

Министерство образования Республики Беларусь  
БЕЛОРУССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
Кафедра философских учений

---

**В.А. Семенюк**

# **Античная философия**

**Учебное пособие по курсу философии  
для студентов, магистрантов и аспирантов**

*Учебное электронное издание*

**Минск † БНТУ † 2008**

**УДК 1 (075.8)**

**Автор:**

*Владимир Андреевич Семенюк*, профессор кафедры «Философские учения»  
БНТУ,  
доктор философских наук

**Рецензенты:**

*Я.С. Яскевич*, директор Института социально-гуманитарного образования  
Белорусского государственного экономического университета, доктор  
философских наук, профессор;

*С.В. Потапенко*, заведующий кафедрой «Политология социология и  
социальное управление» БНТУ, кандидат философских наук, доцент

Рекомендовано кафедрой философских учений БНТУ

Настоящее учебное пособие посвящено анализу истории развития античной философии. В нём раскрываются сущность и важнейшие особенности греко-римской мысли, освещаются её наиболее значимые философские учения и школы, анализируются воззрения крупнейших представителей античной философии: Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля, Сенеки и других.

Учебное пособие предназначено для студентов, магистрантов и аспирантов.

Белорусский национальный технический университет  
пр-т Независимости, 65, г. Минск, Республики Беларусь  
Кафедра «Философские учения» БНТУ  
Тел. (017) 292-39-22  
Регистрационный № БНТУ/ФТУГ02 – 7.2008

© Семенюк В. А.

© БНТУ, 2008

## Оглавление

<u>1 ГЕНЕЗИС, СУЩНОСТЬ И ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ</u> .....	3
<u>2 ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ПРОБЛЕМЫ</u> .....	6
<u>3 ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ</u> .....	9
<u>3.1 Милетская школа и проблема начала всех вещей</u> .....	9
<u>3.2 Элейская школа: изобретение метафизической аргументации</u> .....	11
<u>3.3 Гераклит: открытие идеи изменчивости</u> .....	13
<u>3.4 Пифагорейцы: философия числа, мистика и научные открытия</u> .....	17
<u>3.5 Левкипп и Демокрит: атомизм</u> .....	25
<u>4 АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ</u> .....	34
<u>4.1 Софисты: смещение оси философского поиска с природы на человека</u> .....	36
<u>4.2 Сократ и сократические школы</u> .....	46
<u>5 ПЛАТОН</u> .....	59
<u>5.1 Жизнь и творчество</u> .....	59
<u>5.2 Сочинения</u> .....	66
<u>5.3 Теория идей. Учение о познании</u> .....	68
<u>5.4 Учение об обществе и государстве</u> .....	72
<u>6 АРИСТОТЕЛЬ</u> .....	77
<u>6.1 Жизнь и творчество</u> .....	77
<u>6.2 Разделы аристотелевской философии. Логика</u> .....	82
<u>6.3 Теоретические науки: метафизика, физика, математика и психология</u> .....	84
<u>6.4 Практические науки: этика и политика</u> .....	88
<u>6.5 «Технические» науки: риторика и поэтика</u> .....	92
<u>7 ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ</u> .....	93
<u>7.1 Духовные последствия завоеваний Александра Македонского: трансформация эллинской культуры в эллинистическую</u> .....	93
<u>7.2 Характерные особенности философской мысли эллинистической эпохи</u> .....	97
<u>8 ЭПИКУРЕИЗМ</u> .....	104
<u>8.1 Эпикур и эпикурейский образ жизни</u> .....	104
<u>8.2 Философская система эпикуреизма</u> .....	107
<u>8.3 Каноника и физика</u> .....	109
<u>8.4 Этика</u> .....	113
<u>9 РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ</u> .....	115
<u>9.1 Важнейшие особенности и основные течения</u> .....	115
<u>9.2 Стоицизм – ведущее философское течение эллинистической и римской</u>	

<u>ЭПОХ</u> .....	118
<u>9.3 Этика и её ведущая роль в стоицизме</u> .....	125
<u>9.4 Неоплатонизм – последняя великая философская школа античности</u> ..	133
<u>Заключение</u> .....	135
<u>Литература</u> .....	137

## 1 ГЕНЕЗИС, СУЩНОСТЬ И ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Из древних народов именно греки обладают настолько очевидными заслугами в области философии, что некоторые исследователи именно им отдают пальму первенства в создании философии, приуменьшая или вообще игнорируя вклад Древнего Востока в становление философского мышления. Подобные оценки являются слишком категоричными, явно упрощенными и ошибочными. Правда, нельзя отрицать того, что с появлением философии в Древней Греции, здесь возник совершенно новый, оригинальный и в известной мере не знакомый Востоку способ духовного истолкования мира.

Такого высокого уровня теоретического, к тому же, как правило, преимущественно рационалистического по своей сути, осмысления действительности, какой мы находим у греков, мысль Древнего Востока не смогла достигнуть. И в этом, а не в мифическом отсутствии философии на Востоке, следует усматривать существенное отличие мышления древних греков от теоретических построений восточных народов.

Важно не упускать из поля зрения еще один крайне существенный момент. Целый ряд античных философов, к примеру, Пифагор и Платон, подверглись воздействию идей, имевших в их время широкое хождение на Востоке. Но ограничиться простой констатацией этого факта недостаточно. Необходимо выяснить, каким образом эти «восточные мотивы» преломлялись в их творчестве, какое место в нем им отводилось и какую роль они при этом играли.

Не подлежит сомнению, что подлинно оригинальное творчество не исключает заимствования определенных элементов из различных источников.

Оригинальным его делают не эти взятые извне элементы, а внутренне присущая ему логика мышления. Именно эта логика придала философской мысли древних греков такие специфически неповторимые черты и особенности, что даже использование восточных идей и принципов не смогло поколебать ее новаторского духа.

Об этой особенности творчества (и не только философского) древних греков превосходно сказал Гегель: «Субстанциональные зачатки своей религии, своей образованности, своих общественных связей они, правда, в большей или меньшей степени получили из Азии, Сирии и Египта, но они столь радикально вытравивали печать этого чуждого происхождения, столь преобразовали, переработали, сделали другим полученное ими извне, что то, что и они, и мы ценим, признаем, любим в этом полученном ими извне, принадлежит по

существу лишь им. Насколько верно поэтому, что при рассмотрении истории греческой жизни мы восходим и должны восходить обратно к тому, что лежит за ее пределами, настолько же верно также и то, что мы можем обойтись и без этого и проследить первые зачатки, всходы дальнейшего поступательное движение науки и искусства до их полного расцвета, равно как и источник их упадка, не выходя за пределы истории греческой жизни и ее мира. Ибо духовное развитие греков пользуется заимствованным чужим лишь как материалом, толчком; они сознавали и вели себя при этом как свободные.

Чуждое происхождение они как бы неблагодарно забыли и отодвинули назад, похоронили, может быть во тьме мистерий, которую они скрывали от себя самих».

В этом присущем грекам «представлении», что они находятся у самих себя со стороны своего физического, гражданского, правового, нравственного политического существования обнаруживается, по словам Гегеля «так же зародыш мыслительной свободы и, таким образом необходимость возникновения у них философии» [1]. Выявить суть того поистине оригинально-нового, внесенного греками в мировую философию, возможно лишь посредством выявления тех отличительных особенностей, которые были присущи их философской мысли.

Эти особенности обнаруживаются сразу на трех уровнях, представляя собой триединство следующих тесно увязанных между собой компонентов: содержания, метода и цели.

Рассматривая античную философию со стороны содержания, обнаруживаешь, что ее виднейшие представители стремятся объяснить реальный мир во всех его проявлениях, частях и моментах без изъятия, постичь бытие как целое.

Что касается метода этой философии, то он может быть определен как преимущественно рационалистический. Для античных философов значимы в основном лишь доводы разума, логическая аргументация. Они не ограничиваются описанием голых фактов, а идут дальше, вглубь, стремятся дать всему логическое объяснение и истолкование, обнаружить последние причины и предельные основания подвергаемых анализу предметов и явлений окружающего мира.

Цель же античной философии, по мнению ее творцов, находится в ней самой, она заключается в беспристрастном созерцании истины; в бескорыстном желании постичь ее, в поиске, как выражается Аристотель, «знания ради знания, а не ради какой-то пользы». Отклонения от этой генеральной линии, конечно

же, были, но они были немногочисленны и не меняли господствующей тенденции.

Такое целостное и одновременно предельно рационалистически-логическое восприятие действительности позволило грекам совершить настоящий прорыв в философском творчестве, создав впервые в истории всеохватывающую, завершённую во всех ее частях теоретическую модель мира. Греческими мыслителями были разработаны основные разделы философского знания, понятийный аппарат и логический инструментарий философского познания. Они же создали и основные инструменты (философские школы и направления), в рамках которых продуцировалось, сохранялось и передавалось из поколения в поколение философское знание, культивировался философский образ жизни. Все это в конечном итоге оказало мощное воздействие на развитие мировой философии в последующие периоды человеческой истории. Философская мысль в Древней Греции сложилась и оформилась, достигнув затем небывалого расцвета, прежде всего под влиянием двух важнейших обстоятельств, отсутствовавших на Востоке.

Это, во-первых, рано развившиеся и мощно заявившее о себе в ведущих греческих государствах-полисах, прежде всего в Афинах, политическая свобода и гражданское равенство свободных людей и, во-вторых, выросшее на этой почве независимое от мифологии и религии светское научное творчество, виднейшие представители которого были озабочены поиском истины ради нее самой, стремлением к достижению чисто человеческого, а не сверхъестественного знания.

Были, конечно, и другие причины и обстоятельства, приведшие к необычайно мощному взлету философского творчества в Древней Греции.. Историки нередко указывают на благоприятную геополитическую ситуацию, приведшую к появлению на землях собственно Греции и колонизированного ею мира большого числа городов-государств (полисов), разнообразных типов и форм философских учений, соперничество которых усиливало амбиции и подстегивало научные поиски в самых разнообразных направлениях. Обращается внимание и на такие рано проявившиеся типичные черты и достоинства древних греков, как их острая научная пытливость, присущая им сильная заинтересованность окружающим миром, благоговейное отношение к действительности, умение ясно и четко формулировать свои мысли, преклонение перед конкретными вещами и одновременно удивительная способность к абстрактному мышлению.

