первой странице «Бытия», находят учение о творении из ничего, о конечности земли и неба, о том, что подлунный мир состоит из четырех элементов: земли, воды, воздуха и теплоты (огня, тогда как на самом деле там говорится о тьме!). Находят в «Танахе» и учение о том, что у человека есть свобода выбора, что сущность человека в его разуме, обладание которым отличает человека от животных, что высшая цель человека в возможном для него познании бога и в любви к нему... Однако, если это и есть в «Танахе», то только как намеки, бессистемные, необоснованные и даже случайные. В целом же «Танах» содержит в себе художественно-мифолого-религиозное мировоззрение, аналогичное мировоззрению других дофилософских народов.

Эллинистическая древнееврейская философия. Древнееврейская философия возникает только в эллинистические времена и у александрийских евреев, эллинизовавшихся, забывших свой язык, говорящих по-древнегречески, перенявших греческие имена, имитирующих манеры и привычки греков, но не поклоняющихся их богам, отчего они не имели в Александрии — столице птолемеевского Египта — политических прав. Были, конечно, и фанатичные евреи, полностью отвергающие давящую на них, евреев диаспоры, греческую культуру.

Александрийские греки интересовались многим, в том числе и иудейским мировоззрением. Известный нам перипатетик, беженец из Афин, перебежавший к египетским царям, Деметрий Фалерский побудил Птолемея II Филадельфа предпринять перевод «Танаха» на греческий язык. Птомелей II не стал искать соответствующих текстов у александрийских евреев, а отправил специаль-

ное посольство в Иерусалим. Это было нетрудно сделать, так как Иудея входила тогда в состав царства Птолемеев. Это посольство обратилось к верховному жрецу при Иерусалимском храме Елеазару с просьбой царя прислать необходимые рукописи, а вместе с ними по шести представителей от каждой из двенадцати иудейских триб. Елеазар не мог отказать царю и прислал желаемое: текст на пергаменте и 72 ученых иудея, которые почему-то знали и древнегреческий язык. Уединившись на предалександрийском острове Фаросе (там был знаменитый фаросский маяк), эти ученые (каждый отдельно) перевели весь текст с древнееврейского на древнегреческий за 72 дня — и переводы совпали слово в слово. Такова легенда. Но факт остается фактом — в III в. до н. э. греки имели текст «Танаха» на своем языке. Это была знаменитая «Септуагинта». Этим переводом пользовались не только греки и македоняне, но и те евреи, которые говорили если не по-арамейски, то по-гречески. Евреи жили не только в Александрии, но и в Селевкии (Дамаск, Антиохия), на острове Делосе, в Риме... «Септуагинта» — нечто большее, чем «Танах». В нее вошли «второканонические книги», которые не были приняты правоверными иудеями в свой канон (их также изъяли позднее из «Священного писания» протестанты), когда во II в. до н. э. окончательно устанавливался состав иудейского канона.

Одним из первых еврейских философов был Аристубул Александрийский из Панеи (середина II в. до н. э.) — автор грекоязычного комментария на «Тору», фрагменты которого сохранились у «отцов церкви».

С Аристубула, а возможно и ранее, начинается то искажение истории и сути греческой философии, которое стало обычным для иудейских, а затем и ряда христианских писателей — выведение древнегреческой культуры из иудейской. Аристубул утверждал, что греческие поэты и философы (Гомер, Гесиод, Платон, Аристотель) заимствовали свои взгляды у... Моисея. Позднее дошли до того, что стали делать еврея из Аристотеля, а еврейский язык, вопреки всем лингвистическим фактам, объявлять праязыком всех народов! В то же время Аристубул Александрийский начал истолковывать «Танах» аллегорически, тем самым признавая, что его («Танаха») уровень дофилософский (ведь так и греческие философы поступали со своей отечественной мифологией, пытаясь ее понять, перевести с языка фантастиче-

ских образов на язык реалистических понятий). Однако Аристобул пошел по пути идеализма. Он осмыслил мудрость (тору) как то, что существовало до творения мира богом, даже относительно самостоятельную по отношению к последнему. Яхве, однако, остается всемогущим вездесущим существом, господином мира.

В «Септуагинте» «Вторая книга Маккавеев» содержит уже намек на творение мира из ничего. «Четвертая книга Маккавеев» на древнегреческом языке была явно создана человеком, знакомым с древнегреческой философией, особенно с философией I в. до н. э. Другая книга — «Мудрость Соломона» (середина I в. до н. э.) — содержит в себе случайные философские термины и мысли.

Филон Александрийский. Подлинным основателем еврейской философии был Филон. Он изложил свои взгляды в ряде комментариев на «Тору», в сочинениях на библейские темы, самостоятельных философских трактатах. Филон — единственный еврейский эллинистический философ, сочинения которого сохранились: Филон писал по-древнегречески. Но некоторые его сочинения сохранились лишь в переводе на армянский язык. В берлинском издании 1962—1963 гг. сочинения Филона составляют семь томов. В русском переводе имеется лишь одно сочинение Филона — «О жизни созерцательной».

Филон исходил из иудаистского мировоззрения, но, испытав сильное влияние греческой философии, особенно платонизма и среднего стоицизма (Посидоний), пытался синтезировать иудаистскую мифологию с античным идеализмом. В центре мировоззрения Филона — бог как всемогущее существо, трансцендентное миру, невыразимое в понятиях, открывающееся человеку лишь в момент экстаза, т. е. полного отрешения от внешних чувств и от разума, интеллекта. Ясно, что именно с Филона, лица постороннего в греческой философии, но вторгнувшегося в него с монотеистическими иудаистскими представлениями, начинается деградация античной философии, вырождение ее в иррациональное промифологическо-религиозное мировоззрение.

Филон родился около 20 г. до н. э. и умер в 54 г. н. э. Время его жизни — переломное во всей истории Восточного Средиземноморья. За десять лет до рождения Филона Египет Птолемеев стал римской провинцией, а ранее — за двадцать лет до его рождения,

в 40 г. до н. э., Иудея попала в зависимость от Рима — иудейский царь Ирод (37 г. до н. э. — 4 г. н. э.) получил свою власть в 37 г. до н. э. от Марка Антония — одного из триумвиров и сохранил ее при императоре Августе, умерев десятью годами ранее последнего. Ирод Великий управлял как ставленник Рима под контролем легата римской провинции Сирия и особого уполномоченного от Рима по Иудее — прокуратора Иудеи, что не мешало ему совершать массу преступлений, в том числе и против своих многочисленных сыновей, которых он подозревал в попытках перехватить у него власть. Последним иудейским царем был приятель императора Клавдия — Ирод Агриппа. После него Иудея превращается (до 395 г.) в заурядную, но временами мятежную римскую прокураторскую провинцию. Время жизни Филона совпадает с правлением таких римских императоров, как Август, Тиберий, Калигула и Клавдий (Филон умер в один год с Клавдием).

При Калигуле у евреев произошел конфликт с Римом. Они возмутились указанием Калигулы (после перенесенного им в первый же год его царствования заболевания он помутился в уме) поместить во все храмы его статуи и воздавать им божественные почести. Для евреев это означало нарушение второй заповеди Яхве — Моисея. В ответ были спровоцированы еврейские погромы, когда еврейские «дома были разграблены и разорены, богатство, приобретенное... честным, тяжелым трудом, было расхищено, синагоги были разрушены и многие евреи подвергнуты ужасным пыткам и мучительной смерти»¹. Уцелевшие евреи послали в Рим свою депутацию с жалобами, ее возглавил Филон. Депутация была безуспешна, ей противостояла депутация от погромщиков. И только после насильственной смерти Калигулы в 41 г. его случайный преемник Клавдий вернул александрийским евреям их прежние права и свободу отправления их культа Яхве.

Филон, как и Аристокл до него, отдавал предпочтение Моисею перед Платоном. Но фактически Филон целиком зависел от античного идеализма в своей попытке философски переосмыслить иудаистский монотеизм. Для этого он применял метод аллегорического истолкования, обосновывая его тем, что слово Яхве

¹ Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. Против Апиана. СПб., 1895. С. XXIX.

имеет явное (для народа) и скрытое (для элиты) значение. Здесь Филон доходит до фантастики. Он, например, утверждает, что египетский фараон преследовал Моисея за то, что тот не признавал философии Аристотеля и Эпикура.

Как мы уже видели, иудаистский бог Яхве из личного гневливого и жестокого антропоморфного существа переосмысливается Филоном в высшее духовное абстрактное начало, что было не так уж трудно, так как в самой иудаистской мифологии Яхве не имел зримого образа и каких-либо изображений, что не мешало, однако, говорить ему человеческим голосом и по-еврейски, когда он общался с избранными им евреями: Авраамом, Исааком, Иаковом, Моисеем и др. Но у Филона Яхве совсем абстрактен, лишен последних антропоморфных черт.

Яхве в изображении Филона бестелесен, един, всегда равен и подобен себе (он не может отклоняться ни к худшему, ни к лучшему). Будучи единым, он прост, в нем нет никакого смешения. Будучи самодостаточным, Яхве — чистый ум, благо и красота как таковая (сближение Яхве с идеей блага у Платона).

Для обыденных человеческих чувств и для ума человека Яхве недоступен, ибо не выразим не только в образах, но и в понятиях. В своем обыденном состоянии человек может знать только то, что Яхве существует. Если кто и познает Яхве, так это он сам (это напоминает аристотелевского бога — само себя мыслящее мышление).

Однако, будучи совершенно вне мира, Яхве создает этот мир. Яхве — бог-творец. Он создал мир только потому, что он благ, он создал его и свободно, и по плану (это напоминает творение мира демиургом у Платона).

Будучи, однако, совершенно замкнутым на себе, Яхве не мог создать мир непосредственно, ведь он, как дух, чужд телесно-природному миру, внешен по отношению к нему, или, как стали говорить позднее, трансцендентен. Поэтому Яхве нуждается в посредниках. Творение мира богом опосредовано логосом и идеями. Логос как атрибут бога (этот тезис нарушает мысль о непознаваемости Яхве) и идеи существовали от века в боге. Затем они получили относительную самостоятельность, образовав отчужденный от Яхве бестелесный мир логоса и как бы упакованных в нем идей. Но идеи — не только прообразы, но и то, что творит вещи. Поэтому они силы. Поэтому мир чистого логоса и чистых идей,

вторичный по отношению к Яхве, является, в свою очередь, предызображением чувственного мира, где идеи — сущности вещей, а логос — их вечный закон, который, однако, не ограничивает Яхве. Бог выше логоса — его атрибута, а потому может нарушать законы природы и совершать чудеса.

Будучи взятым из греческой философии, логос теологически переосмысливается Филоном как «первородный сын» бога и «утешитель» людей — «параклет». Так логос, служащий для философской переориентировки иудаистской мифологии, сам мифологизируется. Он — слово бога, и это слово у бога и само есть бог.

Однако для творения физико-телесного мира мало одного идеального начала. Так было и у Платона. Поэтому Филон, как и Платон, вводит второе, противоположное Яхве, Логосу и Идеям начало — нечто бесформенное, хаотическое, пассивное и недеятельное, насчет которого неясно, сотворено оно или вечно, но во всяком случае это начало (род «материи») — источник мирового зла, и в этом оно принципиально противоположно богу.

Необходимо отметить, что творение физико-телесного чувственного мира — не временной акт. Согласно Филону, творение мира богом не то, что произошло во времени. Оно от века. И созданный богом мир совечен богу. †

Создавая мир, бог создал и бестелесные разумны души разной степени чистоты. Наиболее чистые души, соединившись с наиболее тонкими телами, стали ангелами, а менее чистые души стали душами людей. Эти души активны и в чувственном познании, и в мышлении. Они обладают некоторой свободой воли, которую могут пытаться противопоставить воле бога. После смерти тела его душа может подняться в высшую сферу и насладиться там покоем в обществе ангелов. Она может далее взойти в мир логоса, а то и самого бога. Но достичь чувства присутствия в себе бога можно и при жизни, ибо непознаваемый разумом бог открывается человеку в момент переживаемого им экстаза, т. е. особого состояния полной отрешенности от внешних чувств и от интеллекта, от всякого критического мышления, т. е. на вершине исступленной веры. Это, конечно, далеко от философии!

Для достижения такого высшего состояния души необходимо ее освобождение от всех страстей и от всех привязанностей ко всему земному. В достижении такого

состояния и состоит высшая нравственная цель мира — в освобождении логоса от низшего начала, от вещества, возвращение логоса к богу. Ведь оказывается, что вхождение логоса в телесно-физический, вещный мир — его падение. Таким падением является и «отелесивание» души, для которой высшая нравственная цель — также возвращение к богу. Однако для этого надобны не столько материальные жертвоприношения, сколько особые внутренние состояния души — состояния раскаяния и экстатического переживания, веры и набожности, святости и молитвы.

Учение Филона об экстазе как высшей форме субъектно-объектного отношения показывает, что оно глубоко и безнадежно мистично. Это фактически не философия, если под философией понимать разумное, понятийно-системное мировоззрение. Это нечто, стоящее на границе между мифологией и религией, с одной стороны, и философией — с другой, это скорее мистикотеологическая парафилософия, чем философия как таковая.

Много внимания Филон уделяет пророчествам, которыми подменяет платоновское знание как припоминание. Пророчество бывает трех родов: через божий дух, через голос бога и через ангелов, трем видам пророчеств соответствуют три вида пророческих снов и видений.

Благую жизнь Филон понимает как жизнь в согласии с законами Моисея, которые должны лежать в основе государственного законодательства. Государство должно управляться царем, высшим жрецом и советом старейшин. Поскольку государство основано на законе бога (Яхве-Моисея), то все же истинный его правитель — бог. Земные правители должны осознавать себя лишь исполнителями воли бога. Но такое общество возможно лишь в будущем, мессианские времена.

Ф. Энгельс говорил о Филоне как о «настоящем отце христианства»¹, он считал «доказанными» «огромное влияние александрийской школы Филона... на христианство»².

Действительно, у Филона можно найти ряд моментов, особенно характерных для христианского мировоззрения: представление о человеческой греховности, учение о сотворении мира богом, о существовании бога

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. С. 307.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 474.

вне сотворенного им мира, учение о «сыне божьем» как логосе и параклете — посреднике между богом и миром, в котором можно усмотреть некоего «про-Христа». Филон высказывал и близкие к первоначальному христианству социальные идеи. Он обращался к бедным слоям населения, осуждал богатство, учил о равенстве всех людей перед богом.

Таким образом, в мировоззрении Филона происходит сращивание греческой идеалистической философии и иудейского мифологического мировоззрения: первая персонифицируется (идеи — не только объективированные понятия, но и ангелы и демоны), логос — не только мудрое и объективированное слово, но «сын божий», а второе встречно деперсонифицируется: ангелы и демоны — идеи, «сын божий» — логос, а Яхве — высшее единство, высшая цельность, единое как таковое.

Мистико-идеалистическое мировоззрение Филона вело не только к христианскому мировоззрению, но и к неоплатонизму. Филон оказал влияние на некоторых «отцов церкви»: Климента, Оригена, Григория Нисского. Однако представления Филона об отношении бога и мира были отвергнуты христианской церковью уже на первом вселенском соборе вместе с аналогичным учением Оригена. Со своей стороны иудаизм также отверг учение Филона, поскольку он начал понимать библейскую священную историю не буквально, а аллегорически, иносказательно.

Т Е М А 23

ДОНИКЕЙСКАЯ ПАТРИСТИКА

Во времена Ранней Римской империи возникла новая религия — христианство.

Самое первоначальное христианство — еретическое движение в иудаизме. Некоторые иудейские пророки провозгласили пришествие спасителя одолеваемого врагами народа Иудей, некоего потомка, а то и «сына Давидова», царя-машиаха («помазанника»). Этот ожидаемый Йешуа (от «йегошуа» — помощь, спасение) Машиах на древнегреческом языке прозвучал как Иисус Христос (первое слово получило иное звучание, второе же перевод: «христос» от «хриос» — «мажу», т. е. также «помазанник»).

В представлении незначительной части иудеев такой спаситель, оказывается, приходил, но не был не только

узнан и признан, но жестоко и позорно как самозванец («царь иудейский») казнен, распят на кресте между двумя разбойниками, но воскрес из мертвых («смертью смерть поправ») и вознесся на небо, чтобы вскоре явиться второй раз во всей своей славе и учинить суд над людьми, разделив их на праведников, т. е. верующих в него, и грешников. Подавляющая часть иудеев не признала эту легенду за истинную, и потомки этих иудеев ожидают прихода спасителя до сих пор. Поверившие же в легенду составили исток новой религии — христианства.

«Новый завет». Иудей-христиане не отказались от «Танаха», но дополнили его второй (так и не признанной правоверными иудеями) частью — «Новым заветом». Сохранив «Танах» («Ветхий завет»), христиане приняли все его содержание, начиная с шестидневного творения мира богом и кончая пророками. «Новый завет» содержит четыре самостоятельных рассказа о жизни Иисуса Христа (евангелия, т. е. «благие вести», от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна; были и другие, но они не вошли в канон, например евангелие от Фомы), «Деяния апостолов» — рассказ о том, что было в жизни апостолов после вознесения Христа, «Послания апостолов» (Иакова, Петра, Иоанна, Иуды и особенно Павла, у него четырнадцать посланий), наконец, загадочное «Откровение от Иоанна Богослова», или «Апокалипсис».

Христианство и философия. В основе отношения христианства и философии лежит целая гамма суждений апостола Павла о том, что «умствования мудрецов... суетны» (1 Кор. 3,20)¹, что мудрые лукавы (см. 1 Кор. 3,19), что «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3, 19), потому что «мир своею мудростью не познал Бога» (1 Кор. 1,21). Эти суждения ориентируют на отрицательное отношение христианства к философии как «мудрости мира сего», выше которой ставится не что иное, как юродство [«юродством проповеди спасти верующих», ибо «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор. 1, 27)]. Если у человека и есть знание, то оно от бога, и оно доступно только любящим бога и верующим в него (1 Кор. 8, 3). Здесь знание фактически подменяется верой. Павел прямо высказы-

¹ Т. е. Первое послание Павла к коринфянам (Библия. М., 1956. С. 1173.).

вается против философии так: «Смотрите, братья, чтобы не увлек вас философиею» (Кол. 2, 8)¹.

Однако поскольку в рядах христиан со временем оказались образованные люди, то это отношение христианства к философии, отношение отбрасывания, приняло более мягкую форму признания, но лишь в качестве относительного подхода к истине, полностью выраженной лишь в богооткровении. На этой основе стала складываться теория христианской веры, теология как некая псевдофилософия или, точнее, парафилософия.

Христианская теология возникла как синтез иудейско-христианской мифологии и греческо-римской философской традиции в ее идеалистическом аспекте при минимальном участии науки, которая иногда просто пренебрегалась.

Первое время образованные христиане выступали письменно в качестве защитников (апологетов) новой религии и пытались доказать в своих защитительных речах (апологиях), что христиане вовсе не то, что из них пытаются сделать их враги, клеветца на них и подвергая их ужасным по своей жестокости гонениям. Эти апологии предъявлялись самой высокой в Римской империи инстанции — императорам-принцепсам, которые, однако, их третировали. Известно, что христиане Кодрат и Аристид предъявили свои апологии в 127 г. императору Адриану (117—138 гг. правления) во время пребывания того в Афинах. Они не имели успеха. Эти апологии сохранились только в отрывках.

Также не сохранились апологии Аристона, Мильтиада и Клавдия Аполлинария. Первым христианским апологетом, чьи сочинения выжили, был Флавий Иустин (казнен в 165 г. во времена правления императора Марка Аврелия). После сочинений Флавия Иустина нам доступны труды Татиана — ученика Иустина (умер в 175 г.), Ириней (умер в 202 г.), Афинагора и Минуция Феликса (оба умерли в 210 г.), Климента Александрийского (умер в 215 г.), Тертуллиана (умер в 230 г.), Оригена (умер в 254 г.). Такова в основном доступная нам доникейская теология, т. е. теология христиан до Никейского собора в 325 г. н. э., на котором был сформулирован Никейский символ веры. Доникейская теология образует первую часть патристики (от древнегреческого «*πατήρ*» и латинского «*pater*» — отец). Никейский сим-

¹ Письмо Павла к колоссянам (там же. С. 1208.).

вол веры — та основа и тот исток узаконенного христианского мировоззрения, которые пущены в ход после официальной победы христианства в империи. Поэтому доникейская патристика отличается от посленикейской, но не очень существенно. Доникейская патристика — идеология и теология гонимой церкви.

Первое упоминание о христианах мы находим у римского историка Тацита — автора «Анналов», где мельком описывается расправа над ранними христианами в Риме, обвиненными чудовищным деспотом Нероном (54—68 гг. правления) не мало не много как в намеренном и злокозненном преступлении — в поджоге столицы Римской империи великого Рима. Тацит изображает христиан как предмет «всеобщей ненависти», причина которой христианская «пагуба», христианские «суеверия», христианские «мерзости», христианская «ненависть к роду людскому». Однако чудовищные истязания первых христиан, учиненные по ложному обвинению (известно, что Рим был подожжен по приказу самого Нерона, дабы, видя пожар Рима, это считающее себя великим артистом чудовище могло бы лучше воспеть гибель Трои, глядя на горящий Рим), побудили в народе, признает Тацит, некоторое сострадание к христианам.

Гонения на христиан продолжались и дальше, достигая своего апогея при императорах Домициане (81—96 гг. правления), Траяне (98—117 гг.), Марке Аврелии (161—180 гг.), Септимии Севере (193—211 гг.), Максимине (235—238 гг.), который в 235 г. издал указ казнить всех христианских «клириков» (т.е. служителей культа), Валериане (253—260 гг.), при котором провели две кампании против христиан в 257 и в 258 гг., Диоклетиане (284—305 гг.), пока, наконец, император Константин I (306—337 гг.) не превратил гонимых в гонителей, сделав христианство единой и единственной религией всей громадной Римской империи.

Христиан преследовали не за неповиновение властям. Ведь уже у Павла в «Послании к римлянам» было провозглашено, что «нет власти не от Бога» (13, 1). Христиан преследовали и не за проповедь социального равенства. Во II в. в христианские общины «повернул середняк», а затем туда пошли и богатые, и знатные люди. Первоначальная бедная апостольская церковь превращается в богатую епископскую церковь. Равенство христиан перед богом подменили жесткой иерар-

хией церковного аппарата. Клирики (дьяконы, пресвитеры, епископы) присвоили себе исключительное право на общение со сверхъестественными силами, богом. Между рядовыми верующими (мирянами) и религиозным «небесным миром» встала как посредница церковь.

Христиан преследовали за то, что они ставили церковь выше государства и, признавая императора как главу государства («кесарю кесарево»), отказывались поклоняться ему как божеству (гений правящего императора был сопричислен к национальным богам) и принимать государственную мифологию, противоречащую их собственной с ее системой ценностей, отличной от обыденной (отречение от мира, умерщвление плоти, запрещение плотской любви, отрицание семьи)... Неудивительно, что отношение государства к христианам было негативным.

Не одобряли христианство и большинство философов: и вольноотпущенник Эпиктет, и император Марк Аврелий одинаково презирали христиан и видели в христианском мученичестве бессмысленное упрямство. Надо сказать, что негативное отношение философов к христианству продолжалось и после его победы. Филострат Младший противопоставил чудотворцу Иисусу Христу чудотворца Аполлония Тианского. Неоплатоники Порфирий и Ямблих в своих полных всяких чудес жизнеописаниях Пифагора соперничали с авторами «Евангелий». Однако эти попытки дискредитации христианства были неуклюжи и не отвечали духу времени. Неопифагорейские числобоги не могли соперничать с живым богом новой мифологии. А когда христианство победило, то оно начало поход на философию, уничтожая неудобные ему сочинения философов, а то и самих философов. Так, например, сочинение Порфирия «Против христиан» было сожжено по указу императоров Феодосия II и Валентина III 16 февраля 448 г. Тридцатью тремя годами ранее фанатичной толпой, подстрекаемой александрийским епископом, была растерзана Гипатия — ученая и философ. На Европу опускался мрак. Но в период Ранней Римской империи были еще только сумерки.

Итак, Флавий Иустин (Юстин) — первый из «отцов церкви», апологетов, чьи сочинения дошли до нас в значительном количестве и в целостности. Иустин родился в начале II в. в палестинском городе Сихеме. Этот город

был разрушен во времена Иудейской войны, но затем восстановлен императором Веспасианом Флавием, отчего он получил свое новое название «Флавия Неаполис», т. е. «Новый город Флавиев» (ныне это город Наплуз). Родители Иустина были греками, людьми богатыми, и он получил хорошее образование.

В поисках истины Иустин переходил от стоика к перипатетику, от перипатетика к пифагорейцу, от пифагорейца к платонику, но все эти учителя не удовлетворяли пытливого юношу: стоик не ведал бога, перипатетик был корыстен, беря большую плату за уроки, пифагореец отказался вести занятия с Иустином, так как тот не знал ни геометрии, ни астрономии, ни теории музыки... Затем Иустин, как он сам говорит в своей второй, или меньшей, «Апологии», «усплаждался учением Платона»¹. Наконец, встретив некоего старца, платоник Иустин вступает с ним в беседу, оказавшуюся решающей для его жизни. Смысл беседы состоял в следующем. Речь зашла о том, что такое истина и что такое счастье. В духе всей античной философии Иустин — все еще философ-платоник сказал, что «философия — наука о сущем и познание истины», счастье же — «награда за такое знание и мудрость», на что старец возразил в духе обычного религиозного фидеизма, противопоставив эмпирическому и рациональному знанию мистический опыт непосредственного созерцания бога, который не нуждается ни в каких доказательствах в силу своей очевидности: «Те, кто говорили Духом Святым, не пускались в доказательства»². Анонимный старец в ходе беседы подвергает критике платоновское учение о бессмертии души, говоря, что, по Платону, бессмертные выходят безусловным, имея основание в самом существовании души, тогда как на самом якобы деле душа не умирает не сама по себе — она обладает бессмертием не от себя, а по воле давшего ей бытие бога. Кроме того, платоновское учение о переселении душ исключает нравственное возмездие, ведь душа человека, оказавшаяся в виде наказания в теле животного, не знает, за что она наказана. Иустин принял крещение в 40-х годах II в. Проповедуя в Риме, он полемизирует с кишиком Кресцентом. В Риме Иустин вступает в конфликт с властями. Он

¹ Сочинения святого Иустина — философа и мученика. М., 1892. С. 127.

² Там же. С. 12.

отказался принести жертву языческим богам. Это были уже времена совместного правления Люция Вера и Марка Аврелия (60-е годы). Городской префект, учитель Марка Аврелия, философ-стоик Рустик приказывает казнить Иустина. И он был казнен.

Иустин отстаивал основы христианского мировоззрения не только от киников и от стоиков, но и от гностиков. Гностик Маркион, с которым полемизировал Иустин в несохранившемся своем сочинении, учил о существовании двух высших начал, из которых одно — виновник зла, а это именно творец мира, а другое — начало добра). Из двух апологий Иустина (первая, «Большая апология», была подана императору Антонию Пию, вторая, «Меньшая апология», — императору Марку Аврелию) в мировоззренческом отношении интересна первая — «Большая апология». В ней христианский теолог пытается перебросить мостик между древнегреческой философией и христианским мифологическим мировоззрением, опираясь на слова в «Евангелии от Иоанна»: «В начале было Слово (логос), и Слово было у Бога, и Слово было Бог... И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины...» (I, 1, 14).

Иустин как обороняется, так и наступая.

Обороняясь, Иустин пытается найти сходство между христианским мировоззрением и учением античных философов. Он говорит, что христиане, как и платоники и стоики, верят в то, что мир погибнет в огне, что дурные люди понесут посмертное наказание, а хорошие будут блаженствовать, что, далее, христиане думают, как эллинистический драматург Менандр, что художник выше своего творения, уча, что бог превосходит созданный им мир.

Наступая, Иустин повторяет басню Филона и других философствующих иудеев о том, что все свое лучшее греческие философы взяли у Моисея и других пророков. Это и платоновское учение о том, что вина за зло мира лежит не на божестве, а на человеке, который свободно избирает жребий зла, так что бог невиновен. Это и учение Платона о том, что бог сотворил мир из безобразного вещества. Это и учение о бессмертии души, о посмертном воздаянии, о созерцании душами небесного мира... Но все это лишь семена истины, а не сама истина. Философы говорили неточно, неясно, приблизительно и противоречиво. Истинный логос — это Христос. Но и до

Христа были философы, жившие в согласии с логосом. Таковы Гераклит, Сократ...

У Иустина нет еще ставшей догмой концепции творения мира богом из ничего. Он остается на позициях платонизма, согласно которому бог-демиург лишь оформляет заданный ему материал в соответствии с идеями-образцами и одушевляет сотворенный им мир. Иустин, однако, уточняет (в соответствии с Иоанном), что мир был создан богом силой его слова («словом Божиим весь мир создан из вещества»). Иустин, далее, учил, что высшая цель человека — спасение его души. Он проповедовал смирение. Он верил в телесное воскресение. Судьба не в том, что одни люди предопределены к добру, а другие — ко злу (добро и зло люди избирают свободно сами), а в том, что за свободно избранным добром следует награда, а за свободно избранным злом — наказание. Сближая религиозное и философское мировоззрение, Иустин отдал дань иносказательному истолкованию христианских мифов, признавая, что там не все надо принимать буквально, что там много иносказательного, аллегорического.

Совершенно по-другому отнесся к античной философии ученик Иустина Татиан.

Татиан. В отличие от Иустина Татиан (прибл. 125—175 гг. н. э.) — ярый враг античной культуры вообще и античной философии в частности. Согласно Татиану и его апологетической (защитительной) «Речи против эллинов», христианское мировоззрение и античная философия непримиримы.

Татиан родился в римской провинции Ассирия. Он сам говорит о себе как об «уроженце ассирийской земли» (Речь против эллинов. 42)¹, однако не оставшемся там, а пустившемся в странствия по территории Римской империи: «Я путешествовал по многим странам, сам занимался в качестве софиста вашими (т. е. эллинскими.— А. Ч.) науками, изучал искусства и различные изобретения» (35), — пишет он в своей «Речи». Однако ни античная мифология, ни античная философия не могли удовлетворить Татиана: первая глубоко безнравственна (например, говорит Татиан, Зевс совокупляется со своей дочерью, которая от него родит — и действи-

¹ Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867. (Здесь и далее в тексте указаны цифрами разделы в этом сочинении Татиана.)

тельно в элевзинских мистериях разыгрывался сюжет, по которому Зевс под видом дракона соблазняет свою дочь Прозерпину), а вторая противоречива и разногласна, так что эллинские философы, споря между собой, ниспровергают друг друга, говорят друг с другом, как слепой с глухим, будучи не в состоянии понять мир другого.

Татиан не скупится на конкретную критику философов. Гераклит у него самонадеян (Гераклит, «будучи только самому себе обязан своим знанием и гордясь этим, говорил: «Я исследовал себя»), тщеславен («скрыл свою поэму в храме Артемиды для того, чтобы впоследствии выдать ее за таинственное произведение»), темен («мрак Гераклита») и невежествен (лечился от водянки испражнениями быков, отчего и умер) Эмпедокл — хвостун и лжец («не будучи богом, готов был обмануть, будто он бог»). Платон — обжора («Платон-философ был продан Дионисием за обжорство»), Аристипп — распутник. Аристотель — льстец, воспитавший Александра так, что тот уморил Каллисфена и убил Клита за то, что они не захотели ему поклоняться; кроме того, Аристотель ложно учил, что счастья не может быть без красоты, богатства, знатности и здоровья, и «неразумно положил предел Провидению», ибо у него «Провидение не простирается на подлунные вещи». Кроме того, «Аристотель... колеблет бессмертие души». Зенон-стоик думал, что злодеи снова будут жить в новом мире после мирового пожара, дабы повторить свои злодеяния (например, Анит и Мелет снова обвинят Сократа). У Зенона-стоика бог — виновник зла, будучи слит с миром, присутствует в нечистых местах и участвует в непотребных деяниях. Ферекид, Пифагор и Платон рассказывают «бабьи сказки» о переселении душ, никак этим не приближаясь к учению о подлинном бессмертии. В общем эллинские философы «противоречат сами себе и болтают, что каждому придет на ум» (3). Интересно, что за собирательный образ античного философа Татиан выдает образ киника (см. 25).

Отрицает Татиан и медицину, противопоставляя ей лечение верой в бога. Обращаясь к сторонникам научной медицины, Татиан восклицает: «Почему верующий действительности вещества не хочет веровать Богу? Почему не обращаешься к могущественнейшему Господу и предпочитаешь лечить самого себя так же, как собака лечится травой?..» (18).

Достается от Татиана и античному искусству, особенно скульптуре, которая увековечивает в мраморе непотребное, так, например, «Пракситель и Геродор сделали нам статую распутной Фрины» (33) или «Лаида была распутная женщина, а Турн сделал памятник ее распутству» (34). Художник Пифагор, изображая Полиника и Этеокла (несчастных детей Эдипа от его матери Иокасты), чувствует тем самым братоубийство (Этеокл и Полиник убили друг друга в единоборстве, когда Полиник привел вражескую армию, чтобы свергнуть своего брата Этеокла, не уступившего ему в положенный срок власть над Фивами). Предлагая зарыть эту картину вместе с ее авторами, Татиан бросает роковой для античного изобразительного искусства лозунг: «Истребляйте памятники нечестия!» (34).

Третируя древнеримскую и древнегреческую философию, Татиан называет самого себя «последователем варварской философии» (42), под которой он понимает христианское мировоззрение. Свое обращение в христианство Татиан связывает со своим знакомством с «варварскими книгами», которые отличаются простотой речи, безыскусственностью, удобопонятностью (см. 29). Татиан — воинствующий антиэллин. Он ставит «варваров» выше эллинов и рассказывает всю ту же басню о том, что христианская философия древнее эллинской, ибо «Моисей жил ранее древних героев, войн, демонов. Поскольку же он древнее по времени, то ему должно верить более, нежели эллинам, которые, не признавая того, заимствовали у него учения» (39). Также и астрономию и геометрию, магию и мантику (искусство гадания) греки взяли у «варваров». В этом есть доля истины: древнегреческая философия возникла как синтез античной мифологии и ближневосточной преднауки.

В отличие от разномыслящих эллинов христиане согласны в своем учении, они думают, что «должен быть один и общий для всех образ жизни» (28) — заявка на будущее, когда, став государственной религией, христианская церковь пресекла всякое разномыслие и плюрализм в образе жизни. Татиан не противопоставляет христианство традиционному обществу социально: христиане повинуются и господам, и властям, но человека они почитают по-человечески, боясь подлинно только бога.

Продолжая учение Иустина о творении мира богом, Татиан говорит уже не только о творении мира как

благоустроенного целого из заданного вещества, но и творении богом самого этого вещества: «Материя не безначальна, как Бог, и не имеет власти, равной с Богом, как безначальная; но она получила начало и не от кого-нибудь другого произошла, а произведена единым Творцом всего» (5). И еще: «Ясно, что устройство мира и все творение произошло из вещества, самое же вещество сотворено Богом» (12). Итак, безначален только бог, он начало всего.

Татиан, как и все христианские теологи, поднимается на более высокое понимание бога, чем это было доступно языческой мифологии. Согласно христианству, «Бог есть Дух» (Евангелие от Иоанна. 4, 24). Согласно Татиану, «Бог есть Дух, не живущий в материи, но создатель вещественных духов и форм материальных. Он невидим и неосязаем, ибо Он сам виновник вещей чувственных и вещей невидимых. Его мы познаем чрез дела Его. Не хочу поклоняться творению, созданному Им для нас. Солнце и луна для нас сотворены; как же я буду поклоняться слугам своим? Как я признаю за богов деревья и камни? Дух, проникающий материю, ниже божественного Духа; и так как Он уподобляется душе, не достоин почести одинаковой с совершенным Богом. Кроме того, мы не должны умиловать Бога посредством каких-либо даров; ибо Он ни в чем не нуждается и потому не должен быть нами преклоняем, как нуждающийся» (4).

Татиан изображает возникновение мира так: «Бог был в начале: а начало есть... разумная сила. Господь всего, будучи основанием всего, прежде сотворения мира был один; поскольку же Он есть сила и основание видимого и невидимого, то вместе с ним было все; с Ним существовало, как разумная сила, и само Слово, бывшее в Нем. Волею Его простого существа произошло Слово, и Слово произошло не напрасно — Оно становится перворожденным делом Отца. Оно... есть начало мира» (5). Это слово сотворило ангелов и людей, которые добры, поскольку свободно не преступают волю бога. Один из ангелов восстал против закона бога и стал демоном, за ним последовала часть ангелов, став демонами, которые «ввели судьбу, которая чужда справедливости» (8). В результате этого в прекрасно устроенном богом мире стало худо житься (см. 19). «Свободная воля погубила нас: бывши свободными, мы сделались рабами, продали себя чрез грех. Богом ничего худого не

сотворено,— мы сами произвели зло...» (11). Такова теодицея Татиана и вообще христианства. Бог невиновен, виноват человек, который избрал грех.

В своем учении о душе, Татиан утверждал, что душа не умирает, в лишь временно разрушается, но не умирает только такая душа, которая была согласна с божественным духом, пребывая в праведниках (дух божий пребывает лишь в правдиво живущих людях); душа же людей, не знающих истины, и разрушается и умирает вместе с телом, но не навсегда. При конце мира и такая душа воскресает вместе с телом, чтобы получить окончательную смерть через бесконечное наказание.

Другие апологеты. Можно назвать еще имена таких апологетов, как Афинагор и Минуций Феликс. Они оба умерли в 210 г.

Минуций Феликс родился в римской провинции Африка. Он жил в Риме и был там адвокатом. Его христианская апология называлась «Октавий»¹. Там он писал: «Мы не считаемся римлянами, потому что не поклоняемся богу римлян» (гл. 24).

Афинагор — платоник, ставший затем христианином. Он афинянин. Спустя десять-одиннадцать лет после казни Юстина он направил все тому же императору Марку Аврелию, который правил уже единолично, свою апологию: «Послание императору Марку Аврелию и его сыну в защиту христиан», в котором он, в частности, пытался развеять ходившую тогда клевету на христиан, так что Афинагору пришлось доказывать, что христиане вовсе не убивают детей и не поедают их, что они не кровосмесители и не безбожники. Афинагору также приписывают малохристианское по своему духу сочинение «О воскрешении мертвых».

Не удалось умереть своей смертью и современнику Минуция Феликса и Афинагора Иринею (ок. 130 — ок. 202). Он был замучен при императоре Септимии Севере в возрасте семидесяти с лишним лет. Иринея — малоазийский грек. Начиная с 177 г. он был епископом в Лионе. Считается, что он ученик и преемник Поликарпа — ученика легендарных апостолов. Иринею принадлежит сочинение «Пять книг против ересей». Оно было написано по-гречески, но сохранился лишь латинский перевод этого христианского опуса.