## 2 ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ПРОБЛЕМЫ

Философская мысль античности прошла через четыре основных этапа, на каждом из которых она, сохраняя свою идентичность, общие характерные моменты, вместе с тем приобретала и специфические черты.

На первом из этих этапов, **досократовском** (VII-V вв. до н.э.), античная философия развивается в основном на окраинах античного мира, в греческих колониях: вначале на востоке – в ионийских городах Малоазийского побережья (Милет, Эфес и др.), затем на западе – в Южной Италии и на Сицилии. Несколько философских школ в это время возникают и на севере Греции (здесь, к примеру, сложилась школа стихийного материализма, представленная Левкиппом и Демокритом).

На этом этапе, часто называемом натуралистическим, основным объектом исследования является природа, в связи с чем философские проблемы выступают главным образом как космологические. Первые философы-натуралисты пытались дать ответ на следующие вопросы: как возник мир, каковы фазы его развития и изначально действующие в нем силы или первоэлементы? Проблемы человеческого бытия и общественной жизни в этот период, хотя и затрагиваются, еще не играют такой весомой роли, как это будет иметь место на последующих этапах развития античной философии. Основные идеи этого периода представлены в философских школах ионийцев, диалектиков, пифагорейцев, элеатов и атомистов.

Второй, **классический**, этап в развитии античной философии (IV в. до н.э.) начинается с т.н. гуманистического или антропологического периода, основные представители которого (софисты и Сократ) важнейшей сферой философских поисков объявляют исследование человеческой личности, а завершается созданием всеохватывающих универсальных систем двух гениев античности – Платона и Аристотеля, в трудах которых «схвачены» все области действительности – природа, общество, человек и его мышление. На этом этапе общепризнанным центром философской мысли становятся Афины – город, в котором провел практически всю свою жизнь Сократ и с которым связаны наиболее плодотворные годы в творчестве Платона и Аристотеля.

На третьем, **эллинистическом** этапе (конец IV-II вв. до н.э.) античная философия развивается в условиях, когда Греция теряет политическую независимость и подчиняется власти эллинистических монархий, образовавшихся на просторах распавшейся империи Александра Македонского. Философская мысль теперь концентрируется в основном в целом ряде школ, из



которых одни (перипатетики, академики, киники) возникли в предшествующий период, а другие (стоицизм, эпикуреизм, скептицизм и эклектизм) появились именно в это время.

Последний, четвертый этап, называемый **римским** (I в. до н.э. - VI в. н.э.), приходится в основном на время, когда решающей силой античного мира становится Рим.

На этом этапе философская мысль античности, с одной стороны, продолжает и развивает традиции прежних школ, появившихся в классический период или еще раньше, в доклассическую эпоху, а также школ, оформившихся непосредственно в примыкающий к римскому эллинистический период.

С другой стороны, в это же время в недрах античной философии зарождается философская мысль христианства. На ее виднейших представителях еще лежит печать римского универсализма. Влияние идей неоплатонизма в большей или меньшей степени сказывается на творчестве Августина (354-430), Иеронима Блаженного (340-420), Амвросия Майланского (340-397), Боэция (480-524) и других христианских авторов. Однако их философское мышление лишь формально, чисто внешне связано с античными традициями. По своему же духу и содержанию оно уже выходит за рамки этих традиций и восходит к традициям зарождающейся средневековой философии. Категории и понятия античной философии используются этими мыслителями не по прямому назначению – не в чисто философских целях, а в качестве вспомогательного, дополнительного средства для рационального обоснования веры и догматов новой религии.

В общем ходе развития античной философии решающее значение имело творчество греческих мыслителей, начиная с представителей ионийской школы и заканчивая Платином (205-270), последним самобытным голосом греко-языческой античности.

К важнейшим факторам, предопределявшим характер, существенные особенности и направленность философского творчества, следует в первую очередь отнести воздействие социально-экономических и политических условий, постоянное изменение которых накладывало неизгладимый отпечаток на образ мышления различных поколений греческих мыслителей.

Тот факт, что греческая философия зародилась в колониях (на востоке Малой Азии, в Милете, а затем сразу же в западной части южной Италии) и лишь потом ее центр переместился в метрополию, главным образом в Афины, объясняется теми важными социально-экономическими процессами, которые происходили в древнегреческом обществе с VII по IV вв. до н.э.

Первоначально именно Милет и другие греческие колонии были основными центрами ремесленной и торговой деятельности в античном мире. В борьбе за преобразование старых аристократических форм правления в новые республиканско-демократические пробудились и окрепли прогрессивные силы общества, общественная жизнь сделала решительный шаг в сторону науки. Ощущение свободы рождало у греков чувство гордости за свое отечество, поднимало их самосознание. При этом, естественно, не мог не активироваться и человеческий разум.

Сначала в отдалении от центра процветающие колонии создавали свободные институты, достигшие позже небывалого роста в Афинах, когда столица греческой философии стала и столицей греческой свободы.

Завоеванный Афинами еще в классический период статус общепризнанного философского центра удается им сохранять и в эллинистическую эпоху. Но утрата Грецией политической независимости не прошла бесследно. Это не могло не отразиться и на содержании философской мысли. Отныне в ней все более настойчиво звучат восточные мотивы, голоса уроженцев Востока, пытающихся соединить греческую мудрость с восточной. Помимо этого, на Востоке возникают новые центры образованности, начинающие успешно конкурировать с «философской столицей мира».

Расширение географической области философского творчества сопровождается значительными переменами и в самой философии. Она утрачивает былую мощь и разносторонность. Под философией теперь понимается не аристотелевская «первая философия», охватывающая своим анализом всю реальность, включая природу, общество и человека, а преимущественно «философия жизни», основной задачей которой становится освобождение человека от власти внешнего мира, прежде всего от влияния окружающей социальной среды.

### **3 ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

На этом этапе своего развития философская мысль античности концентрируется в основном в философских школах, крупнейшими из которых были:

- Милетская;
- Элейская;
- Пифагорейский союз;
- Школа атомистов.

Из выдающихся философов этого периода лишь Гераклит творил

особняком, так и не создав своей школы, хотя у него, скорее всего, были ученики (к примеру, заложивший основы элейской школы Кратил, чья философия, однако, явилась прямой противоположностью тому, чему учил Гераклит).

### 3.1 Милетская школа и проблема начала всех вещей

Милетская школа зародилась в богатом ремесленном и торговом центре Малой Азии – Милете. Виднейшими представителями милетской школы были **Фалес** (640-562 до н.э.), **Анаксимандр** (611-546 до н.э.) и **Анаксимен** (585-524 до н.э.).

Первые греческие философы из Милетской школы ещё слишком привержены натуралистическому стилю мышления, чтобы при объяснении мира не выходить за рамки чисто естественных причин. Эта особенность их стиля философствования имеет простое объяснение: они ещё не научились отличать материю от духа, а тем более их разделять. Для них материя есть нечто живое. Жизнь, или душа, появилась, по их мнению, из материи; более того, животворящий дух присущ и самой материи. Не случайно, древние ионийцы позднее причислялись греками к гилозаистам, то есть к «тем, кто думает, что материя – живая».

Философы Милетской школы стремились объяснить мир, постичь его природу на основе одного исходного принципа, одного вечного, непреходящего начала – «первопричины». Под этой первопричиной (первоосновой, праосновой) они подразумевали то, из чего происходят все вещи. Это – некое физическое начало, из которого всё возникает и в которое в конечном итоге всё разрешается в процессе вечного изменения, т.е. определённая сущность, остающаяся постоянной при всех превращениях вещей. Эта пра-основа, обозначенная Фалесом термином «физис», означала не природу в современном понимании этого слова, а первую и фундаментальную реальность, нечто такое, что первично и постоянно в противоположность тому, что вторично, производно и преходяще.

Милетские философы встали перед трудной задачей словесного обозначения, этой праосновы всего сущего, Фалес называл её водой, Анаксимен – воздухом. Однако не следует думать, будто «вода» Фалеса есть то, что мы пьём, или «воздух» Анаксимена – то, чем мы дышим, т.е., что эти термины полностью соответствуют данным физико-химическим элементам. Фалес мыслил «воду» как нечто жидкое текучее, а то, что мы пьём, считал лишь одним из его состояний. Подобным же образом трактовал «воздух» Анаксимен. Он – нечто «среднее» между землёй и эфиром, между водой и огнём. У

Анаксимандра же первооснова – «беспредельное», апейрон, который он определяет то как начало, отличное от возникающих из него стихий воздуха, воды и огня, то как начало среднее между ними, «легчайшее воздуха и плотнейшее огня». Он говорит, что это начало не есть ни вода, ни какая-либо другая из так называемых стихий, но некоторое другое беспредельное естество, из которого возникают все небеса и заключающиеся в них миры.

Поставленные древними ионийцами философские проблемы не умерли вместе с ними. Какими бы наивными с точки зрения современной науки ни казались предложенные ими решения этих проблем, сама их постановка – огромная заслуга Милетской школы. Это в первую очередь относится к поиску стихийного начала всего сущего, единого абсолютного начала мира.

Из идей ионийцев развились многие философские учения древних греков. Первые античные философы, признавая первооснову неизменной, единой и вечной, считали, что изменяется не сама эта первооснова, а лишь её формы и проявления – индивидуальные, конечные вещи. Но здесь неизбежно возникал вопрос: как согласовать эту неизменность вечной первоосновы с повсеместно наблюдаемым процессом всеобщего изменения, вечного движения. Пытаясь решить это противоречие, древнегреческая мысль породила целый ряд школ, каждая из которых предлагала свой особый, непохожий на другие вариант ответа.

### 3.2 Элейская школа: изобретение метафизической аргументации

В решительной оппозиции к учению Гераклита выступила элейская школа, или, как ее еще называют, школа элеатов (VI-V вв. до н.э.), названная так по городу Элее в Южной Италии, где она больше всего процветала и где родились и творили ее самые известные представители – **Парменид** и **Зенон**, прославившие это учение своим крайним противопоставлением мышления и мыслимого бытия, с одной стороны, чувственного восприятия и чувственно-воспринимаемого бытия, с другой стороны.

Хотя предначинателем этой школы считается **Ксенофан** из Колофона (VI-V вв. до н.э.) основные ее положения сформулировали Парменид (ок. 540-ок. 470 до н.э.) и Зенон из Элей (490-430 до н.э.). Последним же ее приверженцем был Мелисс из Самоса, родившийся между концом VI в. и первыми годами V в. до н.э., систематизировавший дедуктивную доктрину элеатов и частично ее откорректировавший.

Если Гераклита часто называют «великим диалектиком в античной философии» и даже вообще «отцом диалектики», то Парменида многие

историки философии считают «первым метафизиком, первым антагонистом диалектики», мыслителем, который «изобрел форму метафизической аргументации, объявив основной характеристикой бытия его неподвижность, неизменность, отсутствие в нем какого бы то ни было генезиса: рождения и уничтожения».

Бесспорной заслугой и новаторством Парменида явилась впервые высказанная им мысль о том, что философское и научное познание не может довольствоваться одной лишь чувственностью, что оно нуждается еще и в абстрактном мышлении. Поэтому вполне обоснованным выглядит предположение, что, заостря внимание на противоположности мышления и чувственности, Парменид стремился побудить философов избрать такой стиль мышления, который предостерегал бы от ложных, основанных на слепом доверии к чувствам способов познания мира.

Правда, не найдя возможности согласовать чувственное и рациональное в познании, Парменид в конечном итоге оказался в явном противоречии с фактами опыта. И здесь злую шутку с Парменидом сыграл впервые открытый им и им же впервые столь масштабно и целеустремленно использованный дедуктивный метод. Парменид явился прототипом тех мыслителей, которые отбрасывали опыт как источник познания и все знание пытались выводить из априорно установленных разумом общих предпосылок. Из двух видов познания, которые он выделил, Парменид признавал лишь рациональное; познание же чувственное считал недостоверным, поскольку, по его мнению, оно дает искаженную, несогласующуюся с истиной картину мира. Отсюда следовал вывод о том, что надо отбросить доставляемые нам чувствами свидетельства об изменчивости мира и принять противоположную, доставляемую разумом, идею о неизменности мира.

Уже у современников Парменида его учение вызвало многочисленные возражения, и появление знаменитых «апорий» Зенона скорее всего, было продиктовано стремлением защитить учение его друга и наставника от нападков недоброжелателей. Существует предположение, что свои «апоории» Зенон задумал с целью опровергнуть тезисы противников Парменида и подтвердить правоту его утверждений о том, что пустота, множество и движение немислимы.

Суть этих апорий сводится к доказательству тезиса, что, допустив существование пустоты, множества и особенно движения, человеческая мысль впадает в неразрешимые противоречия. Метод применяемый Зеноном, сходен с тем, который в математике называется «доказательством от противного».

В апории «**Дихотомия**» (разделение на два) утверждается: прежде чем пройти какое-либо расстояние, необходимо пройти половину этого пути, и еще до этого половину этой половины и т.д. до бесконечности. Стало быть, тело должно вечно преодолевать эти бесконечные полпути и так никогда не сможет не только достичь цели, но даже начать движение.

Как и в «Дихотомии», в следующей апории «Ахилл и черепаха» проводится та же мысль. Различие состоит лишь в том, что в первой из них конечный пункт движения неизменен, здесь же он подвижен. Славящийся своей быстротой Ахилл никогда не догонит убегающую от него медлительную черепаху. Пока он пробежит разделяющий их отрезок пути, черепаха несколько продвинется вперед. Преодолев и это новое расстояние, Ахилл не застанет в нем черепахи, поскольку та снова отползет на какой-то отрезок вперед. И так до бесконечности. Расстояние между ними будет неуклонно сокращаться, но никогда не исчезнет. Стало быть, Ахилл не сможет догнать черепаху.

В апории «**Летящая стрела**» говорится: в каждое мгновение полета стрела занимает пространство, равное собственной длине, пребывает в пределах этой части пространства, а значит, она неподвижна.

Давно уже подмечено, что суть аргументации Зенона – не столько в отрицании движения как чувственной достоверности, сколько в постановке вопросов о том, можно ли мыслить движение, не впадая при этом в неразрешимые логические противоречия, возможно ли согласовать, примирить данные чувственного и рационального познания.

Из древности до нас дошел рассказ о том, как Диоген Синопский, опровергая доводы Зенона о несуществовании движения, начал ходить перед ним взад и вперед, не произнося при этом ни слова и демонстрируя тем самым, что движение все же существует. Когда же один из его учеников решил повторить этот прием, Диоген побил его палкой: не доверяй же слепо тому, что подсказывают тебе чувства, а иди дальше – к проверке с помощью разума достоверности данных своих ощущений. Апории Зенона вскрыли противоречия в понятиях науки, дав тем самым мощный импульс дальнейшему развитию математики, логики и диалектики. Хотя Зенон метафизически истолковывал бытие, тем не менее сам его способ аргументации, его мысли о противоречивости движения, пространства и времени в немалой степени способствовали развитию диалектического мышления, стали определенным призывом к преодолению понятийной стагнации и стимулировали углубленную разработку понятийного аппарата философии.

Элеаты предприняли одну из первых попыток схватить, выразить движение

в логике понятий, заложив тем самым основы логическо-понятийного осмысления феномена движения. Они внесли большой вклад в разработку таких категорий как пространство и время, прерывность и непрерывность, движение и покой. Наконец, они со всей резкостью сформулировали проблему различения сущности вещей и их явлений, поставив, выражаясь современным языком, вопросы об истинности знания, о соотношении чувственного и рационального познания.

Творчество элеатов оказало мощное воздействие на античную философию, а затем и на мысль последующих исторических эпох. Причем в этом воздействии можно обнаружить как позитивные, так и негативные черты. В определенной мере под влиянием аргументации Парменида древнегреческие мыслители предали почти полному забвению диалектику Гераклита, стали усматривать в материи инертную, лишённую движения силу. В своих основных чертах учение элеатов о неизменности бытия было воспроизведено Платоном в его теории идей. Вместе с тем разработанный элеатами диалектический метод построения умозаключений впоследствии вошел в творческий багаж мыслителей различных эпох: им искусно пользовались софисты, Сократ, Платон, многие философы эллинистической эпохи. Вплоть до нашего времени аргументы Зенона будоражили творческую мысль, обсуждались такими философами как Бейль, Декарт, Лейбниц, Кант, Гегель, Гамильтон, Милль, Бергсон и Рассел.

### **3.3 Гераклит: открытие идеи изменчивости**

На западном побережье Малой Азии, кроме Милета, выделился еще один город – Эфес, давший миру «отца» древнегреческой стихийной диалектики **Гераклита** (ок. 535 - ок.475 до н.э.).

Подобно целому ряду других греческих городов-полисов Эфес прошел через процесс демократизации своего общественно-политического строя. И Гераклиту пришлось наблюдать типичную для греческого мира того времени картину: переход власти в его городе от аристократии к демократии, что, скорее всего, не вызвало у него особого воодушевления. Как выходец из царского рода (по свидетельству Страбона, его родословная восходила к прославленному афинскому царю Кодру) он мог, по сохранившейся древней традиции, получить особые привилегии, в частности царский сан, хотя и номинальный. Но Гераклит отказался от этих привилегий в пользу своего брата. Отрицательно, как отмечал Диоген Лаэртский, Гераклит отреагировал и на предложение своих сограждан дать им законы: «он пренебрег их просьбой, сославшись на то, что город уже во власти дурного государственного устройства».

Из-за крайне скудных сведений, дошедших до нас, трудно определить, как Гераклит относился к ситуации, сложившейся в его время в греческом мире. Столь же серьезные сложности возникают и при попытке реконструировать его социально-политические взгляды.

В одном из фрагментов, приписываемых Гераклиту, говорится, что «большинство, т.е. мнимомудрые, следуют певцам деревенской черни и поют мелодии толпы, того не ведая, что многие дурны, немногие хороши». В других отрывках Гераклит высказывается в том же духе: «Один мне – тьма (десять тысяч. – В.С.), если он наилучший». «Лучшие люди одно предпочитают всему: военную славу – бранным вещам, а большинство обжирается как скоты». Зато еще в одном фрагменте, приписываемом Гераклиту, проводится мысль, которую трудно согласовать с только что процитированными его высказываниями: «народ должен бороться за свой закон, как за свою стену».

Не удивительно, что в литературе, посвященной анализу жизни и творческого наследия Гераклита, чаще всего встречаешь далеко неоднозначные, а нередко и противоположные оценки его политических взглядов. Одни объявляют его «аристократическим философом», который «против демократии... направляет жесточайшие укоры», видят в нем «ум строгий и глубокомысленный, исполненный презрения к делам и мнениям людей и неудовлетворенный даже самыми прославленными мудрецами своего времени и народа»; в той же плоскости лежат утверждения тех исследователей, которые считают, что «ненависть Гераклита к демократии есть черта историческая, оставившая следы в уцелевших фрагментах его книги», что «в аристократизме Гераклита говорит не одно личное раздражение или сословный предрассудок, а убеждение, которое мы находим и у многих других выдающихся людей Греции: он убежден, что власть должна принадлежать по праву немногим «лучшим», а не большинству худших: этого требует общее благо и высшая справедливость. Неравенство представляется Гераклиту общим естественным законом, и эгалитарные стремления толпы, которая не терпит превосходства, являются ему преступными и достойными казни.

Другие, напротив, стремятся дать более смягченную трактовку политических взглядов Гераклита, заявляя, что он «на стороне тех, кто делает выбор в пользу ценностей духа и добра», что «Гераклит наиболее яростно борется даже не против людей, которые легко верят чьим-то мнениям, – главный удар направлен против тех, кому верит толпа, кто в глазах толпы слывет многознающим».

В историко-философской литературе существует также тенденция



изображать Гераклита мыслителем, вообще не желавшим принимать участие в общественной жизни, предпочитавшим держаться «подальше от толпы».