Противостояние внутри христианства врагов и дру-

¹ См.: Сочинения древних христианских апологетов.

зей античной философии особенно ярко выступает в сравнении двух современников: Тертуллиана и Климента. Тертуллиан жил в Риме, Климент — в Александрии. Первый писал по-латыни, второй — по-гречески. Первый относился к античной культуре крайне отрицательно, второй примирительно, оставаясь, конечно, фидеистом. Вообще, римские латиноязычные христианские идеологи хуже воспринимали античную культуру и философию, чем греческие. Это и понятно: античная, т. е. прежде всего греческая, культура и философия были для римлян вторичными. Поэтому когда пришло время выбирать между утонченной античной культурой и грубым христианством, они выбирали последнее и относились к античной культуре как к мачехе, а не как к матери.

Климент Александрийский. Он родился в середине II в., возможно, в Афинах. Год его обращения в христианство неизвестен. Оказавшись в Александрии, Климент стал учеником принявшего христианство стоика Пантена, который заведовал христианской школой катэхеоменов (от «катэхео» — «устно поучать», «катэхеоменос» — «поучающийся»), иначе говоря, «школой оглашенных» (или огласительное училище), т. е. тех, о которых огласили (и тогда была гласность), что они готовы принять крещение, стать христианами. Став в 179 г. заведующим этой школой, наставником, Пантен (его сочинения не сохранились) привнес в школу философский интерес, дабы привлечь к ней образованных язычников. Климент становится помощником Пантена, получает духовный сан пресвитера и в 190 г. сам становится наставником школы, ее заведующим. В начале III в. в связи с гонениями на христиан при Септимии Севере Климент удаляется из Александрии. Умирает он где-то около 215 г.

Из сочинений Климента дошли: 1) «Увещание к эллинам», по которому можно судить о духовной эволюции Климента. Испытав отвращение к простонародной мифологии, он обратился к философии, но философия не смогла заполнить пустоту его души; чтение библейских пророков обратило его к христианству, которое, как он думал, дает истинное познание о боге и даже общение с ним; 2) «Педагог»; 3) «Строматы» («Ковры из лоскутков») — так назывались сборники смешанного содержания, объединявшие в себе без плана и связи отрывки из разных сочинений, рассуждения о различных предметах

(именно в «Строматах» содержится тот отрывок из сочинения Гераклита Эфесского, который так высоко оценил В. И. Ленин; 4) «Какой богач спасется?»).

Придя к христианству от платонизма и стоицизма (в то же время Климент был врагом эпикуреизма, иначе он не мог бы прийти к христианству), Климент сохранил уважение к философии. Он сам себя осознавал гностиком (от слова «гносис» — «знание»), но гностиком истинным. Это означало, что Климент, не отбрасывая, как Татиан, философию, подчинял ее откровению, думая, что в откровении истина дана целиком и непосредственно, а в философии опосредованно и частично. Философия сама по себе может быть только пропедевтикой к христианству, но не может дать истинного гносиса, который на самом деле даже и не знание, а состояние души: высшая ступень веры, блаженство при жизни как радостное и мирное настроение души, а после смерти — как вечное успокоение в боге. Пропедевтическая по отношению к христианской вере роль философии была ей задана самим Иисусом Христом, который «прежде чем явиться во плоти для спасения людей... подготовил весь христианский мир к этому спасению, дав иудеям закон, а эллинам — философию» («Строматы». I. 5). У Климента мы находим защиту философии от тех христиан, которые были предубеждены против нее: «Философия... есть дело Божественного промышления» («Строматы» I. 1); «Философия сама по себе вовсе не влияет губительно на человеческую жизнь и... не она является причиной возникновения ложных мнений и дурных дел, как некоторые клеветают на нее, но... она состоит очевидным и воплощенным образом учения истинного,— даром, который эллинам ниспослан от Бога»; ...от веры она не отвлекает нас... напротив, мы ограждаемся философией как бы неким прочным оплотом, открывая в ней некоторого союзника, совместно с которым и обосновываем потом нашу веру» (там же. I. 2). «...в просвещенности философией скрывается помощь нам, такой просвещенностью обуславливается тонкость чувства, ведущая к истинным Богочтению и благочестию» (там же. I. 4.). Вместе с тем «положения философов содержат истину, но так лишь, как ореховой скорлупой содержится съедобное зерно»¹.

¹ *Климент Александрийский. Строматы. М., 1892. С. 22, 23, 29, 21.*

Тертуллиан. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (ок. 160 — после 220 гг. н. э.) родился в Северной Африке, в Карфагене, там же и умер. Он не сразу стал христианином. Он принял христианство в возрасте около тридцати пяти лет, после чего вернулся из Рима на родину. До этого Тертуллиан был в Риме судебным оратором. Тертуллиан написал значительное количество сравнительно небольших статей: «Апология», «Об идолопоклонстве», «Против еретиков», «О плоти Христовой», «О воскресении плоти», «Против Маркиона», «Против Гермогена, или Против вечности материи» и др.

Философия и религия. Вера и разум. В отличие от христианского гностика Климента Александрийского, стремившегося сблизить античную философию и христианское новомифологическое мировоззрение, Тертуллиан — воинствующий фидеист, он безоговорочно ставит веру выше разума, который всячески принижает. Всякая философия и сама еретична, и источник всех религиозных ересей. Ересь, говорит Тертуллиан, означает «выбор» (*ἄρεσις* — взятие, овладение, захват, завоевание; свобода выбора, выбор; выборы, избрание), философы — «умы спорливые и презрительные»¹, занятые «праздными вопросами и разговорами» (155), не знают истины, «они еще ищут, стало быть не нашли» (162). Философы и еретики распадаются на враждующие секты, они заклятые враги друг другу. Своими пререканиями они утомляют сильнейших, побеждают слабых, колеблют прочих (см. 163). Все эти учения возникли позже истины: «Истина существовала первоначально, а заблуждение явилось впоследствии» (177). Критерием истины являются одинаковость, единодушие, древность. «Учение наше древнее всякого другого; а потому оно и истинно» (182). Истина от бога, тогда как и философия, и религиозные ереси от дьявола — «тщеславного соперника» бога (181). Внушает и возбуждает ереси дьявол (см. 186), «дьявол одушевляет всех ереснархов» (187). Поэтому Тертуллиан задает риторический, не требующий ответа вопрос: «Но что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академиею и Церковию, между еретиками и Христианами?» (155). И делает

¹ Творения Тертуллиана, христианского писателя, в конце второго и в начале третьего века. Часть первая. СПб., 1847. С. 95. (В дальнейшем страницы указываются в тексте.)

вывод: «Мы не нуждаемся ни в любопытстве после Иисуса Христа, ни в изысканиях после Евангелия» (155—156). В священном писании, исходящем от бога, истина дана полностью и навечно. Таково мнение Тертуллиана, выраженное им в его «Апологии», написанной в 217 г. н. э.

В написанной десятью годами ранее работе «О плоти Христовой» Тертуллиан прямо принимает религиозное безумие как высшую мудрость, которая должна посрамить всякую земную мудрость. Тертуллиан опирается на «Послания апостола Павла», который, как мы знаем, сказал, что «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (см. выше), что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрое» (см. выше). Приводя эти слова Павла, Тертуллиан пишет: «Я согласен, что это безрассудно, если мы станем судить о Боге по нашему только смыслу»¹, ведь «в очах мира нет ничего безрассуднее, как веровать в Бога вочеловечившегося, рожденного от Девы, приявшего плотское тело, и так сказать слепо ввергшегося во все низости нашего естества» (9), но «не можешь быть истинно мудрым, если не покажешься безумным в глазах мира, веря тому, что мир именует безумием в Боге» (10). В трактате «О плоти Христовой» находится то знаменитое высказывание Тертуллиана, которое приняло легендарную форму: «Верую, потому что абсурдно». Это не совсем точно. Тертуллиан говорит так: «Я не нахожу лучшего предлога к посрамлению себя, как, презирая стыд, быть свято бесстыдным и счастливо безумным. Сын Божий был распят: я того не стыжусь, потому что как будто бы надобно стыдиться. Сын Божий умер: надлежит тому верить, потому что разум мой возмущается против этого. Он восстал из гроба, в котором был положен: дело верное, потому что кажется невозможным» (11).

Таков воинствующий фидеизм Тертуллиана. Он отстраняет возможность обсуждения содержания священного писания. Он говорит о том, что еретики не должны быть допускаемы к обсуждению священного писания.

Творение из ничего. Тертуллиан полностью принимает складывающееся в христианском мифологическо-

¹ Творения Тертуллиана, христианского писателя, в конце второго и в начале третьего века. Часть третья. СПб., 1850. С. 9. (В дальнейшем страницы указываются в тексте.)

теологическом мировоззрении тезис о творении мира богом из ничего. Здесь он обрушивается на всех тех христиан-платоников, которые в духе учения Платона принимали вечность материи, видя роль бога лишь в ее организации (как это было описано в «Тимее» Платона). Среди еретиков в вечность материи, в совечность ее богу верил, в частности, Гермоген, и Тертуллиан обрушивается на Гермогена, выдумавшего материю, которую он ставит наравне с вечным богом. Опровержению этого учения посвящен специальный трактат Тертуллиана — «Против Гермогена, или Против вечности материи», написанный в 209 г. н. э. Тертуллиан пишет о Гермогене: «Он отъемлет у Бога все то, что Он есть, утверждая, что не из ничего сотворил Он все вообще существа. Действительно, перешедши от Христиан к Философам, от Церкви в Академию и в Портик, он покусился вместе со Стоиками объявить Материю современною самому Богу, потому будто бы, что она всегда существовала, никогда не имела рождения, не была сотворена, не имеет ни начала ни конца, и что ею Господь только воспользовался для произведения всех вещей»¹.

Тертуллиан пишет далее: «Стало быть, Гермоген вводит два божества, равняя Материю с Богом» (73), ведь материя становится равною с богом, коль скоро ей приписывается вечность. Тертуллиан правильно замечает, что если бы материя была вечной, то не было бы необходимости в боге.

А если бог бы и был, то он оказался бы нуждающимся в материи, а следовательно, оказался бы как все в чем-то нуждающееся зависимым от материи и даже ниже ее. Гермоген думал, что если материя не совечна богу, то тогда бог как единственная причина мира должен быть источником не только добра, но и зла, которое в противном случае можно было бы приписать материи. Но, возражает Тертуллиан, в таком случае бог все равно будет источником зла, раз он потерпел злую материю, а не исправил ее, а то и не уничтожил. «Словом сказать, Бог становится рабом или покровителем зла, коль скоро живет в сообществе с Материею, а тем паче когда употребляет в дело превратную и дурную Материю» (81). Тертуллиан, несмотря на все словесные

¹ Творения Тертуллиана... Часть четвертая. СПб., 1850. С. 68. (В дальнейшем страницы указываются в тексте.)

ухищрения, так и не может решить проблему происхождения зла в мире.

Ему приходится признать, что «в священном Писании ясно и точно не сказано, что все сотворено было из ничего» (96) — и ему снова приходится применять много софистических ухищрений, чтобы все же найти тезис о творении мира богом из ничего и там, хотя ясно и точно не выраженный. Так что эта мысль там, оказывается, есть, она только не выражена точно и ясно.

Не все в учении Тертуллиана было принято церковью. В частности, не был принят его теологический материализм, он иногда утверждал, что и бог, и души телесны.

Тертуллиан много писал о гонениях на христиан, особенно в своей «Апологии». С одной стороны, он утверждает, что эти гонения не обоснованы, а если на чем-либо основаны, то лишь на клевете, а с другой стороны, он прямо заявляет, что языческие боги — не боги, а что касается гонений и истязаний, которым подвергают в империи христиан, то они идут только на пользу церкви: «Мы всегда благодарим вас за приговоры, изрекаемые против нас»¹.

Ориген. С точки зрения Тертуллиана, еретиком должен быть не только Валептин, Маркион, Гермоген, с которыми карфагенянин яростно спорит, но и Ориген, поскольку этот христианский теолог сохранил значительные пережитки платонизма. Ориген родился в 185 г. или около того. Его отец был казнен как христианин во время очередного гонения на христиан при императоре Септимии Севере, когда погиб и Ириней. Имущество отца было конфисковано, и Оригену, старшему из семи сыновей, в семнадцать лет пришлось содержать мать и шестерых своих братьев. Ориген — ученик Климента Александрийского.

В 217 г. Ориген возглавил христианскую школу в Александрии. Однако в 231 г. он был смещен с поста наставника этой школы, лишен сана пресвитера и даже изгнан из Александрии. Ориген переселился в Палестину, в Кесарию, где основал свою школу. Во время очередных гонений на христианство он был заключен в тюрьму и умер там от пыток. Это были гонения во времена императора Деция (249—251 гг. правления), когда христианство было запрещено, а христиане под-

¹ Творения Тертуллиана... Часть первая. С 105.

вергались тотальному преследованию по всей Римской империи. Во время «дециевых гонений» погиб и ученик Тертуллиана карфагенский епископ Киприан, в смертном приговоре которому говорилось, что он высказал себя врагом римских богов и священных законов.

Но Оригена преследовали не только язычники, но и христиане. Будучи наставником александрийской христианской школы, Ориген, высоко ценя знание, составил такой учебный план, по которому изучались «диалектика» как метод развития мышления и логических способностей, физика, астрономия, геометрия, в которой Ориген видел образец для всех других наук.

Разделяя в целом христианское мировоззрение, Ориген в своих многочисленных книгах (перечень сочинений Оригена содержит две тысячи «книг», т. е. папирусных свитков) «грешил» уклонами в платонизм и в стоицизм.

Ориген составил комментарии ко всем книгам Ветхого и Нового завета. Вслед за Климентом Александрийским он, в отличие от Тертуллиана и Киприана, был сторонником не буквального понимания текста священного писания. Он разработал учение о трех смыслах Библии: буквальном («телесном»), моральном («душевном») и философском («духовном»), — и сам отдавал предпочтение философскому истолкованию смысла Библии.

Еретические мысли Оригена сводились к учению о том, что наш мир — не первый и не последний. Прежде этого нашего мира были и другие сотворенные миры, а после нашего мира будут также новые миры, так что творение мира надо понимать не как одноразовый акт, а как периодический процесс. Далее, Ориген думал, что «спасение» — участь всех душ и духов, которые (даже сам дьявол) в конце концов изменятся в лучшую сторону, станут просветленными и соединятся с богом. Из этого следует, что адские муки посят временный, а не вечный характер. Это учение Оригена называлось апокастасис (*αποκατάσις* — восстановление, возвращение). Согласно этому учению все вернется к богу. Ведь все имело его некогда своим началом. Учение об апокастасисе весьма логично. Оригена осудили и за субординационизм — учение, что бог-сын ниже бога-отца.

И хотя Ориген оказал большое влияние на Евсевия Кесарийского, Григория Богослова и особенно Григория Нисского в IV в. н. э., он в конце концов в 543 г. эдиктом византийского императора Юстиниана

И был объявлен еретиком. Здесь сыграло роль и то, что он допускал и предсуществование душ.

Оригену принадлежало и полемическое сочинение «Против Цельса». Цельс — античный критик христианства, который в 180 г. н. э. написал «Правдивое слово», в котором с позиций платонизма критиковал христиан за легкоеверие и суеверие. Там Цельс писал, что христианство может привлечь только малолетних, низкородных, необразованных, рабов и детвору.

Антоний (ок. 251—356 гг.) был тихим мальчиком, который сторонился товарищей и не ходил в школу, так как, будучи христианином, думал, что знание и религиозная мудрость, вера несовместимы. Если он куда и ходил, то только в церковь. Там он однажды услышал слова Христа о том, что следует продать свое имение и раздать все вырученные деньги нищим. У Антония (родители которого рано умерли) было состояние, и он так и поступил, оставив без всего свою сестру. Антоний удалился от людей. Пищей его стал один хлеб с солью, питьем — одна вода, и ел он один раз в день при закате Солнца. Спал он очень мало и только на голой земле. Антоний не мылся. Он работал (столярничал) и молился. Живя так, Антоний прожил более ста лет.

Сохранились наставления Антония: «Возненавидьте мир и всё, что в нем». «Знайте, что Дух ничем так не погашается, как суетными беседами», «Душа бывает крепка, когда тело измождено», «Все раны залечиваются, а рана от языка не имеет врачевания», «Не всем открывай помыслы свои, а только тем, которые могут врачевать душу твою», «Ко всем имей приятельское расположение, но не всех имей советниками», «Друзей прежде опробуй испытанием и не всех делай себе близкими, не всем вверяйся, потому что мир полон лукавств», «Женщине не позволяй приближаться к себе и не потерпи, чтобы она вошла в твоё жилище, потому что вслед за нею идет буря помыслов», «Если любишь покойную жизнь, не входи в круг тех, у коих вся забота о суетностях, и если случайно попадешь в среду их, будь таков, как бы тебя там не было», «Всякий желающий быть истинно-духовным подвижником должен стараться держать себя вдали от шумного многочисленного и не приближаться к нему, чтобы быть и телом, и сердцем, и умом вне смятения и круговращения людского, ибо где люди, там и смятение», «Целая жизнь человеческая весьма коротка в сравнении с будущими веками, и всё

наше — ничто перед жизнью вечною». Надо жить так, «чтобы мы, каждый день пробуждаясь, думали, что не доживем до вечера»¹.

ЛЕКЦИИ ХХІ—ХХІІ

ТЕМА 24

НЕОПЛАТОНИЗМ

III в. н. э. был не только веком становления христианской теологии у Климента Александрийского, Тертуллиана, Оригена, Ипполита, Лактанция и у других христианских теологов, но и временем возникновения последней крупной, по-своему эпохальной, философской системы западной античности — неоплатонизма. Подобно тому как стоицизм был характерен для теоретического мировоззрения Ранней Римской империи, так для Поздней Римской империи характерен неоплатонизм. Строго говоря, неоплатонизм возникает не во времена Поздней Римской империи, а немного раньше, в промежутке между Ранней и Поздней империями, в смутное время, когда Ранняя Римская империя почти что перестала существовать, а Поздняя Римская империя еще не возникла — иначе говоря, он возникает в вакууме между империями. Этот вакуум продолжался полвека: с 235 г. — с года, когда был убит солдатами последний представитель династии Северов (193—235 гг.), сменившей династию Антонинов, и до 284 г., когда власть в восстановившейся десятью годами ранее Римской империи жестко взял в свои руки Диоклетиан (284—305 гг.), введший новую форму высшего правления по типу восточных деспотий — доминат.

Плотин. В это смутное пятидесятилетие, во времена солдатских императоров (их сменилось за это время более двадцати), тогда, когда на империю, кроме готов (побывавших в 267 г. в Афинах), обрушились зарейнские племена франков и алеманов, а в Египте блемиев, когда Галлия и Испания, а также восточные провинции отпали от Рима, когда императоры Гордиан III и Валериан были разгромлены персами, когда если еще не готы, то алеманы угрожали Риму, т. е. во времена гене-

¹ Добротолюбие. М., 1895. Т. I. С. 17—94.

ральной репетиции того разгрома империи, который произойдет двумя веками позднее, и протекала творческая деятельность основоположника неоплатонизма Плотина (204/205—270 гг.). Из отмеченных выше исторических событий некоторые имели к нему прямое отношение. Так, Плотин ходил с войском Гордиана III на восток и еле спасся, когда персы разгромили римлян, а восставшие солдаты убили злосчастливого императора. Оказавшись в Риме, Плотин вел философские беседы с императором Галлиеном, который увлекался многим, в том числе и философией, тогда как государственные дела требовали императорского присутствия (о Галлиене историк Гиббон в своей «Истории упадка и разрушения Римской империи» писал, что он был мастером в различных интересных, но бесполезных науках — находчивым оратором, изящным поэтом, искусным садоводом и совершенно негодным государем¹). И вряд ли Плотин мог ему помочь в деле спасения распавшейся империи своими ориентированными на сверхчувственный мир беседами. (Как многие другие императоры смутного времени, Галлиен был убит заговорщиками.)

Источником наших знаний о жизни Плотина служат сочинения Порфирия «Жизнь Плотина», «Жизнеописание философов» Евнапия, словарь Свида и некоторые другие источники. Известно, что Плотин умер на исходе второго года царствования императора Клавдия — победителя готов, когда умер и сам Клавдий, т. е. в 270 г. Известно также, что Плотин прожил шестьдесят шесть лет. Отсюда можно вывести, что он родился в 204/205 гг., в двенадцатый год царствования основателя династии Северов — Септимия Севера.

Известно, что Плотин родился в римской провинции Египет в городе Ликополе. Известно также, что он учился у ряда философов, которые его не удовлетворяли. Наконец, он попал к Аммонию Саккасу. Об Аммонии Саккасе (от древнегреч. *σάκος* — мешок) известно не так уж много. Он жил приблизительно с ок. 175 по 242 г., так что Аммоний был соотечественником и современником Климента Александрийского. Аммоний был крещен родителями, но затем вернулся в язычество. Как и некоторые другие философы, Аммоний ничего не писал,

¹ См.: Эдуард Гиббон. История упадка и разрушения Римской империи. М., 1824.

а преподавал устно. Он имел многих учеников. Его учеником стал и Плотин. Порфирий рассказывает, что «к философии он (Плотин.— А. Ч.) обратился на двадцать восьмом году жизни и был направлен к самым видным александрийским ученым, но ушел с их уроков со стыдом и печалью», зато, «побывав у Аммония и выслушав его, Плотин сказал другу: «Вот кого я искал!». С этого дня он уже не отлучался от Аммония¹. Плотин пробыл учеником Аммония в течение одиннадцати лет, а когда Плотину стало под сорок, то он возымел желание ознакомиться с мировоззрением персов, а если возможно, то и индийцев, и примкнул к войску Гордиана III. Этот военный поход, как было сказано, кончился печально. При сменившем Гордиана III Филиппе Аравитянине Плотин оказался в Риме, где основал свою школу и возглавлял ее в течение четверти века, имея в числе учеников и сенаторов, и самого императора Галлиена, о чем говорилось выше. Имея на Галлиена большое влияние, Плотин просил о выделении ему территории для реализации социально-политического проекта Платона, для создания Платонополиса — император было согласился, но осуществлению этого утопического замысла помешали императорские советники.

У Плотина были и ученики, и ученицы. Амелий провел с Плотиним двадцать четыре года, Порфирий — пять.

Эннеады. Первые десять лет своего пребывания в Риме Плотин преподавал устно. С воцарением Галлиена (253—268 гг.) и с начала бесед с ним Плотин по просьбе императора начал записывать свои философские проповеди. При этом он сперва продумывал текст, а потом записывал его залпом, не заботясь особенно о правилах правописания и никогда не перечитывал написанное. Этому мешало его слабое зрение. Согласно Порфирию, эти записки можно разделить на три части: первые двадцать один опус легковесны (написаны в возрасте 48—58 лет), вторые двадцать четыре опуса (в 58—63 года) наиболее содержательны, последние девять (в 63—66 лет) говорят об убывающей умственной силе Плотина. В целом же все это составило пятьдесят четыре опуса, их Плотин завещал своему ученику Порфирию, который в момент смерти Плотина находился

¹ Порфирий. Жизнь Плотина. В кн.: Диоген Лаэртский. О жизненных и изречениях знаменитых философов. С. 463.

в Сицилии. Получив завещанные ему драгоценные рукописи, Порфирий не счел возможным сохранить тот хронологический порядок, в котором они писались, распределил их тематически по шести темам и озаглавил их; так что в каждой теме оказалось по девять сочинений. Так получилось шесть девяток — «эннеад». Отсюда и произошло название сочинения Плотина в целом — «Девятки», или «Эннеады».

Первая девятка содержит эстетические и этические сочинения: «О животном и о человеке», «О добродетелях», «О диалектике», «О счастье», «О том, увеличивается ли счастье с течением времени», «О красоте», «О первом благе и о других благах», «О природе и источниках зла», «О разумном исходе из жизни» (или «О самоубийстве»).

Вторая девятка посвящена физическим темам и включает в себя трактаты: «О небе», «О движении неба», «О том, что делают звезды», «О материи», «О возможности и действительности», «О сущности или о качестве», «О смешении всего», «О видении, или О том, почему далекое кажется маленьким», «Против гностиков».

Третья девятка, также имея дело с миром, рассматривает философские аспекты некоторых из его черт: «О судьбе», «Первый трактат о провидении», «Второй трактат о провидении», «О присущем каждому из нас демону», «О любви», «О бесстрастии невоплощенного», «О вечности и времени», «О природе, о созерцании и об едином», «Разные исследования».

Четвертая девятка посвящена проблемам души. Сюда входят первый и второй трактаты «О сущности души», первый и второй трактаты «Проблемы души», «О бессмертии души», «О нисхождении души в тела», «Являются ли все души одним».

Пятая девятка говорит о душе, уме и едином, она содержит в себе такие трактаты, как «О трех начальных субстанциях», «О происхождении и порядке того, что идет вслед за первым», «О познающих субстанциях и потустороннем», «Каким образом из первого происходит то, что после первого, и об едином», «О том, что вне ума нет умопостигаемого, и о благе», «О том, что потустороннее сущему не мыслит, и о том, что есть первое мыслящее и что второе», «О том, существует ли идея у каждой вещи», «Об умопостигаемой красоте», «Об уме, идеях и о сущем».

Шестая девятка, самая большая по объему, содержит в себе три трактата «О родах сущего», два трактата «О том, что сущее повсюду одно и то же», а также трактаты «О числах», «О том, как существует множественность идей и о благе», «О свободной воле и воле единого», «О благе или едином».

Итак, у Порфирия учение Плотина приобретает такую последовательность: этика, натурфилософия, космология, психология, ноология (учение об уме) и генология (учение о едином). Хронологическая последовательность трактатов иная. Так, в первую девятку входят трактаты, которые по времени написания занимают 53, 19, 20, 46, 36, 1, 54 (последний), 51 и 16-е места. Самый первый по времени написания трактат у Плотина — трактат «О красоте».

Влияния. Плотин не претендовал на оригинальность. Он думал о себе лишь как об истолкователе Платона. И в самом деле, у Плотина мы находим заимствования из таких сочинений Платона, как «Алкивиад», «Апология», «Кратил», «Горгий», «Гиппий Большой», «Законы», «Парменид», «Федр», «Федон», «Филеб», «Политик», «Протагор», «Государство», «Софист», «Пир», «Тимей», «Теэтет», 2-е и 7-е письма. Однако круг вопросов у Плотина уже, чем у Платона. У Плотина нет вовсе упоминаний учения об обществе, что так интересовало Платона, вообще какой-либо социологии. Нет того интереса к математике, какой был, хотя и дилетантский, у Платона. Нет диалога, драмы идей, описания обстоятельств с бытовыми реалиями, в которых происходили философские споры, нет и самих спорщиков. Так что Плотин — не весь Платон. Плотин берет у Платона главным образом учение о едином («Парменид»), учение о благе («Государство»), учение об антагонизме души и тела («Федр»), учение об эресе («Пир»), учение о божественном демиурге и о космической душе в «Тимее», а также представленное в разных диалогах Платона учение об идеях.

Плотин довел до крайности платоновское презрение к телесному чувственному миру, к жизни, сходясь в этом с христианской религией. Как ни враждовали христианство и неоплатонизм, главное у них было общим — учение о существовании высшего мира, имеющего абсолютный приоритет перед низшим. Не случайно, что для образованных язычников путь к христианству легче всего шел через неоплатонизм.

Однако на Плотина оказали влияние не только Платон, но и многие греческие и даже римские философы (например, Сенека). В сочинениях Плотина можно найти не только решающее влияние Платона, но и отзвуки сочинений Аристотеля («Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Категории», «Топика», «Об истолковании», «Метафизика», «Физика», «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Политика», «О душе», «О происхождении животных», «О частях животных», «О движении животных»). Плотин полемизировал с идеями Демокрита и Эпикура, с гностикami, с которыми во всем решительно расходится. Он спорит и со стоиками из-за их пантеизма и утверждает, что бог стоиков — природа, названная богом лишь ради приличия.

Общая характеристика. Главное в неоплатонизме — учение о потусторонности, сверхразумности и даже сверхбытийности первоначала всего сущего и о мистическом экстазе как средстве приближения к этому первоначалу. В лице неоплатонизма античная философия приходит к тому, с чего начала индийская философия в «Упанишадах» с их непознаваемыми разумом атманом и брахманом.

Неоплатонизм выходит даже за пределы философии (если под философией понимать разумное мировоззрение). Неоплатонизм сверхразумен. В нем наблюдается возврат к мифологии, ремифологизация — процесс, обратный тому, какой происходил при генезисе философии. Гегель не случайно использовал неоплатонизм как иллюстрацию своего закона отрицания отрицания: философия сперва отрицала религию (мифологию), а затем в своих самых зрелых формах, отрицая саму себя, постигла внутреннее содержание мифологии и образовала с ней синтез. Это и произошло в неоплатонизме. Так что, по Гегелю, получается, что неоплатонизм не столько философия как антипод мифологии, сколько синтез философии и мифологии.

Учение Плотина — последовательный монистический идеализм и даже сверхидеализм. Бог Платона доступен разуму, он ведь и сам мировой разум, ум, нус. Платоновская теология рационалистична. Бог Плотина ускользает от мысли. Это уже мистика. Пафос учения Плотина — в сведении многого к единому и в выведении этого единого за пределы многого. Это схема тоталитаризма. Тоталитаризм выносит присущее многому единое за пределы многого и затем привносит единое во многое

извне как некую высшую силу. Суть учения Плотина также и в том, что он ставит во главу иерархии сущего одно начало, единое как таковое, сверхбытийное и сверхразумное, постижимое только в состоянии экстаза и выразимое только средствами апофатической теологии. Система Плотина строго иерархична, что хорошо отражало настоящую социальную иерархию Римской империи и еще лучше предвосхищало феодальную иерархию. Вселенная Плотина строится не снизу вверх, а сверху вниз.

Обоснование идеализма. Плотин обосновывает свое идеалистическое учение через учение о разных типах людей. Обыденный человек погружен в чувственно-практическое существование. Он весь во внешнем и вещном бытии, потерял и самоунижен в нем. Для такого человека вещи важнее идей, материальное важнее идеального. Да и красоту, писал Плотин в трактате «О красоте», такой низменный человек знает только в одной чувственной и вещной форме. Обыденный низменный человек, а таких подавляющее большинство, любит красивые вещи, но он не способен любить прекрасное как таковое — это ему недоступно. Для такого человека тело, конечно, важнее души — и он тешит свое тело, несколько о душе не беспокоясь. Вся деятельность души низменного человека обусловлена ее пребыванием в теле, целиком зависит от тела. Но это потому, что душа такого человека заужена, ведь он сам сделал ее служанкой тела, и не больше того.

Но есть и другие люди. Иной, возвышенный человек поднимается от низшего состояния существования к более высшему его состоянию. Он переносит центр тяжести своего бытия с телесного на душевное. Он развивает в себе способности к сверхчувственному интеллектуальному умозерцанию, он обращается от внешнего мира в глубины своей души и находит там истину, покой и безмятежность, которые столь недоступны низменному человеку. Возвышенный человек отворачивается от чувственной красоты, презирает ее и ищет красоту истинную. Прежде всего он способен увидеть то, что не видит низменный человек: красоту добродетели, благородных действий, добрых нравов, хороших привычек, красоту величия характера, справедливости сердца, мужества, достоинства и справедливости. На этой ступени человеческого бытия душа в своей деятельности все еще пребывает в теле, но она от тела независима.

Эту относительную независимость души от тела возвышенного человека Плотин обосновывает старой идеей о предсуществовании души. Эта душа созерцала и добродетель, и справедливость, и саму красоту в чистом виде как нечто совершенно идеальное, как идею. Оттого она и способна узнать все это в заземленной и частной, конкретной форме существования.

Но, согласно Плотину, и эта позиция, на которой может находиться человек, не самая возвышенная. Есть и нечто другое, более высокое. Об этом мы скажем далее.

Обоснование Плотинем структуры мировой системы. Скажем сразу, что мир в представлении Плотина строго иерархичен, он образует ступени нисходящего бытия, начинающегося в сверхбытии. Плотин не отрицал существование чувственного телесного мира. Существование такого мира самоочевидно, он дан нашим чувствам, наше тело — часть этого мира, мы его часть. Другое дело — как к этому миру следует относиться. Мы уже видели, что Плотин относится к этому миру отрицательно и не считает его единственным, исчерпывающим все возможное бытие (и сверхбытие). Даже лучшее в этом мире — его несомненная красота, красота, в частности, природы, которая так волнует многих, порождая в их душах великую радость, — лишь слабый и тусклый отблеск истинной, сверхтелесной и сверхприродной красоты. Любить такой отблеск можно, но надо знать, что это не вся красота. К тому же сама по себе природа не является источником красоты.

Плотин уверен в том, что источник красоты в объективном мировом разуме. Ведь красота — это гармония и форма. Но в природе форма разделена пространственно на части — и в этой разделенности так легко утратить единство формы! Красота в природе, красота телесной вещи — в единстве ее частей, а это единство, думает Плотин, от разума. Следовательно, разум есть нечто иное, чем природа, высшее по отношению к ней начало.

Далее, в природе есть неодушевленное и одушевленное. Откуда же одушевленность? Плотин думает, что материальное не может породить душевное. Следовательно, надо допустить иное, чем природа, начало — мировую душу. Итак, у нас есть уже три части мира: природа, мировой разум и мировая душа. Нельзя ли отождествить мировую душу и мировой разум? Нельзя,

потому что душа равно одушевляет и прекрасное, и безобразное, душа равнодушна к красоте. Поскольку прекрасного меньше, чем одушевленного, то разум дальше от природы и выше, чем мировая душа, ведь его проявление в природе более избирательно.

Но может ли один мировой разум быть источником красоты, в основе которой, как мы уже сказали, лежит единство частей? Оказывается, нет. Сам по себе разум не содержит в себе единства, он может быть и хаотической совокупностью содержащихся в нем идей. Ведь мы сами хорошо знаем, как трудно свести знания к единству, преодолеть простое многознание, систематизировать его. Разве Гераклит не видел мудрость именно в том, чтобы найти единое, и не презирал многознание? Поэтому Плотин выдвигает в качестве начала еще и единое. Итак, у нас четыре начала: природа, мировая душа, мировой разум и единое.

Плотин не довольствуется такой их рядоположенностью. Он обращает эту рядоположенность в единую систему, горизонталь в вертикаль, и пытается доказать, что единое превышает всего, затем в иерархии бытия идет по нисходящей линии мировой разум, затем мировая душа, затем природа и, наконец, материя — конечный продукт и антипод единого, которое мы отныне будем писать с большой буквы — Единое

Единое («Еν»). Все мировоззрение Плотина пронизано пафосом единства, и этот пафос доходит до обожевления Единого. Единое — это бог. Придание большого значения единству в мире вполне можно понять. Единство, конечно, — важнейшая сторона мироздания и всего, что в нем. Без единства невозможны ни красота, ни жизнь, ни общества. Каждое человеческое общество потому и общество, что в нем есть какое-то единство и взаимное сочувствие. Даже куча камней едина, поэтому она и куча. Един и любой биологический организм. И любовь есть единство.

Да, можно немало сказать в пользу единого, в пользу единства. Но весь вопрос в том, как это единство понимать. Существует ли единство во многом? Или же оно вне многого, а то и над ним? Является ли единое единым во всем — или же это единое — единое вне всего?

Плотин идет по второму пути. Он выносит единое за пределы многого, возвышает его над многим и делает его первичным по отношению ко многому. Единое для

многого недоступно, многое неспособно никак повлиять на единое, заставить его считаться с собой. А само многое якобы к самоорганизации неспособно. Это типичная схема тоталитаризма.

История философии как объективно-исторический процесс — история борьбы (но борьбы не ради борьбы, а ради достижения конечной истины) не только материализма и идеализма, эмпиризма и рационализма, но и история борьбы тоталитарного и антитоталитарного мировоззрений. Мировоззрение Плотина — выдающийся пример тоталитарного мировоззрения, тоталитаризма в чистом виде. Его мировая иерархия — и отражение социальной иерархии в Римской империи, и предвосхищение феодальной иерархии.

Итак, исторгнутое Плотинем из многого единое становится у него Единым. Но, будучи вынесенным за скобки (внутри которых остался весь интеллектуальный, душевный и телесный мир), Единое Плотина оказывается в сущности ничем. И оно непознаваемо. И в самом деле: разве можно познать несуществующее?

Впрочем, Плотина несколько не смущает то, что его Единое ничто. Он видит в этом высшее достоинство Единого. В этом его глубочайшая единственность. Единое единственно в том, что оно есть ничто. Плотин, правда, сам не называет Единое ничем. Но в сущности это так. Согласно Плотину, единое, будучи вечным началом всего существующего, само по себе не существует. Во всяком случае, о нем нельзя сказать, что оно существует. Сказать, что Единое существует — значит его ограничить, поставить в рамки, определить — а всякое определение и есть ограничение. Единое же нельзя заузить. Оно беспредельно. Это что-то напоминает апейрон Анаксимандра. Но Анаксимандр думал, что он знает, что такое апейрон. Плотин же не знает, что такое Единое.

Да и как он это может знать, если оно, оказывается, непознаваемо? Плотин взял диалектику единого и многого у Платона. Но в диалоге Платона «Парменид», где содержится тонкая диалектика (настолько тонкая, что она переходит в сверхумную софистику) единого и многого, выразителем которой оказывается там не Сократ, как обычно у Платона, а Парменид, единое берется в паре со многим. Единое постигается там через многое, а многое — через единое. Это, как сказал бы Гегель, рефлексивные, т. е. отражающие друг друга, понятия.

Плотин же превратил горизонталь «единое — многое» в вертикаль. Единое не познается через многое, потому что единое выше, а многое ниже, а высшее не постигается через низшее, низшее не может быть ключом к пониманию высшего. В высшем всегда есть то, что низшему недоступно, на то оно и высшее.

Единое, далее, есть абсолютное единство и в том смысле, что не содержит в себе многого, оно, естественно, не содержит в себе и различия, и противоположности, и противоречия. Если у Гераклита была и борьба противоположностей, и их единство, и даже тайная гармония, но при этом у него не было единства без противоположностей, то Плотин идет дальше и доходит до абсурда: его единое — это не единство противоположностей, а единство без противоположностей.

Нет в едином и субъектно-объектного отношения, и саморефлексии, и самопознания. Единое, правда, себя знает, но оно знает себя без познания, потому что познание есть переход от незнания к знанию, что предполагает в качестве исходного состояния состояние незнания, т. е. несовершенства, неполноты, ущербности, недостатка — а все это чуждо Единому, потому что оно совершенно целостно, самодовлеюще, едино.

В одном из своих трактатов Плотин говорит, в частности, что его Единое «не ведает ни в чем недостатка, довлеет самому себе, ни в чем не нуждается»¹.