Зато когда речь заходит о взглядах Гераклита на фундаментальные проблемы бытия, здесь споры практически прекращаются и историки философии проявляют поразительное единодушие. И это единодушие тем более удивительно, что сам стиль дошедших до нас изречений Гераклита настолько необычен, что уже у древних авторов философ получил прозвище «Темного»: итоги своих размышлений Гераклит излагает в ярких, образных афоризмах, которые похожи на изречения оракула и часто до непонятности кратки.

В понимании действительности Гераклит следует за философами милетской школы. Его «огонь», который он считает основой мира, подобен первоэлементам ионийцев. Он также вещественен и материально осязаем, как «вода» у Фалеса или «воздух» у Анаксимена.

Однако есть и существенное различие. Первоначала милетцев статичны, Гераклитов же «огонь» динамичен: он выступает у него символом постоянной изменчивости.

Правда, уже философы ионийской школы обращали внимание на универсальный динамизм вещей, заметив, что они возникают, растут и гибнут. Но этот момент не получил у них должного развития и объяснения. Более того, сам способ присущего им восприятия мира вел их в прямо противоположном направлении – к поискам в этом беспрестанно меняющемся мире вещей некой прочной, неизменной, неразрушимой первоосновы.

В том же направлении двигалась и мысль современников Гераклита – элеатов **Ксенофана** и **Парменида**, которые настолько исключительно сосредоточились на устойчивости субстанции, что в итоге множественность и изменение явлений превратились для них в простую видимость. Отталкиваясь от идей ионийцев и элеатов, Гераклит пошел неизмеримо дальше. Их влияние на него обнаруживается лишь в том, что, как и они, он стремится выявить первоначальную субстанцию, лежащую в основе мира. Ею у него оказывается огонь. Но способ трактовки этого первоначала таков, что сразу же выводит Гераклита за узкие рамки «статичного» мышления ионийцев и элеатов: в мире, по его мнению, нет никакого прочного, вечного, неизменного первоначала, наподобие воды Фалеса или воздуха Анаксимандра. Вечен лишь сам процесс постоянного изменения. Сущее Гераклитом мыслится как процесс. Огонь у него не похож на неизменные стихии «физиков»-ионийцев и элеатов. Будучи видимой формой горения, он является наиболее подходящим выражением идеи всеобщего динамизма: вещи, формы сущего возникают и рассеиваются как

«клубы курящегося дыма», вечно же пребывает лишь огонь («мир не создан никем из богов и никем из людей, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим»). «Огонь» Гераклита наглядно воплощает в себе такие присущие, по его мнению, бытию черты, как вечное изменение, контрастность, непрекращающаяся борьба противоположностей.

Отсюда проистекает еще одно существенное отличие Гераклита от ионийцев и элеатов. Единство мира для него заключается не в том, что в основе всего сущего лежат какие-то неразрушимые, однообразные элементы. Напротив, это единство достигается через объединение хотя и противоположных, но в то же самое время взаимно уравнивающих, предполагающих друг друга сил. Так, например, два конца натянутого лука в своем расходящемся стремлении производят «согласное действие». Мировой процесс одновременно и полагает противоположности и соединяет их, переходя от одной к другой в ритме вечного круговорота. При всей видимой розни противоположных сил и их стремлений, в ней все же таится «скрытая гармония». И ею, в конечном счете, объясняется то «возвращающееся согласие», которое Гераклит называет «общим законом» всего сущего. В том, как «расходящееся сходится», а «противоположное соединяется», и есть, по мнению Гераклита, величайшая тайна вселенной, ее своеобразная загадка, разгадать которую под силу человеку.

Для этого надо отказаться от тех ложных представлений о мире, которые присущи большинству людей, постичь присутствие в мире и в себе правящего разумного начала – закона вселенского Логоса и, таким образом, пробудиться для жизни в которой станет возможным соотносить свои действия с великим порядком вселенной.

В этом пункте учение Гераклита удивительнейшим образом напоминает то, чему приблизительно в это же время на другом конце Древнего мира, в Китае, учили Лао-цзы и его последователи: у последних, как и у Гераклита, поведение людей должно согласовываться, пребывать в гармонии с космическим законом «дао». Скорее всего, важнейшей причиной, побудившей Гераклита в качестве первоосновы мира избрать огонь, явилось его диалектическое восприятие мира: представляя себе мир в состоянии непрерывного движения, усматривая в постоянном изменении вещей, в неустойчивости всего единичного всеобщий мировой закон, он, естественно, вынужден был подыскивать для иллюстрации своих взглядов такое первовещество, которое из всех веществ обладает наименьшей устойчивостью и не терпит ее же в других веществах.

По существу первым среди философов Гераклит сформулировал некоторые

важнейшие принципы диалектики: постоянной изменчивости [2], универсальности развития и движения, превращения вещей в их собственную противоположность [3], а также единства и борьбы противоположностей [4]. Кроме того, с современными трактовками диалектики Гераклита сближают его утверждения об относительности всех свойств объективного мира, трактовка противоречия как движущей силы всякого развития.

Не случайно эта сторона творческой деятельности Гераклита высоко оценивалась виднейшими философами прошлого и современности.

«Необходимый шаг вперед, сделанный Гераклитом, – отмечал Гегель, – заключался в том, что он перешел от бытия, как первой непосредственной мысли, к становлению, как второй мысли... Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логик».

Столь высокая оценка со стороны общепризнанного патриарха диалектики многого стоит!

«Гераклит, – отмечает в этой же связи современный английский философ и социолог К. Поппер, – был философом, открывшим идею изменчивости. До этого греческие философы под влиянием восточных идей рассматривали мир как огромное сооружение, для которого физические сущности служили строительным материалом. Мир был единством всего сущего – **космосом** (первоначально этим словом назывался восточный шатер или накидка)».

### **3.4 Пифагорейцы: философия числа, мистика и научные открытия**

Одним из популярнейших религиозно-философских и научно-эмпирических учений античного мира был пифагореизм, получивший свое название от **Пифагора**, личность которого в связи с невероятной ее идеализацией в течение всей древней истории представляется нам полуполюгендарной и почти не допускающей сколь-нибудь точной исторической характеристики.

Пифагору приписывают основание школы, действовавшей в течение нескольких столетий с VI в. до н.э. по III в. н.э.: первоначально в виде древнего пифагореизма, история которого насчитывает около 200 лет, а затем, после длительного перерыва, в течение которого пифагореизм сохранялся в основном как форма религиозной жизни (пифагорейские мистерии), – в форме неопифагореизма, просуществовавшего с I в. до н.э. до III в. н.э.

Достоверных сведений о Пифагоре и основанной им школе (Пифагорейском союзе) сохранилось немного. Пифагор родился между 580 и 570 годами в семье богатого купца Мнесарха на ионийском острове Самос,

соперничавшим в торговле с Милетом. Здесь он провел значительную часть своей жизни. В юности посетил Милет, где обучался у Анаксимандра. Совершив затем путешествие на Восток, побывал в Египте к Вавилоне, где приобрел солидные знания в математике и астрономии, а так же познакомился с восточными религиозно-культовыми учениями. В 532г., спасаясь от тирании Поликрата, Пифагор перебрался в греческую колонию Кротон на юге Италии, где основал в 525г. религиозно-философское братство – Пифагорейский союз, члены которого стремились к нравственному очищению, духовному спасению и интеллектуальному проникновению в природу: подразумевалось, что все это теснейшим образом взаимосвязано.

Пифагорейский союз был одновременно замкнутой религиозно-философской общиной с ритуализированным уставом и общим имуществом, научной школой и политической партией, распространившей свое влияние на всю Южную Италию. Союзу принадлежала власть в Кротоне, что, в конце концов, привело к печальным последствиям: в ходе острого соперничества между богатым аристократом Килоном и пифагорейской общиной почти все ее члены были перебиты. Незадолго до этих событий Пифагор перебрался в Мегалон, где вскоре умер (вероятно, около 497|496г. до н.э.). После разгрома Кротонского союза спасшиеся его члены эмигрировали в Фивы и другие античные города, где идеи Пифагора развивались в платоновской Академии (IV в. до н.э.); в эллинистических школах (I в. до н.э.), а затем, вплоть до III в. н.э. – неопифагорейцами Апполонием Тианским, Модератом из Гадеса, Евдором Александрийским, Плутархом Херонейским, Нумением и другими.

Секретность, отсутствие письменной фиксации учения в сочетании с требованием приписывать основателю пифагореизма все открытия его учеников и последователей делают реконструкцию взглядов самого Пифагора невероятно сложной задачей. Надежно зафиксированными элементами его системы можно считать:

1) учение о метемпсихозе – переселении душ (сохранилось предание о том, будто бы Пифагор помнил свои четыре прежние инкарнации);

2) идею о родстве всех живых существ;

3) требование «очищения» (катарсиса), как высшей этической цели, достигаемой через вегетарианство и познание музыкально-числовой структуры космоса.

Сам Пифагор, скорее всего, не оставил после себя никаких сочинений. Пифагорейцы и неопифагорейцы охотно приписывали ему собственные открытия и труды, стремясь подкрепить их его авторитетом. Они перенесли на

учение Пифагора черты, развившиеся в древнегреческой философии значительно позже, а также приурочили к основателю Пифагорейского союза множество различных легенд, мифов и небылиц. Тем самым была создана во многом мифическая фигура творца того, что на самом деле явилось плодом творчества нескольких поколений мыслителей. Уже в древности было практически невозможно отделить правду от вымысла.

Пифагорейцы оставили заметный след в истории древнегреческой мысли. Первоначально их воздействие шло по линии религиозной: учение о переселении души и ее перевоплощениях, хотя и не было оригинальным продуктом их творчества, именно благодаря пифагорейцам распространилось в античном мире и вошло в древнегреческую философию в виде представлений о двойственной природе человека, верований в божественную сущность души, ее грех и временную связь с телом, в необходимость ее очищения.

Второй областью деятельности пифагорейцев были научные исследования, представлявшие зародыш и образец чисто научных начинаний в Греции и увенчанные многими астрономическими открытиями, которые привели к новому образу Вселенной, характерной особенностью которой стали пронизывающие мир математические закономерности.

С этими научными изысканиями пифагорейцев увязывались их знаменитые метафизические концепции – теория чисел, понимаемых как основа мира, и учение о гармонии, царящей во Вселенной.

«Среди греков, вставших на путь интеллектуального продвижения от мифического к натуралистическому, – отмечает Р. Тарнас, – единственным исключением был Пифагор. По-видимому, дихотомия религии и разума не столько подталкивала Пифагора к тому, чтобы отмежеваться от одной ради другого, сколько побуждала его к их синтезу. Действительно, у древних он пользовался репутацией человека, обладающего гением как научным, так и религиозным...

Тогда как ионийцев интересовала в явлениях материальная субстанция, пифагорейцы сосредоточились на формах – в особенности математических, которые управляли этими явлениями и упорядочивали их. И в ту пору, когда основное течение греческой мысли отрывалось от мифологической и религиозной почвы архаической греческой культуры, Пифагор и его последователи создавали единую сферу философии и науки, пронизанную верованиями религиозных мистерий, особенно орфизма.

Пифагоровой *via regia* (царской дорогой – В.С.), ведущей к духовному прозрению, стало научное постижение того порядка, что правит естественной

Вселенной. Математические фигуры, музыкальная гармония, движение планет, мистериальные божества – все это для пифагорейцев находилось в тесной связи. Смысл же этой взаимосвязи мог приоткрыться человеку, воспитание которого уподобляло его душу – мировой душе и божественному созиданию разума Вселенной.

Из-за приверженности пифагорейцев тайному культу этот смысл и особая практика, приводящая к его раскрытию, остались неизвестными. С определенностью можно утверждать только то, что пифагорейская школа разработала свое независимое учение, основанное на системе верований, явно сохранявшей древние мифологические структуры, и таинствах мистерий одновременно делая научные открытия, имевшие неизмеримую ценность для позднейшей западной мысли». [5]

В V в. до н. э. в Пифагорейском союзе произошел раскол на «акузматиков» (послушников) и «математиков» (ученых). Первые сохраняли орфический дух, развивая и оберегая в основном религиозно-мистические традиции, вторые, не порывая в целом с этими традициями, стремились быть прежде всего людьми науки и на этом поприще служить товариществу. В конечном итоге в деятельности «акузматиков» акцент был сделан на мистическое проникновение в суть вещей, у «математиков» – на их рациональное познание.

И именно благодаря последним пифагорейство из религиозной секты превратилось во влиятельную научную школу древнего мира.

Важнейший вклад пифагореизма в философию А. Ф. Лосев определял следующим образом: «Если задать себе вопрос об основной философской направленности пифагорейства, то, кажется, можно с полной уверенностью сказать, что это была прежде всего ФИЛОСОФИЯ ЧИСЛА, этим оно резко отличалось от ионийской натурфилософии, стремившейся свести все существующее к той или иной материальной стихии с подчеркиванием ее качественного своеобразия (вода, воздух, огонь, земля). Те из пифагорейцев, кто выводил все, например, из воды, считались прямо безбожниками, как, например, Гиппон. Пифагорейство обращает основное свое внимание не на самые стихии, но на их оформление, на их арифметически-геометрическую структуру, которую они тут же соединяли с акустикой и астрономией, делая в этих областях целые открытия и подчиняя музыке даже и грамматику. Это – величайший вклад в сокровищницу мировой философии науки, потому что именно отсюда в новое время появится все математическое естествознание...

В заключение необходимо сказать, что пифагорейские античные идеи оказались чрезвычайно живучими не только в пределах самого античного мира,

но и во всех последующих культурах вплоть до современной теософии и антропософии, которые все еще продолжают основывать свою антицерковность на этих чисто языческих математически музыкально-астрономических построениях, несмотря на их наивность и примитив 2500-летней давности». [6]

По свидетельству ученика Аристотеля Евдема, Пифагор впервые обратил геометрию в подлинную науку, рассмотрев ее начала с высшей точки зрения и исследовав ее теоремы умозрительным путем. Сам Аристотель, скорее всего, догадываясь о существовавшей в Пифагорейском союзе тенденции приписывать своему «божественному наставнику» все достижения школы, предпочитал вести речь о заслугах в области математики «так называемых пифагорейцев».

По словам Аристотеля, «у чисел они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит... Так как числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю Вселенную [признали] гармонией и числом». [7]

Подмеченный Евдемом сугубо теоретический подход к математике позволил пифагорейцам совершить прорыв в области математического знания: они вычислили сумму углов в треугольнике и сформулировали теорему, вошедшую в историю под названием «теоремы Пифагора» (о квадратах сторон прямоугольного треугольника).

От пифагорейцев берет свое начало и теория чисел (учение о четных и нечетных числах, о квадратных и гармонических числах).

Впервые занявшись математикой, пифагорейцы увидели в ней самый надежный способ получения безусловно достоверного знания о мире, своего рода ключ к познанию всего сущего. Отсюда – их попытки объяснить природу путем приложения геометрии и арифметики к физике.

Этот сугубо математический подход к действительности помог пифагорейцам придти к гениальным догадкам и открытиям.

Однако, будучи абсолютизированным ими, возведенным в ранг чуть ли не единственно надежного способа познания и объяснения мира, этот же подход породил своеобразную мистику чисел, помешал пифагорейцам должным образом оценить роль и значение качественных различий в диалектических процессах. Кроме того, от них в древнегреческой философии берет начало идеалистическая трактовка мира, противостоящая стихийному материализму Милетской школы.

Если у первых греческих философов-ионийцев первоначально имеет, по словам Гегеля, «определенную, ближайшим образом физическую форму», а «абсолютное определяется как единство мысли и бытия», то, напротив, у

Пифагора и пифагорейцев мы уже обнаруживаем такой подход к истолкованию действительности, который, хотя внешним образом, формально еще пребывает в рамках мышления ионийцев, тем не менее уже представляет собой переход к иному, противоположному способу объяснения мира с позиций философского идеализма. «Этот совершенный Пифагором переход, это полагание момента реальности как идеального, – подчеркивает Гегель, – есть отрыв и освобождение мысли от чувственного и, следовательно, отделение умопостигаемого от реального».

В дальнейшем эта тенденция будет закреплена и развита в платоновском учении объективного идеализма. Платон, симпатизировавший пифагорейской философии, многое заимствовал из математической теории бытия пифагорейцев и из их мистической теории души. Он, в частности, воспринял из пифагореизма понимание чисел и вообще математических принципов которые, по его словам, «занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей».

В значительной мере благодаря авторитету Платона идеи пифагорейцев (опять же главным образом в его интерпретации) получили широкое распространение в античном мире. Но воздействие пифагорейских идей выходит далеко за рамки античного мира.

Причем, оно шло одновременно в двух направлениях – религиозно-мистическом и научном, оказавшись, в конечном итоге, крайне противоречивым. Особенно сильно пифагореизм повлиял на развитие математики и астрономии.

Концепция пифагорейцев, в соответствии с которой все предметы в мире являются числами, а господствующий в нем порядок сводим к зависимостям, которые вполне возможно выразить с помощью чисел, была во всей полноте воспринята и развита в естествознании Нового времени: для виднейших представителей этого естествознания высшим познавательным идеалом стало описание исследуемых объектов посредством математических уравнений.

«Математика, – отмечал Б. Рассел, – в смысле доказательного, дедуктивного обоснования начинается именно с Пифагора. У Пифагора она оказалась тесно связанной с особой формой мистицизма. Влияние математики на философию, связанное отчасти с именем этого философа, было с тех пор как благодетельным, так и бедственным явлением...»

Начавшееся с Пифагора сочетание математики и теологии характерно для религиозной философии Греции, средневековья и Нового времени вплоть до Канта. До Пифагора орфизм был аналогичен азиатским мистическим религиям.



Но для Платона, св. Августина, Фомы Аквинского, Декарта, Спинозы и Канта характерно тесное сочетание религии и рассуждения, морального вдохновения и логического восхищения тем, что является вневременным, – сочетание, которое начинается с Пифагора и которое отличает интеллектуализированную теологию Европы от более откровенного мистицизма Азии... И я не знаю другого человека, который был бы столь влиятельным в области мышления, как Пифагор. Я говорю так потому, что кажущееся платонизмом оказывается при ближайшем анализе в своей сущности пифагореизмом. С Пифагора начинается вся концепция вечного мира, доступного интеллекту и недоступного чувствам. Если бы не он, то христиане не учили бы о Христе как о Слове; если бы не он, теологи не искали бы логических доказательств бытия бога и бессмертия. У Пифагора все это дано еще в скрытой форме». [8]

Столь же значительным оказалось и влияние пифагореизма на развитие астрономии.

«Естественнонаучные интересы пифагорейцев, – отмечал В. Татаркевич, – концентрировались прежде всего вокруг великой проблемы строения космоса. Первоначально они отличились в поисках формы Земли. До них для объяснения того факта, почему звезды на Востоке встают раньше, нежели в Греции, ученые предполагали, что Земля имеет вогнутую форму: Восток лежит ближе к краю, и поэтому выше и ближе к звездам. Когда эта гипотеза не оправдалась была использована прямо противоположная: Земля – выпуклая. Эта гипотеза, разрешающая возникшие трудности, появилась у пифагорейских ученых из близкой к Платону эпохи. Открытие шаровидности Земли было настоящим переворотом: оно основывалось на предположении, что горизонт является всего лишь иллюзией перспективы и что настоящая форма Земли не может быть наблюдаема, ее возможно воспринять лишь посредством мысли, опирающейся на математику.

Другая идея, исходящая, скорее всего, из того же поколения пифагорейцев, порывала с более древним, высказанным Демокритом предположением о том, что вселенная заполнена земной стихией, воздухом; они утверждали, что воздух окружает только Землю, пространством же вселенной является пустота, заполненная эфиром. Следовательно, звезды, двигаясь в пустоте, не могут приводиться в движение давлением воздуха, а движутся лишь благодаря заключенной в них самих силе. Поэтому их пути не зависят от внешних причин, не являются они и делом случая, а оказываются результатом все той же внутренней силы: вследствие этого планеты не блуждают среди неподвижных звезд, как считалось прежде, а кружат по постоянным, свойственным им путям.