Единое ни к чему и не стремится. Ведь всякое стремление также предполагает исходную ущербность, которая должна быть восполнена достижением цели. Ничего не желая и ни к чему не стремясь, Единое Плотина, надо полагать, абсолютно счастливо, если под счастьем понимать вечный покой. И в самом деле, в Едином нет времени. Оно вневременно. Это нетронутая временем вечность.

Однако тезис Плотина о непознаваемости Единого, о его непостижимости и несказанности, имеет трещину — ведь Плотин только и делает, что на протяжении всех своих пятидесяти четырех трактатов говорит о Едином. Да и сказать, что оно не существует и непознаваемо, что оно выше всякого ума и интеллекта — не значит ли сказать о Едином главное, существенное? Разве сущность Единого не в том, что оно не существует?

¹ *Plotini. Opera.* Oxonii, 1987. P. 109.

Разве, далее, сущность Единого не в том, что оно непознаваемо?

Но Единое Плотина характеризуется не только отрицательно. В нем, оказывается, есть и нечто положительное. Плотин сравнивает Единое с Солнцем как источником света и тепла. И оказывается, что Единое есть Благо и Свет. Это, конечно, противоречие Плотина самому себе — и последующие платоники будут искать выхода из этого противоречия и над плотиновым Единым надстраивать другое Единое — как бы уже абсолютно тайный чердак, как бы черный ящик, из которого уже не исходит никакого света и никакого блага.

Учение о том, что первоначало всего сущего, хотя само и не сущее, все же свет и благо, окрашивает мировоззрение Плотина в радостные тона. Благо не может породить неблаго, свет не может породить тьму. Поэтому и природа у Плотина есть всё же при всем своем несовершенстве благо. Плотин резко критикует религиозных гностиков за то, что они представляли чувственный мир как порождение злого начала.

Эманация. Будучи самодовлеющим, бездеятельным и, в сущности, пассивным, Единое тем не менее порождает все то, что существует помимо Единого. Это, конечно, парадокс. Плотин понимает это порождение своеобразно. Единое не превращается в иное, чем оно само, как, например, у Гераклита огонь превращается, угасая, в воздух, воздух — в воду, вода — в землю, которая, воспламеняясь, становится огнем. Такую же картину мы видим и у стоиков. У атомистов миры возникают как комбинации атомов — вечных и неизменных материальных частиц. У Аристотеля вещество (*ὕλη*) существует вечно. Вечны и формы, которые оформляют вещество, придают ему структуру. Ближе всего к Плотину, конечно, Платон. Его идеи отражаются в вещах, но в вещи не превращаются. Плотин же развил эту мысль дальше и придал ей крайний вид.

Говоря о генезисе мира из Единого, Плотин отвергает идею творения мира богом из ничего. Ведь здесь опять-таки бог есть некий деятель, который к чему-то стремится, чего-то хочет, который как-то даже ограничен своим творением, которое ведь может и восстать против своего творца. Плотин понимает творение мира Единым как абсолютно немотивированный объективный процесс. Принято называть этот процесс латинским словом эманация (от *emanare* — течь, литься). И Пло-

тин на своем родном древнегреческом языке говорит $\rho\acute{\epsilon}\iota\nu$ — течь, вытекать, но эта метафора несовершенна, так как здесь все же нельзя отделаться от мысли, что вытекающее, истекающее убывает и что этот процесс происходит во времени. У Плотина же Единое, творя мир, ничего не утрачивает, оно остается неизменно целостным, и этот процесс происходит вне времени, от вечности.

Поэтому более адекватным нам кажется другое выражение Плотина, другая его метафора: Единое, будучи светом, светит вокруг себя, оно сияет, происходит $\lambda\upsilon\sigma\iota\lambda\alpha\phi\iota\varsigma$ — яркое свечение. Свет не может не светить. Так и Единое не может не производить вокруг себя освещенность, которая, как и всякий свет, убывает по мере удаления от своего источника.

Свет светит необходимо. И Единое также производит все иное, чем оно, необходимо. У Плотина мы находим идею необходимости. Эта необходимость состоит в том, что высшее порождает низшее, а низшее должно быть порождено высшим. Правда, Плотина можно понять и так: есть необходимость в том, чтобы низшее было порождено высшим, но нет необходимости в том, чтобы высшее породило низшее. Таким образом, Единое порождает низшее без всякой необходимости, низшее же порождено Единым необходимо. Но это словесная эквивалентность, которая в сущности ничего не меняет.

Ум. Первым, что с необходимостью происходит от Единого, есть Ум (Нус). В отличие от небытийного (или сверхбытийного) Единого Ум бытиен. Он существует. Так что творение Единым Ума может быть понято как творение Небытием Бытия. Но так у Плотина прямо не говорится.

В своей концепции Ума Плотин соединяет соответствующие представления Платона и Аристотеля. Ум у Плотина и аристотелевский бог как само себя мыслящее мышление (Ум мыслит сам себя) и платоновский демиург, который, однако, не имеет перед собой идей как нечто ему заданное в качестве образцов, а содержит их в себе как свое внутреннее достояние. (Говорят, что Порфирий сперва думал по-платоновски, но Плотин переубедил его.) Кроме того, у Платона ум-демиург восхотел создать аналогичный себе космос. Плотинский же Ум ничего восхотеть не может. У него нет платоновской черты олицетворения.

Ум не только бытиен, но и множествен в том

смысле, что в нем существует многое как идеально многое, как множество идей. Но это множество также и едино. Точнее говоря, Ум имеет две стороны: ту, которая обращена к Единому, и ту, которая отвращена от Единого. Как обращенное к Единому Ум един. Как отвращенное от Единого Ум множествен. В целом же Ум есть саморефлексия систематизированной (благодаря Единому) совокупности идей. Если в Едином нет деления на познающее и познаваемое (*νοῦν* и *νοῦμενον*), то в Уме это деление есть. Однако оно не абсолютно. Ум познает самого себя. В этом его органическое единство. Как и Единое, Ум существует вне времени. И процесс познания Умом самого себя как системы идей — вневременной процесс. Ум, мысля свое содержание — идеи, одновременно и творит их. Ум мыслит сам себя, начиная с наиболее общих идей, с категорий (т. е. с таких идей, которые не поддаются дальнейшему обобщению). Это уже знакомые нам по Платону категории: бытие, движение и покой, тождество и различие (иное). От них происходят в процессе мышления Умом самого себя все остальные идеи. Таково, коротко, первое иное, которое происходит от Единого.

Остается добавить, что у Плотина Ум парадоксален в том отношении, что он содержит в себе не только идеи общего, но и индивидуального. У Платона этого не было. Плотин же думает, что абстрактное не должно быть беднее конкретного, а потому в Уме должны быть идеи и индивидуальных вещей, например не только идея льва как такового, но и идея каждого льва. Это, конечно, нелепо. При этом идеальный лев должен быть не хуже реального (для нас, а не для Плотина) льва. Идеальный лев имеет зубы и когти, хотя в мире идей ему нечего есть и рвать когтями. Имеется в Уме и идеальная материя (у Платона материя, т. е. овеществленное пространство, своей идеи не имеет). Плотин использует здесь старое учение пифагорейцев и платоников о пределе и беспредельном, о единице и двойце. У Плотина единица как единое ушло наверх (или, если угодно, в центр), а двойца осталась в одиночестве. Она пребывает ниже покинувшего его единого, ставшего Единым, в Уме.

Мировая душа. Распространяемый Единым свет весь не поглощается Умом, а распространяется и дальше. Его результатом является Душа. Она прежде всего отличается от Единого и от Ума тем, что она существует во времени. Время появляется благодаря Душе. Душа

происходит от Ума непосредственно, а от Единого опосредованно. Душа, как и Ум, имеет две стороны. Одной она обращена к Уму, а другой отвращена от Ума. Это различие в Душе столь существенно, что можно говорить о двух Душах: верхней и нижней. Верхняя Душа ближе к Уму (Нусу) и не имеет непосредственного контакта с чувственным феноменальным миром. Нижняя Душа имеет такой контакт. В целом Душа — связующее звено между сверхчувственным и чувственным мирами. Она сама по себе бестелесна и в сущности неделима (если под ее сущностью понимать ее обращенность к Уму). Душа созерцает идеи как уже нечто для нее внешнее (тогда как Ум содержит в себе идеи). Отражение идей в Душе есть логос, каждой идее соответствует свой сперматический (семенной) логос, что напоминает соответствующее учение стоиков, однако, в отличие от стоиков, у которых все телесно, сперматические логосы и логос как вместилище этих частных логосов бестелесны.

Душа — источник движения. Существовая во времени, Душа имеет уже не категорию движения, как Ум, а само движение.

Природа. И вот мы снова вернулись в чувственный феноменальный мир, в котором погибает изменный человек. Что же такое природа для человека? Это мир явлений, которые реальны настолько, насколько они отражают в себе идеи Ума (оттуда же привходит и красота). Природа у Плотина имеет две стороны. Своей лучшей стороной она есть не что иное, как низшая часть мировой души, как низшая душа. Именно она через сперматические логосы порождает в ней вещи, которые в конечном счете есть отражения неубывающих идей Ума. В феноменальном мире Душа дробится. Есть душа неба, душа, вернее души, звезд; у Солнца, у Луны, у планет, у Земли есть свои деепричастные души. Душа Земли рождает души растений, животных, низшие части душ людей, через которые люди как раз и заземляются, тяжелеют, попадают в кабалу к телу.

Итак, природа — затененная часть мировой Души. Но это все же с лучшей своей стороны. С худшей же стороны природа — порождение материи.

Материя. Мы говорим о материи у Плотина условно. Это слово латинское. Латиноязычные философы употребляли это слово. Но его все же лучше переводить как «материал». Тем более у греческих философов, которые

вообще не знали это слово, лучше говорить не о материи, а именно о «материале». Таким материалом была овеществленная через геометрическое структурирование «материя», а на самом деле пространство Платона. Таким материалом было и ὕλη Аристотеля.

Иногда говорят, что Платон понимал материю как «небытие» (μη ὄν). Но это, пожалуй, неоплатонизация Платона. О материи как μη ὄν говорит именно Плотин. Μη ὄν — это есть «не-сущее», «не-существующее», но это всё же не абсолютно несуществующее, это именно μη ὄν, а не οὐκ ὄν. Плотин говорит об этом так: «Несуществующее (μη ὄν) — это не вообще несуществующее, но только иное, нежели существующее»¹ [в другом переводе это звучит так: «Под небытием я не понимаю абсолютное не-существование, но только то, что отлично от реального существования» (I 8, 3, т. е. третий раздел восьмого трактата в первой эннеаде-девятке)]. В другом трактате Плотин говорит, что есть «темная материя (т. е., лучше сказать, материал — *A. Ч.*) и небытие (μη ὄν)»². Так сказано во втором разделе в первом трактате в пятой эннеаде.

Откуда же берется эта материя, этот материал? У Платона и у Аристотеля, не говоря уже об античных материалистах, материя-материал существует вечно. У Плотина она тоже существует вечно (как вечно Единое и его свечение). Но у Плотина материя не самостоятельна, как у Платона и Аристотеля с их скрытым дуализмом. Плотин — идеалистический монист. И его материя-материал не есть какое-то самостоятельное начало наряду с Единым. Плотинова материя противоречива: она и то, что противостоит Единому, и то, что производится им. Плотинова материя — результат угасания света. Там, где свечение Единого угасает, там, где смыкается тьма, там и вечно возникает материя. Материя у Плотина — отсутствие должного быть света. Она погасший, истощившийся свет. Но все-таки она не абсолютное ничто, а нечто. Но это такое нечто, которое почти что ничто. И это такое ничто, которое содержит в себе нечто. Ведь согласно Плотину, Единое везде и нигде. И, будучи везде, оно, по-видимому, должно быть и в материи, поскольку она есть материя, т. е. поскольку она ведь

¹ *Plotini Opera*. Oxonii, 1987. Т. I Р 110

² *Ibid* Т II. Р. 187.

тоже есть единое как отличное от реально существующего и от Сверхсущего (Единого).

Противостоя свету как тьма, материя противостоит Единому (Благу) как Зло. Для Плотина источник зла в материи. Плотин говорит так: «Если зло вообще существует, то тогда оно должно корениться в области небытия»¹. Но так как материя у Плотина — не позитивное в смысле своей самостоятельности начало, то и зло в понимании этого философа не есть нечто равномогущее добру, благу, а недостаток должного быть добра. Зло имеет причину не недостаточную, а недостающую. При всех изменениях материя остается неизменной, равной самой себе. В отличие от Единого, материя познаваема, но только с помощью искусственного и даже ложного силлогизма. Это как у Платона. Однако интеллигибельная материя в Уме познаваема.

Два небытия. Если мы взглянем поглубже на мировую систему Плотина, то мы увидим, что у него начало и конец, в сущности, сходятся. Единое есть в материи (ведь оно везде, где есть единство, а материя в своем роде единственна и одинакова), а небытие есть также везде, как различие, как иное (именно так Платон и понимал небытие в своем диалоге «Софист»). Душа иное, чем природа, Ум иное, чем Душа, Единое иное, чем Ум. В Уме каждая идея иное, чем все другие идеи. Да и само Единое есть небытие — ведь оно не существует, во всяком случае Единое есть иное, чем все существующее (можно и так понять небытийность Единого).

Восхождение к Единому. Экстаз. У Плотина Единое не только нисходит во многое, но и многое восходит к нему, стремясь стать единым, преодолеть свою разобщенность и приобщиться к благу: ведь Единое есть еще и благо. Плотин говорит об этом так: «Благо — это то, от чего зависит и к чему стремится все сущее, имея его своим началом и нуждаясь в нем»². Все, что ни есть, даже, по-видимому, материя, нуждается в благе и стремится к Благу.

Наиболее осознанно это стремление проявляется у человека. И здесь мы возвращаемся к низменному и к возвышенному человеку. Человек низменный никуда по вертикали не стремится. Это двухмерный человек. Он

¹ The Essence of Plotinus. Westport, Connecticut, 1976. P. 55.

² Plotini. Opera. Oxonii, 1987. T. I. P. 109.

живет по горизонтали. Но эта ситуация не безнадежна. У каждого человека есть ведь душа — часть мировой Души. И в человеческой душе есть низшая вожделеющая и высшая возносящаяся часть. У обыденного низменного человека эта часть тоже есть, но она загнана угрожающей и агрессивной низшей частью души. Однако победа разума над вечно алчущей чувственностью возможна. Низший человек может стать более высоким. Мы об этом говорили выше. Но мы сказали, что у Плотина есть нечто большее, чем вторая, интеллектуальная ступень, в состоянии человеческой души.

Это жизнь в экстазе. Экстаз (*ἔκστασις*) означает «исступление», т. е. состояние, когда душа как бы исступает из тела. На этой ступени душа уже не только действует независимо от тела, но и пребывает вне тела. Это состояние слияния души с Единым как богом, состояние присутствия в душе бога, состояние растворения в боге как Едином. Таким образом, Единое доступно человеку. Но не как реально чувствующему и реально мыслящему существу (слово «реально» мы употребляем здесь в нашем смысле), а как существу переживающему. Это не что иное, как мистика.

Слово «мистика» здесь не бранное слово. Оно означает то, что оно означает, — внеинтеллектуальное, непосредственное слияние души с богом, высшее состояние (как думают мистики), которое может достичь человек в своей бренной жизни.

Плотин достигал такого состояния по крайней мере четыре раза. Его ученик Порфирий — один раз. В своем трактате «Жизнь Плотина» Порфирий пишет об этом так: «...божественному этому мужу (т. е. Плотину. — А. Ч.), столько раз устремлявшемуся мыслью к первому и высшему богу по той стезе, которую Платон указал нам в «Пире», являлся сам бог, ни облика, ни вида не имеющий, свыше мысли и всего мысленного возносящийся, тот бог, к которому и я, Порфирий, единственный раз на шестьдесят восьмом своем году приблизился и воссоединился. Плотин близок был этой цели — ибо сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной»¹. Там, в этом

¹ Порфирий. Жизнь Плотина. В кн.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 474—475.

слиянии с богом, и есть «истинная жизнь», тогда как жизнь без бога, жизнь «здесь и теперь», есть лишь мимолетный след истинной жизни (τὸ γὰρ νῦν καὶ τὸ ἄνευ Θεοῦ ἴχνος ζῆν ἐκείνην μιμούμενον) ¹.

Таково в общих чертах мировоззрение Плотина. Ясно, что в своем учении о мистическом познании бога путем переживания его в своей душе Плотин выходит за пределы философии как мыслящего, понятийно-категориального, системного и стремящегося к доказательности мировоззрения. Он скорее проповедник, чем философ. Об этом свидетельствует и его многословный и восторженный стиль изложения. Об этом как бы проговаривается и восхваляющий Плотина Порфирий, когда вдруг в его панегирике Плотину мы читаем, что Плотин «очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью, скорее возбуждая чувства, нежели сообщая мысль» ².

Рациональная история философии как наука критически относится к Плотину. В середине прошлого века В. Бауэр подчеркивал, что у Плотина не было «светлого мышления», что Плотин «отвергает ясность всякой мысли: первым и высшим предметом его знания служит абсолютно неясное, невыразимое». Тот же автор говорит, что «философия Плотина начинается скептическим пренебрежением разумного мышления». Завершая свой краткий рассказ о платиновском экстазе, ученый замечает: «Все эти положения для философии не имеют никакого интереса» ³.

А. Вебер писал о парадоксальности Единого: Единое у Плотина — источник всякой красоты, не будучи само прекрасным; источник формы — не имея формы; оно источник мысли и ума, не будучи само мыслящим и разумным; не обладая ни красотой, ни благостью, ни умом, оно есть красота, благо и ум ⁴.

Л. М. Лопатин в своих лекциях в Московском университете в 1900/01 учебном году говорил о том, что у Плотина и у неоплатоников «философия... сливается с теологией» ⁵.

¹ Plotini. Opera. Opori, 1987. T. III P. 286.

² Порфирий. Жизнь Плотина. С. 468.

³ Бауэр В. История философии. СПб., 1866. С. 157, 158, 159

⁴ См.: Вебер А. История европейской философии. Киев, 1882. С. 116.

⁵ Лопатин Л. М. История древней философии. С. 4.

Э. Целлер также не считает философию Плотина подлинной философией. В более поздних переизданиях бессмертной книги Эдуарда Целлера (уже под ред. В. Нестле) сказано, что «неоплатонизм с его потребностью в откровении вместо независимого исследования завершает собой то развитие, которое начиналось в неопифагореизме и в греко-еврейской философии — и таким образом философия совершает самоубийство»¹.

Порфирий. Среди учеников Плотина выделяется Порфирий Тирский (232/233 — после 301 г.). Напомним, что именно Порфирий упорядочил трактаты Плотина, дал им названия и расположил по «девяткам», а также и отредактировал. Порфирий так представляет себе предстоящую ему работу над литературным наследием Плотина: «И теперь нам предстоит каждую из этих книг перечитать, разметить знаками препинания и, если есть какая погрешность в словах, выправить ее»².

Жизнь Порфирия известна из того, что он сам рассказывает о себе в сочинении «Жизнь Плотина», а также из сочинения Евнапия «Жизнь философов». Порфирий — младший современник Плотина, он был моложе его лет на тридцать. Порфирий происходил из римской провинции Сирия, из старофиникийского города Тира. Настоящее имя Порфирия — Мелх (или Мелех). Он стал учеником Плотина за шесть лет до смерти последнего, когда оказался в Риме в возрасте около тридцати лет (Плотину же тогда было около шестидесяти). Порфирий пробыл с Плотиним не до конца жизни своего учителя, расставшись с ним за год до его смерти по причине своей душевной депрессии. «А когда я, Порфирий, однажды задумал покончить с собой, — рассказывает Порфирий, — он (Плотин. — А. Ч.) и это почувствовал и, неожиданно явившись ко мне домой, сказал мне, что намерение мое — не от разумного соображения, а от меланхолической болезни, и что мне следует уехать. Я послушался и уехал в Сицилию... это и спасло меня от моего намерения, но не позволило мне находиться при Плотине до самой его кончины»³.

Порфирий — не только редактор «Эннеад». Он был автором 77 самостоятельных сочинений. Среди них ком-

¹ Zeller E. Outlines of the History of Greek Philosophy. N.-Y., 1955. P. 312.

² Порфирий. Жизнь Плотина. С. 476.

³ Там же. С. 467.

ментарии на трактаты Плотина¹, на диалоги Платона (на «Тимей» и др.), на сочинения Аристотеля. Комментируя Платона и Аристотеля, Порфирий утверждал, что оба эти философа, которых часто противопоставляют друг другу, в главном и в основном сходятся. Большая часть сочинений Порфирия погибла (как и вообще большая часть трудов античных философов), но сохранилось все же немало: восемнадцать. Среди них «Жизнеописание Пифагора» и «Жизнеописание Плотина». Оба этих жизнеописания полны всяких чудес, призванных показать полубожественный характер обоих философов.

Порфирий был противником христианской религии. Правда, в древности существовало мнение, что он сам одно время был христианином, на что как будто бы намекает Августин, замечая в своем сочинении «О граде божьем», что Порфирий некогда имел истинную любовь к мудрости и знал Иисуса Христа, т. е. его учение. Историк по имени Сократ утверждает, что Порфирий перестал быть христианином и стал отступником, придя в негодование из-за несправедливых обвинений в его адрес со стороны некоторых христиан в Кесарии.

У Порфирия был целый труд в пятнадцати книгах, созданный им в Сицилии, который так прямо и назывался — «Против христиан», но он до нас не дошел. Это сочинение ученика Плотина было сожжено христианами в 448 г., через полтора века после смерти Порфирия, когда христианство давно уже было государственной религией Римской империи, возглавляемой императорами-христианами, а не гонителями христиан. О сочинении Порфирия «Против христиан» мы знаем как по сохранившимся от него фрагментам, так и от его христианских критиков.

Порфирий подверг научной критике содержание и Ветхого и Нового заветов. Он отрицал подлинность «Книги Даниила», доказывал, что автором «Пятикнижия» (в иудаизме «Торы») не мог быть Моисей. Он указывал на непоследовательности и противоречия в евангелиях и отрицал божественность Иисуса Христа. Порфирий хотел приостановить обращение в христианство культурных людей своего времени и обращал их

¹ «К некоторым из этих книг я написал и пояснения» (там же. С. 476).

внимание на то, что христианские мифы алогичны и противоречивы, а христианская вера — вера невежд.

Однако не следует думать, что Порфирий отвергал религию как таковую, был атеистом. Порфирий — сторонник традиционной политеистической религии. В античных мифах он усматривал аллегорическое выражение философских истин. Для Порфирия религия должна быть средством совершенствования человека, его усиления, а не ослабления, что он и приписывал христианству, осуждая его.

Известно, что Порфирий излагал учение Плотина в ясной и отчетливой форме. Он развивал практическую, прикладную сторону учения Плотина. Цель философии — спасение души (ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία). Ее восхождение от низменного существования к возвышенному должно быть, полагал Порфирий, постепенным. Полная и внезапная перемена может только повредить душе, привыкшей к дурной «пище». Здесь чувствуется полемика с христианством, которое практиковало внезапное обращение к христианской вере (так было, например, с Августином).

Порфирий более детально, чем это сделал Плотин, разработал вопрос о видах добродетели, которые не просто сосуществуют, но образуют как бы ступени, по которым душа восходит к совершенству. В сочинении «Сентенции» (в оригинале 'Αφορμαί) Порфирий различает четыре вида добродетели. Это, во-первых, политические, или метриопатические (от μετριολάδεια — сдержанность в страстях, умеренность, выдержка), добродетели. Они состоят в сведении стихийных душевных аффектов к золотой середине, осуществляемос под главенством практического разума. Здесь чувствуется влияние учения Аристотеля об этических добродетелях. Так как метриопатические добродетели проявляются главным образом в общении людей между собой в государстве, то Порфирий называет их также политическими.

Выше политических добродетелей стоят катартические, очистительные, добродетели, которые состоят в достижении душой бесстрастия — стоическая апатия. На этой ступени душа не умеренна в аффектах, а полностью лишена их. Порфирий называл эту степень в восхождении души уподоблением богу. На третьей и на четвертой ступенях душа сперва эпизодически, а затем постоянно обращена к Уму. Четвертый вид добродетелей Порфирий называет парадейгматически-

ми (от *παράδειγματικός* — показательный, примерный). Парадейгматические добродетели — добродетели победившего в душе разума, нуса.

Порфирий высоко ставит ум. В «Письме к Марцеле» (вдова его умершего друга, на которой Порфирий женился) философ прославляет умственную жизнь и труд как путь к ней, чему глубоко враждебны беззаботность и склонность к наслаждениям. Жизнь философа, говорит Порфирий, должна соответствовать его учению. Нельзя учить одному, а в своей жизни следовать другому. В этом отношении Порфирий — антипод Сенеки. Ум мудрого человека — вот что истинный храм бога. И только в таком храме нуждается мудрец. Истинный бог присутствует во всех хороших трудах. Если у бога что и следует просить, то лишь одни духовные блага, которые, будучи раз приобретенными, никогда уже не могут быть утрачены.

Душа, которая не устремлена к богу, становится обиталищем для демонов, в существование которых Порфирий верил, как и большинство людей древности.

Большую роль в истории философии сыграло «Введение» Порфирия к логической работе Аристотеля «Категории». Оно сохранилось. Будучи переведено со временем на латинский (впервые Боэцием), сирийский, арабский и армянский языки, «Введение» Порфирия оказало громадное влияние на философскую мысль не только поздней античности, но и всего средневековья. Другое название «Введения» — «Пять звучаний» (*Ἀπέντε φωναί*)¹. «Пять звучаний» — это пять отношений, в которых находится любой предмет, его пять характеристик. Предмет принадлежит к какому-то виду предметов, который входит с другими, близкими к нему видами в общий для них род, отличаясь от других видов своим видовым отличием. Поэтому предмет характеризуют род (*γένος*), вид (*εἶδος*), видовое отличие (*διαφορά*). А кроме того, предмет обладает устойчивыми (собственными) признаками (*ἴδιον*) и признаками случайными (которые могут быть и не быть), переходящими (*συμβεβητός*).

«Введение» Порфирия было своего рода завещанием античности будущему. Он как бы завещает так и нерешенный предшествующей философией вопрос о том, как все же существует общее? Существует ли оно так, что родовые и видовые понятия, род и вид имеют реальное бытие вне ума? Или же общее пребывает только в уме? А если общее существует и вне ума, то какова природа

этих объективных и родовых понятий, вида и рода — телесная или же духовная? И как они существуют вне ума? Пребывают ли они в телах чувственного мира или же имеют отличное от них, самостоятельное, «чистое» бытие?

Порфирию принадлежит так называемое «Древо Порфирия» — пример дихотомического деления. Наивысший род существования — субстанция — делится по признаку «тело — бестелесное» на виды: телесная и бестелесная субстанция. Телесная далее делится по признаку «одушевленное — неодушевленное» на органическую и неодушевленную субстанцию, а органическая субстанция делится по признаку «чувствующее — нечувствующее» на животных и растения. Животная же субстанция по признаку «разумное — неразумное» делится на разумные и на неразумные существа. Разумные существа — люди. Разумное существо — человек. Это последний вид, который на виды уже далее не делится. Он делится не на виды, а на индивиды, которые существенно, по видовому отличию, друг от друга не отличаются.

Таково, насколько мы можем судить, мировоззрение Порфирия. Он был сторонником учения Плотина. Несмотря на высокую оценку ума, он все же выше ума ставил состояние экстаза, которое якобы однажды и сам испытал.

Ямблих. Третьим крупным представителем неоплатонизма был Ямблих (ок. 280 — ок. 330 гг.).

Время его жизни — переломное в истории Римской империи. В годы жизни Ямблиха империя была восстановлена, но уже не как принципат, а как доминат. Начинается Поздняя Римская империя. Для нее характерен явный кризис рабовладельческого способа производства и зарождение в ее недрах феодальных производственных отношений. Возникают экономически замкнутые крупноземельные латифундии со своим войском, судом и тюрьмой. Земли латифундий обрабатывались свободными арендаторами мелких земельных участков (парцелл) — колонами. Затем, заметив, что арендаторы истощают землю, их стали прикреплять к земле, закабалять. Крупные землевладельцы начали сажать на землю и рабов, давая им участок земли для обработки и жилище на нем («рабы с хижинами»). Так постепенно свободные и рабы сливаются в одно крепостное сословие. Центр жизни все более перемещается из

городов в деревню. Города хиреют. Происходит упадок торговли и товарно-денежных отношений. Деньги регрессируют от монетной формы к слитковой. А затем уже начинается продуктообмен. Налоги взимаются в натуре.

В области управления складывается тип восточной деспотии с обожествлением императора. Империя варваризируется. Территориально она уже не расширяется. Напротив, она с большим трудом удерживает свои границы. Особенно силен напор варваров по Дунаю и по Рейну, с северо-востока и востока. На территорию империи то и дело вторгаются варварские племена. После изрядного кровопускания их пока еще удастся замирать и селить на территории империи, с тем чтобы они несли военную службу, защищая империю от новых полчищ варваров. Но такие «защитники» опасны. Тем не менее варваризация армии продолжается. Центр империи перемещается на восток. Рим перестает быть столицей и резиденцией императоров.

Первым доминусом был энергичный император Диоклетиан (284—305 гг. правления), который провел перепись населения, обложил его натуральными налогами, учредил войска быстрого реагирования и установил твердые дневные ставки заработной платы и твердые цены на рынках империи.

В «Эдикте Диоклетиана о ценах» сказано, что он видит, что в империи «бешеная жадность равнодушна ко всеобщей нужде», что в ней полно «бессовестных спекулянтов», что этого не видит и не знает только «тот, кто... закоснел душой и лишен всякого человеческого чувства». В империи царит «вакханалия цен». Поэтому власть считает необходимым вмешаться и установить твердые цены на все продаваемое на рынках. «Мы постановляем,— сказано в эдикте,— что, если кто дерзко воспротивится этому постановлению, тот рискует своей головой. Пусть никто не считает, что закон суров, так как каждому предоставлена возможность избегать опасности через сохранение умеренности. Той же опасности подвергается человек, который из жадности к наживе будет соучастником в деле нарушения этого закона. В том же будет обвинен и тот, кто, владея необходимыми для пропитания и пользования средствами, скроет их. Наказание должно быть серьезнее для того, кто искусственно вызывает недостаток продуктов, чем для того, кто нарушает закон. Мы предостерегаем всех

от непослушания»¹. Слова о «риске головой» не были метафорой. На рынках было установлено дежурство палачей. Завышающим цены тут же отрубали головы. Империя была поделена сперва на две части (Диоклетиан взял в соправители полководца Максимиана, выделив ему западную половину империи), а затем и на четыре (тетрархия); каждый август выделил половину своей половины своему цезарю.

При Диоклетиане прошли очередные гонения на христиан. Было издано четыре декрета против христиан. Было запрещено отправление христианского культа, имущество христианских общин подвергалось конфискации, каждому христианину предписывалось публичное отречение от своей веры и принесение жертв обоженному императору и языческим богам. Однако и на этот раз христиане выстояли. Победа была недалеко. Она пришла к христианам еще при жизни Ямблиха.

Ямблих был учеником Порфирия. Его деятельность протекала в Сирии, откуда происходил и Порфирий. Ямблих — глава сирийской школы неоплатонизма.

Ямблих еще более усложнил и без того запутанную мировоззренческо-философскую систему взглядов Плотина. И он ее мифологизировал. У Ямблиха философия все более ремифологизируется. Происходит процесс, обратный тому, который происходил при генезисе философии, когда философия возникала из мифологии благодаря логосу-интеллекту в благоприятной для рождения нового мировоззрения социальной обстановке — в условиях глубокой перестройки всей экономической, социальной и политической жизни в Древней Греции — передового уголка на юго-востоке Европы, смыкающейся там с Малой Азией.

Усложняя систему Плотина, Ямблих разделил Единое Плотина на два Единых. Это, во-первых, Единое целиком и полностью неизреченное, которое выше всякого бытия и всякого рационального познания. Это, в сущности, Единое Плотина. От себя Ямблих ввел, во-вторых, просто Единое, Единое как начало для бытия и познания. Ямблих пытается сделать невозможное: перекинуть мостик между Единым и Умом, между Единым и Многим, между Сверхбытием и Бытием.

¹ Хрестоматия по истории Древнего Рима. М., 1962. С. 563—566.

Далее Ямблих расчленил Ум на мыслящий (ноерос) и мыслимый (ноэтос) умы, членимые в свою очередь триадически, причем каждый член новой триады триадичен. Душа также триадична. Видя в математике путь к познанию мира и бога, Ямблих превозносил Пифагора и его учение как божий дар. «Жизнь Пифагора» Ямблиха — один из источников по пифагореизму, во многом сомнительный. У Ямблиха было две-три собственных работы по математике.

Ямблих различил души людей и души животных как нечто принципиально иное. Души людей связаны с умопостигаемой природой, которая животным недоступна.

В практической жизни Ямблих видел главное в вере в богов и в общении с ними. Как и Порфирий, Ямблих занимался теургией (теургия — искусство влиять на волю богов, вызывая их благорасположение к себе, своего рода магия) и имел в этом успех. Ученики Ямблиха рассказывали, что Ямблих во время молитвы, обращенной к языческим богам, бывал осеняем золотым светом и возносился над землей на десять локтей. Для Ямблиха высшая добродетель в вере в богов, которых Ямблих разделил на надкосмических (их область сущее, ум и душа) и внутрикосмических (созидающие, одушевляющие, сочетающие и сохраняющие боги). Он вводил новых богов — и всего у него вышло 360 богов. Однако языческая мифология была уже почти мертва. Реанимация ее была невозможна, хотя она и продолжалась после Ямблиха (Юлиан). Ее вытесняет новая христианская мифология и христианская философоподобная по форме и в то же время антифилософская по существу христианская теология.

ЛЕКЦИЯ XXIII — XXIV

ТЕМА 25

БОРЬБА ХРИСТИАНСКОГО И ЯЗЫЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЙ В IV В.

Однако диоклетиановы гонения на христиан были если не последними, то предпоследними. У самого Диоклетиана и жена, и дочь приняли христианскую веру. Христианизация Римской империи была исторической необходимостью. Империи нужна была универсальная абсолютная религия, которая могла бы сплотить все ее столь различные народы. Империи нужна была и сверх-

классовая религия, которая могла бы смягчить пропасть между свободными и рабами, ту пропасть, в которую в конце концов и упала империя. Такой абсолютной религией и было христианство с его проповедью, что перед Богом все равны: и варвары, и эллины, и рабы, и свободные. Империя нуждалась в такой религии и в такой церкви. Ей нужна была иллюзия равенства. Император нуждался не только в военно-бюрократическом аппарате. Он нуждался и в идеологической силе. Культ императора оказался неэффективным. Христианство же давало новую систему ценностей, новую единую для всех народов и классов систему страха и надежды.

Диоклетиан и соправитель Максимиан договорились между собой, что когда они оба одновременно откажутся от власти, то их места автоматически займут «цезари», которые станут «августами». Однако когда они оба 1 мая 305 г. отреклись, то начались беспорядки. Сменившие «августов» «цезари» Констанций Хлор и Галерий вскоре умерли. Итак, империя сразу лишилась обоих новоявленных «августов». Умершего Галерия сменил его соправитель, «цезарь» Лициний. Но западному «цезарю», бывшему соправителю Констанция Хлора, не повезло. Восставшие западные легионы провозгласили «августом» сына Констанция Хлора Константина. Лициний признал Константина в качестве западного «августа». Однако Константину пришлось выдержать войну с неожиданно вернувшимся к политической жизни Максимианом и его сыном Максенцием. Константин разбивает войско и Максенция в сражении под Римом в 312 г.

Победа христианства. Согласно легенде, перед сражением будущий победитель видит на небе знамение — крест, на котором было написано по-гречески: «туто ника», т. е. «сим победиши».

Новые «августы» Константин и Лициний резко изменяют политику государства по отношению к христианской религии и церкви. Эпоха гонений на христианство заканчивается. Согласно Медиоланскому (Миланскому) эдикту (313 г.), христиане получают право свободного исповедания своей религии (впрочем, свободное отправление богослужений было разрешено христианам в восточной половине империи еще «августом» Галерием, предшественником Лициния). Но христианство все еще не стало государственной религией. Оно было всего

лишь уравнено в правах с продолжавшей оставаться государственной языческой религией с ее культом императора. Однако прохристианские реформы продолжались. Эдикт от 315 г. гарантировал свободу молитвенных собраний христиан. Их было запрещено привлекать к военной службе. Но христианство — все еще не государственная религия.

Ситуация меняется в 324 г., когда Константин в борьбе за власть разгромил своего соправителя Лициния, затем умерщвленного, и стал единоличным правителем громадной империи, восстановив единоначалие и вернув империю от политического дуализма к политическому монизму. Вот тогда-то христианство и получает приоритет над язычеством. Последнее не запрещается, но уже ему, а не христианству разрешается существовать. В 324 г. в «Эдикте о веротерпимости» Константин провозглашает: «Чтобы сохранить ненарушимый мир в народе, я объявляю, что все, кто еще остается в заблуждении язычества, могут пользоваться таким же спокойствием, как и верующие (т. е. христиане. — А. Ч.). Пусть те, кто уклоняется от послушания богу, сохраняют свои храмы, посвященные лжи, если они этого хотят». Итак, язычники отныне не «верующие» (в Христа), а лица, находящиеся в заблуждении. Язычество уже только-только терпят. В разрешении на его существование таится угроза. Да, эпоха гонений на христиан сменяется эпохой гонений христиан на античную культуру!

В остальном Константин продолжал политику Диоклетиана. Хотя тетрархия (два «августа» и два «цезаря») была упразднена, деление империи на четыре части осталось, но это были уже четыре префектуры, управляемые непосредственно подчиненными монарху префектами претория. В консistorии (государственном совете) император имел право решающего голоса, члены этого совета стояли, а император сидел. При Константине происходит дальнейший упадок городов. Центр жизни все более перемещается в деревню, в поместья. Происходит упадок торговли, денежного обращения и рост натурального продуктообмена. При Константине и звания, и должности стали наследственными. Место и обязанности каждого человека были строго определены законом. Происходит закрепление населения по месту приписки. Это относилось и к ремесленникам, и к колонам, и даже к членам городской курии (куриа-

лам). Последние были закреплены в своей должности навечно и несли материальную ответственность за сбор налогов. Ремесленники были прикреплены к своим коллегиям, в случае побега их клеймили каленым железом, их дочери стали выдаваться замуж только внутри коллегии. Было запрещено покидать свои участки и колонам. Был издан эдикт о вечном прикреплении колонов к их земле. Вместе с тем смягчилось отношение к подорожавшим (вследствие невозможности вести далее завоевательные войны) рабам. Господа были лишены права самолично казнить своих рабов. Было запрещено при продаже рабов разбивать семьи. Посажённых на землю рабов разрешалось продавать только с землей. Был узаконен отпуск рабов на волю.

При Константине происходит очередное «падение» Рима. Если при Диоклетиане Рим, хотя он и не был уже резиденцией ни «августов», ни «цезарей», все же номинально оставался столицей, то Константин переносит общую столицу всей империи далеко на восток, на границу между Европой и Азией, на Боспор, в Византий, переименованный в Константинополь и заново роскошно отстроенный. Новую столицу освящали и языческие, и христианские жрецы. В ней воздвигаются и христианские, и языческие храмы.

Отныне император опирается на армию, бюрократию и церковь, на вселенскую (католическую) церковь всей империи.

Это была уже не та церковь, какой она была при возникновении христианства. Богатая церковь победила бедную, епископская — апостольскую. Новая церковь — церковь-собственница. Она владеет имуществом, землей, рабами (церковные рабы). Она бюрократизируется. Она иерархична («иерархия» — «лестница власти»). В основании церкви лежат церковные общины, организующие рядовых верующих. Общины возглавляют пресвитеры. Над пресвитерами стоят рядовые епископы с епархиями, а над епископами — архиепископы и митрополиты, а над ними далее — патриархи (римский, александрийский, константинопольский, антиохийский, иерусалимский). Римский и александрийский патриархи титулуются «папами».

Не все христиане были согласны с такими порядками в церкви, возникшей как община униженных и оскорбленных. В Северной Африке началось движение донатистов. Начинаются ереси и расколы.

Ариане и афанасьевцы. Новая иерархия оказалась и сама расколотой по вопросам веры. На первое место вышел вопрос о том, как следует понимать главное в христианской догматике — догмат Троицы. Здесь столкнулись два александрийца: епископ Афанасий (ок. 295—373 гг.) и пресвитер Арий. Последний учил, что бог-отец и бог-сын не равны, не едины по своей сущности, что Христос не «единосущен» с богом-отцом, а лишь «подобносущен» ему и что Христос не существовал извечно, он творение бога-отца. Так же и святой дух — третье «лицо» Троицы — не извечен, он, как и Христос, был сотворен, но не богом-отцом, а богом-сыном — Христом.

Все это напоминало неоплатонизм с его «троицей»: единым, космическим умом и космической душой, которые последовательно друг за другом происходили от единого. Арианский бог-отец соответствовал единому, бог-дух — космической душе, а бог-сын — не столько космическому разуму, сколько логосу, который в неоплатонизме был посредником между космической душой и космосом. Так что прямой аналогии между учением Плотина и учением Ария нет, но идея о том, что низшее происходит из высшего, а то из еще более высшего, которое безначально, присутствует и у Плотина, и у Ария.

Афанасий же учил, что бог-сын существует извечно, а не сотворен богом-отцом, что он не «подобносущен», а «единосущен» с богом-отцом. Так как по-древнегречески «единосущий» звучит как «хомоуснос» (ὁμοούσιος), а «подобносущий» как «хомойуснос» (ὁμοιούσιος) (так что эти два слова отличались только тем, что во втором в середине была буква «йота», а в первом слове ее не было), то отсюда и возникло выражение «ни на йоту не отступать». Ариане не хотели уступать «йоту», афанасьевцы не хотели ее принимать.

Со святым духом дело обстояло сложнее. Не случайно, что позднее православие и католичество разделило «филиокве» — православные считают, что святой дух происходит только от бога-отца, тогда как католики думают, что он происходит и от бога-отца и от бога-сына (а так как на латинском языке «и сына» звучит как «filioque», то и говорят о «филиокве»).

Императора Константина обеспокоили эти споры. Он искал в христианстве опору, видел его преимущество в единстве, но оказалось, что это единство мнимое, что

само христианство расколосось на враждебные партии. Константин стремится восстановить единство церкви. Для примирения христиан и для выработки новой единой догматической платформы Константин созывает в 325 г. н. э. в малоазийском городе Никее на съезд всех христианских епископов Востока и Запада.

Никея (ныне турецкий городок Изник) некогда (и в древности, и в средние века до турецкого его завоевания) была богатым и цветущим городом (турки разрушили ее лучшие здания, а церкви обратили в минареты). Свое название этот город получил от диадоха Лисимаха, который назвал его в честь своей жены Никеи.

На этом съезде, который вошел в историю как Никейский собор, председательствовал император Константин (хотя к этому времени он сам еще не принял христианства и не крестился). Константин поддерживал афанасьевцев. Поэтому победа Афанасия и поражение Ария были не случайны. Арий был проклят и сослан, арианство объявлено ересью. На Никейском соборе был выработан Никейский символ веры («символ» от древнегреч. «символон» — «знак»), или Никейское кредо (от лат. «кредо» — «верую»). Однако борьба между афанасьевцами и арианами не прекратилась. И в конце концов чаша весов склонилась в пользу Ария. Его возвратили из ссылки, отправив туда на этот раз Афанасия. Сам император Константин принял перед смертью христианство, крестил его проарианский епископ. Преемник Константина император Констанций также был арианином.

Между арианами и афанасьевцами существовали промежуточные партии. К ним принадлежал Евсевий Кесарийский, или Памфил (263—340). Будучи родом из Палестины, он учился в Иерусалиме и в Антиохии. Как участник Никейского собора, он в своем проекте символа веры уклонился от прямого осуждения арианства. Его сочинения: «Приготовление к Евангелию» и «Церковная история» (доведена до 324 г., т. е. до Никейского собора). «Церковная история» (или «Хроника») известна в пересказе Иеронима. Правда, в 1792 г. был найден ее армянский перевод.

Константин в своем завещании разделил империю между своими сыновьями, из которых вышеупомянутый Констанций, истребив своих братьев, стал единоличным императором (351—360 гг. правления).

Юлиан. Ему наследует случайно уцелевший от побоища его двоюродный брат Флавий Клавдий Юлиан (331—363 гг.), который вошел в историю как «Юлиан-отступник», поскольку он отступил от христианства и попытался вернуть языческой религии и культуре монополию. Несмотря на победу христианства, языческая культура в IV в. была еще сильна. Она имела выдающихся представителей.

Историк Аммиан Марцеллин (330—400 гг.) написал историю Римской империи за 282 года (с 96 по 378 гг.) в тридцати одной книге, из которых сохранилось восемнадцать книг, в которых рассказывается о событиях с 353 по 378 г. Знаменитый ритор Гимерий (315—386 гг.) в своей полемической борьбе с христианами восхвалял героическое прошлое античного мира. Его одноклассник ритор Либаний (315—393) стремился оживить античную религию. Нравственному идеалу христиан — идеалу покорности, терпения и смирения он противопоставлял греко-римскую гражданскую героическую добродетель. Либаний был вдохновителем Юлиана в его «отступничестве».

Ритор и философ Фемистий (317—388 гг.) стремился противопоставить христианскому мировоззрению древнегреческую философию, которую он популяризировал. Известны его переложения (парафразы) Аристотеля. Фемистий отстаивал духовную свободу, не отделимую от свободы дискуссии, от плюрализма мнений и точек зрения, от разногласий. Обращаясь к одному из римских императоров, Фемистий писал, что приходит в упадок все то, что не затронуто человеческими страстями и спорами, что своей высотой и изяществом искусства обязаны именно расхождениям во вкусах художников, их состязательности. В отличие от скептиков, которые из факта разномыслия философов делали вывод о несостоятельности философии, Фемистий видит именно в разногласиях философов причину расцвета философской мысли. «Да и сама философия, мать всех достохвальных художеств, возникнув почти что из ничего, разве не благодаря разногласиям ученых людей так развилась, что нечего, кажется, прибавить к ее совершенству?» — задает философствующий ритор свой риторический вопрос. Общий вывод таков: «Вообще дело обстоит так: соревнование между людьми и споры усиливают их трудолюбие и разжигают рвение. Напротив, вялость и душевную косность приносит привычка согла-

шаться во всем и ни по какому поводу не приходиться в столкновение с противоположными взглядами»¹.

Став императором, ученик Либания Юлиан отрекся от христианства. При нем происходит последнее в Римской империи гонение на христиан. Юлиан выступает против христианства и политически, и публицистически. Как политик, Юлиан лишает христианскую церковь государственных дотаций. Христианам запрещается преподавать в школах, занимать высшие посты в армии. Юлиан пытался реформировать языческую религию, которая пришла в полный упадок. Языческие храмы опустели и обеднели. Когда Юлиан в своем путешествии в Антиохию посетил город Дафну с его некогда знаменитым храмом Аполлона, то оказалось, что храм пуст, а его жрец нищ. Не из чего было принести жертвоприношение богам по случаю посещения храма императором. Жрецу для такого неожиданного торжества пришлось заколоть своего собственного гуся. Юлиан пытается объединить языческое жречество, ввести в него иерархическую структуру, создать языческое монашество, ввести обычай раскаяния, практику благотворительности, нравственно усовершенствовать жречество. В одном из своих писем к высокопоставленному жрецу император писал: «...убеждай каждого жреца, чтобы он не посещал театра, не пил в харчевне и не занимался каким-либо искусством или ремеслом, пользующимся дурной славой»².

Как писатель, Юлиан — автор гимна в честь Солнца («К царю Солнцу»), наивной попытки введения восточного культа Солнца в Римской христианизированной империи.

В своем сочинении «Против христиан» Юлиан критически относится не только к христианам, но и к языческой мифологии. И эллины сочиняли небывлицы о богах, когда Крон якобы поглотил своих детей, а затем их изверг, когда Зевс сочетался с собственной матерью и с дочерью от своей матери (имеется в виду орфический мотив), однако иудейско-христианская мифология, утверждает Юлиан, еще более нелепа и безнравственна. Иудейский бог не ведает, что творит. Он творит Еву как жену и помощницу Адаму, но та ни в чем Адаму не помогла, а, напротив, обманула Адама и стала причиной

¹ Поздняя греческая проза. М., 1960. С. 631.

² Там же. С. 647.

изгнания того из рая. Иегова вспыльчив, гневлив и завистлив. Своему созданию — человеку — Иегова отказывает в познании добра и зла. Но «может ли быть что-либо неразумнее человека, не умеющего различить добро и зло?» — спрашивает Юлиан. Ведь ясно, что не зная, что такое добро и что такое зло, человек не сможет избежать зла и не будет стремиться к добру! Таким образом, делает вывод Юлиан в своем сочинении «Против христиан», «не зная, что созданная как помощница станет причиной гибели, и запретить познание добра и зла, каковое, по моему мнению, есть величайшее достояние человеческого разума, да еще завистливо опасаться, как бы человек не вкусил от древа жизни, и из смертного не стал бессмертным, — все это присуще лишь недоброжелателю и завистнику»¹.

Таково отношение Юлиана к иудаистской части христианства. Что же касается собственно христианских мифов, то Юлиан видит в образе Христа как человекобога обожествление человека, но, возражает император, никакой бог не может быть человеком и никакой человек не может быть богом.

Восстановление христианства. Антихристианство Юлиана было последней попыткой античной культуры вернуть себе монополию или по крайней мере господствующее положение в империи. Эта попытка не удалась. Когда Юлиан погиб в войне с персами, процарствовав всего три года (его убил стрелой солдат-христианин), то преемник Юлиана император Иовиан отменил все постановления Юлиана по религиозным вопросам и полностью восстановил господствующее и даже монопольное положение христианской церкви.

После Иовиана императорами были провозглашены на Западе Валентиан, а на Востоке его брат Валент. Валентиан вскоре умер, и его сменил его сын Грациан. И Валенту на Востоке, и Валентиану и Грациану на Западе пришлось вести тяжелую борьбу с пришедшими из Казахстана, подпираемыми сзади гуннами вестготами, которые нанесли сокрушительное поражение в битве при Адрианополе под Константинополем императору Валенту, погибшему в этом сражении в 378 г. Через тридцать два года вестготы были в Риме! Но пока что вестготы были замиренны, поселены на территории Римской империи в провинции Иллирия и обращены в

¹ Поздняя греческая проза. С. 650.

христианство арианского толка. Решающую роль в этом замирении вестготов сыграл соправитель западного императора Грациана Феодосий, который после ряда перипетий стал последним единоличным хозяином все еще громадной, но гибнущей империи (379 г.). Будучи правоверным никейцем (афанасьевцем), Феодосий преследовал и язычников, и ариан. В эдикте «О католической вере» (380 г.) Феодосий предписал обязательность для всего населения империи принятия христианства. По приказам Феодосия в империи активно разрушались прекрасные античные храмы, разбивались прекрасные статуи великих античных мастеров. Это делали неистовые толпы монахов, бродивших по империи. Позднее под угрозой смертной казни были запрещены языческие жертвоприношения (392 г.). В 393 г. были проведены последние Олимпийские игры (они проводились с 776 г. до н. э., т. е. более тысячелетия), после чего олимпийские храмы были разрушены.

Ранее, в 381 г., был созван второй вселенский собор — Константинопольский (или Цареградский), на котором был доработан и дополнен Никейский символ веры. Никеоконстантинопольский (Никео-цареградский) символ веры увековечил антиарианское афанасьевское понимание Троицы. Этот символ требует от человека беспрекословной веры в сотворение мира и человека богом. Бог-отец — творец и невидимого (ангелы и т. п.) и видимого (природа и люди) миров. Он предписывает веру в Троицу в ее никейском понимании (бог един и троичен, выступая в трех ипостасях, лицах, образах). Никеоконстантинопольский символ предписывает веру в грехопадение первых людей как источник зла, в воплощение бога в лице Христа, в искупление Христом людских грехов, веру в воскресение Христа после его мученической смерти на кресте, веру в вознесение Христа на небо, веру во второе пришествие Христа, веру в грядущий Страшный суд, веру в вечную награду в раю для праведников и в вечные муки в аду для грешников, т. е. неверующих или недостаточно либо неправильно верующих в Христа.

Окончательное торжество христианства во второй половине IV в., особенно при Феодосии, прозванном христианской церковью «великим», связано с организаторской и идеологической деятельностью таких ревностных христиан, как Гиларий Пуатье (310—367 гг.) и Амвросий Медиоланский (340—397 гг.) на Западе. На

Востоке же в IV в. н. э. прославились такие христианские теологи, как Астерий Амасийский, Григорий Назианский (Григорий Богослов, ок. 329 — ок. 390 гг.), Василий Кесарийский (ок. 330—379 гг.), его брат Григорий Нисский (ок. 335—395 гг.), а также Иоанн Златоуст (ок. 347—407 гг.).

Астерий Амасийский. Крупным, но несправедливо забытым теологом второй половины IV в. н. э., современником Гилария Пуатье, Амвросия Медиоланского, Григория Богослова, Василия Кесарийского, Григория Нисского, был Астерий Амасийский. Выдающийся теолог Астерий родился в 30—40-е годы в столице римской провинции Сирия — в Антиохии. Астерий свою трудовую деятельность начинал в качестве юриста. Затем он стал духовным лицом, клириком, достигшим сана епископа. В течение последней четверти IV в. н. э. Астерий — епископ в Амасии. Город Амасия находился в Малой Азии, в Понте. Это родина древнегреческого географа и историка Страбона (64/63 до н. э.— 23/24 н. э.). Страбон в своей «Географии» описал и свою родину — Амасию. Время Астерия отстоит от времени Страбона так же, как время начала династии Романовых от нашего времени.

Астерий писал на латинском языке. Епископ Амасийский отрицательно относился к античной культуре. Для него Элевсинские празднества, связанные с культом языческих богинь Деметры и Персефоны, центром которых был Элевсин (город к северо-западу от Афин), — «позорные остатки язычества».

Особенно интересны и актуальны для нас сейчас высказывания Астерия Амасийского против алчности и корыстолюбия (этого джина мы недавно выпустили из бутылки, наивно связывая с ним наше благополучие). Для Астерия Амасийского корыстолюбие всегда играло, играет и будет играть печальную и трагическую роль как в обыденной жизни, так и в историческом масштабе.

«Отрицая этот корень зла (подчеркнуто мною.— А. Ч.), св. Астерий не мирится и с его следствиями: богатством, неравенством состояний, собственностью. Астерий сомневается в возможности честного обогащения (подчеркнуто мною.— А. Ч.). Он не допускает неравенства как нормального состояния человека. Он порицает право на собственность, как право быть жестоким и немилостивым. В противовес алчности он выдвигает необходимость как единственный закон, регулирую-

щий потребление предметов»¹, т. е. каждый должен довольствоваться только тем, что совершенно необходимо для жизни.

Так проповедовал Астерий в понтийском городе Амасии, что на реке Ирис, впадающей в Понт Эвксинский (Черное море).

«Каппадокийцы». Василий и оба Григория происходили из самой восточной, граничившей с Арменией, малоазийской римской провинции Каппадокия, а потому их иногда называют «каппадокийцами».

Эти «каппадокийцы» были неплохо знакомы с античной философией, особенно с неоплатонизмом. Интересно отметить, что их жизнь, как и жизнь Иоанна Златоуста, приходится на время после смерти неоплатоника Ямблиха ок. 330 г. и до рождения неоплатоника Прокла ок. 410 г. Они пытались использовать неоплатонизм для модернизации библейского мифологического креационизма, не впадая при этом в ересь. Они сыграли большую роль в формулировке Никео-константинопольского символа веры. Они занимали высокие посты в церкви: Василий Кесарийский и Григорий Нисский были епископами, а Григорий Назианский был одно время даже константинопольским патриархом.

Григорий Назианский (ок. 330—ок. 390 гг.), родившийся вблизи города Назианза, отсюда его прозвище «Назианский», обучался светским наукам сперва у себя дома у своего дяди Амфилохия, а затем в Александрии и в Афинах. Это обучение позволило ему переносить в христианскую теологию методы неоплатоновской идеалистической диалектики. Вернувшись на родину, Григорий Назианский принял христианство, крестился в пустыни. Затем он стал константинопольским патриархом. Он пытался примирить арианство и никейство (афанасьевство) и был за это отстранен от патриаршества. Григорий Назианский снова возвращается на родину. Он был плодовитым писателем, как прозаиком, так и поэтом. От его трудов сохранились 45 речей, в том числе «Пять слов о богословии» в защиту никейства от ариан, 243 письма и 507 поэм и стихотворений, в том числе автобиографические поэмы «О моей жизни», «О моей судьбе», «О страданиях моей души».

Василий Кесарийский (ок. 330—379 гг.) родился

¹ *Архимандрит Модест. Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911. С. 12—13.*

в Кесарии Каппадокийской. Он учился в Константинополе и в Афинах у ритора Либания и у других языческих учителей, после чего вернулся на родину и крестился. В 370 г. он стал епископом Кесарийским. Он был плодовитым писателем, и многие его сочинения сохранились, в том числе «Девять бесед на шестоднев» (шесть дней творения). Василий Кесарийский выступал против обмирщения церкви и поощрял монашество. Он создал два устава монашеской жизни. Проповедуя христианское отречение от мира, Василий Кесарийский писал, что, пока человек развлечен земными заботами, он не может познать ясно истину, что единственное средство избавиться от забот — это отречение от мира. Он учил, что надо быть без дома, без родины, без товарищей, без имений и поместий, без собственности, без торговых занятий, без промысла, без знания человеческих наук. Только так можно быть всегда готовым к восприятию в своем сердце божественного учения. У истинного христианина должны быть печальные и опущенные в землю глаза, небрежная походка, нечесанные волосы и грязная одежда. Василий Кесарийский подорвал свое здоровье аскетизмом и умер в возрасте сорока девяти лет.

Младший брат Василия и друг Григория Богослова Григорий родился в Кесарии, но был прозван Нисским, так как в 372 г. стал епископом в Нисе. До этого он изучал философию и риторику, после чего, крестившись, ушел в монастырь. Григорий Нисский выступал против ариан, но положительно относился к античной философии, разумеется, к идеалистической, к Платону и Плотину. В теологии он испытал влияние Оригена, разделяя его осужденное ортодоксией эсхатологическое учение о временности, а не о вечности адских мук, о конечном просветлении всех согрешивших душ и самого Сатаны. В своих сочинениях Григорий Нисский ярко выразил принцип «ты мне, я тебе» как принцип отношений человека и бога, сказав: «...не просить чего-либо у бога прежде, нежели что-либо угодное ему принесем ему в дар», а также самоуничижительно-просительную позицию человека в его отношении к богу, чем религия и отличается от повелительного принципа магии, сказав, что «молитва есть прошение благ, уничиженно обращенное к богу»¹

¹ Творения святого Григория Нисского. М., 1861. С. 402.

Иоанн Златоуст. Иоанн Златоуст родился в 347 г. в главном городе Сирии Антиохии в семье богатых и знатных христиан. Его мать в двадцать лет потеряла мужа, вскоре умерла и ее дочь — сестра Иоанна. Отроческие годы Иоанна пришлось на юлиановы гонения на христиан. Он учился у ритора Ливания, изучал философию у Андрагафия. Свою деятельность он начал в качестве адвоката. Он крестился в 369 г. двадцати двух лет отроду. В 398 г. он стал константинопольским патриархом. Иоанн был прозван «Златоустом» (по древнегреч. «хризостомом», вспомните киника Диона Хрисостома!) за свои выдающиеся ораторские способности. Сохранились его 804 проповеди, записанные за ним скорописцами. Иоанн Златоуст видел, главное средство оздоровления гибнущей империи в нравственной монополии христианской церкви, он пытался установить монополию церкви во всех сферах частной и общественной жизни. В его проповедях определялись обязанности христианина в отношениях между человеком и богом, господином и рабом, богатым и бедным, мужем и женой, родителями и детьми. Он проповедовал аскетизм. Пост он называл «пищей души».

Нравственная реформа Иоанна не пришлась по вкусу константинопольской знати во главе с женой малодушного императора Аркадия императрицей Евдоксией. По ее проискам Иоанн в 404 г. был отстранен от патриаршества и сослан в Пицунду, куда его гнали пешком, и он скончался по дороге 14 сентября 407 г. в 60-летнем возрасте между Понтом и Колхидой. Его мощи были перенесены в Константинополь в 438 г.

И «каппадокийцы», и Иоанн Златоуст были младшими современниками выдающегося христианского теолога поздней античности Августина (354—430 гг.).

ТЕМА 26 АВГУСТИН

Иероним (348—420 гг.) и Августин (354—430 гг.) — два латинских христианских писателя и религиозных христианских деятеля. Они свидетели падения Рима. Восемь долгих и славных веков не знал победоносный Рим врагов в своих стенах. Даже великий Ганнибал не смог овладеть «Вечным городом». Лишь почти двумя

веками ранее до ситуации, которая выражена в словах, ставшими крылатыми для выражения крайней опасности: «Ганнибал у ворот!», пришедшие с севера галлы (кельты) ворвались в Рим (390 г. до н. э.). Но и тогда они не смогли взять высоко стоящий Капитолий, который, согласно исторической легенде, спасли гуси («гуси Рим спасли»), почувствовавшие подкрадывающихся врагов и своим гаганьем разбудившие измученных воинов. Теперь, в конце IV — начале V в. н. э., никакие гуси спасти Рим уже не могли. Его время истекло. Да он уже не был столицей ни Римской империи, ни Западной Римской империи.

— Да и самой Римской империи, охватывающей все Средиземноморье, уже не было. Она окончательно распалась на две половины после смерти императора Феодосия I в 395 г. Согласно его завещанию, империя была разделена между его двумя сыновьями. Августом Запада стал одиннадцатилетний Гонорий, взявший соправителем Констанция. Августом Востока стал восемнадцатилетний Аркадий. Поскольку Гонорий был несовершеннолетним, то над ним был поставлен опекун — вандал Стилихон. Резиденцией Гонория был не Рим, а Равенна — город на Адриатике в устье реки По, окруженный болотами.

В конце IV в. на империю обрушились вестготы. В 378 г., еще до Феодосия I, в битве при Адрианополе вестготы разгромили константинопольскую армию. Август Востока Валент погиб. Энергичному Феодосию I удалось замирить вестготов и поселить их в Иллирике (территория современной Югославии). Готы были признаны федератами империи, они получали из государственной казны жалованье, а также продовольствие и снаряжение, не платили налогов. К этому времени готы были уже христианами (арианами). Непосредственно готы подчинялись своим племенным вождям. За все свое весьма обременительное для империи содержание вестготы выставляли по приказу императора боевые отряды для защиты империи от других незамиранных варваров. Поселение вестготов на территории империи как некое автономное целое предвосхищало будущие варварские королевства на той же территории в период агонии Рима.

Окончательно разделившиеся половины бывшей империи враждовали. Аркадий стал натравливать на своего брата Гонория на кого-нибудь, а именно вестготов. Они

ворвались в Италию с севера и уже дошли было до Флоренции, но вандал Стилихон отразил их. Однако вскоре Стилихон вследствие придворных интриг был казнен, и дорога вестготам была открыта. На Рим их повел вестгот-арианин Аларих. И 24 августа 410 г. Рим, брошенный на произвол судьбы Гонорием, спрятавшимся в Равенне, был взят вестготами во главе с Аларихом. «Вечный город» был разграблен. Однако вестготы, будучи христианами-арианами, пощадили церкви. Вскоре вестготы ушли из Италии и поселились в Юго-Западной Галлии, в Аквитании, а позднее и на территории Северо-Восточной Испании, образовав первое варварское королевство в Западной Римской империи.

Несмотря на то что Рим находился в руках варваров недолго, его падение произвело громадное удручающее впечатление на весь имперский мир. В падении Рима и вообще в ослаблении империи многие стали обвинять христиан с их худосочной моралью любви и всепрощения, моралью слабых, униженных и оскорбленных, с их презрением к «миру сему» во имя «не от мира сего», с их ненавистью к империи как царству Антихриста, к Риму как «вавилонской блуднице». На эти обвинения ответил Августин своей философией истории.

Но прежде чем говорить об Августине, скажем несколько слов об Иерониме, его современнике.

Иероним — младший современник Августина, славянин — был крещен в возрасте сорока лет. Он прославился тем, что перевел на латинский язык «Библию». Этот перевод называется «Вульгата». До принятия христианства Иероним увлекался римской культурой. Это была вторая половина IV в. — время послеюлианского торжества христианства, но это было и время таких поздних римских деятелей в области культуры, как Авсоний, Гимерий, Либаний, Фемистий.

Децим Магн Авсоний (ок. 310—395 гг.) — воспитатель императора Грациана. Авсоний воспевал семейные и дружеские отношения между людьми, светские добродетели, природу (описание путешествия по Рейну и зарисовки природы в поэме «Мозелла»). Младший современник Авсония поэт Клавдий Клавдиан (умер в 404 г.) — александрийский грек, писавший и на греческом, и на латинском языках, — воспевал, напротив, последние успехи Рима в его вечной борьбе с варварами; он создает и мифологический эпос — «Похищение Прозерпины».

Группирующийся вокруг оратора Симмаха (ок. 350—410 гг.) аристократический кружок ставит перед собой задачу возродить римскую литературу, но дальше редактирования и комментирования текстов былых римских писателей он, в сущности, не пошел.

Во второй половине IV в. работает последний крупный римский историк Аммиан Марцеллин (ок. 330—400 гг.).

Неоплатоник Халкидий (Калкидий) перевел на латинский язык важный диалог Платона «Тимей» и прокомментировал его.

Став христианином, Иероним раскаивается в том, что он был деятелен в области светской языческой культуры. Ему показалось во сне, что ангелы бичуют его перед престолом Христа за то, что он в первой половине своей жизни (он прожил 72 года), до своего сорокалетия, увлекался Плавтом и Цицероном. Как и все христиане того времени, Иероним проповедовал полное отречение от «сего мира» во имя вымышленного мира, который «не от мира сего», во имя «спасения души». Ради этого христиане жертвовали всем, теми действительными ценностями, которые только и есть в жизни, проявляя чудовищную жестокость. Думая, что очень многие монахи потеряли свою душу из-за сострадания к отцу и матери, к родственникам и близким, Иероним в письме к некоему Иллиодору восхвалял жестокость во имя Христа: «...если даже твой маленький племянник будет обнимать тебя своими руками, если даже твоя мать с распущенными волосами и разорвавши свою одежду будет указывать на кормившую тебя грудь, если твой отец упадет перед тобой на пороге дома,— перешагни через тело твоего отца и беги без слез к знамени креста. В таких обстоятельствах жестокость есть единственное благочестие» («Письмо 14») ¹.

Августин. Аврелий Августин родился в провинции Новая Африка-Нумидия (с 46 г. до н. э.), в нумидийском городе Тагасте в 354 г. во времена правления императора Констанция — сына императора Константина, узаконившего христианство. Августин умер в 430 г., прожив, таким образом, ~~всего~~ 76 лет. За это время сменилось двадцать последовательно и даже одновременно правивших императоров вплоть до Валентиана III в За-

¹ Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 1. Киев, 1879. С. 34.

паднаримской империи и до Феодосия II в Восточноримской империи. Родители Августина были людьми зажиточными. Мать и отец Аврелия имели разные мировоззрения: отец оставался язычником, мать же была ревностной христианкой, остро переживавшей первоначальное язычество своего сына, который свою молодость проводил весьма весело и легкомысленно, пока в нем не произошел душевный переворот.

Августин обратился к философии, ища в ней не столько знания, сколько утешения. Но ни скептицизм, ни стоицизм не могли его удовлетворить. Ближе по своему духу показался Августину неоплатонизм. С сочинениями Плотина и Порфирия Августин ознакомился в их переводе на латинский язык Марием Викторином, сыгравшим большую роль в распространении неоплатонизма в латиноязычном мире. Но и неоплатонизм не смог овладеть мятущейся душой молодого человека. Требовался более сильный наркотик. Августин стал манихеем и пробыл в этом состоянии восемь-девять лет, пока, наконец, он не нашел себя в христианстве, будучи крещен епископом Амвросием в Медиолане (Милане). В 395 г., в следующем году после своего сорокалетия («акмэ»), Августин и сам был рукоположен в епископы и был назначен в родную ему Африку, в город Гиппон. В этом приморском городке он и умер, когда вандалы, пришедшие из Европы в Африку через Гибралтарский пролив, т. е. способные преодолевать морские преграды (поэтому неудивительно, что они затем стали вообще мореплавателями, морскими пиратами, растерзавшими с моря Рим), осаждали его новый родной город. Августин умер, а вандалы учредили в римской провинции Африка свое вандалское королевство.

За свою жизнь Августин прошел значительную духовную эволюцию. О начале ее мы говорили. Став епископом, Августин совершенно отошел от языческой философии, стал ревностным гонителем и язычества, и манихейства, и христианских ересей, в первую очередь донатистов, последователей епископа Доната, в той же Северной Африке во времена Августина выступавших против ожиревшей христианской церкви во имя первоначального христианства как религии бедняков и рабов, во имя былой апостольской церкви. Однако христианство уже переродилось. Епископская церковь была уже не та, что апостольская. Бедняки и рабы нашли там новых господ. Отсюда бесконечные еретические движе-

ния, проходящие через всю историю христианства вплоть до коммунистической утопии Томаса Мюнцера и т. п. Жирная церковь беспощадно уничтожала таких еретиков. Августин называет донатистов «бешеной и негодной породой людей». В сочинении «Об исправлении донатистов» он цинично заявляет, что «церковь преследует, любя». В «Письме к Донату» гиппонский епископ говорит, что церковь теперь «не только приглашает к добру, но и принуждает к нему»¹. Это принуждение включает в себя не только душеспасительные беседы, но и телесные истязания. В своей «Апологии гонений» Августин заявляет, что «лучше раны, нанесенные другим, чем поцелуи врага». Под «другом» же Августин понимает следователя-палача. Нельзя сказать, чтобы Августин был полным садистом. Так, он хвалит следователя за то, что тот добился признания «одними розгами, не прибегая ни к растяжению тела на станке, ни к вырыванию крючьями мяса, ни к обжиганию его пламенем»². И все это во имя любви! Во имя спасения души еретика! Августин говорит следователю-палачу, успокаивая его совесть: «Ты накажешь его (еретика.— А. Ч.) розгой и спасешь душу его от преисподней». Он ссылается на текст Псалма: «Служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом» («Псалом» 2, 11). Действительно, можно сказать: «Да, церковь любит, но она ревнива! Любовь без ревности — кто видел это диво?»

О своей ранней духовной и житейской эволюции сам Августин рассказывает в своей проникновенной «Исповеди», обращенной к богу. После «Апологии» Сократа (его речи на суде над ним) это второй, пожалуй, пример острого самоосознания и самоанализа. Вспоминается, правда, еще «Наедине с собой» Аврелия. В «Исповеди» присутствуют две линии повествования: о жизни Августина до того, как он стал христианином, а также о том, как он принял христианство, и о духовных исканиях Августина, приведших его к принятию христианского мировоззрения, великим авторитетом в котором он стал. Повествование Августина то и дело прерывается припадками восхваления бога и приступами самоуничижения Августина, беззаветно отдающего себя в полную зависимость от воли бога.

Все же обращение Августина в христианство (а он

¹ Герье В. Блаженный Августин. М., 1910. С. 581.

² Там же. С. 594.

долго упирался, так как Августин, будучи образованным человеком, философом, обладая философским критическим умом,— а критический ум является самым важным завоеванием, присущим столь немногим даже в наше время, видел все несуразицы и противоречия в «священном писании» христиан, в учениях «отцов церкви») было не столько плодом духовной эволюции, сколько скачкообразным актом воли, подпавшей под влияние социального религиозного умопомешательства, характерного для тех времен. Это явление, скорее заслуживающее внимания социальной психологии, чем теории мировоззрения. Да, Августин хорошо видел, будучи сам преподавателем риторики, эмперическую, логическую и теоретическую слабость нового мировоззрения. Но сказались и влияние матери-христианки, скорбящей из-за воздействия на него с ранних лет язычества, и пример окружающих.

Августин так описывает свое обращение. Он уже сошелся с христианами, он уже посещал христианскую церковь... Но он все еще не решался принять христианство. «Мирское бремя нежно давило на меня,— рассказывает Августин богу в своей «Исповеди»,— словно во сне; размышления мои о Тебе походили на попытки тех, кто хочет проснуться, но, одолеваемые глубоким сном, вновь в него погружаются» (8, V, 28)¹. Наконец, рассказ одного случайного посетителя о том, что, оказывается, все больше и больше людей повально принимают новую веру, ввергает впечатлительного Августина в состояние глубокого транса. Он упал на колени в саду под смоковницей и дал волю слезам — и в этот момент услышал детский голос, повторяющий нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!» Истолковав эти случайные для Августина слова оказавшегося где-то поблизости ребенка как само повеление бога, Августин открывает наугад оказавшуюся у него книгу «Апостольские послания» («Новый Завет») и читает: «Не в пирах и в пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти» (8, XII, 29)². А далее следовали слова: «Слабого в вере примите!» И хотя Августин дотоле видел в этих самых апостольских посланиях, в том числе в посланиях Павла, много

¹ Августин. Исповедь. М., 1983. С. 141.

² Там же. С. 147.

несуразицы, о чем он сам рассказывает в своей «Исповеди», именно эти слова Павла перевернули его душу.

Нет, Августин не разрешил противоречия в апостольских посланиях, противоречия между ветхозаветным мифом о творении мира богом (который, как мы знаем, присутствует там в двух вариантах) с новозаветным мировоззрением. Нет, Августин не разрешил противоречие между античной философией и христианским мировоззрением, даже между христианским мировоззрением и неоплатонизмом, который, как мы знаем, был ближе его душе в пору язычества, о котором сам Августин говорит так: «...чтение книг неоплатоников надоумило меня искать бестелесную истину» (7, XX, 26)¹. Он просто уверовал. Это был акт воли, а не акт интеллекта. На Августина снизошло, как он сам думал, озарение, а на самом же деле тьма. Он утратил критическое мышление. Сам Августин рассказывает об этом Богу так: «Итак, я с жадностью схватился за почтенные книги, продиктованные Духом Твоим, и прежде всего за послания апостола Павла. Исчезли все вопросы по поводу тех текстов, где, как мне казалось когда-то, он противоречит сам себе, и не совпадает со свидетельствами закона и пророков проповедь его: мне выяснилось единство этих святых изречений, и я выучился «ликовать в трепете». Я начал читать и нашел, что все истинное, вычитанное мной в книгах философов, говорится и в Твоем писании при посредстве благодати Твоей» (7, XXI, 27)². Итак, мы видим капитуляцию разума перед верой. Вместо научно-критического метода изучения предмета — «ликование в трепете».

Суммарно изложенное учение Августина, его мировоззрение состоит в следующем. Оно продукт насильственного и противоречивого сочетания мифологического, библейского мировоззрения и философско-идеалистического мировоззрения, следовательно, это религиозно-философское мировоззрение, иначе говоря, мировоззрение теологическое. В качестве философской основы мировоззрения Августин взял неоплатонизм Плотина и Порфирия, что ему было известно еще до обращения в христианство. Но философия у Августина, как и у всякого теолога, — лишь иносказание мифоло-

¹ Августин. Исповедь. С. 136.

² Там же.

гии, при этом такое иносказание, которое сохраняет личностный характер социоантропоморфического комплекса, отчего мироздание и в целом, и в своих частях приобретает мистифицированный, личный, персональный образ.

Высшая сила в мироздании — личный бог. Он представляется антропоморфным, человекообразным, существом мужского пола. Основное отношение в этом мистифицированном мироздании — отношение людей и бога. Поскольку и бог, и люди — живые личные существа, то и главное отношение в мироздании — основной вопрос мировоззрения — приобретает форму вопроса об отношении сверхличности бога и личностей людей. Это отношение обыденных личностей, не ученых и философов. Поэтому эти отношения состоят главным образом в эмоциональных отношениях: все мироздание пронизано любовью и ненавистью, надеждой и разочарованием, грехом и раскаянием в грехе, виной и искуплением вины, обидой и прощением и т. п. эмоциональными и нравственными отношениями.

Главное в отношении бога и человека, людей — отношение греха. Человек, люди виновны перед богом, иначе говоря, грешны. Грех приобретает метафизическое, космологическое, а не только антропологическое значение. Люди, согрешив перед богом (а их вина состояла лишь в том, что они захотели знать, что такое хорошо и что такое плохо), нарушив его запрет не отвеживать плода от «дерева познания добра и зла», отравили все мироздание. Требуется искупительная жертва Христа, чтобы хотя бы немного преодолеть всемирную греховность.

Говоря конкретнее, отметим, что теологическое мировоззрение Августина состоит из традиционных для поздней античной философии, начиная с эпохи эллинизма, частей. Это физика, логика и этика. Так, как мы знаем, называли части философии греческие, а за ними и римские стоики.

В руках Августина его теологизированная физика имеет своим предметом вовсе не природу как таковую, а бога как творца природы. Августин развивает уже намеченное христианской теологией учение о творении природы богом из ничего актом своей воли, своей свободной воли. Совершенно свободно, а точнее говоря, произвольно, не побуждаемый к тому никакой необходимостью и никакой нуждой, бог вневременным актом

творения создает вещество (материю), пространство и время.