Этот взгляд, в соответствии с которым в беспредельных сферах звезд царят гармония и порядок, произвел на современников, как доказывает пример Платона, огромное впечатление.

Открытия пифагорейских ученых совершались быстро, одно за другим. Уяснив себе шаровидность Земли, они напали на мысль, что Земля может вращаться вокруг своей оси, и, не нарушая ее центрального места во вселенной, объясняли осевым движением Земли астрономические явления. Гипотеза о вращении Земли вокруг оси была известна, как мы знаем из Платона, около середины IV в. до н.э. Однако в среде пифагорейцев преобладала другая гипотеза: а именно предположение, что Земля вращается вокруг идеального центра планетарной системы, что есть т.н. пифагорейская система. Неизвестно кто первым выдвинул эту гипотезу, но известно, что ее защищали многие пифагорейские ученые, такие как Гикет, Филолай, Экфант и близкий к ним платоник Гераклид из Понта. Они были уверены, что движением Земли объясняются астрономические явления, что движение Солнца с востока на запад является кажущимся и реально соответствует ему движение Земли в противоположном направлении. К мысли о двойном движении Земли они не пришли, тем не менее к учению Коперника было уже недалеко. Земля, по их мнению, была таким же, как и звезды, шаром; из-за этого она потеряла у пифагорейцев (точно также как и у Демокрита) свое исключительное место во вселенной, какое она имела у прежних мыслителей, и стала одной из звезд. Это была новая концепция мира». [9]

Впервые высказанная Пифагором (по преданию) и пифагорейцами Филолаем и Гераклитом Понтийским (ясное представление о суточном и годовом движении Земли) идея гелиоцентризма, хотя и была поддержана в III в. до н.э. астрономом из школы Аристотеля Аристархом, а в середине II в. до н.э. — еще одним греческим ученым Селевком, подкрепившим доказательствами гипотезу Аристарха, не получила в древности своего развития.

Аристотель отверг идеи пифагорейцев и вернулся к геоцентрической теории движения небесных сфер Евдокса. Вслед за Аристотелем пошла его школа и, несмотря на усилия Аристарха и Селевка, геоцентрическая система, улучшенная и доведенная до логического конца Птолемеем уже в александрийскую эпоху, оказалась последним словом античности в области астрономии.

И тем не менее много веков спустя высказанная пифагорейцами мысль о гелиоцентрическом строении мира явилась своеобразным стимулом для создания той картины мира, которая стала важнейшей составной частью

научного мировоззрения Нового времени.

Николаю Копернику (1473-1543) первому из создателей нового естествознания пришла в голову мысль обратиться для разрешения появившихся у него сомнений относительно системы Птолемея к древним авторам, что, кстати, было вполне в духе господствовавшего в его время почтения к античному наследию. «Я, – признавал он, – перечел все, какие мог достать, философские произведения, желая убедиться, не найду ли где-нибудь мнения о движении мировых сфер, отличного от того, которое преподается в наших школах. Я нашел у Цицерона, будто Никетас высказывал мысль о движении Земли. Потом я нашел у Плутарха, что и другие думали то же». Причем, образ мышления великого польского ученого в этот период его научных поисков был всецело пифагорейским: приступая к созданию своей гелиоцентрической системы, он, как и его древнегреческие предшественники, исходил из предположения, что отличительной чертой мира является гармония.

Вслед за Коперником и Иоганн Кеплер (1571-1630) с его страстной верой в трансцендентную силу чисел и геометрических форм благоговел перед Пифагорейской идеей «гармонии сфер», называл Пифагора и Платона «нашими истинными наставниками». Не избежал воздействия пифагорейских идей и Ньютон (1642-1727), веривший в то, что он причастен древней традиции тайной премудрости, идущей от Пифагора.

### 3.5 Левкипп и Демокрит: атомизм

В V в. до н.э. на севере Греции во Фракии появляется ещё один научный центр – город Абдеры. Здесь творят два величайших представителя античного материализма: атомисты **Левкипп** (ок. 500-440 до н.э.) и **Демокрит** (ок. 460-370 до. н.э.).

Дошедшие до нас биографические сведения о Левкиппе настолько скудны, что уже в древности возникло подозрение, не был ли он мифической фигурой. Более поздний представитель атомизма **Эпикур** (342-271 до н.э.), поддерживавший эту идею в эллинистическую эпоху, вообще отрицал реальное существование Левкиппа. Вслед за Эпикуром ряд древних авторов полагал, что имя Левкипп – всего лишь псевдоним юного Демокрита. Это дало основание немецкому философу Эрвину Родэ в 1879 г. в книге «Левкиппов вопрос» возродить предположение древних о несуществовании Левкиппа, объявив его литературным персонажем, придуманным Демокритом.

Имеется, однако, некоторое количество ссылок на Левкиппа и написанные им труды («Великий диакосмос», «Об уме») у Аристотеля и других античных философов и историков. В конце XIX в. против версии Родэ выступил немецкий

историк Г. Дильс, которому удалось доказать, что подлинным основателем атомизма был Левкипп. Вслед за Дильсом большинство исследователей античной философии стало придерживаться мнения, что Левкипп – историческая личность.

Скорее всего, он родился в Милете, откуда переселился в Элею, а затем в Абдеры, где с ним и встретился Демокрит. Известно также, что Левкипп слушал Зенона Элейского, однако не стал последователем элеатов. Продолжая материалистические традиции ионийских философов и Гераклита, он впервые сформулировал атомистическое учение.

И хотя могучая фигура ученика Левкиппа-Демокрита, заслонила собой облик первооткрывателя атомистической системы, всё же необходимо признать, что её важнейшие контуры были намечены именно Левкиппом. Демокрит же развил и усовершенствовал атомистическую теорию, придав ей ту форму, в которой она стала известной в античном мире. Левкиппу приписывают и основание философской школы в Абдерах, приобретшей большую популярность, когда её руководителем стал Демокрит.

Сочинения Левкиппа и Демокрита уже в IV веке до н.э. были объединены и позднее названы «Согрус Демокритеум». Фрагменты, приписываемые непосредственно Левкиппу, свидетельствуют о том, что, в отличие от Демокрита, его метод более умозрителен, а круг рассматриваемых им вопросов более ограничен.

Появление школы атомистов именно в Абдерах во Фракии нельзя считать простой случайностью. Если учесть что кроме них здесь творили софист Протагор, а также некоторое время и великий греческий натуралист и врач Гиппократ, то станет очевидным: захудалые прежде Абдеры со второй половины V века до н.э. стали видным научным центром. Кроме того, через Абдеры проходили торговые пути, ведущие на Восток, а между Фракией и Персией поддерживались оживлённые экономические и политические связи.

Во время греко-персидских войн Абдеры не пожелали присоединиться к общегреческому фронту борьбы с персидским нашествием, избрав тактику задабривания захватчиков. Когда персидский царь Ксеркс после провала своего похода на Грецию на некоторое время остановился лагерем в Абдерах, жители города дружелюбно встретили его.

Среди тех, кто оказал царю тёплый прием, будто бы был и отец Демокрита. По преданию, покидая Абдеры, Ксеркс решил отблагодарить гостеприимных жителей города. В частности, в доме отца Демокрита он оставил персидских учёных-магов и халдеев, которые и стали первыми учителями Демокрита.

Более основательно с мудростью и наукой Востока Демокрит ознакомился позже, предприняв путешествие в Вавилон, Персию, Египет, Индию. В этих странствиях он, по некоторым сведениям, провёл около десяти лет. И сам об этом вроде бы писал: «Из всех моих современников я обошёл наибольшую часть земли; я делал исследования более глубокие, чем кто-либо другой; я видел много климатов и стран и слышал весьма многих учёных мужей» (Свидетельство раннего христианского писателя II в. н.э. Климента Александрийского).

Возможно, Демокрит побывал и в Афинах – столице греческого просвещения. Но если это и так, то шумная пропагандистская деятельность софистов и даже беседы Сократа не увлекли его. И, скорее всего, потому что круг его интересов лежал в иной, нежели у них, плоскости.

Впрочем, как и многие другие события в жизни Демокрита, факт его пребывания в Афинах трудно удостоверить. Диоген Лаэртский, к примеру, описывая его биографию, вначале утверждает: «Кажется... Демокрит побывал и в Афинах, но не заботился, чтобы его узнали, потому что презирал славу; и он знал Сократа, а Сократ его не знал. В самом деле, вот его слова: «Я пришёл в Афины и ни один человек меня не знал». Но уже буквально через несколько строк утверждается прямо противоположное, а именно: Демокрит, возможно, «вовсе и не приезжал в Афины; тогда это ещё замечательнее, ибо он пренебрег таким великим городом и предпочёл не себя прославить его славой, а своей славой прославить собственный город»

Возвратившись на родину из странствий, Демокрит вёл в своём городе тихую, скромную жизнь исследователя, посвятив себя всецело науке. Если верить всё тому же Диогену Лаэртскому, «по возвращении из странствий жил он в крайней бедности, так как всё своё добро истратил; на пропитание в бедности давал ему брат его Дамас».

Хотя Демокрит, скорее всего, на несколько лет или даже десятилетий пережил Сократа, а его деятельность пришлась на период софистики и расцвета афинского гуманизма, всё же по характеру и постановке важнейших проблем его учение относится к той стадии развития древнегреческой мысли, которую исследователи характеризуют как досократовскую. Видимо, на этом основании Аристотель считал Демокрита предшественником Сократа. Демокрита мало интересовали проблемы, которые занимали его современников. Нет у него систематической разработки этических проблем, составлявших стержень философии софистов и Сократа. Материализм Демокрита – один из результатов развития досократовской философии, выросшей на почве разработки понятия о

веществе как основе всего сущего.

Мировоззрение Демокрита сложилось в стороне от господствующих в его время в античном мире традиций, в основном в тиши провинциальных Абдер.