Таким образом, генетическое начало всего сущего — бог. Но он же и субстанциональное начало. Если первый философ античности Фалес считал за субстрат (за субстанцию), т. е. за то, что лежит в основе всего сущего, воду, если Гераклит говорил, что космос был, есть и будет вечно живым огнем, то у Августина эту роль выполняет бог. Бог не только сотворил природу из ничего, но и постоянно поддерживает ее в существовании, непрерывно воспроизводя мир посредством непрерывного творения, воспроизводства природы. Без этого перманентного творения, креационизма, природа тут же провалится в небытие, из которого она некогда была извлечена.

Будучи творцом природы, бог — источник естественного порядка. Августин не знал, конечно, ни одного закона природы. Естественный порядок он понимал как натурализацию идей — мыслей бога до творения мира, образующих нисходящую лестницу форм бытия, начиная с высшей, бестелесной и божественной, и кончая низшей, телесно-материальной ступенью, едва-едва возвышающейся над небытием.

В области логики и гносеологии Августин, сам бывший некогда скептиком, отвергает скептицизм во имя сверхъестественного откровения. Августин доказывает это, идя от противного. Сомневающийся во всем человек (скептик) не может якобы сомневаться в том, что он сомневается (позднее этот ход мысли повторит Рене Декарт, XVII в.) Итак, мы нашли в море сомнения твердую почву. Но сомневаться — значит, чувствовать, мыслить и жить. Твердая почва расширяется. Она постепенно становится материком. Углубляясь в себя, становясь все более интровертным, человек, утверждает Августин, находит в себе некие вечные истины, источником которых никак не может быть изменчивый текущий эмпирический мир. Больше не может происходить от меньшего, вечное от не-вечного. Поэтому необходимо признать, что источником этих вечных истин является нечто вечное, т. е. бог. Бог наделяет душу человека как самими вечными истинами, так и неким естественным светом, озаряет душу человека. В этом озарении, которое, правда, не дано всем, это состояние надо достичь путем упражнений в религии, человек якобы способен непосредственно узреть истину, отличить истину и правду

от заблуждения и лжи. Таким образом, Августин доказывает бытие бога антропологически, исходя из субъекта.

Субъект, человек — это главным образом душа. Августин презирает человеческое тело. Это характерная черта неоплатонизма и христианства. Не случайно, что ревностный христианин император Феодосий за год до своей смерти запретил Олимпийские игры, которые происходили в Греции регулярно каждые четыре года начиная с 776 г. до н. э. Древние греки даже счет годов вели по олимпиадам. В 394 г. Августину было сорок лет. В следующем году его рукоположили в епископы. По всей империи шел разгром языческих храмов, уничтожение памятников культуры, своего рода «предвандализм».

Человеческая душа — творение бога, точнее говоря, человеческие души. Августин отвергает предсуществование душ, их переселение из тела одного организма в тело другого, как человеческого, так и нечеловеческого. У животных, а тем более растений души вообще нет. Души есть только у людей. Августин, как и другие христианские теологи, разрушает то чувство единства всего живого, которое пронизывает античное мировоззрение как в Греции (и Риме), так и в Индии. В христианском мировоззрении животные отделены от человека, от людей непроходимой стеной. Они лишены права на гуманное к себе отношение. Если Пифагор пожалел щенка, которого кто-то бил, уловив в его визге голос своего умершего друга, то Августин щенков не жалел. Впрочем, как мы знаем, не жалел он и людей, если они в чем-то отклонялись от генеральной линии церкви. Итак, человеческие души — творения бога. Они всякий раз, когда предстоит родиться человеку, творятся богом заново из ничего. Будучи сотворенной из ничего, душа тем не менее вечна, это доказывается тем, что душа непространственна, а потому не имеет частей, а разрушиться может только то, что имеет части, пространственные части, ибо разрушение — событие в пространстве. Душа, не существуя в пространстве, существует во времени. Если душе не присущи части, то ей, однако, присущи способности: разум, воля и память. Августин — волюнтарист. Вспомним, что его обращение в христианство было актом воли, а не разума. Неудивительно, что Августин утверждает, что воля выше, главнее разума. Высший акт воли — акт веры. Следовательно, и вера выше разума. Волюнтаризм перерастает

в фидеизм, что вполне естественно. Воля, отторгнутая от разума, от интеллекта, от логоса (не от «логоса, ставшего плотью», а от истинного логоса, от разумного слова, от единства речи и мышления), неизбежно оказывается слугой и пленницей суеверий и предрассудков.

Согласно Августину, акт воли должен предшествовать акту знания, познания. Человек сперва должен уверовать в бога и возлюбить его, а затем пытаться его познавать. Августин учил о познавательной роли любви.

Человек, согласно мнению Августина, несвободен. Он не волен ни в чем. Все от бога. Человек не волен даже в своей вере. Вера — «дар бога». И человек «спасает душу», спасается от вечного загробного наказания, от вечных адских мук (которые, однако, все религии представляют весьма конкретно как телесные муки, что говорит о скрытом «религиозном материализме»), достигает вечного райского блаженства не потому, что он верит в бога. Он верит потому, что имеет «дар веры» от бога. Он «спасается» не потому, что он верит в христианские догматы, а он верит в бога и во все связанное с ним потому, что он заранее уже «спасен» богом, избран им к спасению. Этот выбор совершенно произволен. В своем выборе, в своем предопределении одних христиан к спасению, а других к гибели (несмотря на все их богоугодные «дела») бог ничем не определен. Это, конечно, свобода деспота, т. е. произвол. Августин обожествил в образе бога восточного деспота, который руководствуется формулой: «кого хочу — казню, кого хочу — помилю».

Бог — не только творец природы, ее структуры, человеческих душ (да и тел, как частей природы), лишенных душ животных как частей бездушной природы (природа в христианском мировоззрении не одушевлена, никакой космической души нет), но и источник блага. Бог — высшее благо. Все остальное благо в природе и в человеческом обществе от бога. И всем тем, что человек имеет в себе хорошего, он обязан богу.

Но в чем же тогда источник зла? Августин, как и все христианские теологи, не туширует мировое зло, как это делали стойки со своей теодицеей (оправданием бога), подчиняя зло добру, утверждая, например, что то, что в частях кажется злом, то в целом выявляется как благо (так произведение живописца — картина, если ее рассматривать близко и по частям, кажется набором хаоти-

ческих цветowych пятен, но стоит от нее отойти на должное расстояние и охватить взглядом целиком, оказывается прекрасным зрелищем). Августин, как и христианские теологи, подчеркивал, даже преувеличивал зло мира, исходя из библейского тезиса, что «мир во зле лежит». Однако Августин, сам в прошлом манихей, выдвинул антиманихейскую концепцию зла. В мире нет дуализма добра и зла, как учил зороастризм (парсизм), а затем и Мани. Нет равномошности того и другого. Нет двух самостоятельных начал. Зло имеет причину не достаточную, а недостающую. Точнее говоря, зло не имеет своей причины. Иначе и не может быть там, где единственным творцом является бог-благо. Поэтому зло — лишь отсутствие должного быть добра, зло как рана на теле, как дырка внутри бублика... Зло не в материи и не в природе. Они как творение бога не могут быть злом. Зло не в пространстве и не во времени. Зло и не в человеке, каким он вышел из рук творца. Но в то же время зло в человеке. Зло в свободной воле человека.

Бог создал человека свободным, личностью, т. е. существом, свободным на выбор, но несущим нравственное воздаяние за свой выбор. И человек выбрал зло, пошел против воли бога. Объясняя происхождение зла, Августин полностью принимает иудаистский миф о сотворении Адама и Евы (перволюдей) богом, о их «грехопадении», об изгнании их из Эдема. Нарушив запрет бога, отведав яблоко с запретного дерева, первые люди совершили выбор в пользу зла. Свою низшую тварную волю они противопоставили воле бога. Так возникло зло. Зло вообще состоит в нарушении мировой иерархии, когда низшее занимает место высшего, меняется с ним местами. Зло в восстании человека против бога, твари против творца. Зло, когда тело ставится выше души, блага тела выше благ души. Зло, когда природа ставится выше бога, ее творца. С отпадением человека от бога, от бога отпала и природа, которая была дарована человеку изначально.

С момента грехопадения люди уже не могут быть самостоятельным источником добрых своих дел и слов. С момента грехопадения люди предопределены ко злу, они сами по себе способны лишь на зло. Трагедия человека состоит в том, что он, даже стремясь к добру, невольно творит зло. В связи с этим антигуманным тезисом Августина у него вышел спор с неким Пелагием. Пелагий — современный Августину монах (ок. 360—

после 418 гг) — утверждал, что люди в силу все той же свободы своей воли способны самостоятельно, без содействия бога, без «божественной благодати» (которая по Августину, нисходит только на избранных им к спасению) избегать зла и творить добро, самостоятельно достигать состояния нравственного совершенства, высшего счастья и загробного спасения. Августин резко обрушился на Пелагия. Источником добра в людях является исключительно благодать, которая нисходит лишь на меньшинство, на избранных к спасению. Иисус Христос, утверждал Августин, искупил своей мученической смертью на кресте грехи вовсе не всех христиан (о язычниках уже и речи быть не может), а только тех, кто избран его отцом к спасению.

Пелагианство было осуждено на следующий год после смерти Августина вместе с несторианством на III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. Однако это мрачное учение Августина подрывало позиции церкви. Оказывалось, что она не играет большой роли в «спасении», что она фактически и не нужна, ведь все равно предопределение не изменишь никакой верой, никакими «делами», обрядами, жертвоприношениями, деятельностью духовенства.

Поэтому этот момент в учении Августина был католической церковью смягчен: человек спасается и волей бога, и своими «добрыми», т. е. угодными церкви, делами, исполнением всего того многого, что предписывает церковь человеку, а также и особенно «добрыми делами» церковников, духовенства, святых. Если благодать и нисходит на рядовых верующих от бога, то она нисходит не непосредственно, а через церковь. Церковь как социальный институт опосредовала отношение человека и бога собой.

Зло проявляется и в том, что государство (низшее) ставится выше церкви (высшее). Эта мысль была положена Августином в основу философии общества и истории этого общества. Это учение было выражено Августином в его главной и самой обширной работе, названной им «О граде божьем». Согласно Августину, вся мировая история человечества есть история борьбы двух враждебных и непримиримых царств (в этом нельзя не увидеть отзвуков манихейского дуализма, который так и не был изжит Августином до конца) Эти царства: царство света и царство тьмы, или царство бога и царство дьявола (дьявол, конечно, не самостоятельная

причина, это только отсутствие должного быть на его месте ангела, это ангел, который отпал от бога, поставил себя выше бога, а следовательно, выбрал зло). Царство дьявола Августин связывает с государством, в этом Августин положил начало многим средневековым ересям. Царство бога — церковь, это и есть тот «град божий», который вынесен в заглавие этой книги.

Августин резко противопоставляет государство и церковь. Государство основано на любви человека к самому себе, на эгоизме. Это область непрерывной борьбы, войны, конфликта, борьбы одних слоев народа против других (предвосхищение учения о классовой борьбе), народов против народов. Государство — царство греха. Высшей ступенью государства является Римская империя, в истоках которой лежит братоубийство (согласно исторической легенде, при основании Рима Ромул убил своего брата Рема). Отвечая на обвинения против христиан в том, что это они повинны в падении Рима, взятого арианом Аларихом, Августин возражает, что в этом повинны не христиане. Падение и позор Рима — закономерный исход всей его дьявольской истории.

В отличие от государства церковь основана на самоотверженной любви человека к богу. Не случайно, что империя слабеет, а церковь крепчает. Аларих со своими вестготами победил Рим, но еще раньше они были побеждены церковью, обратившей их в христианскую веру, пускай и арианскую (различие между афанасьевцами и арианами было не большим, чем между сталинизмом и троцкизмом, однако и то, и другое почти неуловимое различие принесло людям массу бед, натравив их друг на друга, ведь чем тоньше и неуловимее различие между учениями, тем безжалостнее адепты того и другого учения друг к другу).

Однако в самой церкви Августин различил две церкви: видимую и невидимую. Видимая церковь состоит из всех крещеных, из всех христиан. Но поскольку, как мы знаем, он думал, что не все христиане избраны к спасению, то внутри этой церкви есть невидимая церковь из таковых избранных, но никто не знает, избран он или другой к спасению. Поэтому эта церковь — «невидимая церковь».

Философия истории Августина резко отличается от языческих концепций в этой области. Там все же господствовала идея круговорота. У Августина же история подобна летящей стреле, а не собаке, ловающей свой

хвост. История человеческого общества имеет начало, имеет смысл и имеет конец, завершение. Это не бессмысленное повторение, как у Марка Аврелия. Смысл истории — в победе христианства во всемирном масштабе, в христианизации всего человечества. Ее начало — творение перволюдей. В основу периодизации истории человечества Августин положил «Библию». Он разделил историю на шесть периодов. Пять периодов у него связаны с ветхозаветной историей. Шестой период начался с первого пришествия Иисуса Христа. Он закончится «вторым пришествием», страшным судом, отделением грешников от праведников, а фактически избранных к спасению от неизбранных к оному (так что непонятно, в чем вина «грешников»), после чего первые будут отданы на вечные муки в аду, а вторые — на вечное блаженство в раю.

При всей своей фантастичности философия истории Августина подготовила теорию общественного прогресса, когда прогресс связывается уже не христианизацией человечества, а с прогрессом наук и искусств, с прогрессом в области производства материальных благ общества.

ЛЕКЦИЯ XXV—XXVI

ТЕМА 27

ПОЗДНИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

После позорно-трагического падения великого Рима 24 августа 410 г. Западная Римская империя неудержимо катилась к окончательной гибели. На ее территории стали образовываться как некие раковые опухоли автономные варварские королевства. О первом из них — о королевстве вестготов в Юго-Западной Галлии со столицей в Тулузе мы уже говорили. Оно образовалось в 418 г. В 429 г. на территории римских владений в Северной Африке образовалось королевство вандалов со столицей в Карфагене. В 443 г. в Юго-Восточной Галлии возникло королевство бургундов со столицей в Лионе. В 451 г. на юго-востоке римской провинции Британии (с 44 г.) родилось государство саксов. Эти варварские королевства, которые почти не повиновались равенским властям, разрывали империю на куски.

Правда, временно Равенну, Тулузу, Лион, а также

саксов, аланов, армориканцев и некоторые другие народы, проживающие на территории Западноримской империи, сплотившись против общего врага новая опасность. Она исходила от Атиллы — вождя гуннов. Дотоле равеннцы спокойно использовали гуннов против тех же вестготов, бургундов, франков... Но новый вождь гуннов Атилла (434—453 гг. правления) поднял свой народ против империи. Решающее сражение произошло в июне 451 г. на Каталаунских полях. Орды Атиллы были разгромлены. Атиллу победил «последний великий римлянин» Флавий Аэций, большой человек при дворе сменившего Гонория Валентиниана III (425—455 гг. правления). Однако решающую роль в победе сыграли не «римляне», а варвары: вестготы, бургунды и др., что не могло не усилить последних.

Победа над гуннами не спасла империю на Западе. Аэций и Валентиниан погибли в борьбе за власть. Буквально через четыре года после победы над Атилой Рим перенес еще более страшное разграбление. Ставшие вдруг мореходами, североафриканские вандалы стали совершать морские набеги из Африки на Европу, опустошая побережья Сицилии, Сардинии, Корсики. И в 455 г. они с моря ворвались в Рим и подвергли его двухнедельному чудовищному разграблению. То, что они не могли взять на корабли, варвары бессмысленно уничтожали. Отсюда и пошло столь, к сожалению, часто вспоминаемое слово — «вандализм», означающее бессмысленное уничтожение культурных ценностей.

Но и тогда Равенна устояла. Более того, август Запада — равеннский император Юлий Майориан (457—461 гг. правления) пытается консолидировать Западноримскую империю. Но его убивают.

Западная Римская империя умерла незаметно. Ее окончательная гибель вовсе не была «революцией рабов, с громом опрокинувшей Рим», как думал Иосиф Сталин. Рабы, конечно, иногда присоединялись к варварам. Так, 24 августа 410 г. ворота Рима для вестготов Алариха были открыты римскими рабами. Но их роль в гибели империи не следует преувеличивать. Никакой «революции рабов» не было. Был кризис рабовладельческой формации. Но внутри нее уже давно стали складываться феодально-крепостнические производственные отношения. И Западная Римская империя могла бы устоять, как устояла Восточная — Византия. Но на Западе не было своего Льва (имеется в виду византий-

ский император Лев I, который в середине V в. н. э. смог удержать границу по Дунаю и остановить наступление германских варваров), равенские императоры в своей массе были ничтожными, а всех, кто чего-нибудь стоил (Стилихон, Аэций, Юлий Майориан и т. п.), убивали. Последним западноримским императором был малолетний Ромул (первым правителем Рима, его основателем был, согласно исторической легенде, также Ромул, убивший своего брата Рема, братоубийца), которого возвел на императорский престол римский патриций, отец Ромула, некий Орест. За свое малолетство Ромул был тут же прозван Августулом («Августенком» вместо «Август»). Но Ромул Августул был императором недолго. Уже в следующем году командующий императорской гвардией Одоакр (германец-скир) низложил шестнадцатилетнего императора, упразднив сам институт императорской власти, и отослал в Константинополь знаки императорского достоинства. Так незаметно перестала существовать Римская империя, умерло Римское государство, славная история которого продолжалась 1230 лет (с 754/753 гг. до н. э. — традиционно считаемая дата основания города Рима и до 476 г. н. э. — военный переворот Одоакра).

Однако окончательная гибель Западноримской империи не была абсолютной гибелью культуры и какой бы то ни было централизации. Ведь единая христианская церковь уцелела. Варварские народы, ворвавшиеся на территорию империи и разорвавшие ее в клочья, были христианизированы. Варвары победили империю, но церковь победила варваров. Поэтому картина не была такой мрачной, какой она могла бы быть, не будь церкви. Но провал, конечно, был. Но он наступил не сразу. Сознание как бы отставало от бытия — и конец античной философии на Западе знаменуется не 476 г., а временем отстоящим почти полвеком позднее от названной даты.

История западной философии в V — начале VI в. небогата великими именами. Но кое-что было. Мы отметим таких мыслителей, как Макробий, Марциан Капелла, Боэций, Кассиодор.

Амбросий Феодосий Макробий (конец IV — начало V в. н. э.) — грек по происхождению, однако латынинец по языку своих сочинений, человек, занимавший высокие посты при императорском дворе в Равенне, неоплатоник по своему мировоззрению, автор ряда латиноя-

зычных сочинений, из которых главное — «Сатурналии» (дошли не полностью), а также «Комментария на «Сон Сципиона», в котором Цицерон, автор «Сна Сципиона», истолковывается в духе неоплатонизма. Макробий лелеет известное учение Плотина. Наивысшее — благо, из единого блага — ум (нус), а из него — душа. Мир вечен в смене своих состояний, его движущая сила — душа. В «Сатурналиях» (сатурналии — праздник в честь Сатурна) интересен спор между сторонниками и противниками Платона.

Младший, по-видимому, современник Макробия — Марциан Капелла (V в. н. э.), автор единственного сочинения, которое называлось довольно замысловато — «О браке Филологии и Меркурия», на латинском языке. Оно было очень популярно в средние века и оказало громадное влияние на средневековую педагогику. Дело в том, что в указанном труде дается очерк семи «свободных искусств», которые позднее были поделены на две части: на тривиум (первая ступень обучения), или «трехпутье», — из грамматики, риторики и диалектики (логики) и на квадривиум (вторая ступень обучения), или «четырепутье», — из арифметики, геометрии, астрономии и теории музыки (музыкальной акустики). Эта структура образования легла в основу всего средневекового образования. В лице семи свободных искусств Марциана Капеллы античность завещала себя средневековью. Марциан Капелла писал в этом своем сочинении о понятии и о категориях, о десяти категориях Аристотеля и пяти категориях Порфирия, о силлогизме. Без этого латиноязычного сочинения, а следовательно, непосредственно доступного образованному западному латиноязычному средневековью, последнее было бы намного ущербнее.

Время Боэция и Кассиодора — принципиально другое, чем время Макробия и Марциана Капеллы. Они оба жили в послеимперские времена. Они оба родились уже в 80-е годы V в., т. е. после последнего вздоха Западно-римской империи, они оба жили в новом варварском королевстве в Италии — в королевстве остготов (восточных готов, которых не следует путать с западными готами — вестготами). Это новое королевство образовалось в 493 г., когда остгот Теодорих захватил Северную Италию и бывшую уже столицу бывшей уже Западно-римской империи город Равенну. Он и сделал ее столицей своего Остготского королевства. Придворны-

ми этого короля и были оба деятеля культуры. Кассиодор был как бы государственным секретарем и историком Теодориха. Кассиодор написал, в частности, «Историю готов» (ведь он служил готскому, вестготскому королю, варвару). Эта история сохранилась в сокращенном изложении Иордана. Боэций также занимал большие государственные посты при Теодорихе. Однако судьбы Кассиодора и Боэция были разными: Кассиодор благополучно прожил более девяноста лет, Боэций был казнен в возрасте сорока пяти лет.

И Боэций, и Кассиодор были христианами. У Боэция были соответствующие сочинения на этот счет. Но все же не в христианстве центр тяжести интересов Боэция и Кассиодора. Оба они, по существу, были «последними из римлян».

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций родился около 480 г. Его отец — претор — умер рано. Боэций учился в Афинах. В конце 500-х годов Боэций стал консулом при Теодорихе в Равенне. Он достиг многого. Два его сына также стали со временем консулами. Но за возвышением последовало падение. Боэций был обвинен в антигосударственных связях с Византией, заключен в тюрьму и казнен (вместе со своим тестем Симмахом) в 524 г. в городе Павии.

Прожив не очень долго, энергичный, работающий Боэций сделал много. Ему принадлежит ряд оригинальных самостоятельных сочинений как на научные и философские, так и на богословские темы. В пятикнижном труде «О музыке» он виден как теоретик в области музыкальной эстетики. В сочинении «О святой троице» он выступает против арианства, в защиту афанасьевского понимания Троицы, что не могло понравиться Теодориху — арианину и его окружению. Боэцию принадлежит и такое теологическое сочинение, как «О католической вере». О главном сочинении Боэция мы скажем ниже.

Громадное значение для раннесредневековой культуры, в преддверии которой Боэций стоял, имели переводы Боэция с греческого на латинский язык сочинений греческих философов и ученых. Среди них перевод двух логических трудов Аристотеля: «Об истолковании» («Герменевтика») и «Категории» с «Введением» Порфирия, перевод первых четырех (из тринадцати) книг Евклида (однако без доказательств, что сильно примитивизировало уровень науки, которая стала выглядеть авторитарной, что в общем-то соответствова-

ло духу времени), перевод, а точнее пересказ, «Оснований арифметики» Никомаха.

Однако все же не это главное у Боэция. Наиболее значительным его трудом была книга, написанная им в тюрьме, — знаменитое «Утешение философией».

Лишившись былого великолепия и оказавшись вдруг в тюрьме, Боэций, естественно, несколько расстроен. Однако явившаяся к нему в тюрьму философия, олицетворенная им в образе строгой женщины Философии, не принимает боэциевых причин для расстройства и сурово обличает его в том, что он неправильно понимал то, в чем истинное счастье, и отдавался на произвол ветреного счастья, которое его долго баловало, и он решил, что так будет всегда, но ведь такое счастье не может быть прочным, ибо связано с преходящим, но «преходящие вещи никак не могут доставить покоя сердцу человеческому»¹. На жалобы Боэция на то, что он теперь не в своей украшенной слоновой костью и зеркалами библиотеке, Философия отвечает: «Предметом моих попечений суть не стены книгохранилища твоего, слоновой костью и зеркалами украшенные, но жилище твоей души» (С. 23). Боэций страдает от того, что впал в темное и в чувственное [тогда как «владычество чувственности — обильнейший и единственный источник зла» (С. 65)], что он на ее вопрос, что такое человек, ответил, что человек есть животное разумное и смертное, забыв о величии своей души и начав сравнивать себя с бессловесными животными. Философия, далее, упрекает Боэция, говоря ему: «Одну только сволочь бесчестных людей считаешь могущественными и блаженными» (С. 27), тогда как «возможность творить зло не доказывает могущества» (С. 129). Напротив, «честные люди суть сильны, злые же немощны» (С. 124) и «бессилие есть вечный спутник злопавния» (С. 127).

Боэций, вопреки очевидности, утверждает, что злые люди [а именно они обвинили его в том, что он «питал в сердце... надежду водворить вольность в отечестве своем» (С. 15), «хотел спасти Сенат» (С. 14), который его предал, сделали его «виновным в святотатстве» (С. 18)] в подлинном смысле даже не существуют: «...я не отрицаю, что злые, яко злые, суть в мире, но не допускаю того, чтобы они существовали в чистом и прямом

¹ Аниция Манлия Торквата Северина Боэция утешение философское. СПб., 1794. С. 47 (далее страницы будут указаны в тексте).

смысле слова сего» (С. 127), потому что в самом мире якобы «зло... есть ничто...» (С. 128).

Думаешь ли ты, спрашивает Боэция Философия, что мир есть творения случая, роковой бессмысленности? Нет, отвечает бедный Боэций, я думаю, что мир создан и управляем высшим разумным существом, богом. Философия довольна Боэцием, и она разъясняет ему, что это существо, бог, есть не что иное, как благо, из которого как из источника истекают все остальные частные блага. Что же касается зла, то оно призрачно, ибо «не одно счастье, но и несчастье есть благо» (С. 156), вообще же говоря, источником зла являются сами люди, которые погрязли в чувственности, телесности, они рабы тела и алчны, корыстолюбивы [но «алчности зев... не затворяется богатством» (С. 79), ведь «стези, по которым человек идя; надеется достигнуть блаженства, вовсе не ведут туда» (С. 89)].

В основе мира лежит, поучает Философия Боэция, промысел бога, который следует отличать от судьбы: «...осуществление временного порядка сделанного в уме Божеском есть Промысел, а изъяснение его во времени именуется судьбою» (С. 146), так и художник сперва создает в своем уме образ вещи, которая еще не подчинена законам времени, а потом уже приступает к ее производству. Иначе говоря, недвижимый и простой чертеж вещей есть промысел, временной же порядок в мире — судьба. То и другое человеку неизвестно: «Потаен образ влияния судьбы на мир» (С. 146), «...неизменный порядок природы... известен единому Творцу» (С. 150). Так античная философия, умирая на плахе, расписывается в своем незнании законов природы!

Однако учение о промысле и судьбе несовместимо, остро осознает это философ, со свободой человека: «...Бог предугадывает все грядущее, и свобода человеческая через то ниспровергается» (С. 166), так что «свобода воли уже не может иметь места» (С. 166). Со своей стороны свобода человека подрывает всеведение бога и его промысел, и исходящую из промысла судьбу — реализацию промысла. Свобода человека означает, что у бога «не твердая способность проникать мрак будущности» (С. 166). Боэций не может найти выход из этого противоречия. И он прибегает к явной софистике, заявляя, что «Бог предузнает, но не есть причиною неминуемости происшествия» (С. 173). Он ссылается на то, что знание существующих в настоящем времени

вещей не делает их бытие неизбежным (они могли бы и не быть). Так же, думает он, предвидение грядущего не делает его неизбежным, так что «будущее одно и то же событие в отношении к знанию Божества есть необходимо, а касательно его самого свободно и неизбежности не подлежит» (С. 185). В результате получается, что знание бога о том, что мы совершим, не является причиной наших этих самых действий, «будущие наши действия не суть виною знание Бога» (С. 187).

В начале своей предсмертной книги Боэций говорит о себе Философии: «Я всегда был искренний любитель истины и непримиримый враг лжи» (С. 12), потому что «я млеком твоего учения воздоен», потому что «поступать согласно с правилами честности наставлен от тебя» (С. 19). В конце этой славной книги последнего западноевропейского античного философа Философия настоятельно советует людям: «...уклоняйтесь от зла, устремите сердце... к добродетели, а ум к истине» (С. 188). Таково славное завещание тысячелетней античной философии всему последующему человечеству!

Казнь Боэция в 524 г. н. э. знаменует собой мученический конец античной философии в Западной Европе. Таким же четким концом философии в Восточной Европе был происшедший после гибели Боэция разгон императором Юстинианом, фанатичным христианином, философских школ.

В отличие от павшей Западной Римской империи Восточная Римская империя устояла под натиском варваров, выдержала их штурм. Император Лев I (457—474 гг. правления) энергично и смело отбил атаки варваров.

И в V в. восточными центрами научной и философской мысли оставались греческие Афины и египетская Александрия. И там, и там в философии преобладал неоплатонизм.

В афинскую, основанную еще Платоном в 386 г. до н. э., Академию, имеющую многовековую историю, с полным нарушением платоновской традиции (поскольку Академия — это скорее земля и строения, чем сочинения и учения академиков), учение Плотина, преподававшего, как известно, в Риме (это не означает, что сфера распространения неоплатонизма ограничивается Римом, вскоре, как мы знаем, образовались сирийская школа Ямблиха и Сопатра Апамейского, пергамская

школа Эдесия Каппадокийского — ученика Ямблиха, аналогичная сирийской, к которой принадлежал император Юлиан и Саллюстий — автор сочинения «О богах и о мире», в котором дается синтез философии и мифологии, философия мифологизируется, а в мифах ищется высший смысл)¹, было введено поздно — в начале V в. Плутархом Афинским (умер в 432 г.). Его учеником был Гиерокл-александриец, написавший комментарий на платоновский «Федон» и на пифагорейские «Золотые стихи», а также трактат «О промысле». Сам Плутарх Афинский был опосредованным учеником Ямблиха. Плутарх Афинский — автор комментариев к ряду диалогов Платона, но не только Платона, у него был и комментарий к аристотелевскому трактату «О душе». Преемником Плутарха Афинского по руководству Академией, схолархом, был аристократ Сириан, который низвел аристотелизм до уровня введения в платонизм, отвергший критику Аристотелем Платона как некомпетентную. Учеником Сириана был Гермий, прокомментировавший платоновские диалоги «Федр» и «Филеб». Гермий был александрийцем.

В Александрии философия в лице Гипатии, дочери математика Теона, комментирующей труды Платона и Аристотеля, стала жертвой церкви, когда александрийский патриарх Кирилл (412—445 гг. патриаршества), позднее канонизированный, т. е. объявленный «святым», натравил на женщину-философа толпу фанатиков-христиан, зверски ее растерзавшую. В это время Гипатии было сорок пять лет. Перечень трудов Гипатии — у Свида, сами же труды были растерзаны временем.

Учеником Плутарха Афинского и Сириана был Прокл, прозванный «Диадок», т. е. «Преемник». Он родился 8 февраля 412 г. в Константинополе и умер 17 апреля 485 г. в Афинах, имея полные семьдесят три года за плечами. За два года до его рождения Аларих осквернил Рим, через три года после его рождения Кирилл убил Гипатию, он пережил исчезновение Западноримской империи на девять лет. Расцвет его жизни

¹ Боги делятся на домировых и мировых, первые творят сущность, ум и душу, вторые — природу, которую создают (Зевс, Посейдон и Гефест), одушевляют (Деметра, Гера и Артемида), упорядочивают (Аполлон, Афродита, Гермес) и охраняют (Гестия, Афина и Арес). Это мертворожденная искусственная надуманная схема, попытка вложить в мифологию эвэй смысл.

приходился на годы правления византийского императора Льва I, которого Прокл пережил на одиннадцать лет. О жизни Прокла известно от его ученика Марина, написавшего сочинение «Прокл, или О счастье», и от Дамаския («Жизнь Исидора»), о котором мы скажем ниже. В возрасте двадцати пяти лет Прокл сменил Сириана в качестве схоларха. Будучи преподавателем, добросовестный и трудолюбивый Прокл составил многочисленные комментарии на Гомера, Гесиода, орфиков, Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия. Есть у него и специальное сочинение об аллегорическом истолковании мифологии, которое называлось «О мифических символах». Главные работы Прокла: «Начала физики» и особенно «Начала теологии» (или «Первоосновы теологии»).

«Начала теологии» состоят из 112 параграфов, в которых дается скрупулезно расчлененная система неоплатоновского мировоззрения в прокловой версии. Это довольно скучное сочинение. Альфред Вебер в истории философии справедливо пишет о «старческом педантизме» Прокла, а о его трудах как о «посмертном завещании» греческой мысли.

От Прокла до нас дошло очень много: «Комментарий на «Тимей» (Платона), «Комментарий на «Алквинад I», «Комментарий на «Парменид» и др. комментарии, огромное сочинение «О теологии Платона», «Начала физики», «Начала теологии». Правда, часть сочинений («О десяти сомнениях относительно промысла», «О промысле, судьбе и о том, что в нас», «Об ипостасях зла») дошла только в латинском переводе. Дошли и другие сочинения.

Философская система Прокла — усложненная и отягощенная мифологией система Плотина. Однако Прокл имел некоторые достижения в диалектике, он сознательно выдвинул то, что было в зародыше у его предшественников-неоплатоников: идею триадического развития.

Правда, остается спорным вопрос, можно ли здесь говорить именно о развитии. Однако посмотрим на проклову триаду. Прокл различает: 1) «пребывание» («монэ») в единстве, пребывание производимого в том, что его производит, в производящем; 2) «выступление» («проодос») дотоле пребывавшего производимого в производящем из этого производящего в качестве произведенного производящим; 3) «возвращение»

(«эпистрофэ») произведенного производящим в это самое производящее. Это напоминает, а вернее, превосходит гегелевскую триаду: тезис, антитезис, синтез. Но у Прокла все это довольно мертво. И проклова триада не есть восхождение от абстрактно-мыслимого к конкретно-мыслимому, к абсолютной идее как высшей конкретности абстрактного, а, напротив, нисхождение, эманация от высшего блага к низшему и к не-благу, от света к тьме, от энергии к истощению энергии.

Исходной идеей Прокла является общая всему неоплатонизму идея о первоначале как некоем едином, которое все более обожествляется неоплатониками со временем, которое превосходит всякое понятие и всякое определение, о котором ничего нельзя сказать, он сверхбытийно, сверхсущно и неизреченно. Таким образом, древнезападная философия кончает тем, с чего начинается китайская с ее дао, индийская с ее атманом-брахманом, т. е. западная мистика догоняет восточную.

Это абсолютное божественное начало есть, однако, благо, и оно, как известно, есть единое, единое как таковое. Так что мы о нем уже кое-что знаем. Получается, что оно уже не такое уж неизречаемое. Да и сказать, что оно неопределимо, значит уже определить его. Так что Прокл вместе со всем неоплатонизмом побивает сам себя. Надо или молчать, но тогда философия невозможна, ибо она есть мировоззренческое мышление в слове, или говорить, но тогда неизречаемое, неизречимое становится изреченным. Даосы были сильнее со своим: кто знает — не говорит, кто говорит — не знает. Но и они говорили...

Единое порождает. И это уже говорит о многом. Что? Нет, это не Ум. До Ума еще далеко. У Прокла единое порождает то, что является оригинальной выдумкой схоластического старчески-педантичного ума Прокла, олицетворяющего умирающую греческую философию, — некие надбытийные (как и единое, которое надбытийно) единицы, «геннады», они же некие надбытийные боги. Это, в сущности, то же единое, но уже расчленяющееся на множество, эта единомножественность бескачественна, она высокоэнергетична, в ней бушует противоречие между единым и многим (здесь вспоминается «Парменид» Платона). Гармония, которая возвышается над этим противоречием (оно все же в пределах гармонии) отождествляется выдумщиком

Проклом с провидением. В целом все это все еще надбытийный мир.

И только далее следует переход к бытию. Это знакомый нам уже по Плотину и Ямблиху мировой разум, ум, нус. На этой низшей (по сравнению с единым и единомногим) ступени эманации и разворачивается триадическое членение. Здесь особенно расцветают мертворожденный аналитизм Прокла, его старческий педантизм, его пустая надуманность.

Ум по принципу триады распадается на некие бытийные умы. Ум пребывает сам в себе, ум выходит из себя, ум возвращается к себе. Так что, в сущности, здесь пребывающее и выходящее суть одно и то же, это диалектика одного ума, но другого и быть не может, ибо пока существует только ум (единое и единомногое не существуют, хотя и производят ум, т. е. небытие порождает бытие).

Ум, который пребывает в самом себе, ум на ступени «монэ», будучи бытием, будучи мыслимым бытием, образует свою триаду: предел, жизнь и саможизнь; предел же образует свою триаду: снова предел, беспредельное, сущность. Все это совершенно искусственно.

Ум, который выходит из самого себя, ум на ступени «проодос», будучи мышлением самого себя (аристотелевский бог), есть субъект (тогда как ум как мыслимое бытие есть объект, правда, термины «субъект» и «объект» Прокл не употреблял, они латинские, Прокл же думал по-древнегречески, мы говорим по существу). Этот ум каким-то совершенно непонятным вывертом сознания связывается Проклом с богами Кроносом, Зевсом, Реей. Ум мыслимый («ноэтой», что переводят как «интеллигибельный») и ум мыслящий («ноэрой», что переводят как «интеллектуальный»), «монэ» и «проодос», завершаются возвращением «ноэроя» к «ноэтой», от чего образуется некий синтез: ум мыслимо-мыслящий, интеллигибельно-интеллектуальный, который порождает также некие числа, «семерки» («гебдомады»).

Можно сказать еще несколько слов о богах, которых мы упомянули. Да, ум мыслящий мифологизирован (этого у Аристотеля не было и не могло быть), он содержит в себе такого бога, как Кронос, истолкованный как чистый ум, такую богиню, как Рею, что у Прокла есть олицетворенная животворная сила, такого бога, как Зевс. Зевс-зидитель — самого-себя-мыслящий творческий ум, он выводит из себя все роды существ

с помощью младших зиждителей. Есть там еще божества ограждающие: Афина, Кора, Куреты... Все это совершенно искусственно и надуманно.

Если ум мыслящий содержит в себе вышеназванных богов, то ум мыслимо-мыслящий — вышеназванные числа, «семерки», и уже от них совершенно непонятным образом ниспадает мировая, космическая, душа. На этом уровне ниспадения начинается переход уже не от сверхбытийного мира к бытийному, как было выше, а от сверхчувственного к чувственному. В космической душе содержатся души богов, души демонов, души небесных тел (астральные души), души животных, души полубогов-героев, души людей.

Далее следует природа как чувственный телесный мир. Это самое слабое место в учении Прокла, потому что этот мир нам знаком, он реален, а Прокл ничего толкового о природе сказать не может, он ее не знает, она у него заслонена вымышленными мирами. Прокл, далее, низводит вещество, материю до продукта крайнего ослабления божественной энергии, это тьма, почти что небытие («мэ он»), она не добро, но и не зло (у Плотина «материя» — зло и источник зла) Прокл связывает материю с тем самым беспредельным, которое фигурировало выше в мыслимом бытии, в «ноэтой». «Мэ он» — крайнее ослабление божественной эманации. Прокл не может, разумеется, дать научное понятие материи. Он, как все неоплатоники, готов низвести ее в ничто, но тогда рухнет природа. В то же время материя у него все же от «бога». Это противоречие неоплатонизм так и не смог решить.

В чем причина зла? Она не столько в материи, сколько в произвольном отвращении низшего от высшего. Здесь чувствуется влияние Августина, который, как мы знаем, не считал материю как творение бога злом. Зло в том, что люди отвернулись от бога. Что-то похожее мы находим и у Прокла.

Прокл выше наук и разума ставит экстаз, понимаемый как божественное озарение. Так торжествует иррационализм, смыкающийся с фидеизмом новой религии, постепенно ставящей античную философию на колени. Неоплатонизм — наиболее короткий путь перехода языческого философа на позицию христианского теолога. Мы это видели на примере Августина. Мировоззрение Прокла открывает ворота христианской теологии. Приращение интеллекта, неспособного якобы познать пер-

воосновы и первоначала, — зеленый свет для фидеизма...

Физика, этика, математика, философия приобщают лишь к уму внешне. Они соответствуют теоретической добродетели. Выше этой добродетели парадигматическая добродетель, которая есть слияние человеческого ума с мировым умом изнутри. Еще выше гьератическая добродетель — выход за пределы ума к единому. Вот на этом выходе за пределы ума и погибла античная философия!

Учеником Прокла был Аммоний — сын Гермия (ученика Сириана). Учеником Аммония и Дамаския был Симпликий (Симплиций) — автор комментариев на труды Аристотеля и Эпиктета. Учениками Аммония были Олимпиодор (между 495—505 — после 565 гг.) — комментатор Платона и Аристотеля, Иоанн Филопон — ренегат. Если же говорить только о схолах, то таковыми после Прокла в Академии были Марин, написавший «Жизнь Прокла», Исидор, Гегий, Зенодот, Дамаский...

Дамаский был последним схолахом Академии. Его не следует путать с византийским теологом Иоанном Дамаскином, жившим в Азии в VIII в., тогда как Дамаский жил в V—VI вв. Годы его жизни: между 458—462 — после 538 гг. Он учился в Александрии и в Афинах. От его сочинений сохранилось два: «Жизнь Исидора» — учителя Дамаския по Академии в Афинах и «Затруднения относительно первых начал и разрешения их».

Дамаский завершил неоплатонизм, провозгласив, наконец, молчание относительно первоначала и признание полного его незнания. Это закономерный итог иррационализма. В остальном же Дамаский еще более искусственно усложнил систему неоплатонизма. Единое, о котором надо хранить молчание, уже все же у него не раздваивается, как у Ямблиха и у Прокла, а растраивается: абсолютно непознаваемо все же лишь первое единое, относительно непознаваемы второе единое — «одно-все» и третье единое — «все-одно». Затем происходит противопоставление монады и двоицы (диады)... Далее следует сущность... Все это надуманно, плод разнузданного понятийного воображения. Ум, жизнь, бытие, а не только «единые», у Дамаския несказанны, хотя и в меньшей степени. Таково завершение агонии великой античной, греко-римской философии...

Отметим еще неоплатоника Симпликия. Он происходил из Киликии. Как и Дамаский, он учился в Александрии и в Афинах (больше учиться было негде). Будучи неоплатоником-эклектиком, Симпликий доказывал единство Платона и Аристотеля. Различие между ними мнимо, утверждал Симпликий, оно состоит в одних словах. Симпликий — комментатор. Его главный комментарий на «Метафизику» Аристотеля утрачен. Однако сохранились его комментарии на такие труды Аристотеля, как «Физика», «О небе», «О душе», «Категории». Сохранился и комментарий на «Руководство Эпиктета». Симпликий обильно цитировал древних философов, отчего его сочинения невероятно ценны. Ведь из них мы имеем почти все то, что дошло до нас от трудов Парменида, Зенона, Мелисса, Эмпедокла, Анаксагора, Диогена Аполлонийского.

В 527 г. в Восточной Римской империи, фактически в Византии (Западная Римская империя уже не существовала в течение полувека) к высшей власти пришел Юстиниан. Он был ревностным христианином, но думал, что император всегда выше церкви, что навсегда определило положение христианской церкви в Восточной Европе, в России. Лозунгом Юстиниана было: «Язычников не должно быть на земле». Он закрывал и разрушал языческие храмы. Не желавших креститься лишали всех служебных и гражданских прав, ставили вне закона. При Юстиниане римское право нашло свое завершение в «Кодексе Юстиниана».

Юстиниан завершил гонение на языческую философию. Он закрыл в Афинах Академию, конфисковал ее земли и имущество. Конечно, философов было очень мало, считанные единицы.

Они бежали из Афин. В 531—532 гг. семь афинских философов, в их числе Дамаский и Симпликий, эмигрировали в Персию. Они питали иллюзии относительно философских интересов персидского шаха Хозроя. Это пребывание не прошло бесследно, его литературным памятником стал трактат Праксиада «Разрешение вопросов, по поводу которых высказывал сомнения персидский царь Хозрой» (дошло в латинском переводе).

Философы не прижились в Персии. Устрашенные персидскими нравами, жестокостью, кровосмешением, многоженством, они вернулись в Афины. Хозрой позволил им уйти после того, как заключил мирный договор

с Юстинианом, в котором в качестве особого условия было оговорено, что философам будет разрешено вернуться в Афины и что их не будут принуждать к отказу от своего мировоззрения. Но никаких философских школ они уже организовывать не могли. Все же они работали. Большую часть своих комментариев Симпликий написал после возвращения из Персии. Он умер в 549 г.

Таков окончательный конец античной философии.

ТЕМА 28

ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Византийская философия — часть средневековой философии. Средневековая философия — философия Средних веков. Понятие Средних веков было введено в научное обращение в XVIII в., когда Ди Санде в 1671 г. назвал именем *media aetas* период в латинской литературе от времен римских императоров Антонинов (II в. н. э.) до возрождения наук (XV в.). Другой ученый Христофор Келлер (1634—1707 гг.) в книге «Всеобщая история в древний, средний и новый периоды» доводил древнюю историю до императора Константина, средневековую же — от Константина (т. е. от принятия Римской империей христианства) до взятия турками Константинополя (1453 г.).

С точки зрения исторического материализма Средневековье — период феодальной общественно-экономической формации. Однако определить верхние и нижние хронологические пределы этой формации нелегко. Особенно это трудно в отношении Востока. Там переход от древности к средневековью не был столь четким, как в Западной Европе, где падение Западной Римской империи и Рима, нашествие на Западную Европу варварских племен, прорвавших границы империи на Дунае и на Рейне, образование на территории бывшей империи новых варварских государств дают возможность определить начало западноевропейского феодализма.

Ничего подобного в Восточной Римской империи не было. Она, отразив нашествие варварских народов, уцелела и просуществовала еще целое тысячелетие. Но все же это было нечто принципиально иное, чем поздняя Римская империя, — это была Византия. Тот же язык, тот же народ, то же христианство, как и в период поздней

Римской империи, та же столица — Константинополь, но все же нечто самое главное неуловимо изменилось. А если сравнить Византию с эллинистической Грецией, а тем более с классической Грецией в период расцвета полисов, то разница будет колоссальная. Как из Древней Греции могла получиться Византия — это большая историческая загадка.

Трудно, конечно, сказать, когда начинается Византия. Начинается ли она вместе с самой поздней империей на Востоке, когда Диоклетиан поделил всю империю на две части и взял себе восточную часть, или чуть позднее, когда Константин перенес столицу всей империи на восток — в Константинополь? Начинать ли историю Византии с громадного военного поражения Восточной Римской империи при Андрианополе в 378 г. от вестготов, которое прошло, однако, как бы по касательной по отношению к Константинополю и сказалось через 32 года на Риме, этими вестготами захваченном, или же с 395 г., когда империя окончательно распалась после Феодосия, или же с 476 г., когда Западная Римская империя после 98-летней агонии окончательно умерла и осталась только одна Восточная Римская империя? Или же историю Византии следует начинать с воцарения Юстиниана в 527 г.? Внешне история Византии, если ее начинать именно с 395 г., представляет собой историю в основном последовательного правления 70 императоров, принадлежавших к пяти династиям. Первая династия начинается с императора Аркадия (395—408 гг.) — сына Феодосия. Пятый в этой династии — деятельный Лев I Великий (457—474), отразивший наступление германских племен, то самое наступление, от которого рухнула Западная Римская империя. Девятый — Юстиниан, о котором мы сказали выше (527—565 гг.) как о лице, которое закрыло в 529 г. в Афинах философские школы и изгнало из Афин всех, а их было уже очень немного, философов.

Юстиниан родился в 483 г. в простой семье, однако его дядя стал императором Юстином I (518—527). Он усыновил Юстинина, который и занял место императора после его смерти (527 г.).

Юстиниан — деятельный император, прозванный Бессонным. Он чуть было не восстановил Римскую империю, когда после смерти остготского царя Теодориха, казнившего, как мы помним Боэция, Юстиниан отвоёвал у остготов всю Италию, на что ему потребова-

лось двадцать лет, причем византийцы почти полностью истребили в Италии остготское население.

Более того, Юстиниан восстановил Римскую империю по Средиземноморскому побережью, превратив Средиземное море в «Византийское озеро». Однако в глубь Европы он не заходил. Британия, Галлия, Дакия, почти вся Испания были уже недоступны, да и завоеванное удерживалось с трудом. Власть византийцев в Италии продержалась всего 13 лет! В 568 г. Италия (кроме ее южной части) была отобрана у византийцев лангобардами.

Христианская церковь по-прежнему владела душами варварских народов, оказавшихся на территории бывшей империи. Римские папы стали духовными, а то и светскими государями, правившими в Риме и в его окрестностях. Таким первым церковным, а фактически и светским правителем Рима был папа Григорий (590—604). Со временем Византия стала возвращаться в свои границы. Византийцы были вынуждены уйти из южной части Пиренейского полуострова, с островов Корсика, Сардиния и Сицилия, почти всей Италии. Однако территория Византии в VI в. н. э. была обширна. В нее входили Балканский полуостров, Южная Италия, острова Эгейского моря, Малая Азия, Южный берег Крыма, часть Месопотамии и Закавказья, Сирия, Палестина и Египет.

Однако в VII в. Византию сильно обирают арабы, которые, начав после принятия ислама обширные завоевательные походы, нанесли первым делом поражение византийскому войску. В середине VII в., при императорах Гераклее I и Гераклее II и его преемнике Гераклионе (брате Гераклия II) Византия потеряла обширные территории: Сирию, Палестину, Египет и всю северную часть Африки.

К северу от Византии образовалось сильное Болгарское государство. Сербы и хорваты отняли у Византии Далмацию и Иллирию. Далее, в начале VIII в., арабы вторглись в Малую Азию, оккупировали острова Кипр и Родос и осадили Константинополь (717/718 гг.). Вообще вся Европа в те времена была взята арабами как бы в клещи: на востоке они угрожали Константинополю; на западе они вторгаются во Францию.

Но во Франции Карл Мартел («Молот») нанес арабам сокрушительное поражение в трехдневной битве при Пуатье, заставив агрессоров отступить за Пиренеи

(через 5 лет он разбил их вторично и окончательно), а на востоке родоначальник новой, исаврийской, династии (717—867) император Лев III также отбил наступление арабов. Его сын Константин V удачно реорганизовал армию. Однако ни Египет, ни Сирию, ни Далмацию Византия так и не вернула. Она осталась в пределах южной части Балканского полуострова, Южной Италии, южного берега Крыма, полуострова Малая Азия и островов Эгейского моря.

После этого краткого исторического введения обратимся к византийской философии. Как было сказано выше, византийская философия — часть средневековой философии. Средневековая же философия была в основном теологией, в лучшем случае теологической парафилософией. В ней есть системность, но она чисто схоластическая и никчемная, опирающаяся не на реальный опыт, а на «священные тексты», на сверхъестественное откровение, на символы веры, на авторитеты. Есть в ней и рационализм, но он догматичен. Что касается доказательности, то она опять-таки опирается не на опыт, а на сверхъестественные авторитеты и на формальную логику, исходящую из ложных посылок.

В средние века философия вообще и логика в частности — служанка теологии. Средневековых мыслителей волнуют не научные проблемы и не реальные задачи, которые надо решать научно (наука есть не что иное, как метод реального решения реальных проблем), а псевдопроблемы: как соотносятся в Троице ее три ипостаси, как сочетаются в Христе его две природы: божественная и человеческая, не будет ли поклонение иконам идолопоклонством? И так далее. Эти споры не были безобидными. Проигравших выслали, калечили, убивали.

Ереси. В IV в. было осуждено арианство. Но борьба между арианцами и афанасьевцами продолжалась, и ярость этой борьбы не утихла с обеих сторон. В конце концов арианство было уничтожено, и при афанасьевце Феодосии возобладали Никеоконстантинопольский символ веры. Победило учение, что бог-отец и бог-сын не подобносущны, а единосущны.

Однако через сто лет после Никейского собора и через тридцать после Константинопольского собора константинопольский патриарх Несторий провозгласил, что, хотя бог-сын единосущен с богом-отцом, первоначально Иисус был человеком, так что его мать не

«богородица», а «человекородица». Мессией же (Христом) Иисус стал уже после своего рождения через нание святого духа. Несторианство было осуждено ортодоксами на Третьем вселенском соборе в Эфесе в 431 г. (Ныне существует в Иране и в Турции.)

Константинопольский архимандрит Евтихий поднял христологическую «проблему», провозгласив, что Христу присуща только одна природа — божественная; человеческая же природа Христа — видимость. Это учение называется «монофизитство» (от *μόνος* — «одно, единый» и *φύσις* — «природа»). Монофизитство было осуждено на Четвертом вселенском соборе в Халкидоне в 451 г. Оно сохранилось в Армении (армяно-григорианская церковь) и в Египте (коптская церковь). Умеренной формой монофизитства стало монофелитство (от «монос» — «единый» и «θέλημα» — «воля»). Монофелиты признавали в Христе обе природы, но учили, что, хотя у Христа две природы, у него единая воля. Монофелитство было осуждено на Шестом (Третьем константинопольском) вселенском соборе в 680—681 гг. Борьба монофизитов и монофелитов разразилась уже в Византии.

В Византии было сильно и иконоборческое движение. Среди иконоборцев были даже императоры. В 754 г. византийский император Константин V созвал собор, на котором иконопочитание было объявлено ересью. Было осуждено также и монашество. Стали закрываться монастыри. Но ненадолго. Уже в 783 г. иконоборчество было осуждено на Седьмом (Втором никейском) вселенском соборе (повторно в 842 г.).

Предыстория византийской парафилософии — это непосредственно история христианской теологии в Восточной Римской империи, грекоязычная христианская теология, а опосредованно — сама античная философия, особенно платонизм и неоплатонизм. В непосредственной предыстории византийской философии — Климент Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Григорий Назианский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст.

Иоанн Филопон. Первым же византийским философом (если начинать историю Византии именно с Юстиниана) был Иоанн Филопón, живший во времена Юстиниана в конце V — начале VI в. н. э. и принявший, будучи сперва неоплатоником, христианство именно в те времена, когда Юстиниан начал гонения на античную философию.

фию Этот ренегат выступил против Прокла с книгой «Против Прокла по вопросу о вечности мира» (ок. 529 г.), где принимает и отстаивает христианскую догму о творении мира богом из ничего. Выступая против неоплатоновской трактовки сочинения Платона «Тимей» и грубо извращая Платона, Иоанн Филопон утверждал, что Платон был знаком с иудейским «Ветхим заветом» и что ветхозаветная «Книга бытия» — ключ к пониманию платоновской космогонии и космологии. Иоанну Филопону принадлежит также «Семь книг толкований по созданию мира по Моисею». В христологической проблеме Иоанн Филипон занимал позицию монофизитства.

Современник Иоанна Филопона ученый Леонтий Византийский (ок. 475 — ок. 543 гг.) вводит в теологию логику Аристотеля, начиная тем самым процесс превращения логики в служанку теологии, ее схоластизацию.

«Ареопагитики». Все же подлинным истоком византийской философии следует считать не сочинения Филопона, а фактически анонимные «Ареопагитики». Их подлинный автор неизвестен. На этот счет имеются различные догадки. Первоначально «Ареопагитики» приписывались знатному афинянину Дионисию Ареопагиту, т. е. Дионисию — члену афинского Ареопага (древней судебной коллегии в Афинах), жившему в I в. н. э. Дионисий Ареопагит упомянут в новозаветной книге «Деяния апостолов» (17, 34) как лицо, обращенное в христианство апостолом Павлом. Однако первое известие об «Ареопагитиках» приходится на 533 г. н. э., а анализ текста уже во времена Возрождения Лаврентием Валлой и Эразмом Роттердамским выявил в нем влияние Прокла, бытовые и исторические реалии и факты, из которых видно, что «Ареопагитики» никак не могли быть сочинениями столь раннего автора, как Дионисий Ареопагит, что они не могли быть созданы ранее V в. н. э., т. е. уже в послеюлианскую эпоху.

Вопрос о подлинном авторе «Ареопагитик» и поныне предмет дискуссий. В 1942 г. грузинский философ Шалва Нуцубидзе и позднее, но независимо от него бельгийский исследователь Э. Хонигман нашли возможного автора «Ареопагитик» в лице грузинского философа Петра Ивера (412—488 гг.). Но это спорно.

«Ареопагитики» включают в себя трактаты «О божественных именах» (или «Об именах божьих», или «О наименовании богов»), «О небесной иерархии», «О таин-

ственном богословии», а также десять посланий — писем к различным лицам.

В «Ареопагитиках» явно влияние неоплатонизма. Тема «таинственного богословия» — неопределимость и неопишимость бога (апофатическое богословие): о боге можно судить только отрицательно, указывая на его непохожесть на все земное, на то, что из него происходит. Происходят же (эманерируют) из бога небесный (мир ангелов из трех убывающих по своей светоносности чинов) и телесный миры, в которых во мраке материального небытия божественный свет в конце концов окончательно гаснет.

Небесная ангельская иерархия с ее тремя чинами (каждый из которых делится еще на три подчина) повторяется в иерархии церкви. Таким образом, жреческая, церковная иерархия — прямое продолжение чистого света в чистых зеркалах, передающих луч друг другу. В «Ареопагитиках» основным путем восхождения человека к божеству объявляется путь экстаза, уже знакомый нам по неоплатонизму.

Максим Исповедник. Учение Псевдо-Дионисия получило официальное признание в византийском православии благодаря его истолкованию Максимом Исповедником.

Судьба его трагична. Он жил при восьми византийских императорах (ок. 580—662 гг.). Именно в годы его поздней зрелости арабы ослабили Византию, отобрав у нее все ее владения в Африке и почти все в Азии. Византийские императоры в те времена покровительствовали монофелитам. Максим был монофизитом, выступавшим с 642 г. против монофелитов с большим успехом. В конце концов он был арестован, ему отсекали язык и правую руку. Он умер в ссылке. В своих философских взглядах Максим Исповедник находился под влиянием, с одной стороны, «Ареопагитик» а с другой — логики Аристотеля. Согласно его философии истории, история человечества делится на два периода: на период подготовки вочеловечивания бога (этот период окончился с рождением Христа) и на период подготовки обожествления человека, когда человек, преодолев порожденное грехопадением самоотчуждение, воссоединится с богом-творцом.

Иоанн Дамаскин. Идеологом иконопочитания был Иоанн Дамаскин (ок. 675 г. в Дамаске — до 753 г. в Иерусалиме), которого не следует путать с неоплатони-

ком Дамаскием — последним схолярхом Академии, жившим в VI в., тогда как Иоанн Дамаскин жил в Азии и в VIII в. Его также не следует путать с Иоанном Скотом Эриугеной, который жил в Западной Европе в IX в. Иоанн Дамаскин принимал активное участие в борьбе иконоборцев и иконопочитателей в Византии, хотя сам он жил не в Византии, а в уже отобранной арабами у византийцев Сирии, где он родился, и в Палестине, где он умер. Сам он был сирийцем, и его жизнь прошла в Дамасском халифате, где отношение к христианам было вполне тогда терпимым. Отец Дамаскина, будучи христианином, занимал в этом халифате пост премьер-министра при халифе Абдалмелехе (682—703 гг.), воспитателем Иоанна был пленный калабрийский монах. Иоанн Дамаскин сам сперва занял высокий пост своего отца, но затем ушел в монахи, стал пресвитером и большую часть своей жизни провел в монастыре близ Иерусалима. Оттуда он и вмешивался в развернувшуюся тогда борьбу между иконопочитателями, которых арабы высмеивали как идолопоклонников, и иконоборцами, будучи, как мы сказали, защитником иконопочитания.

Некоторые ученые считают именно Иоанна Дамаскина подлинным родоначальником средневековой схоластики. Его громадный трактат «Источник знания» — компендиум философских и богословских сведений, предвосхищение католических богословских «сумм». В первой части трактата — «Диалектика» — излагаются метафизика и логика Аристотеля. Во второй части — «Книга об ересях» — даются сведения не менее чем о ста ересях. Третья часть — «Точное изложение православной веры» — основная. В ней содержится изложение догматов церкви. Именно Иоанн Дамаскин, излагая Аристотеля, дает основную формулу христианской теологии в ее отношении к философии: философия — служанка теологии (богословия). Эта концепция была затем повторена на Западе Петром Дамиани.

Сочинение Иоанна Дамаскина оказало большое влияние, получив распространение и на Востоке (в Грузии, на Руси), и на Западе. Правда, «Источник знания» был переведен на латинский язык лишь в XII в.

Павликиане. Вершиной иконоборчества было движение павликиан. Павликиане отвергли не только иконопочитание, но и культ апостолов, богородицы, святых, они отказались от крещения, причащения и постов. Высту-

пая, по существу, против феодализма с позиций широких народных масс, павликиане отвергли иерархическую феодальную церковь как орудие государства и союзницу знати. Государство и его церковь — мир зла, тогда как мир истинного бога — мир добра Павликиане — своего рода дуалисты манихейского типа. В середине IX в., когда иконоборчество в Византии было повторно и окончательно осуждено, павликиане создали на восточной границе Византии свою независимую республику и даже ходили войной на Константинополь, но были разгромлены в 872 г.

Македонская династия. Это произошло уже при македонской династии, названной так по ее основателю императору Василию I, выходцу из Македонии. Время правления македонской династии в Византии (876—1057 гг.) было временем ее исторической вершины. Сын Василия I император Лев VI (886—912 гг.) имел прозвище «философ». Императоры этой династии вернули Византии острова Крит и Кипр и даже большую часть Сирии с Антиохией, а на западе — южную Италию (Апулию) и Сицилию. Они разгромили Болгарию и Сербию. Северная граница Византии стала проходить по Дунаю. Внук основателя династии и сын Льва VI Философа Константин VII Багрянородный (Порфирородный), который правил сорок семь лет (912—959 гг.), был ученым и писателем, автором таких сочинений, как «Об управлении империей», «О церемониях» и др.

В IX—XI вв. в Византии развиваются ремесленное производство, добывающая промышленность, кораблестроение, происходит расцвет архитектуры, живописи, художественной литературы, исторической науки. Византийские ученые собирают и комментируют уцелевшие рукописи античных авторов.

Фотий. Выдающимся собирателем рукописей, библиофилом и энциклопедистом своего времени (а жил он в IX в. в конце второй и начале третьей династий, умер при правлении Льва VI Философа) был константинопольский патриарх Фотий (820—891 гг.). Фотию принадлежит сочинение «Мириобиблион» («Тысячекнижие»), в котором содержится около 300 очерков. В основном это выписки из древних греческих авторов и комментарии на них (древние авторы читались и обсуждались в кружке Фотия).

Лев Математик. Современник Фотия и, возможно, его учитель — Лев Математик (805—870 гг.), армянин

по национальности, митрополит в Фессалониках, был умеренным иконоборцем. Когда в Византии в 843 г. было окончательно восстановлено иконопочитание, то Льва Математика сместили с его церковного поста. Через двадцать лет он стал ректором Константинопольского университета, профессором философии и математики. Занимаясь науками, Лев Математик интересовался диалектикой, математикой (отсюда и его прозвище), прикладной механикой, астрономией. У него было много учеников. Сочинения Льва Математика не сохранились.

Византия и Русь. При императорах Македонской династии на Константинополь (Царьград) ходили походами славянские варвары. (Олег в 907 г. и в 911 г., Святослав в 970—971 гг.) Говорят, что они даже прибили свой щит к воротам Константинополя. Византийский император Иоанн I Цимисхий (969—976 гг.) был даже вынужден встретиться со Святославом. В целом же Византия оказала благотворное влияние на Киевское княжество. Трудami византийцев — братьев Кирилла и Мефодия, учеников Льва Математика, славянские народы были введены в число культурных народов Европы. В 988 или 989 г. при византийском императоре Василии II (внуке Константина Багрянородного, правнучке Льва VI Философа) князем Владимиром было произведено насильственное крещение Руси. Киевская Русь приняла византийскую «православную» веру.

Раскол. В конце правления македонской династии произошел окончательный раскол христианской церкви на восточную (православную) и западную (католическую). К этому времени западная и восточная церкви отличались друг от друга многими обрядами, языком богослужения и системой самого управления: на Западе церковь управлялась епископами во главе с первым епископом — папой (одновременно римским епископом), а на Востоке церковью правили патриархи во главе со столичным константинопольским патриархом. В 1054 г. греческая, византийская, восточная церковь была отлучена папой Львом IX от римской, в ответ на что константинопольский патриарх проклял римскую церковь вместе с папой (это проклятие было снято только в 1967 г.)

В середине XI в. третья македонская династия была сменена четвертой — династией Комнинов. При них завершается процесс закрепощения свободного крестьянства. В XI в. подавляющая часть византий-

ского крестьянства жила и трудилась не на своей земле, на земле феодала и платила ему оброк. Были и рабы. Династия Комнинов продолжалась 200 лет — до середины XIII в.

В XI в. в сфере философии и теологии энергично действовали Михаил Пселл и его ученик Иоанн Итал.

Пселл. Константин, или после пострижения в монахи Михаил Пселл (1018—ок. 1096 гг.), был философом, ученым, государственным деятелем, воспитателем наследника престола, ставшего императором Михаилом VII (1067—1078 гг.) С 1054 г. Михаил Пселл — монах, борющийся против чрезмерного монашеского аскетизма. Михаил Пселл был хорошо знаком с античной философией и был таким ее почитателем, что его обвинили даже в ереси. Пселл считал, что из античной философии надо отобрать те ее положения, которые якобы согласуются с христианскими догмами. Это учения Платона и неоплатоников. Приспосабливая античную философию к христианской теологии, Михаил Пселл разделил философию на «низшую» и «высшую». «Высшая» философия — теология, ее предмет — вечность, т. е. потусторонний мир, он постигается духом и озарением свыше. Предмет «низшей философии» — изменчивая и непостоянная природа (она тогда казалась такой, поскольку ее законы были неизвестны). Между той и другой философией Пселл поместил «науку о бестелесном» — математику, которая по своему значению, как думал Михаил, уступает лишь богословию. В соответствии с двумя природами: небесной и земной — Пселл различал конечную и ближайшую причины. Первая, высшая причина всего — бог, вторая же — природа, постигаемая чувствами и разумом. Талантливый писатель, Михаил Пселл оставил большое литературное наследие. Его мемуарная «Хронография», описывающая современную Михаилу Пселлу жизнь в Византии, содержит догадку, что историю творит не бог, а люди, руководствуясь при этом своими корыстными земными интересами (в этом Пселл — предшественник Макиавелли¹).

Иоанн Итал происходил из Италии (из Калабрии), отсюда его прозвище. Время его жизни — вторая поло-

¹ Никколо Макиавелли (1469—1527) — социолог эпохи Возрождения, апологет тоталитарного государства, для учреждений которого хороши все средства. Любимый писатель И. В. Сталина.

вина XI в. Он преподавал в Константинопольском университете. Находясь под большим влиянием Платона и Аристотеля, Иоанн Итал учил о вечности и несотворенности материи (аристотелизм), о предвечном бытии идей (платонизм). Судьба Иоанна Итала, менее трагичная, чем судьба Максима Исповедника, была печальна. Император Алексей I Комнин, как только пришел к власти в 1081 г., приказал церкви рассмотреть мировоззрение Иоанна Итала. По приказу императора Алексея взгляды Иоанна Итала были осуждены (1082), а сам он проклят (подвергнут анафеме) и заключен в монастырь до конца жизни. Учение Иоанна Итала оказало большое влияние на грузинского мыслителя Иоанэ Петрици (XI—XII вв.).

«Реалисты» и номиналисты. В следующем, XII веке, в Византии разгорелся жаркий спор между «реалистами» и номиналистами, аналогичный такому же спору в западной схоластике в те же времена. Этот спор был связан с «проблемой» Троицы, а в рациональном смысле с проблемой существования общего, проблемой, поставленной еще в античности, но так там и не решенной и завещанной Порфирием средневековой в его книге «О пяти звучаниях». Византийские «реалисты» (как и западноевропейские) учили, что реально существует только общее. Номиналисты (от *номина* — имя) полагали, что по-настоящему, реально, существуют лишь отдельные вещи, процессы, явления, а общее существует лишь в понятиях об этих вещах, в языке, в терминах языка.

Византийских номиналистов возглавил Сотирих, а «реалистов» — Николай Манефонский. Между двумя лагерями происходили богословские дискуссии (например, в 1156 и в 1157 гг.).

Сотирих был епископом в Антиохии. Борьбу «реалистов» и номиналистов он сравнивал с борьбой Платона и Аристотеля, что не совсем верно, так как Аристотель был не номиналистом, а умеренным «реалистом». Сам Сотирих был на стороне Аристотеля и писал, что великий мудрец Аристотель удачно назвал мнение Платона об идеях болтовней, которая не содействует пониманию сущего. Николай Манефонский (вершина его деятельности между 1157 и 1166 гг.) отстаивал «реализм». Реализм был осужден православной церковью.

В 1185 г. династию Комнинов сменила династия Ангелов. При них Византия на полвека почти что пере-

стала существовать. Ведь в те времена происходили «крестовые походы». И во время четвертого крестового похода крестоносцы не дошли до Палестины, а по наущению торгового соперника Византии — Венеции обрушились на Византию. В 1204 г. они захватили Константинополь и создали в южной части Балканского полуострова Латинскую империю, подобную своему Иерусалимскому королевству. Большая часть Византии была поделена между Венецией и Латинской империей. От нее в качестве самостоятельных частей остались лишь три разрозненные государства: Эпирский деспотат (на западе Балканского полуострова), Трапезундское государство на северном побережье Малой Азии и Никейская империя в Малой Азии, зажатая между крестоносцами и турками, будущими «могильщиками» Византии, которые еще в 1055 г. завоевали арабский Багдадский халифат.

В конце концов император Никейской империи Михаил VIII Палеолог, основатель династии Палеологов (1261—1453), захватил Константинополь и изгнал оттуда западноевропейских феодалов. Византийская империя была восстановлена. Но она уже не смогла оправиться и воспрянуть. Ее границы сузились. Она занимала лишь Фракию и Македонию на Балканском полуострове, северо-западную часть Малой Азии, некоторые острова Эгейского моря. При Палеологах Византия обеднела, по ней прокатывались волны народных восстаний. Государство медленно ггло.

Гибель Византии. В середине XIII в., т. е. в самом начале правления Палеологов, из Средней Азии пришли новые турецкие орды, и в начале XIV в. турки захватили большую часть византийских владений в Малой Азии. В 1354 г. (через 600 лет после арабов) турки-османы начали генеральное наступление на Европу, захватив на европейском берегу Дарданелл в качестве плацдарма город Галиполи. Опираясь на этот плацдарм, турки оккупировали Фракию и в 1361 г. перенесли свою столицу в Европу — в город Адрианополь. Константинополь оказался отрезанным от остальной части Балканского полуострова. В 1371 г. коалиция сербов, болгар, валахов и венгров пыталась было оказать сопротивление султану Мураду I (1359—1389 гг.), но потерпела жестокое поражение, а 15 июня 1389 г. в Южной Сербии на Косовом поле турками было разгромлено войско сербов. Сербия попала под турецкое иго. Затем, в 1396 г., пало

Болгарское царство (оно было освобождено от турок только в результате русско-турецкой войны 1877—1878 гг.). Теперь наступила очередь Византии. Однако она получила передышку: в 1402 г. турки были разгромлены монголами Тимура (Тамерлана), но когда монголы ушли, турки оправались и снова осадили Константинополь с небольшой прилегающей к нему округой. Тщетно предпоследний византийский император Иоанн VI (1425—1448 гг.) взывал к христианской Европе! Правда, в 1444 г. против турок был организован крестовый поход, в котором приняли участие польские, чешские, венгерские, немецкие, французские и другие рыцари. Но и они, после временного успеха, были разбиты турками под Варной на берегу Черного моря 10 ноября 1444 г.

В том же 1444 г. трон Османского государства занял Мехмед II, поставивший перед собой цель захватить Константинополь и окончательно уничтожить Византию, что ему и удалось после долгой осады города, окруженного мощными крепостными стенами. На одного защитника города приходилось 20 турок. Штурм Константинополя продолжался с 18 апреля по 29 мая. Развязка произошла утром и днем 29 мая 1453 г. В бою погиб император Константин XII. Город был подвергнут чудовищному разграблению. Автор «Большой хроники» Георгий Франдзи писал: «И тех, кто умолял о пощаде, турки подвергали ограблению и брали в плен, а тех, кто сопротивлялся и противостоял им, убивали: в некоторых местах вследствие множества трупов вовсе не видно было земли. И можно было видеть необыкновенное зрелище: стенание, и плач, и обращение в рабство бесчисленных благородных и знатных женщин, девушек и посвященных богу монахинь, несмотря на вопли влекомых турками из церквей за косы и кудри, крик и плач детей и ограбленные священные и святые храмы... В жилищах плач и сетования, на перекрестках вопли, везде стоны мужчин и стенания женщин: турки хватают, тащат в рабство, разлучают и насильничают... Ни одно место не осталось необысканным и неограбленным...»¹

Турки на этом не остановились. В 1526 г. они разгро-

¹ Цит. по: Петросян Ю. А., Юсупов А. Р. Город на двух континентах. М., 1981. С. 100.

мили венгров в битве при Мохаче. Венгерское государство погибло: оно было поделено между Турцией и Австрией. Турки угрожали и Австрии. Турецкое владычество в Юго-Восточной Европе надолго задержало ее развитие и принесло неисчислимые бедствия населявшим ее народам.

Закат византийской философии. Во времена Палеологов параллельно с упадком Византии происходит и упадок византийской философии. Правда, это еще не относится к Никифору Влеммиду (1197 — ок. 1272 гг.), последние годы жизни которого приходятся на время Палеологов. Никифор Влеммид был номиналистом. В «Трактате по логике и физике» он склоняется к тем философам, которые думают, что универсалии не реальны, что сами по себе они не существуют, что носителем общего является язык, где обобщает слово, имя, номина. В «Трактате о добродетели» Никифор Влеммид семейному воспитанию предпочитает государственное (но если только во главе государства будет стоять просвещенный государь-философ).

Исихазм. Для времен Палеологов был характерен мистицизм, принявший форму исихазма — молчаливости (от греч. ἡσυχία — покой, безмолвие, отрешенность). Исихазм зародился еще у христианских монахов-аскетов в IV—VII вв. как путь единения человека с богом. Молчание дополнялось системой сопутствующих приемов: очищение сердца слезами, сосредоточение на самом себе, повторение одной и той же фразы несколько тысяч раз подряд, наклонная сидячая поза, регулировка дыхания и движения крови.

Все это должно было служить тому, чтобы отказаться от попыток познания объективного мира и погрузиться во тьму субъективного неведения. Родоначальником византийского исихазма был Григорий Синаит — руководитель общины исихастов на Афоне, а главным представителем исихазма — его ученик, византийский богослов Григорий Палама (1296—1359 гг.). В условиях общего кризиса Византии исихазм — этот упаднический мистицизм — стал господствующим мировоззрением, в 1351 г. он был в форме паламизма признан официальной доктриной византийской церкви. Исихасты боролись с теологическим рационализмом.

Младший современник Паламы Николай Ксавила (ок. 1320—1371 гг.) в своей книге «О жизни во Христе» утверждал, что главное содержание человеческой жиз-

ни, ее смысл — в богопознании, полностью достижимом, однако, лишь в потусторонней жизни.

Варлаам Калабрийский. Исихасты имели и оппонентов. Главным из них был современник Паламы Варлаам Калабрийский (1290—1357 гг.), автор «Этики стоиков», «Логики» и других сочинений. Варлаам из Калабрии (в Италии) был и математиком. Он первый предложил применять в математике буквенные обозначения для величин. Варлаам имел многих учеников и единомышленников. Варлаамисты — первые и последние византийские гуманисты и рационалисты — были убеждены в том, что человеческому разуму свойственно постигать сущность вещей. Высоко ценя Пифагора, Платона и Аристотеля, они расходились с господствующим мистицизмом паламистов. Варлаам как выходец из Италии был инициатором распространения на своей родине греческого языка и греческой литературы, переводов греческих авторов на латинский язык, а латинских — на греческий.

Реализуя эту программу, византийский ученый Максим Плакуд (1260—1310 гг.) перевел на греческий язык Юлия Цезаря, Овидия, Августина, Бозция. Он написал комментарии на Платона, Аристотеля и неоплатоников.

Варлаам Калабрийский был учителем Петрарки и Боккаччо — первых итальянских гуманистов XIV в.

Плифон. Последним выдающимся византийским философом был Георг Гемист Плифон (ок. 1355—1452 гг.), философ-неоплатоник, преподававший философию в Мистре на Пелопонесском полуострове, где он и умер почти столетним, но все же до окончательной гибели Византии — накануне падения Константинополя. Плифон хотел спасти Византию посредством реформ, о чем он сказал в сочинении «Речи о реформах». Он жаждал воскресить античную культуру и даже античную мифологию и религию с их политеизмом и культом Зевса. Об этом сказано в его религиозно-политической утопии «Законы» (это сочинение было сожжено константинопольским патриархом в 1460 г., после падения Константинополя). Главное сочинение Плифона — «О различиях платоновской и аристотелевской философии» (1439 г.). В 1438 — 1439 гг. Плифон, будучи уже глубоким стариком, участвовал в работе Ферраро-Флорентийского собора в Италии. Свое пребывание в Италии Плифон использовал для активной пропаганды древнегреческой философии. Сблизившись с итальянскими гу-

манистами, Плифон стал инициатором воскрешения платоновской Академии, что и было совершено во Флоренции, когда при дворе флорентийского просвещенного тирана Козимы Медичи создается философский кружок, получивший громкое название Академии. Душой флорентийской Академии стал Марсилио Фичино (1433—1499 гг.) — малорослый, болезненный, слегка заикающийся, задумчивый и кроткий человек, наделенный огромной энергией и неудержимой страстью к науке. Фичино умер, читая Платона.