В этом плане создание Демокритом атомистического учения можно сравнить с открытием Коперника, который, так же как и Демокрит, создал свою гелиоцентрическую систему в мало кому известном польском городе Торуне.

Демокрит был первым из трёх великих все охватывающих, систематических умов античной эпохи (наряду с Платоном и Аристотелем). Его сочинения представляли своего рода энциклопедию знаний древнего мира. Уже Аристотель отмечал, что Демокрит «размышлял обо всём». Диоген Лаэртский приводит длинный список из 70 его работ, посвященных вопросам философии и существовавшим тогда наук и искусств, специально выделяя учение об атомах и пустоте как «началах Вселенной», о мировом вихре атомов, из которого образуются сложные тела и «бесконечные миры», а также труды по этике.

Эрудиция Демокрита поражала многих мыслителей древности: Аристотель, Цицерон, Плутарх и другие философы и историки отдавали дань уважения его учёности. Но произведения Демокрита рано исчезли. Секст-Эмпирик, живший приблизительно во II в. н.э., ещё держал их в руках, а Симплиций (V в. н.э.) уже не мог пользоваться ими. Сохранилось лишь определенное число отрывков. Имеется, однако, много свидетельств античных авторов, которые позволяют восстановить основные положения философского учения Демокрита.

**Атомистическая теория** занимает столь важное место в творчестве Левкиппа и Демокрита, что их нередко называют атомистами, а всё их учение – атомизмом. Суть этой теории сводится к следующим основным моментам:

1) весь окружающий нас мир состоит из «бесконечного числа тел», «невидимых по причине малости», эти тела-атомы, т.е., по-гречески «то, что не делится»;

2) атомы обладают только количественными, но не качественными характеристиками, различаясь между собой лишь по внешней форме, или геометрической фигуре, размерами, положением и порядком, занимаемыми ими в пространстве (благодаря этому атомы бесконечно варьируемы);

3) их всеобщим свойством является движение, которое так же вечно, как и сами атомы;

4) атомы находятся и перемещаются в пустоте, настигая друг друга, они сталкиваются, причём, где случится, одни отскакивают друг от друга, другие цепляются или сплетаются между собой;

5) образовавшиеся соединения держатся вместе и таким образом

производят возникновение сложных тел.

Атомисты были не согласны с точкой зрения элеатов, отрицавших пустоту как небытие. Пустота, по мнению атомистов, существует, ибо, отрицая её, невозможно объяснить движение атомов: как же они могут передвигаться, если отсутствует пустое пространство, куда они способны смещаться? Допуская наличие пустоты, атомисты пытались объяснить также такие явления, как уменьшение и увеличение размеров тел, различную степень их прочности. Для них пустота была столь же реальной, как и сами атомы.

Вторым важным принципом, которого атомисты придерживались и вполне осознанно, было отрицание бесконечной делимости материи. У них это «деление останавливается на неделимых и не идёт в бесконечность». Здесь опять же заметна противоположность концепции атомистов и элеатов. Причём, важнейшей причиной, побудившей атомистов прибегнуть к такого рода «ограничению» безудержной фантазии элеатов, служило опасение, как бы признание делимости атомов не привело к отрицанию их материальной основы. По мнению Демокрита, возможность деления атомов на ещё меньшие части до бесконечности следует отвергнуть, «чтобы нам не делать всё существующее лишённым всякой силы и чтобы не быть принужденным в наших понятиях о сложных телах остаться без реальности, распыляя её в ничто».

В историческом споре двух древнейших школ мышления (Гераклита и Парменида) школа атомистов занимала промежуточную позицию, стремясь синтезировать взгляды диалектиков и элеатов.

«Представители атомистической школы, – пишет французский историк философии Жанна Эрш, – считали реальность неразрушимой и цельной, без всякого небытия, что отвечало взглядам Парменида. Вместе с тем они принимали идею изменчивости и постоянного превращения одних вещей в другие, а это уже совпадало с взглядами Гераклита.

Дело в том, что в своём учении атомисты вместо единого, неделимого бытия в метафизическом смысле этого слова обратились к идее бытия как множества его частиц. Эти частицы представлялись им как мельчайшие, неделимые, вечные, не подлежащие распаду элементы, куда не может просочиться никакое небытие. Этим мельчайшим частицам, несколько не делимым и целостным, присуща полная неразрушимость. Они во многом похожи на то великое бытие, что существовало в учении Парменида; они – как бы представленные во множестве миниатюры этого бытия. Однако бытие у Парменида имело метафизический характер, тогда как атомы представляли собой нечто совершенно иное...

Между собой атомы связаны тысячами возможных связей. Благодаря этому они создают тот изменчивый мир, в котором протекает наша жизнь.

На определённом уровне эта теория выглядит привлекательной. Вместе с тем, очевидно, что материальные атомы никоим образом не могли заменить то трансцендентное, о котором говорил Парменид.

Решение проблемы бытия, предложенное атомистами, было натуралистическим решением. Они перенесли основную метафизическую проблему (об основе вещей, которая остаётся неизменной при всех их переменах – В.С.)... из области философии в область природы, физики. Но благодаря этому атомистическая теория позволила давать объяснение тем природным явлениям, что происходят на наших глазах, а также разрешать проблему единого и множественного, проблему вечного бытия и временных образований. Атомистическое учение надолго закрепило в философии натуралистические подходы к проблеме бытия».

На атомистической теории базировалось космологическое учение Левкиппа и Демокрита. Очевидно, коль атомов – бесконечное множество, то бесконечна и сама Вселенная, а также бесчисленны миры, её составляющие. Вместе с тем, поскольку атомы вечны и неразрушимы, таковой же, по мнению атомистов, должна быть и Вселенная в целом.

Как и атомы, миры различаются по величине и структуре. Но в отличие от этих неделимых, неизменных частиц миры пребывают в состоянии постоянного изменения, как бы на различных стадиях своей «жизни»: одни из них ещё только растут, другие находятся уже в расцвете, третьи разрушаются, чтобы освободить место новым, приходящим им на смену.

Уже в древности идеи атомистов были встречены в штыки многими мыслителями. Платон резко и высокомерно утверждал, что понятие беспредельного числа миров «есть мнение подлинно безграничного невежества». Цицерон впоследствии отмечал, что теория бесчисленного множества миров принадлежала к тем учениям, которые наиболее осмеивались в платоновской Академии.

И всё же, несмотря на гениальные открытия, отличающие космологическую теорию атомистов, над целым рядом её положений ещё довлеет груз господствовавших или даже к тому времени преодолённых в античном мире мировоззренческих установок. В результате историческое значение космологии атомистов оказалось двойственным.

Гносеология атомистов, как и космология, базируется на их атомистической теории. Познание объясняется как результат контакта атомов



тел, испускающих флюиды, с нашими органами чувств. Схожее познаётся схожим из контакта внешнего с внутренним.

Демокрит вводит в теорию познания принцип различения «двух родов познания: истинного и тёмного», или, говоря современным языком, рационального и чувственного. Различие это – явно в пользу познания рационального. Чувственное познание даёт нам несовершенное («тёмное») знание о мире. Над ним возвышается «светлое», более тонкое и совершенное рациональное познание, позволяющее проникнуть в самую суть вещей, узнать не мнение, а истину: «Когда тёмный [род познания] уже более не в состоянии ни видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать вкусом, ни осязать, но исследование должно проникнуть до более тонкого [недоступного уже умственному восприятию], тогда на сцену выступает истинный [род познания], так как он в мышлении обладает более тонким познавательным органом». И этот последний – ни что иное, как человеческий разум.

Приверженность атомистов в основном рациональной форме познания отразилось и на их трактовке проблемы истины. Зафиксировав слабость чувственного познания, они отрицали пригодность его для распознавания истины. Зато рациональному познанию («познанию посредством логического рассуждения») приписывалась «достоверность в суждении об истине». Хотя Демокрит и пытается как-то смягчить этот разрыв между чувственным и логическим познанием, тем не менее, его основной тезис остаётся неизменным: истина достигается главным образом разумом, постигать истину можно и напрямую, не прибегая к помощи органов чувств.

Было бы серьёзной ошибкой видеть в Демокрите голого рационалиста, полностью отрицающего чувственную ступень в познании. Очевидно, у него речь идёт не о противоположности или несовместимости чувственного и интеллектуального видов знания, а скорее о различии между ними, точнее о различной степени глубины проникновения в истинную природу вещей.

В своём творчестве Демокрит преодолевает известную однобокость мышления, свойственную другим представителями досократовского этапа развития древнегреческой философии, которые были настолько поглощены изучением природы, что крайне скупно высказывались о чисто человеческих делах. Демокрит же, напротив, занят не только естественнонаучной проблематикой, но и систематической трактовкой ценностей, как моральных, так и эстетических.

*Эстетические труды* Демокрита пропали. Зато сохранилось значительное число фрагментов, по которым можно реконструировать его этическое учение.

Эти фрагменты представляют большую ценность, так как в них, скорее всего, нашли отражение настроения мыслителей раннего периода развития древнегреческой философии. «Семь мудрецов» открывают этот период, замыкает же его Демокрит. У первых мы находим в лучшем случае предписания житейской мудрости, у него же налицо – чёткое выделение нравственных поступков из всей сферы человеческого поведения.

Демокрит, к примеру, отличает моральные поступки от тех действий, которые совершаются людьми под принуждением или в подражание другим: «Не из боязни, а из обязательства надлежит избегать ошибок». «Моральное действие основывается не только на неделании зла, поскольку само желание нанести обиду является ненормальным».