Но здесь мы вышли за пределы средневековой философии в светлую эпоху Возрождения (Ренессанса), и нам надо вернуться далеко назад и погрузиться во тьму средневековья, но на этот раз уже не восточного, а западного, западноевропейского.

В целом византийская философия уступала западноевропейской схоластике. Тем не менее именно она сыграла решающую роль для генезиса национальных предфилософских и философских мировоззрений в Грузии, в Армении и на Руси.

Брат последнего византийского императора Константина XII Фома бежал в Рим с двумя сыновьями и дочерью Зосей. По инициативе папы Павла II, желающего католизировать Россию, эта Зося была выдана замуж за московского князя Ивана III. Став женой этого московского князя под именем Софьи, эта византийка оказала на своего супруга большое влияние. Иван III, которому удалось окончательно покончить с зависимостью Московского княжества от Золотой орды, окружил себя византийской пышностью, завел при своем дворе византийский этикет и принял герб византийской империи — двуглавого орла. Москва стала считаться «Третьим Римом» — после Рима и Константинополя.

ЛЕКЦИЯ XXVII—XXVIII

ТЕМА 29

РАННЯЯ СХОЛАСТИКА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

Философия (а точнее говоря, теологическая парафилософия) западноевропейского средневековья распадается на три периода: период формирования, период расцвета и период упадка. Хронологически западноевропейская (католическая) схоластика начинается по-

зднее, но и заканчивается позднее, чем восточноевропейская (православная) средневековая схоластика.

Варварское завоевание Западной Римской империи ввергло всю Западную Европу в состояние глубокого духовного кризиса, который продолжался вплоть до IX в., тогда как Византия VII и VIII вв. — арена оживленной мировоззренческой философской и теологической жизни. Правда, и на Западе можно назвать такие славные имена, как Мартин Бракарский — умер в 580 г., Исидор Севильский (ок. 560—636 гг.) с его книгой «Источники, или Этимология», Беда Достопочтенный (672—735 гг.) — автор сочинения «О природе вещей», Рабан Мавр (ок. 780—835 гг.), написавший «О мире, или О природе вещей», так что полного разрыва в духовной традиции все же не было и на Западе. Впрочем, Рабан Мавр относится уже к последним годам VIII в., а именно тогда Западная Европа стала выходить из той глубокой духовной депрессии, в которую ее все же ввергло варварское завоевание.

В эти времена возвысилось королевство франков. Оно стало самым сильным и крупным из всех варварских государств, которые возникли к тому времени на территории бывшей Западной Римской империи, чье возвышение было связано с энергичной деятельностью каролингской династии, второй представитель которой Карл Мартелл («Молот») спас Западную Европу от арабов, уже поработивших Испанию, когда он в октябре 732 г. в трехдневной битве при Пуатье, а затем вторично через пять лет разгромил арабское войско и отбросил агрессора за Пиренеи, навсегда отучив покушаться на Францию

Каролингское возрождение. Однако самым выдающимся представителем династии Каролингов был Карл Великий, который лично участвовал в пятидести военных походах и который создал западноевропейскую сверхдержаву и был коронован в конце 800 г. во время его пребывания в Риме римским папой как «император римлян». Так возникла пресловутая «Священная Римская империя», которая просуществовала формально до 1806 г. пока не была навсегда упразднена Наполеоном, коронованным за два года перед этим опять-таки римским папой в качестве императора по тому же ритуалу, по которому был коронован Карл Великий, для чего римский папа был доставлен в Париж, в Собор Парижской богородицы. «Священная Римская империя» Карла

Великого была как бы воскрешением бывшей Римской империи, но ее территория была меньше и она вовсе не группировалась вокруг Средиземного моря, которое осталось вне этой новой империи. В ее состав входили территории нынешних Франции (но без Бретани), Бельгии, Голландии, Люксембурга, Швейцарии, Австрии, Западной Германии и, наконец, Северной и Средней Италии. С периодом правления Карла Великого (до 814 г.) связано так называемое «каролингское возрождение» в западноевропейской культуре. Сам Карл был образованным для своего времени человеком, он знал латинский и греческий языки и ценил просвещение. Византия прислала ему в дар даже кое-что из сочинений Аристотеля по логике.

Просвещенный император собирал при своем дворе ученых мужей, был у него и придворный историограф, который, подражая Светонию, составил жизнеописание этого франкского императора. Громадная разноязычная империя требовала для управления ею грамотных людей — и император для подготовки грамотного чиновничества и тесно тогда с ним связанного духовенства поощрял организацию все новых и новых школ. Центрами грамотности были тогда церкви и монастыри. Поэтому и школы были при церквях и при монастырях. Помимо обязательного обучения богословию, в школах в той или иной степени изучались «семь свободных искусств».

Под этими «свободными искусствами» понималось два цикла дисциплин. Первая ступень обучения составляла тривиум — «три пути знания». Это грамматика, риторика и диалектика (логика). Вторая ступень — квадривиум, «четыре пути знания»: арифметика, геометрия, астрономия и музыка, т. е. учение о музыке, музыкальная акустика.

Напомним, что попытка свести воедино античную образованность в эти «семь свободных искусств» была предпринята в V в. Марцианом Капеллой, а деление этих «искусств» на тривиум и квадривиум было осуществлено в VI в., известными нам последними представителями античной образованности в Западной Европе Бозцием и Кассиодором.

Но при Карле было сделано и нечто большее. Как бы восстановив Римскую империю, Карл захотел восстановить и античную философию, по крайней мере какую-либо философскую структуру. И он выбрал платонов-

скую Академию. И так, при его дворе было учреждено некое ученое общество, которое получило гордое название Академии. С тех пор академиями и стали называть высшие ученые общества, хотя они и не имели уже никакого отношения к Платону. Однако карловым академиком часто не хватало простой грамотности. Тем не менее там по приказанию императора собирались и переписывались латинские и даже греческие рукописи, культивировался интерес к античной литературе, интерес, правда, во многом внешний и искусственный. Так, основным содержанием «каролингского возрождения» оставалось христианское мировоззрение.

Алкуин. Главной фигурой в этой Академии был Алкуин (730—804 гг.), которого, пожалуй, и можно считать подлинным родоначальником западноевропейской схоластики. Алкуин по национальности англосакс. Большую часть жизни Алкуин прожил в Англии, где и получил свое образование (в североанглийском Йорке, в школе при тамошнем монастыре). И только в 782 г. в возрасте 52 лет Алкуин пополнил собой ряды придворных грамотеев и ученых при дворе Карла Великого. В своем мировоззрении Алкуин не был оригинальным, как, впрочем, и все средневековые философы. Алкуин примыкал в своем мировоззрении к Августину, а через него — к неоплатонизму, но, разумеется, неоплатонизму христианизированному, мифологизированному в духе христианской и вообще религиозной веры, целиком подчиняющей человека богу как высшему благу. Стремление человека к богу как к высшему благу изначально заложено, утверждал Алкуин, в самой человеческой душе. «Диалектика» Алкуина — подлинное начало схоластической философии в Западной Европе. Для Алкуина диалектика — не только одно из «свободных искусств», не просто логика, искусство мышления. Диалектика для Алкуина — способ систематизации религиозной веры, приложение человеческого ума (но вера выше) ко всему сущему и к бытию бога. Алкуин не удержался при дворе Карла Великого, в его пресловутой Академии, и стал аббатом в городе Туре на реке Луара, возглавив там образцовую монастырскую школу.

Фредегиз. Фредегиз — преемник Алкуина по руководству этой школой, испытавший влияние Алкуина, прославился тем, что, претендуя на оригинальность, доказывал реальность «ничто». Фредегиз шел здесь от слова. Всякое слово обозначает нечто, поэтому и слово

«ничто» означает нечто, отсюда следует, что «ничто» есть «нечто», а следовательно, «ничто» реально. Но это была лишь схоластическая игра словами, ведь слово и вообще знак могут обозначать то, чего нет, или то, чего не должно быть. Так, например, в нашей автодорожной символике «кирпич» обозначает отсутствие проезда, запрет проезда, наличие такого знака не делает отсутствие проезда разрешением на проезд, т. е. возможно «присутствие («знак») отсутствия».

Рабан Мавр и Готшалк. Выше мы упомянули Рабана Мавра. Он тоже был учеником Алкуина. Рабан Мавр прославился своим спором с другим теологом — неким Готшалком (ок. 805 — ок. 865 гг.), по вопросу о предопределении. Вопрос этот был очень важен для религиозного сознания, но вне рамок религиозного мировоззрения он, как и многие теологические проблемы, не имеет смысла. Согласно христианскому учению о предопределении (начало этого учения мы находим у Августина), одни люди предопределены всемогущим и своевольным богом к спасению, а другие — к гибели в аду, даже не к гибели, а хуже того, к вечным адским мукам, причем то или иное предопределение не зависит от человека, а целиком от воли бога, который даже искренне верующего в Иисуса Христа и в святую Троицу может предопределить к гибели. И эта искусственная проблема развивалась, обсуждалась на всем протяжении средневековой схоластической деятельности. Католическая церковь отошла от строгого августианства. Ведь если предопределение столь абсолютно, то как тогда обосновать необходимость самой католической церкви, религиозных ритуалов и всего того, что церковь налагала в свою пользу на верующих? Церковь незаметно подменяла волю далекого бога своей деятельностью, ставила во главу угла свою якобы спасающую функцию. Запугивая наивных людей муками ада, она взяла именно на себя смелость спасения их от этих мук при условии их неукоснительного следования всем предписаниям церкви, подчинения ей. Таким образом, католическая церковь разошлась с Августином, введя элемент свободы воли, признавая в деле спасения роль человеческих религиозных «дел» и церковных заслуг. Поэтому учение Готшалка о «двойном предопределении», не воспринималось, хотя, вообще-то говоря, соответствовало взглядам Августина, т. е. тому, что одни люди предопределены ко злу, а другие к добру

(что, впрочем, несколько расходилось с учением Августина, который учил, что человек действительно предопределен ко злу своей греховной природой, но нельзя сказать, что человек предопределен к добру, если под этим понимать фаталистическое, судьбоносное предопределение, ибо бог свободен и он не ограничен своим предопределением, так что в принципе он может его и изменить). Рабан Мавр, смягчивший учение о предопределении и освободивший место для спасающей роли церкви, победил Готшалка. Учение Готшалка об абсолютном, фаталистическом предопределении человеческих душ к спасению в раю или к гибели в аду было осуждено католической церковью как еретическое.

Эриугена. Крупнейшим схоластом времен завершения формирования схоластики в Западной Европе был Эриугена. Иоанн Скот Эриугена (или Эригена) родился ок. 810 г. и умер после 877 г. Его то ли фамилия, то ли прозвище Эриугена говорит об ирландских корнях (Ерин — древнее название Ирландии), его второе имя Скот свидетельствует о шотландских корнях. Деятельность этого ирландско-шотландского мыслителя проходила, как и зрелая деятельность Алкуина, при том же франкском дворе, только не при дворе Карла Великого, который к этому времени умер, а его империя распалась, а при дворе одного из внуков Карла Великого — Карла Лысого, которому досталась при распаде империи Франция. Именно этот французский король — Карл Лысый и именно в год раздела империи между тремя внуками Карла Великого, а это 843 год, пригласил Эриугену в Париж из Англии. Это приглашение имело определенную цель. Карл Лысый получил знаменитые «Ареопагитики», которые были, естественно, на языке оригинала (на древнегреческом языке). Их надо было перевести на латинский. Этот язык знали тогда все образованные европейцы, это был язык межнационального общения (это был мертвый язык — так что никому не было обидно, что приходится пользоваться языком чужого народа), тогда как греческий язык знали немногие. Мы видели, что переводы философской, как и другой, литературы с греческого на латинский язык начались еще при Цицероне, а то и раньше (перевод «Одиссеи»). И этот процесс продолжался на протяжении всего средневековья. Эриугена, который знал оба языка, перевел и «Ареопагитики», и, более того, комментарий на эти

«Ареопагитики» Максима Исповедника. Перевел Эриугена с греческого на латинский язык и значительное сочинение Григория Нисского «О творении человека». Эриугена и сам прокомментировал все эти свои переводы. Писал он комментарии и на латинских авторов — на Августина и на Боэция, который и сам, как мы знаем, занимался переводами с греческого на латинский язык сочинений знаменитых греческих философов и ученых. Сам Эриугена преподавал философию в парижской школе.

Занятие «Ареопагитиками» оказало большое влияние на Эриугену. И вот он в 867 г. написал свое собственное сочинение. Оно состояло из пяти частей («книг»), выглядело как диалог учителя и ученика и называлось «О разделении природы». Это сочинение было напечатано лишь в 1681 г. в Оксфорде.

Еще ранее Эриугена создал другое сочинение — «О божественном предопределении».

Эриугена — схоластик-еретик. Он своими взглядами не совсем умещался в рамках католической церковной ортодоксии, и его труд «О божественном предопределении» дважды осуждался церковью еще при жизни автора — в 855 и в 859 гг. «О разделении природы» также осуждалось дважды, но уже много позднее: в 1210 г. эту книгу осудил поместный собор в Париже как кишашую червями еретической развращенности, а буквально через пять лет она была осуждена папой Гонорисм III, который предписал ее сжечь, не оставив ни одного экземпляра (разумеется, рукописного, книгопечатания тогда еще не было). Эта немилость продолжалась и дальше, когда уже было книгопечатание. В 1685 г. книга Иоанна Скота Эриугены была торжественно внесена в знаменитый папско-католический «индекс запрещенных книг».

Трагична была и жизнь Эриугены. В Англии появился свой покровитель просвещения и образованности. Это был второй после Карла «великий» — Альфред Великий, чье славное царствование началось в 870 г. Англия, правда, тогда наполовину находилась в руках датчан, но Оксфорд был английским. Вот туда-то и пригласил Альфред Великий 66-летнего ученого. Однако там, в Оксфорде, Эриугена подвергся преследованиям со стороны теологов-ортодоксов. Эриугене пришлось удалиться из Оксфорда. Он стал, как некогда Алкуин, аббатом (в Мальбери). Но там его ждала насильствен-

ная смерть. Говорят, что его закололи монахи острыми орудиями для письма.

Мировоззрение Эриугены — плод третьей после Августина и «Ареопагитик» попытки использовать платонизм и неоплатонизм для образования философско-мировоззренческого фундамента христианской религии. Но Эриугена слишком далеко отошел от христианского креационизма в сторону пантеизма, слишком отождествив бога и природу, творца и творение. Собственно говоря, от христианского религиозного креационизма с его творением мира богом из ничего единым вневременно-временным актом (творение мира богом из ничего было и началом времен, вневременным актом сотворения времени) у Эриугены мало что осталось. Фактически христианский креационизм ирландско-шотландский схоласт переосмысливает как вневременной процесс нисхождения («процессию») от высшего к низшему, от абсолютного бытия к относительному небытию, как онтологическое движение от абстрактного к конкретному, как движение от единого бога к пространственно-временному множеству природы. Этот нисходящий процесс уравнивается также вневременным процессом восхождения природы к богу. Таким образом, бог — и начало, и конец. Как начало, бог осмысливался Эриугеной в качестве «творящей и несотворенной природы», а как конец — в качестве иной, четвертой, природы, которую Эриугена называл «природа не творящая и не сотворенная», которые есть суть одно, но от одной все нисходит, а ко второй все восходит. Так что заметим, что Эриугена называет бога природой.

У Эриугены бог не личность. Но Эриугена — христианский теолог. И он не мог этим ограничиться. Ведь он пытается приспособить это псевдонеоплатоническое учение к христианству. Поэтому он осмысливает нисхождение в духе христианского мировоззрения как грехопадение, как отпадение от бога (в этом и есть суть греха). Восхождение же Эриугена понимал как искупление, как освобождение от греха. Но «разделение природы» (напомним, что сочинение Эриугены называлось именно «О разделении природы») было не двояким (два бога в одном), а четверояким, поэтому мы сказали, что у бога первая и четвертая природа. Процесс нисхождения и восхождения был опосредован прежде всего особой второй природой — это «природа творящая и сотворенная». Она сотворена богом, но она и сама творит —

она творит собственно природу. Это не что иное, как неоплатоновский логос (ум в природе), а в его религиозно-христианском варианте — Христос, «сын божий». Мир «вещей», сама природа — «природа сотворенная и нетворящая». Это самая низшая из четырех природ. В духе платонизма и неоплатонизма Эриугена низводит такую физическую природу к простой видимости. Она противоположна богу, тому, что превыше всего, тому, о чем ничего, в сущности, нельзя сказать (как и об едином Плотина). Но такое возвышение бога над человеческим словом и над человеческим разумом невольно оборачивается (такова диалектика!) против бога, против такого бога, а приниженная физическая природа невольно возвышается, ведь она божественна, ведь в ней бог, бог, низошедший, но все-таки бог. И как бы ни обесценивал Эриугена чувственный мир, физическую природу (собственно говоря, это тавтология, «фюзис» — природа, так что мы фактически говорим «природная природа», но это оправдано, так как теологи часто, как это делал Эриугена, превращали природу в бога), она у него возвышенна, ибо в ней бог (согласно пантеистическому принципу «всё во всём», который был присущ и эриугенову мировоззрению). Так или иначе христианский дуализм, дуализм бога и природы (в собственном смысле слова), творца и творения, у Эриугены стирался, что не могло, конечно, не бесить правоверных ортодоксальных христианских теологов, его современников, и потомков, ибо, как мы видели, «О разделении природы» осуждалось, и осуждалось, и осуждалось...

Как платоник и неоплатоник, Эриугена, естественно, в проблеме соотношения общего и отдельного отдавал предпочтение общему, согласно тезису платонизма: чем общее, тем реальнее. Не роды существуют через виды, как это было у Аристотеля, умеренного «реалиста», а виды через роды (индивиды через виды), т. е. род первичнее видов, а виды первичнее индивидов (у Аристотеля вид первичен и по отношению к индивиду, и по отношению к роду). Но Эриугена оживил старый вопрос — вопрос об отношении единичного и общего, который затем развернулся в знаменитый схоластический спор «реалистов» и номиналистов, о котором мы говорили в связи с византийской философией.

Для религиозного мировоззрения одним из первостепенных вопросов был, как известно, надуманный

вопрос об отношении веры и разума. Все средневековые «философы» были фидеистами (иначе их сожгли бы на костре как еретиков). Но, будучи вольно или невольно фидеистами, они расходились степенью своего фидеизма, как мы видели на примере Тертуллиана и Климента.

Эриугена, как и Климент, был умеренным фидеистом. В полном соответствии с тем, что в унижении природы (предел нисхождения бога) он ее возвышал (всё же бога!), Эриугена видел в разумном познании природы почти что равномогущий с изучением «священного писания» (продукта сверхъестественного откровения) путь к познанию бога (ведь он и в природ вошел!). Говорят даже, что Эриугена якобы отдава приоритет разуму перед авторитетом. Если бы это был так, то Эриугена был бы скорее философ (а философия не терпит никаких авторитетов, кроме авторитета разума, вечно беспокойного и самоотрицающего).

И в развитии познания, в проблеме гносеологической, Эриугена был по-своему оригинален. Он различает в развитии познания три исторические (большие) ступени. Конечно, и здесь он стоит на исходных позициях христианского мировоззрения и разделяет историю человечества на дохристову и христову. До явления Христа как богочеловека, как слова, ставшего плотью, как сына бога, равного с богом-отцом, человеческий ум якобы был опутан языческими заблуждениями. Если он что и мог познавать, то природу и не больше того. С момента явления Христа и благодаря евангельскому откровению начался второй, принципиально более высокий, этап познания. Но, признает Эриугена, в евангелиях есть противоречия, а значит, и туда вкралась ложь. Так что само «священное писание» нуждается в разумной обработке, в критике. Эриугена — зачинатель аллегорического (иносказательного) истолкования «священного писания». Его не везде можно и надо принимать буквально... Этот путь был опасен для теологов. И современные христианские фундаменталисты требуют буквального принятия всего того, что сказано в Библии, что нелепо. И тогда, во времена Эриугены, попытки аллегорического истолкования «священного писания», попытки христианской герменевтики, когда ищется иной, скрытый смысл в том, что нельзя принимать буквально, ибо это противоречит знаниям и даже здравому смыслу, встречались в штыки.

Эриугена по указанию короля Карла Лысого вмешался в спор о предопределении, в спор, поднятый, как было сказано выше, в каролингскую эпоху бедным Готшалком, и написал вышеназванную книгу, которая так буквально и называлась — «О божественном предопределении». И эта книга была так же осуждена, как и книга Готшалка. Эриугена занял позицию, противоположную позиции Готшалка. Бог, на то он и бог, — доброе начало, начало и источник добра, — если и может к чему-либо предопределить людей, то лишь к добру, да и то условно, ибо бог выше времени, вне его, и его предопределение — вневременной акт, за которым скрывается то, что Эриугена выдвинул как истинное предопределение. Это предопределение состояло в том, что бог предопределил человека к свободе. Человек сам выбирает между бесконечным добром и конечным злом. Человек свободен. Это поистине гуманистическое учение Эриугены. Недаром оно вызвало такую ненависть мелких душ. Эриугена также счел бессмысленным ортодоксальное христианское учение о вечном наказании грешников. Ведь все в конце концов вернется к богу, так что и Сатана, и грешники вернуться к добру, оно абсолютно, зло же относительно и преходяще. Здесь Эриугена похож на Оригена. И это тоже не было принято и не могло быть принято. Ортодоксальное христианство может сулить грешникам лишь вечные муки. Известно, что раньше богов были страх и надежда, и религия никогда не отказывалась от максимального использования этих рычагов: если уж страх, то абсолютный страх — страх перед вечными муками в аду, а если надежда, то также абсолютная надежда — надежда на вечную блаженную жизнь в раю.

Процесс формирования западноевропейской католической схоластики можно, пожалуй, счесть законченным в учении Эриугены.

Начало второго тысячелетия. В Западной Европе в XI—XII вв. происходит формирование средневекового города на основе отделения ремесла от сельского хозяйства, возникают ремесленные цехи, развиваются товарно-денежные отношения, начинается формирование нового для раннего средневековья класса — класса городских зажиточных граждан, класса бюргеров, и как его полярность зарождается предпролетариат.

В 1054 г. во времена понтификата папы Льва IX происходит раскол христианской церкви. Об этом мы

уже говорили в связи с византийской философией. Напомним, что уже и до этого разрыва западная и восточная христианские церкви отличались друг от друга многими обрядами, языком богослужения и системой управления: на Западе церковью управляли епископы во главе с первым епископом, с римским епископом — папой, на Востоке же церковью управляли патриархи во главе со столичным для Византии константинопольским патриархом. Итак, в 1054 г. восточная церковь была отлучена от римской папой, римская же, западная, церковь была проклята вместе со своим папой константинопольским патриархом. Это проклятие было снято лишь в 1967 г.

В конце XI в. христианская Европа начинает войну с мусульманской Азией, войну, от которой немало пострадала Восточная Европа, Византия. Непосредственная цель этой войны, продолжавшейся два века (с 1196 по 1270 г.), когда было восемь «крестовых походов», — освобождение от мусульман «святой земли»: Палестины и «гроба господня». Во время первого крестового похода рыцарями-крестоносцами было завоевано все восточное побережье Средиземноморья (Финикия, Сирия и Палестина) вместе с Иерусалимом. Было создано Иерусалимское королевство. В результате этих межрелигиозных войн Европа получила не только шахматы, но и знакомство с мусульманской культурой, в том числе и знакомство с мусульманской философией, а через нее и знакомство со своей собственной утраченной философией — с философией античной, греко-римской, языческой, поскольку арабская философия опиралась на Платона, Аристотеля, Плотина и на ряд других античных философов и ученых. Что касается территориальных приобретений европейцев в Азии, то они были утрачены. Но до того как быть окончательно изгнанными из Азии, европейские рыцари сильно разорили Ближний Восток, а во время четвертого крестового похода — и Византию.

В XI в. усиливается власть папы. Папы стали выбираться только кардиналами — высшими жрецами в католической иерархии, коллегией кардиналов. Папы усилились настолько, что они приобрели и светскую власть, вступили в единоборство с императорами Священной римской империи (хотя фактически империя распалась, императоры были вплоть до 1806 г.). Известной вершиной борьбы пап и императоров был конфликт между

папой Григорием VII (1073—1085 гг. папства) и императором Генрихом IV. Монах Гильдебранд, ставший папой Григорием VII, отлучил бедного императора от церкви, что было тогда страшным по своей эффективности наказанием, и император должен был пешком идти в Каноссу (замок, где находился тогда папа) и стоять босым три дня у ворот замка, пока, наконец, папа Григорий VII не смилостивился над императором Генрихом IV, не допустил его до себя и не снял отлучения. Выражение «Путь в Каноссу» стало нарицательным, означая крайнюю степень унижения и заискивания. В более же узком смысле «Каносса» — символ унижения церковной властью светской власти.

В конце XI в. в католической церкви был введен целибат, безбрачие духовенства на всех его уровнях (в православии целибат распространяется лишь на монашество, однако и там женитьба закрывает путь к высшим церковным постам).

В начале XII в. возникают (в связи с крестовыми походами) рыцарские полумонашеские ордена: орден тамплиеров, орден госпитальеров и др.

Но возникают не только рыцарские ордена — объединения дворян-рыцарей со своими уставами, целями и задачами, но и университеты. Университеты — детища средневековья, и это сказывается до настоящего времени. Отсюда та университетская и вообще научная иерархия, которая давно уже стала тормозом в науке. Эта пресловутая ученая иерархия — деление ученых по степеням и по званиям восходит к мрачному феодальному средневековью. Именно в Болонском университете (Италия, Болонья) появилась ученая степень «доктор» (doctor). «Доктор» — буквально «учитель», «наставник», «преподаватель» — высшая степень образованности в средневековых университетах. Слово «университет» произошло от того, что эти высшие (выше, чем монастырские и церковные) школы состояли из двух цеховых корпораций: из совокупности учителей, которая называлась на латинском языке «университас магиструм» и совокупности учащихся «университас схоларум», так что слово «университет» происходит от латинского слова «университас» — «совокупность». Первыми университетами были Болонский и Оксфордский. Университеты были типичными средневековыми корпорациями со своей автономией: территорией, юридическим правом и судом. Например, Парижский университет

имел свою территорию на берегу Сены. Поскольку на этой территории говорили преимущественно на латинском языке, то университетская территория называлась латинским кварталом. Туда не распространялась власть парижского магистрата. Но самоуправства давно нет. Оно прекратилось с возникновением абсолютистских монархий — и в XVI в. университет в Париже был подчинен судебной власти парижского прево и превращен в государственное учреждение.

В средние века наука в Европе не была разделена, как сейчас, языковыми барьерами. Языком науки был единый латинский язык. И сколько-нибудь серьезное обучение начиналось с изучения латинского языка.

Схоластика и мистика. Обратимся, однако, к той философии, которая могла существовать в Европе в условиях абсолютного господства религиозного мировоззрения с его фидеизмом и догматичностью. Религиозный догматизм и свободное мировоззренческое мышление, что и есть философия, несовместимы. Поэтому и в XI—XII вв. в области философии мы видим, в общем, печальную картину, для которой характерно не противоборство свободной философской мысли и религиозного догматизма, а борьба мистики и схоластики, а внутри схоластики — борьба тех, кого прозвали «реалистами», и тех, кто получил прозвище «номиналистов» (об этой борьбе говорилось и в связи с византийской философией, ибо это было общеевропейское явление).

Мистики пытались познать бога как нечто непосредственно присутствующее в душе верующего человека. Они не нуждались в посредничестве церкви, а потому в своих радикальных формах были для нее опасны. А так как католическая церковь в Западной Европе была идеологическим и организационным оплотом феодализма (Европа была раздроблена, но католическая церковь была едина; это была единственная сила, связывающая крайне политически раздробленную Европу, если не говорить о торговле, об экономических связях), то радикальные экстремистские формы мистики были угрозой и всему феодализму. Мистика нередко становилась мировоззрением оппозиционных слоев, восстающего крестьянства, городского населения, по самой своей сущности противного власти землевладельцев-феодалов. Однако в философском отношении мистика уступа-

ла схоластике — та, пусть и в рамках религиозного догматизма, рассуждала, развила логику, пускай и формальную, была хотя бы философообразна. Впрочем, средневековая идеология была все же синтезом мистики и схоластики, а когда этот синтез окончательно распался, то пришел конец и этой парафилософии.

Номинализм и реализм. Что касается споров между схоластами XI—XII вв., то они спорили между собой по многим вопросам, в основном псевдопроблемам (например, по вопросу о том, может ли всемогущий бог создать камень, который он не смог бы поднять; здесь могущество бога направляется против него самого: если он не может поднять камень, который он сам создал, то он не всемогущ, а если он не сможет создать камень, который не сможет поднять, то он также не всемогущ). Но был и важный вопрос — вопрос, который античность завещала средневековью, вопрос, который, как мы знаем, был сформулирован неоплатоником Порфирием в одном из его сочинений, а это сочинение было известно раннему средневековью, и оно послужило стимулом к постановке вопроса, который, конечно, был определен в рамках теологии, приобрел обычную для средневековья надуманную заумную форму. В своем «Введении» к «Категориям» Аристотеля Порфирий, как мы знаем, поставил вопрос о том, как существует общее. Теологическая актуальность этой проблемы была связана с христианским догматом Троицы, согласно которому бог и един, и троичен. Как же все-таки соотносятся три лица, три ипостаси бога и сам бог?

В связи с этим вопросом в средние века возникли два уклона, две ереси. Одна делала упор на единстве бога и скрадывала его троичность. Сторонники этого уклона назывались унитариями, или антитрицитариями. Другой же уклон делал упор на троичности бога — представители этого уклона назывались трицитариями. Ортодоксальная точка зрения пыталась псевдодialeктически сочетать единство и троичность, единство и множественность. И если единство бога понять как общее, а его три лица как отдельное, единичное, то тогда и возникает теоретический, философский аспект проблемы Троицы: как вообще относятся общее и единичное и как вообще существует общее — в единичном, отдельном, особенном или же вне его, самостоятельно? А может быть, оно существует только в сознании: в понятии, а то и просто в одном лишь слове?

Все эти варианты были проиграны уже в античности. У Платона общее как идея существовало до вещей, до единичного. У Аристотеля общее как морфэ, форма, существовало в основном в единичном, в вещах. А у киников и киренаиков, которые, правда, по своему влиянию сильно уступали «академикам» и перипатетикам, общее существовало только в сознании.

И схоласты XI—XII вв. всего лишь повторили эти варианты в решении проблемы взаимоотношения общего и отдельного, особенного, единичного, умственного и чувственного. Среди схоластов были такие мыслители, кто утверждал, что общее существует реально («универсалиа сунт реалиа» — *universalia sunt realia*). Такие схоласты вошли в историю под именем «реалистов» (это не означает, что они материалисты, напротив, средневековые «реалисты» — последовательные идеалисты). При этом «реалисты» разделились на два крыла. Одни думали, что общее существует в самих вещах («ин ребус» — *in rebus*), а другие — что общее существует до вещей («анте рес» — *ante res*), т. е. первые, сами того еще не зная, следовали Аристотелю, а вторые — Платону. Первых можно назвать умеренными, а вторых — крайними «реалистами». «Реалистам» противостояли так называемые номиналисты. Они думали, что общее существует после вещей («пост рес» — *post res*), в сознании человека. При этом крайние номиналисты утверждали, что носителем общего является слово, имя, «номен» (*nomen*), отсюда и термин «номинализм», тогда как умеренные номиналисты видели носителя общего не только в слове (В. И. Ленин сказал, что слово обобщает), но и в понятии. Понятие на латинском языке звучит как «концептус» (*conceptus*), отсюда название умеренных номиналистов — «концептуалисты».

Если мы обратимся назад, к вышесказанному, то увидим, что уже небезызвестного нам Эриугену следует считать «реалистом».

Номиналисты. В XI—XII вв. наиболее известными номиналистами были Беренгар, Росцелин, Абеляр, а «реалистами» — Гильом из Шампо, Ансельм.

Беренгар Турский (ок. 1000—1088 г.) — французский схоласт, философ и богослов. Он возглавлял все еще существующую и в XI в. (некогда, в IX в., основанную Алкуином школу в Туре) Турскую школу. Главное сочинение Беренгара Турского — «О святой трапезе» (1049 г.). В этом сочинении турский схоласт

отвергал реальность универсалий и утверждал, что реальные, действительны только одни чувственные сущности, чувственные субстанции, т. е. «вещи», что нет ничего реального помимо чувственных субстанций: «Нет ничего реального помимо субстанции, а субстанция... есть принадлежность только того, что доступно ощущению внешних чувств...» Правда, Беренгар делал оговорку: по крайней мере здесь, т. е. в нашей жизни.

Последователем Беренгара в этой проблеме, в проблеме существования общего, был Росцелин из Компьени (1050—1110 гг.). Этот так же, как Беренгар, французский, но, разумеется, латиноязычный (так что национальность ученого тогда была не важна) философ (парафилософ), теолог, богослов преподавал логику (диалектику) и применял ее, как всякий схоласт, к надуманным теологическим проблемам. Сочинения Росцелина не сохранились. До нас дошло лишь одно письмо Росцелина — его письмо к Абеяру. Так что наши знания о Росцелине косвенные, в основном от его противников исходящие. Росцелин учил, что существуют лишь единичные вещи («рес сингулярес»), общие же понятия — лишь наименования («номен»). А что такое имя? слово? Это не что иное, как «звучание воздуха» («флатус воцис»). Итак, по мнению Росцелина, действительное существование имеют одни только индивиды. Универсалии реально не существуют. Это только множества индивидов, обозначенных одним общим именем, словом. Существует только то, что можно воспринять и затем представить. Мы не можем представить себе ни человека вообще, ни животное вообще. Конечно, такая установка не ориентировала на понятийное сущностное познание. Она отдавала людей в распоряжение стихии языка, который часто обозначал одним именем существенно несходное. Например, рыбами называли и китов, но это ведь не делало реально китов рыбами, ведь не все, что обитает в воде, рыбы. Применительно к проблеме Троицы учения Беренгара и Росцелина означали, что в боге важнее его ипостаси, чем его единство, что каждое лицо Троицы самостоятельно, что означало ересь триитаризма и тритеизма (тросбожия, политеизма), ведь соединяющая воедино ипостаси бога, а на самом деле отдельные личности, сущность — всего лишь название, слово.

Церковь не могла согласиться с такой ересью и жестоко преследовала и Беренгара, и Росцелина. Она

предала их взгляды анафеме, проклятию. Беренгара вынудили дважды отречься от своих смелых взглядов. Его сочинения были сожжены — оттого-то они и не сохранились. Правоверные власть имущие католические жрецы осудили и учение Росцелина на церковном соборе (съезде) в г. Суассоне и заставили его отречься от своих еретических представлений. Сочинения Росцелина уничтожались. Поэтому-то они не сохранились. Собор в Суассоне был в самом конце XI в. — в 1092 г.

«Реалисты». Постоянным оппонентом Росцелина был его младший современник, критикующий номинализм с позиций «реализма». Это опять-таки французский парафилософ и схоласт — некий Гильом из Шампо (ок. 1068—1121 гг.). Он занимал высокое место в католическом иерархическом конусе. Гильом из Шампо — епископ шалонский. Его не следует путать с Гильомом из Конша, его младшим современником, о котором мы скажем ниже. Гильом из Шампо основал Сен-викторскую школу, о которой будет также сказано далее. Если Беренгарий думал, что реальны только чувственные субстанции, «вещи», то Гильом из Шампо полагал, что, напротив, чувственные «вещи», индивиды не больше, чем призраки и тени, хотя и имеющие свои названия. Реально только общее, видовое, все индивиды одного вида в своей сущности тождественны и отличаются друг от друга несущественными свойствами, акциденциями, случайными видоизменениями этой сущности. Например, реально существует только один человек, человек вечный, человек же оказывается индивидом только благодаря случайным акциденциям, примешивающимся к субстанции, отчего один Сократ, а другой — Платон. Гильом, как и Платон, не смог решить вопрос о том, как соотносятся сущность и соответствующий ей класс «вещей». Сперва Гильом думал, что сущность присутствует в каждом индивиде своего множества целиком.

Однако Гильом был подвергнут в этом решении проблемы критике со стороны Абеяра. Абеяр так же поддел здесь Гильома, как в свое время Аристотель Платона. Если сущность находится целиком в одной «вещи», например сущность человека в Сократе, то она (человек вечный) не может находиться в Платоне. Но если она все же одновременно со своим пребыванием в Сократе находится в Платоне, то Платон должен быть и Сократом, и самим собой, Платоном. Под влиянием этой критики Гильом из Шампо смягчил свой «реализм»,

говоря, что «вещи» одного рода или вида не тождественны в сущности друг с другом, а подобны друг другу, а если и являются тождественными, то не по сущности, а в силу безразличия, индифференции. Абельяр говорит, что «свое учение он (Гильом.— А. Ч.) исправил таким образом, что, наконец, сказал: одна вещь является тождественной (с другой) не по сущности, а в силу безразличия»¹. Но эти ухищрения, чисто словесные, не решают проблемы о том, как одна и та же сущность соотносится со многими (своими) индивидами. Заменить сущность подобием — значит, ничего не сказать. Впрочем, нельзя сильно упрекать Гильома — проблема общего и отдельного не решена и по сей день. Это одна из загадок, которая никогда не будет разгадана. Разгадать ее — значило бы остановить философский процесс.

Мы уже упоминали Абельяра. Но прежде чем говорить об Абельяре, надо сказать о другом «реалисте» — Ансельме. Это уже не француз, а итальянец. Но основную часть жизни он провел не в Италии, а в Англии. Более того, он был главным лицом в церкви в Англии — архиепископом Кентерберийским (с 1093 г.). Дело в том, что римский папа, сам обычно итальянец, назначал на высшие должности в католической церкви в другие страны итальянцев же. Правда, англичане были этим недовольны, и они дважды изгоняли Ансельма из своей свободолюбивой страны, особенно потому, что он стремился подчинить государство церкви, будучи сторонником теократической доктрины папы Григория VII, чьим ставленником он и был в Англии. Ведь Григорий VII и Ансельм Кентерберийский (1033—21 апреля 1109) — современники, и если не сам Григорий VII, то его преемник, такой же теократ, как и он, послал Ансельма в Англию главой католической церкви для защиты интересов папы против английских королей. Англии удалось освободиться от папской власти только через четыре с лишним века, когда английский король Генрих VIII объявил себя главой реформированной англиканской церкви.

По своим взглядам Ансельм — сторонник неоплатоновского августианизма. Как и Августин, Ансельм отстаивал тезис о примате веры перед разумом: «верю, чтобы понимать», т. е. для того, чтобы верить, учил

¹ Абельяр П. История моих бедствий. М., 1959. С. 14.

епископ, не обязательно понимать, но для того, чтобы понимать, необходимо верить. Это кредо сочеталось, однако, со своего рода теологическим рационализмом. Он думал, что вера не противоречит разуму и что поэтому все «истины откровения» доступны рациональному доказательству, прежде всего тезис о существовании бога. Итак, рационалистический оптимист Ансельм пытается доказать существование бога.

У Ансельма были два варианта такого доказательства. Сперва оно было апостериорным, исходящим из опыта. Оно изложено в сочинении Ансельма «Монологизм». Там доказывается, что все конкретно сущее, т. е. единичное, чувственно данное, «вещное», случайно и относительно. Действительно, любая «вещь» может как быть, так и не быть. Но ясно, что в таком случае, если бы ничего больше не было, мир был бы случаен и неустойчив, он бы «плыл», он был бы нереален и призрачен. Он бы вообще не существовал. Поэтому необходимо допустить, чтобы за случайным и относительным стояло нечто вечное, неизменное и абсолютное, которое было бы основой изменчивых явлений в мире, его чувственной игры. Таким образом, доказывал Ансельм, идя от случайного к необходимому, должно допустить особое начало в мире. Ансельм частично прав: все явления есть явления сущности или сущностей. Но совершенно не обязательно эту сущность видеть в личном и притом именно христианском боге. Это уже выдумка Ансельма.

Сам он, не удовлетворившись своим исходящим из опыта апостериорным доказательством бытия бога, выдвинул иное, априорное, исходящее из разума, как ему казалось, доказательство бытия бога. Оно содержится в его «Прибавлении к рассуждению» («Прослогион»), где говорится, что «вне всякого сомнения существует как в интеллекте, так и в реальности такой объект, выше которого нельзя помыслить».

Но здесь все дело в переходе от интеллекта к реальности. Можно ли из понятия выводить реальность объекта, соответствующего этому понятию? Ансельм рассуждает так (это рассуждение как бы от противного): допустим существование такого «безумца», который отрицал бы бытие бога, утверждая, что «бога нет». Но ведь для вынесения такого атеистического суждения надобно, чтобы было известно, что такое бог, какова его сущность. Итак, что же такое бог? Бог — то, выше чего ничего нельзя помыслить, он совокупность всех совер-

шенств: он вечен, бесконечен, вездесущ, всеведущ, всемогущ, всеблаг и т. д. Однако в числе этих совершенств бога, среди его предикатов, свойств должно быть, коль скоро бог действительно совокупность всех совершенств, то, выше чего нельзя ничего помыслить,— предикат существования, иначе все совершенства бога обратятся в нуль, в ничто, в свою противоположность. Поэтому мы, мысля бога как то, выше чего ничего нельзя помыслить, должны с необходимостью мыслить его существующим. Пока все это правильно. Мыслить мы можем многое. Но вот существует ли то, что мы мыслим хотя бы и с самой большой логической необходимостью? Следует ли из логики онтология? Вот в чем вопрос! Можно ли из факта мышления вывести факт бытия? Не превосходит ли наша мысль бытие по объему? Что шире: мысль или бытие? Вот какие непростые вопросы невольно возникают, когда мы знакомимся с доказательством бытия бога Ансельмом, доказательством, вошедшим в историю философии под именем онтологического доказательства бытия бога. Это название условно, приблизительно. Оно не передает сути этого доказательства. Это название говорит лишь об онтологии, которая в этом доказательстве следует из мышления, но это ведь только одна сторона доказательства. Оно было бы верно, если бы Ансельм доказывал бытие бога из бытия. А так оно в сущности неверно, ведь это доказательство от мышления к бытию, что в названии не передано.

Но все-таки можно ли умозаключать от мышления к бытию? Нет, нельзя. Проект самолета не есть еще самолет. Продовольственная программа — это еще не полные полки магазинов.

Так мы отвечаем сегодня. Но и тогда онтологическое доказательство бытия бога встретило немедленную почти критику. Некий процицательный монах из монастыря Мармутье близ Тура по имени Гаунилон, ознакомившись с сочинением Ансельма «Прослогион», тут же при свете лампы или свечи написал «Книгу в защиту безумца», в которой фактически взял под защиту того самого безумца, который безумен именно потому, что утверждает, что бога нет. Мысль, писал умный монах, отлична от бытия, а бытие отлично от мысли. Мы можем мыслить несуществующее. Вот в этом весь вопрос! Можем ли мыслить несуществующее? Вспомним Парменида, который утверждал, что небытия нет, потому что оно немислимо и несказанно, ибо, мысля небытие, мы

его тем самым превращаем в его противоположность — в бытие. Но Парменид, видимо, не различал три рода бытия: собственно бытие, бытие мысли и бытие слова, иначе говоря, бытие в качестве бытия, бытие в качестве мысли и бытие в качестве слова. Бытие в качестве слова не влечет за собой бытие в качестве мысли. Сколько у нас слов без понятий? Не имеющих смысла. Мы ведь живем в основном на уровне слов. Мы живем в стихии слова, мы убеждаем словами, мы оскорбляем и одобряем и хвалим словами, мы поднимаем большие массы людей на социальные действия словами, которые часто не имеют никакого смысла, которые не определены. Но на уровне смысла народные массы поднять трудно. Смысл убивает действие. Слово действует непосредственно на наши эмоции, а через него на волю, а через волю вызывает реакцию действием. На этом основана социальная мифология.

Также нельзя умозаключать от бытия в мысли к бытию в бытии. Можно мыслить и несуществующее. Гаунилон в своей книге привел такой пример: из такого понятия, как «совершенный остров», не вытекает, что он где-то существует. Так же и представление о высшем существе не есть оно само.

Критика Гаунилона казалась такой убедительной, что католическая церковь не приняла на идеологическое вооружение ансельмово доказательство. Современный неотомист Массия прямо пишет в своем курсе истории философии, что доказательство бытия бога Ансельмом неверно принципиально. Не логика имеет приоритет перед онтологией, а онтология перед логикой. Нельзя переходить от логического порядка к онтологическому, от связи идей к связи вещей. Бытие имеет первенство перед мыслью, а не мысль перед бытием. Массия как неотомист следует в этом схеме Фомы Аквинского (о котором мы скажем ниже), схеме, восходящей к Аристотелю. Бытие — не просто мысль человека и даже не мысль бога. Нужен еще акт творения. Сами по себе мысли бога до акта творения не были еще бытийны. Но у Аристотеля не было учения об акте творения. Это уже добавка христианских теологов. Но и Аристотель, в отличие от Платона, учил о приоритете бытия перед мышлением этого самого бытия. Онтологическое доказательство бытия бога Ансельма Кентерберийского было отвергнуто не только католиками, но и протестантами. В XVIII в. его подверг критике лютеранин Иммануил

Кант. Его критика, в сущности, совпадала с критикой Гаунилона. Бытие из мысли не следует. О том, что что-либо существует, может сказать нам только опыт, внешний опыт, показания наших органов чувств. Кант заключил мышление в границы опыта. Все, что выходит за границы всякого возможного опыта, сомнительно. Здесь можно доказать, что что-либо существует, но можно с равной логической убедительностью доказать, что это же и не существует.

Но вернемся в XII век, к Ансельму в его резиденцию в Кентерберри близ Лондона. Ансельм — «реалист». Ансельм думал, что универсалии предшествовали «вещам» как мысли творца до творения мира, так что Ансельм не просто «реалист», но «крайний реалист». Эта позиция Ансельма органически связана с его доказательством бытия бога. Мышление до бытия первично. Но он не учитывал необходимость волевого акта творения вещей богом в соответствии с этими универсалиями. Пока бог мыслил мир, только его мыслил, мир еще не существовал. Необходим волевой акт творения.

Абеляр. Ансельму по многим линиям противостоял Абеляр — критик также и Гильома из Шампо. Это опять-таки француз. Пьер Абеляр жил в конце XI — первой половине XII в. На переходе из века в век ему было всего 21 год. Он родился в 1079 г. в Бретани на севере Франции. Он происходил из французской дворянской семьи. Он прожил 63 года и умер 21 апреля 1142 г. в монастыре, куда он был задолго до этого сослан за свои взгляды, объявленные ортодоксами ересью.

Абеляр продолжил традицию раннесредневекового номинализма. Правда, его учителем был не только номиналист Росцелин, но и «реалист» Гильом из Шампо, но Абеляр отнесся к последнему резко критически. Вообще говоря, Абеляр затмил своих учителей.

Для своего времени этот французский дворянин был образованнейшим человеком. Он хорошо знал античную философию в том объеме, в котором она тогда была доступна. Эта доступность была очень, однако, ограниченной. Ведь раннее средневековье не знало большинства сочинений Аристотеля (ни «Метафизики», ни «Физики», ни «О душе»). Абеляр знал «Тимей» Платона и два логических трактата Аристотеля.

Абеляр получил всеевропейскую известность как великолепный мастер диспута, послушать его приезжали из отдаленных уголков Европы. Но, конечно, Абеляр

говорил как ученый только на латинском языке, на языке науки.

Абеляр имел учеников больше, чем учителей.

Один из его учеников — средневековый республиканец, антипапист Арнольд Брешианский. Он поднял и возглавил восстание в Риме против власти пап и создал в Риме республику, которая продержалась целых десять лет. Однако все кончилось трагически. Республику разгромили, Арнольда же повесили, сожгли и пепел бросили в римскую реку Тибр. Ни сочинений, ни писем Арнольда Брешианского не сохранилось.

Выдающейся для своего времени женщиной была ученица Абеляра Элоиза, которая в отличие от других своих сверстниц, умевших только прясть и шить, любила читать книги, в том числе и философские. Любовь Абеляра и Элоизы кончилась для них трагически. Оба они ушли в монастырь. Однако они переписывались, и эти письма сохранились.

Абеляр — автор значительного числа оригинальных латиноязычных философско-теологических сочинений. Ему принадлежат: «Введение в теологию», «Христианская теология», «Познай самого себя», «Да и нет», «Диалектика». Есть у него и автобиографическая повесть — «История моих бедствий». А бедствий у него было много. Помимо того, что он был изувечен дядей Элоизы (это бедствие Абеляра-человека), Абеляр-философ при жизни осуждался двумя церковными соборами (Суассонским в 1121 г., напомним, что более ранний собор в Суассоне осудил в 1092 г. номинализм Росцелина; этот собор, т. е. съезд католических высших иерархов, осудил книгу Абеляра «Введение в теологию»; затем учение Абеляра было накануне его смерти осуждено Санским собором в 1140 г.). Абеляра осудил и римский папа Иннокентий II.

Абеляр — представитель ранней городской культуры. Фридрих Энгельс писал, что у Абеляра главное не столько само его учение, сколько сопротивление авторитету церкви, «вечно возобновляющаяся борьба против слепой веры»¹. И в самом деле. Если для ортодокса Ансельма несомненен авторитет веры перед разумом («верю, чтобы понимать»), то для Абеляра несомненна противоположная формула: «понимать, чтобы верить». Между этими двумя формулами принципиальная разли-

¹ Архив Маркса и Энгельса. М., 1948. Т. 10. С. 300.

ца. Можно верить только в то, что познано интеллектом, понято разумом. Вера — функция знания, а не знание — функция веры. Нужно, думал Абельяр, исследовать сперва разумом само содержание религиозного тезиса, а затем уже решать, верить в него или не верить.

Цель познания — в достижении истины. В связи с этим французский философ придавал решающее значение в познании диалектике как искусству отличения истины от лжи. Однако рационализм Абельяра схоластическо-теологический. В центре его внимания — доказательства христианских догм, то, во что и так следовало верить. Он думал, что все положения христианской веры могут быть доказаны разумом. По крайней мере Абельяр пытается рационально, разумно истолковать такую явно «сверхразумную» догму христианской церкви, как догма Троицы, где единица отождествляется с тройкой. На это направлена его «Диалектика».

В своем сочинении «Да и нет» Абельяр подобрал противоречащие друг другу высказывания церковных авторитетов, «отцов церкви», отчего был поколеблен их авторитет. Сам Абельяр пытается путем логической обработки этих высказываний их примирить, превратить абсолютную противоположность в относительную. Этот метод использовал через столетие Фома Аквинский. И ему за это ничего не было. Но пока что Абельяра не поняли. И его осудили.

В споре «реалистов» и концептуалистов Абельяр был сперва крайним номиналистом (как у Росцелина; общее в слове), а затем, заставив Гильома из Шампо изменить форму своего «реализма», сам перешел на позиции концептуализма или даже между концептуализмом и «реализмом». Позиция Абельяра была, пожалуй, наилучшая. Сами по себе универсалии, рассуждает Абельяр, не могут иметь объективной реальности, так что общее, казалось бы, должно заключаться в слове («слово обобщает»). Но чтобы правильно применять слова, нужно знать «вещи», их свойства, характерные и существенные особенности, отличающие их от других групп «вещей». Так, общее содержится не в слове как таковом, а в слове, которое относится к своему классу сходных предметов, т. е. предметов, имеющих сходные черты, из которых и вытекает общее. Поэтому универсалии существуют как бы в самих предметах, что выше было оценено как невозможное. Но это возможно, если допустить, что универсалии существуют в «вещах» (само

по себе это умеренный «реализм») потенциально, а не актуально. Универсалии актуальное существование получают в качестве понятий (концептуализм) и соответствующих им слов, терминов (номинализм) благодаря абстрагирующей силе мышления, которое переводит потенциально сущие универсалии в вещах в их актуальное понятийно-терминологическое бытие.

Оригинальны учение Абельяра о нравственности, его этика, изложенная им в трактате «Познай самого себя». В этом сочинении Абельяр тонко, аналитически, различает: 1) склонность к дурному поступку, 2) волевое сознательное решение совершить этот поступок и 3) сам поступок. Сами по себе склонности, или наклонности, не хороши и не плохи. Наклонность ко злу еще не зло и не грех. Это всего лишь проявление слабости, естественно-го нравственного несовершенства человека. Да и поступки (это уже парадокс Абельяра) сами по себе не плохи и не хороши, потому что человек может творить зло, не ведая об этом. В чем же тогда зло? Зло состоит в согласии воли на заведомо дурной преступный греховный поступок, одобрение дурной наклонности.

Критерий нравственности для Абельяра, таким образом, — согласие с совестью. Учение Абельяра подчеркивало субъективную ответственность человека, делало упор на сознательности его поведения, ограничивало область греховного и прощало не-христиан, которые не знают, что они творят зло. Источником голоса совести, учил далее Абельяр, является естественный нравственный закон, общий для всех людей от природы. Таким образом, совершая зло, преступление, грех человек идет против голоса совести, заглушает его в себе. Вопрос о происхождении совести труден. Совесть — переживание соответствия или несоответствия своего поступка или бездеятельности тому, что надо или не надо делать (говорить также). Но откуда это «надо»? От бога? От природы? От воспитания? У Абельяра получалось, что от природы, а через нее уже от бога. Между тем голос совести может нас обманывать. Испытывать угрызения совести может человек как предавший, так и не предавший своего отца в руки государственного правосудия. У одного голос совести говорит, что отец ближе. А у другого, что государство ближе. Но ясно, что второе противоестественно. Узы родства естественны, а государственные связи искусственны. Предать отца всегда плохо. А предать государство сегодня плохо, а завтра

скажут, что это хорошо, что это и не было предательством, потому что оно в данном вопросе было неправо.

Мистики. Как мы уже выше сказали, Гильом из Шампо основал богословскую школу при монастыре Святого Виктора в Париже. Это произошло около 1110 г. Эта школа стала центром мистического варианта средневековой католической теологии.

Ранее крупным мистиком был итальянец Петр Дамиани (1007—1072), автор формулы «философия — служанка теологии», которая, впрочем, была сформулирована намного раньше — в Византии. Дамиани — автор сочинения «О божественном всемогуществе». Диалектика — смиренная прислужница теологии.

Расцвет деятельности парижской Сен-Викторской богословской школы связан с именами двух религиозных мыслителей-мистиков. Это Гуго Сен-Викторский и его ученик Ришар Сен-Викторский.

Гуго Сен-Викторский (он стал главой Сен-Викторской школы в 1138 г.) — немец, выходец из немецкого графского рода Бланкенбургеров. Но он учился в Париже, там и остался. Его непосредственный учитель — Гильом из Шампо. Годы его жизни: ок. 1096—1141. Строго говоря, Сен-Викторская школа не была чисто мистической. У нее было два источника: схоласт Гильом из Шампо, который не был мистиком, и настоящий мистик Бернар из Клерво.

Бернар Клервосский — младший современник Ансельма (родился в 1033 г.), Росцелина (род. в 1050 г.), Гильома из Шампо (род. ок. 1068 г.), Абеяра (род. ок. 1079 г.), Арнольда Брешианского, активный и жестокий гонитель двух последних несчастных. Он вдохновитель второго «крестового похода» (1147 г.). Будучи продолжателем учения известного нам Августина об «иллюминации» — сверхъестественном, идущем от самого бога озарении чистой верующей души, Бернар затыкал уши воском, чтобы не слышать суетных мирских речей, мешающих богопознанию. Для богопознания необходим отказ от человеческой гордыни, от разума, от интеллекта, от новшеств. Истинное начало богопознания — смирение. Далее следует долгий и трудный путь восхождения души к богу. Конец этого восхождения — мистическое слияние души верующего человека с самим богом в сверхъестественном созерцании бога. Мистика, если, конечно, это не брачное слово — непосредственное (т. е. внеразумное, вневещное),

наивное слияние души человека с богом как высшим духом-творцом. Это слияние и есть в то же время «озарение». Искренне верующий в бога идет к богу, бог же нисходит к человеку и «озаряет» его душу своим сиянием. Бернар был причислен к лику святых.

В отличие от воинствующего и агрессивного мистика Бернара Гуго не отрицал схоластики. Более того, он сам доказывал бытие бога силлогистически, рассудочно-схоластически. Была у него и схоластическая теодицея — оправдание бога перед лицом очевидного в мире зла. Не отрицал Гуго и конкретных специальных знаний. Он сам составил некий свод знаний своего времени. Но эти знания не были самодовлеющи. Они были пропедевтикой, вступлением в богословие, предпосылкой для изучения богословия, которое должно ответить на те проблемы, которые не может решить знающий интеллект. Как и Абельяр, Гуго думал, что в принципе христианская догматика (сумма тезисов, в которые надо слепо верить, ибо они имеют сверхъестественное происхождение) либо согласна с разумом, либо, превышая разум, ему не противна. Гуго в связи с этим различал четыре класса теоретических положений. Одни исходят только от разума. Другие находятся в согласии с разумом (это учение о боге и о творении мира богом как рациональные доказательства без ссылок на авторитет откровения, хотя этот авторитет и стоит за ними, направляя разум). Это то, что выше разума, что дано нам только через сверхъестественное откровение, «духом святым». Четвертое — это то, что противно разуму. Последнее Гуго отрицал. Уровень «от разума» и уровень «противное разуму» не допускают веры положения «от разума» полностью познаваемы без помощи веры, а в то, что противно разуму, верить нельзя (это важный прогрессивный момент ограничения фидеизма, это анти-тертуллианизм, это то, что напоминает тезис Абельяра: «Понимать, чтобы верить»).

Но в чем же тогда мистицизм Гуго? Он отдает все же предпочтение чувству перед разумом, в сфере чувств — внутреннему опыту перед внешним. Он, как и Бернар, готов залеплять уши воском, надевать на глаза шоры. Чувственное восприятие внешнего мира (а ведь это исходный пункт всякой науки и искусство наблюдения — громадное искусство, пренебрегаемое античностью, а тем более погрязшим в схоластических филиантах средневековьем) Гуго принижал в пользу внут-

ренного опыта, самонаблюдения, рефлексии, высшей формой которого было чувствование бога в себе, мистическое богосозерцание. Все же бог не может быть мыслим. Пытаться схоластически доказывать существование бога, оправдывать его как благо перед лицом царящего в мире зла еще можно. Но мыслить бога нельзя. Это, конечно, противоречие в мировоззрении Гуго. Гуго как мистик по преимуществу подчиняет мышление как нечто низшее высшему экстатическому созерцанию бога, достижимому только в состоянии сверхъестественного «озарения», все той же августиновской «иллюминации». Будучи теологом, Гуго естественно считал главным объектом, предметом познания бога. Бог, а не природа — предмет познания для всего средневековья. Это и остановило научный и технический прогресс. Это и привело к тому, что, чтобы там ни говорили, тысячелетие средневековья было перерывом в развитии науки и подлинной антидогматической философии как свободного мыслящего мировоззрения.

Младший современник Гуго Сен-Викторского Ришар Сен-Викторский (умер в 1173 г.) различал в человеке такие четыре фактора, как чувства, рассудок, разум и чистое созерцание душой бога. Сливаясь в этом состоянии с богом, душа, будучи и оставаясь частью, становится целым (богом), а бог как целое нисходит до части, до души. Итак, в мистическом слиянии с богом часть становится целым, а целое — частью. Как мистик, Ришар упрекал схоластов за то, что они Христу предпочитают Аристотеля (здесь имеется в виду логика Аристотеля; его метафизические работы тогда, как было выше сказано, известны не были). Нельзя познать бога по Аристотелю. Его можно познать лишь по Христу, в согласии с евангелиями, благими вестями о пришествии вочеловечившегося бога — искупителя и спасителя.

Ключ к постижению бога у Ришара — не интеллект, а любовь. Сам бог есть любовь. Любовь предполагает стремление к любимому предмету. Бог-отец любит своего сына, бога-сына. Бог-сын — Иисус Христос. Он вечный предмет вечной любви бога. Человек может постепенно подняться до божественной любви бога-отца к богу-сыну. Это высшая степень возможной для человека любви. Все остальные виды любви: к своим детям, к женщине, к родине — более низшие степени любви. Любовь к богу, к Иисусу Христу — высшая форма возможной для человека любви. Эта степень религи-

озного экстаза, степень, известная уже Плотину. И это неудивительно: вся ранняя схоластика следует Августину, который во многом следует духу неоплатонизма.

Шартры. Мистической, опирающейся на внутренний опыт, Сен-Викторской школе в те времена противостояла рационалистическая и исходящая в основном из внешнего опыта богословская школа в Шартре (Франция) — Шартрская школа. Школа в Шартре была основана в самом конце X в. Эта школа была предвестницей гуманизма и возрождения наук в Северной Италии в XIV в. Ее представители знали уже Аристотеля (по арабским источникам), намного опередив здесь ортодоксальную схоластику, которая открыла для себя Аристотеля лишь столетие спустя. Более того, философы этой школы возродили античный атомизм. Да и Платона они использовали по-своему, говоря вслед за ним о вечности и несотворенности вещества (материи), отказываясь, таким образом, от обязательного для христианского правоверия абсолютного креационизма (все сотворено богом из ничего в акте творения как акте творческой воли). Таким образом, «Тимей» Платона, известный в те уже времена в латинском переводе Халкидия, был для некоторых философов Шартрской школы авторитетнее «отцов церкви». И это при том, что школа была соборная.

У истоков школы стоял епископ Фульбер. Там отличился Гильом из Конша в Нормандии (он происходил с севера Франции, как и Абельяр, его современник). Вообще, конец XI и XII в. в Западной Европе в высшей мере плодотворен в духовном плане. Это связано, конечно, с возникновением средневекового города, с организацией в ряде новых городов университетов. (Раннехристианская католическая схоластика колебалась между церквами, соборами и университетскими кафедрами.) Гильом из Конша был моложе Гильома из Шампо лет на двадцать. Он родился в 80-е годы XI в., а прожил на тридцать лет с лишним больше, умерев около 1154 г. Ясно, что он современник Ансельма, Росцелина, Абаяра, Бернара, Гуго Сен-Викторского. Гильому из Конша принадлежали такие выдающиеся сочинения, как «Философия мира», «Драматикон философии» (или «Диалог о физических субстанциях»). Именно в последнем сочинении Гильом из Конша возродил в средние века отдельные элементы античного атомизма. Этот теолог открыто объявил себя последователем Де-

мокрита и Эпикура. Утверждая вслед за этими вершинами античного материализма, что все, что ни есть в мире, состоит из мельчайших, неделимых, чувственно не воспринимаемых частиц (атомов), Гильом из Конша оставался все же сыном своего века. Он не принял, да и не мог принять учение атомистов о вечности и несотворенности этих атомов. Они творятся богом. Но сумма их в мире постоянна. Гильом из Конша, далее, требовал, чтобы вопросы науки решались на основе логических выводов, а не авторитарно, путем ссылок на авторитет «священных книг».

После этого неудивительно, что и он был вместе с Абельяром и Арнольдом Брешианским предметом ненависти и гонений со стороны мракобеса Бернара из Клерво. Церковь была могущественна и страшна. И Гильому из Конша пришлось волей-неволей отречься от своих прогрессивных взглядов на мир и на человека, от своего прогрессивного мировоззрения.

Досталось от Бернара и Жильберу Порретанскому (ок. 1076—1154 гг.) — человеку из того же славного поколения разнообразных раннесредневековых философско-теологов. Он стал магистром в Шартрской школе в 1126 г. после смерти своего учителя Бернарда Шартрского. Учение Жильбера Порретанского о вечности и несотворенности мира не могло не вызвать ярости Бернара Клервоского — этого «злого духа» всякой сколько-нибудь прогрессивной мысли в Западной Европе XI—XII вв. В споре об универсалиях Жильбер Порретанский был умеренным «реалистом». Наделенный тонким аналитическим умом, он различил субстанцию и субсистенцию. Говоря о субстанции, мы отвечаем на вопрос «Что такое данное бытие?», а говоря о субсистенции — «Чем данное бытие определяется?» В соответствии с этой тонкостью Жильбер Порретанский различал в божестве бога и божественность («дивинитас»). Это, конечно, пример схоластики, которой грешил, конечно, и этот, казалось бы, столь прогрессивный мыслитель.

Философы Шартрской школы перекраивали христианское мировоззрение в духе классического платонизма. Их платоновское представление о вечности и несотворенности материи уже упоминалось. Но они этим не ограничивались. Они переосмысливали и третье лицо Троицы — «святой дух», видя в нем космическую душу из мировоззрения Платона. Не был в своем атомизме одинок и Гильом из Конша. Сходных взглядов при-

держивался и Аделард из Бата. Тьерри опубликовал пока еще неизвестные Западной Европе три логические работы Аристотеля. Это «Первая аналитика», «Топика», «Опровержение софизмов». Не был одинок и Жильбер Порретанский в своем учении о вечности мира, так раздражающем ортодоксов. Примыкавшие к Шартрской школе Бернар из Тура и Алан из Лилля в своих выразительных космогонических поэмах проводили мысль о вечности природы. Преходящи лишь сочетания ее вечных основ и начал.

К Шартрской школе примыкал англичанин Иоанн Солсберийский (ок. 1115—1180 гг.). Его главное сочинение — «Металогикон». В споре «реалистов» и номиналистов Иоанн Солсберийский занял позиции умеренного «реализма». Он ранний античник, убежденный сторонник античной культуры и светской науки. Он эпикуреец. Он один из первых представителей в прогрессивной схоластике теории «двойственной истины», которая позволяла мысли вырваться из железных объятий схоластики и догматики.

Другим выдающимся представителем Шартрской школы, вышедшим в конце своей жизни в XIII век, был Амори, или Амальрик Шартрский (умер в 1206 г.). Он происходил из Шартра и учился в школе при Шартрском соборе. Однако его преподавательская деятельность протекала в основном в Парижском университете, который постепенно начинает преобладать над соборными и церковными школами. Амальрик (Амори) преподавал в университете не только теологию, но и светские науки. Амальрик (Амори) был смелым пантеистом. Он думал, что «всё есть бог» и «бог есть всё». Поэтому не только католическая церковь есть «тело Христово», но каждый рядовой христианин — «подлинный член тела Христа». Это было уже предчувствием демократического протестантизма XVI в. Это учение проникло в массовое сознание, получило широкую известность; парижане создали некую секту так называемых амальрикан, которые представляли себя свободными и чистыми от того самого первородного греха, которым христианство очернило всех людей, приписала им первородную склонность к злу, так что все хорошее от бога, а не от человека. Это учение процветает и ныне. И ему не видно конца. Амальрикани учили о трех эпохах мира, соответствующих трем лицам христианской Троицы. Бог-отец уже совершил, а Иисус Христос. Должен теперь прийти «святой дух».

Он-то и установит «царство божье на Земле», где будут править бал мир, правда и свобода. «Страшного суда» не будет. Уже само принятие учения Амальрика достаточно для скачка к новому физическому и духовному состоянию «божественной любви». Это и есть «спасение». А «воскресение» — не воскресение из мертвых, а слияние души человека с богом (мистицизм). Естественно, что амальриканы считали лишними иерархическую церковь, папство, религиозные обряды. Рай, и ад — не загробные формы бытия людей, а знание или незнание истинной веры. В сущности, амальриканы были атеистами.

Все это не могло не вызвать злобную реакцию мощнейшего церковного аппарата. И в 1204 г. Амальрик предстал перед папой Иннокентием III и был им вынужден отречься публично от своего антицерковного учения. А в 1210 г., уже после смерти несчастного Амальрика, церкви удалось захватить руководителей секты, среди которых было шесть преподавателей Парижского университета. Парижский церковный собор осудил всех этих руководителей неформального объединения к смерти на костре. Они были сожжены.

Вместе с этими несчастными были сожжены и книги. Сожгли написанный на народном языке катехизис, естественно научные сочинения Аристотеля, только что появившиеся в Западной Европе (от арабов), и трактат Давида Динанского «О частях».

Давид Динанский был капелланом Динанской церкви недалеко от Льежа. Жил он также в Риме при папском дворе, где, как это ни странно, пользовался расположением папы Иннокентия III — гонителя Амальрика. Однако в конце концов при том же папе учение Давида Динанского было осуждено, а его книга сожжена.

Впрочем, сведения о жизни Давида Динанского недостоверны. Это полулегендарная фигура. Католическая церковь сделала все, чтобы память о нем заглохла. Правда, его взгляды не замалчивались, были известны через их яростных критиков в лице правоверных теологов XIII в. — Альберта фон Больштедта и Фомы Аквинского. Только в 1933 г. было найдено несколько древних рукописей. Судя по этим рукописям, если они действительно принадлежат Динанскому, он был в Византии, где ознакомился с подлинниками еще неизвестных в Западной Европе сочинений Аристотеля. Знал он как

будто и сочинения Эриугены и даже сочинения арабских философов. Это сочинения Ибн Сины, а также Ибн Гебироля, чьи взгляды близки философским идеям Шартрской школы, взглядам Гильома из Конша.

Основное положение в мировоззрении Давида Динанского — уверенность в том, что материя, бог и мировой разум едины и даже тождественны. Материя, или «первоматерия», — вечна, изначальна, не сотворена богом. Она благодаря своей неопределенности абстрактна (отзвуки учения Аристотеля о «первоматерии», «первовеществе»). Но у Аристотеля бог как мировой разум был вне вещественного мира с его материями, формами (морфэ), энергиями и энтелехиями. Первоматерия, думал Давид Динанский, лежит в основе телесных и духовных «вещей» как их субстанция. И в отличие от Аристотеля и в духе пантеизма Давид Динанский как будто бы отождествляет эту материю с богом как мировым разумом. Это пантеизм. Понимание же бога как мирового разума говорит о том, что Давид Динанский перешел с позиций христианского мировоззрения на позиции Аристотеля, которые могли быть им изучены только по его «Метафизике», но, правда, в Западной Европе вроде пока еще в XII в. неизвестной. Давид Динанский различал тела, души и субстанции, где первые имеют свою основу в материи, вторые — в мировом разуме, а третьи — в боге. Но это все довольно темно.

Ясно лишь одно, что и в средние века встречались свободные умы, даже в среде католического духовенства. Но их участь была печальной.

Такова в общих чертах псевдофилософия, парафилософия в Западной Европе до XIII в. Она опиралась в основном на платоновскую традицию, на Плотина и на Августина. Аристотель был малоизвестен. Он представлялся в основном логиком. Его логика легла в основу схоластики, ее метода. Но мировоззрение было в основном неоплатоновско-августиновским. Следующий век дал новый взлет схоластики. Она достигла своей вершины, чтобы затем медленно разлагаться.

Между схоластикой XI—XII вв. и схоластикой XIII в. лежит совершенно, казалось бы, постороннее явление — арабоязычная философия. Но она оказала значительное влияние и прямо, и косвенно (дав Западной Европе Аристотеля, вернув его в Европу) на западноевропейскую схоластику.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аврелий, Марк.* Размышления. Л., 1985.
Антология кинизма. М., 1984.
Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1.
Апулей. Апология или Речь в защиту самого себя от обвинения в магии.— *Метаморфозы* в XI книгах.— Флориды. М., 1956.
Апулей. Амур и Психея. СПб., 1905. Реприят, М., 1990.
Аристотель. Сочинения в 4-х томах. М., 1975—1984.
Архимед. Сочинения. М., 1962.
Библия. М., 1988.
Благая весть. Новый завет. М., 1990.
Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
Вергилий. Энеида. М.— Л., 1933.
Гален. О назначении частей человеческого тела. М., 1971.
Гесиод. Труды и дни. Теогония//О происхождении богов. М., 1990.
Гомер. Одиссея. М., 1953.
Гомер. Илиада. М., 1984.
Гораций. Полное собрание сочинений. М.— Л., 1936.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
Древнеримские мыслители. (Киев), 1958.
Евклид. Начала. М.— Л., 1941—1950.
Историки античности. М., 1989.
Катон. Земледелие. М.— Л., 1950.
Лукриан. Избранное. М., 1987.
Лукреций. О природе вещей. М.— Л., 1946.
Лукреций. О природе вещей. М., 1983.
Овидий. *Метаморфозы.* М.— Л., 1937.
О возвышенном. М., 1966.
Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.
Петроний Арбитр. Сатирикон. М.— Л., 1924. Репринт, М., 1990.
Платон. Сочинения в 3-х томах. М., 1968—1972.
Платон. Диалоги. М., 1986.
Платон. Федр. М., 1989.
Плиний. Естественная история. Книга 17//*Катон, Варрон, Колумелла.* О сельском хозяйстве. М., 1937.
Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В 3-х томах. М., 1963—1969.
Плутарх. Сочинения. М., 1985.
Плутарх. Избранные жизнеописания. М., 1987.
Плутарх. Застольные беседы. М., 1990.
Поздняя греческая проза. М., 1960.
Порфирий. Жизнь Плотина//*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990.

- Секст Эмпирик*. Сочинения в 2-х томах. М., 1975—1976.
Сенека. О счастливой жизни // Древнеримские мыслители. Киев, 1958.
Сенека. Трагедии. М., 1983.
Сенека. Письма к Луцилию. Кемерово, 1986.
Тацит. Сочинения в 2-х томах. Л., 1970.
Тибулл. Элегии любви. М., 1961.
Феофраст. Исследования о растениях. М., 1951.
Феофраст. Характеры. Л., 1974.
Филострат, Флавий. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985.
 Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989.
 Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987.
 Хрестоматия по истории Древней Греции. М., 1964.
 Хрестоматия по истории Древнего Рима. М., 1962.
Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966.
Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1975.
Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975.
Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.
Эпикур. Письма. Главные мысли // *Лукреций*. О природе вещей. Т. II. М.—Л., 1946; *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979; *Лукреций*. О природе вещей. М., 1983
Эпиктет. Беседы // Вестник древней истории. 1975. № 2, 3, 4; 1976. № 2.

- Vogel C. J.* de. Greek Philosophy. A Collection of Texts.
 Vol. I. Thales to Plato. Second Edition. Leiden, 1957.
 Vol. II. Aristotle, the Early Peripatetic School and the Early Academy. Second Edition. Leiden, 1960.
 Vol. III. The Hellenistic—Roman Period. Leiden, 1959.
Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Elfte Auflage herausgegeben von Walter Kranz. Zürich/Berlin, 1964.
Sarton G. A History of Science. Ancient Science through the Golden Age of Greece. N. Y., 1952.
Sarton G. A History of Science. Hellenistic Science and Culture in the Last Three Centuries B. C. N. Y., 1959.
Plotini. Opera. Tomus I. Oxonii, 1987. Tomus II. Oxonii, 1977. Tomus III. Oxonii, 1987.
Copleston F. S. J. A History of Philosophy. Vol. I. Greece and Rome. N. Y., L., Toronto, Sydney, Auckland, 1985.
Reale G. A History of Ancient Philosophy. III. The Systems of the Hellenistic Age. Albany, 1985.
Plott, John C. Global History of Philosophy. Vol. I. The Axial Age (to 250 B. C.). Vol. II. The Han — Hellenistic — Bactrian Period 250—B. C.— A. D. 325). Vol. III. The Patristic — Sutra Period (325—800). Vol. IV. The Period of Scholasticism (800—1350). Vol. V. The Period of Enlightenment, Varanasi, Patna, 1980.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
Лекция I — II	7
Тема 1. Эллинизм и эллинистическая философия	7
Тема 2. Александрийская наука	26
Лекция III — IV	48
Тема 3. Ликей	48
Тема 4. Эллинистические мегарики	62
Тема 5. Эллинистические киренаики	70
Лекция V — VI	74
Тема 6. Эпикур	74
Тема 7. Эллинистические киники	92
Лекция VII — VIII	121
Тема 8. Древняя Стоя	121
Тема 9. Скептицизм Пиррона, Тимон	143
Лекция IX — X	150
Тема 10. Пробабиллизм Средней и Новой Академии	150
Тема 11. Скептицизм Энесидема и Агриппы	170
Тема 12. Древнегреческий эклектизм	176
Лекция XI — XII	185
Тема 13. Средняя Стоя	185
Тема 14. Римская префилософия	198
Тема 15. Цицерон	212
Лекция XIII — XIV	230
Тема 16. Лукреций	230
Лекция XV — XVI	264
Тема 17. Культура Ранней Римской империи	264
Тема 18. Римские стоики. Сенека	281
Лекция XVII — XVIII	307
Тема 19. Римские стоики. Эпиктет и Марк-Аврелий	307
Тема 20. Пифагорейские платоники	321
Тема 21. Дион Хрисостом, Лукриан Самосатский	342
Лекция XIX — XX	348
Тема 22. «Екклесиаст». Филон Александрийский	348
Тема 23. Докикеевская патристика	371
Лекция XXI — XXII	391
Тема 24. Неоплатонизм	391
Лекция XXIII — XXIV	417
Тема 25. Борьба христианского и языческого мировоззрений в IV в.	417
Тема 26. Августин	430
Лекция XXV — XXVI	445
Тема 27. Поздний неоплатонизм	445
Тема 28. Византийская философия	460
Лекция XXVII — XXVIII	476
Тема 29. Ранняя схоластика в Западной Европе	476
Библиография	510