*Основу этики у Демокрита составляет учение о хорошем расположении духа – эвтюмии, которая не тождественна с чувственным наслаждением и означает безмятежное и счастливое состояние. По мнению Демокрита, человек сможет достичь этого состояния только тогда, когда найдёт в себе силы избавиться от пагубного воздействия страстей и страха. Наивысшая добродетель – безмятежная мудрость, а средство её достижения – управляющий поведением человека разум, прежде всего философия, которая «освобождает душу от страстей», побуждая мудреца соблюдать меру во всём, придерживаться золотой середины («прекраснее во всём середина»). «Желающий быть в хорошем расположении духа не должен браться за много дел ни в своей частной жизни, ни в общественной, и, что бы не делал, он не должен стремиться делать свыше своих сил и своей природы. Но даже если счастье благоприятствует и, по видимому, возносит на большую высоту, должно предусмотрительно отстраниться и не касаться того, что сверх силы. Ибо надлежащий недостаток надёжнее, чем избыток» (перевод А.О. Маковельского, фрагмент 328).*

Как и в теории познания, в своём этическом учении Демокрит противопоставлял разум чувствам. По его мнению, в противовес кратковременному чувственному удовольствию «интеллектуальные удовольствия заключают в себе нечто бессмертное». Этика Демокрита была эвдемонистической и интеллектуалистической. Так же как и его атомистическая теория, она была продуктом чисто рассудочной деятельности, творением мыслителя, воспринимающего мир трезво, ясно и пластично.

При разработке своего этического учения Демокрит исходил, вероятно, не только из предписаний греческой мудрости. Центральная идея его этики состоит в том, что «душа – лежбище судьбы», жребий которой – пустить корни счастья или несчастья; следовательно, от самого человека зависит, как он распорядится

этим божественным даром – своей душой: «Любая земная обитель открыта для мудреца: ибо отечество для доблестной и доброжелательной души – весь мир». Это высказывание Демокрита выдержано в духе уже созревшего космополитизма.

*Социально-политическое учение* Демокрита слабо стыкуется с его этикой, а порой и противоречит ей. В соответствии с принципами своей индивидуалистической этики он советовал «мудрецу» особо не обременять себя множеством дел и забот ни в частной, ни в общественной жизни, а также, объявляя законы «дурным изобретением», считал, что «мудрец не должен повиноваться законам, а (должен) жить свободно». [10]

Здесь под свободой подразумевается жизнь «по правде», независимость от «общего мнения» и продиктованных им условных, искусственных предписаний.

В основе социально-политической теории Демокрита лежат совершенно другие идеи. В соответствии с ними свободный житель Эллады – это не изолированный от общества индивид, а гражданин полиса, «повинующийся закону», ставящий интересы государства превыше всего, активно участвующий в его делах: «Государство олицетворяет собой общее дело», от надлежащего рдения о котором зависит как благополучие, так и свобода граждан. Нет обязанностей выше обязанностей гражданина, и законы должны охраняться с беспощадной строгостью. Врага же государства следует убивать во всяком государственном строе.

«Дела государственные, – подчёркивает Демокрит, – надо считать много более важными, чем все прочие; каждый должен стараться, чтобы государство было благоустроено, не добиваясь больших почестей, чем ему приличествует, и, не захватывая большей власти, чем это полезно для общего дела. Ибо государство, идущее по верному пути, – величайшая опора. И в этом заключается всё: когда оно в благополучии, всё в благополучии, когда оно гибнет, все гибнет».

Живя в эпоху политического подъёма, вызванного бурным развитием демократии в целом ряде полисов античного мира, чему в значительной мере способствовали блестящие победы греков над персами, Демокрит не мог не отразить в своём творчестве тех настроений, которые в его время разделялись многими его соотечественниками. Подобно софистам и Сократу, он советовал «изучать политическое искусство как наивысшее и принимать на себя подвиги, от которых рождается великое и славное». Такого же мнения в дальнейшем держалась и школа Демокрита. Один из её последователей Навсифан, которого слушал Эпикур, считал, что мудрость, чуждающаяся государственных знаний,

недостойна этого названия. Эта тесная связь социально-политического учения Демокрита с господствовавшими в античном мире настроениями станет ещё более заметной, если сравнить это учение с учением его последователя и почитателя Эпикура (341-270 до н.э.). Эпикур, жизнь которого протекала в условиях упадка древнегреческой государственности, восприняв от Демокрита его индивидуалистическую этику, практически полностью отбросил ее гражданские идеи, стал проповедовать полное отрешение от политики («Надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности»). И не удивительно: во времена Эпикура политическая деятельность утратила смысл и высшее идеальное значение.

Учение атомистов явилось самой совершенной теорией, созданной философской мыслью античности на первом этапе её развития. Как отмечает французский историк А. Боннар, «система Демокрита была поразительна как по разнообразию тех проблем, которые она стремилась разрешить, так и по основательности тех принципов, на которых она зиждилась».

Если попытаться перечислить принадлежавшие атомистам гениальные догадки и гипотезы, то их окажется не так уж и мало. Одной атомистической теории было бы достаточно, чтобы имена её создателей навечно остались в истории науки. А ведь, помимо неё или в тесной связи с ней, атомисты выдвинули и обосновали тезисы об объективной реальности мира, о вечности и неразрушимости материи, о её неразрывной связи с движением, о движении как атрибуте, изначально присущем миру, о бесконечности Вселенной. «Мысль (атомистов – В.С.) о том, что познание мира даётся нам при помощи наших чувств и посредством истечений (мы сказали бы волн), идущих от предметов и ударяющихся о наши органы чувств – в духе того представления о вещах, какое существует в современной науке и также в целом направлении современной философии». [11]

Скорее всего, при жизни Демокрита атомизм пользовался большой популярностью в греческой интеллектуальной среде. Однако вскоре среди философов следующего поколения чётко обозначается отход от основных принципов материалистического понимания действительности и поворот в сторону идеализма, виднейшие представители которого относились с нескрываемой враждебностью к атомистам и их учению.

И лишь в эллинистическую эпоху снова возрождается интерес к идеям атомистов. Пиррон и Эпикур, основатели двух из трёх возникших в это время философских школ, считали Демокрита своим духовным наставником. Позже, в римскую эпоху, Цицерон, которому были известны труды Демокрита,

причислял его, наряду с Платоном, к величайшим философам.

Эти оценки кардинально меняются в период средневековья. Предположительно в VI-VIII вв. труды Демокрита, осуждаемые христианской церковью, были безвозвратно утеряны, а, возможно, уничтожены.

#### 4 АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

В V веке до нашей эры центр интеллектуальной жизни Греции перемещается из колоний в Афины, которые с этого времени становятся «столицей» античной культуры. Был это её «золотой век», время расцвета античной цивилизации, философии, искусства и науки.

Мировоззрение греков в это время подверглось существенной и резкой перемене: стремительно избавилось оно от архаичности и наивности; не только возросла интенсивность интеллектуальной жизни, но изменилось и ее направление. Если до этого главным объектом заинтересованности была природа, то теперь им стал сам человек и его поведение. Существенные изменения произошли и в философии, вошедшей с этого времени в классический период своего развития.

Первыми выразителями этих перемен стали так называемые «учителя-воспитатели» – софисты и **Сократ**; на смену им пришли профессиональные философы **Платон**, **Аристотель** и другие. Софисты были преимущественно «гуманистами». Сократ – тем более. Зато Платон под конец жизни и, прежде всего Аристотель, соединив новую философию человека с прежней досократовской философией природы, в своём творчестве охватили всю совокупность существовавших тогда философских проблем; их труды уже представляют завершённые системы философского знания.

Эти обстоятельства дают историкам основание для выделения двух периодов в классической философии:

а) периода гуманистического просвещения, к которому принадлежали софисты и Сократ;

б) систематического периода, главными представителями которого были Платон и Аристотель.

Всё же быстрота, с которой эти периоды следовали один за другим, а также единообразие социально-политических условий, в которых развивалась в это время философская мысль, побуждает трактовать эти два периода вместе как один период, который давно уже признаётся классическим периодом в античной философии.

Софисты и Сократ, особенно же Платон и Аристотель заслонили собой других мыслителей классической эпохи. Однако не следует забывать, что этот период был необычайно разнородным в творческом плане. Ещё древняя философия природы имела в это время своих представителей. Демокрит был ровесником софистов, а его школа продолжала существовать и после его смерти. Для научных же трудов пифагорейцев именно теперь наступили времена настоящего расцвета. Из трудов Платона видно, что он ощущал себя одиноким и что материализм, а не его идеализм был господствующей идеологией среди греческой интеллигенции. Однако материалисты и пифагорейцы являлись всё же продолжателями старых традиций; выразителями же нового духа в философии этого периода были:

- 1) софисты, а среди них главным образом Протагор;
- 2) Сократ;
- 3) ученики софистов и Сократа: киники и киренаики;
- 4) Платон;
- 5) Аристотель.

От этого периода античной философии сохранились в более или менее полном виде оригинальные сочинения только двух тогдашних классиков: Платона и Аристотеля; от софистов и сократиков даже фрагментов дошло немного, Сократ же вообще ничего не писал.

В это время философия становится объектом горячих страстей и острых конфликтов, великих противостояний и гениальных замыслов. Этот период, который как никакой другой предопределил дальнейшие судьбы философии, продолжался недолго – примерно одно столетие. Начало его приходится на середину V века, а практически одновременно со смертью Аристотеля (322 до н.э.) общекультурная ситуация, в частности в области философии, претерпела такие изменения, что именно от этой даты следует начинать уже следующий, эллинистический период в античной философии.

#### **4.1 Софисты: смещение оси философского поиска с природы на человека**

С середины V века до н.э. в Греции начинают распространяться воззрения, которым через несколько десятилетий суждено было произвести коренные изменения в образе мышления и образования слоев общества. Носителями и активными пропагандистами этих новых взглядов явились софисты. Они совершили своеобразную интеллектуальную революцию, превратив философию из философии природы, каковой она была до сих пор, в философию человека. Центральными темами их учения стали этика, риторика, язык, политика,

воспитание, т. е. всё то, что характеризует жизнь людей в политически организованном обществе.

В античной философии трудно обнаружить помимо софистики другое течение, оценки которого столь кардинально менялись бы, начиная с древности и до наших дней. Уже само слово «софист», первоначально не имевшее отрицательного значения, означавшее мудрец, изобретатель, искусник, эксперт знания, вскоре, еще при жизни софистов, приобрело негативный, пренебрежительный, уничижительный оттенок. Платон и Аристотель упрекали их в том, что они обратили науку в ремесло, отняв у нее достоинство бескорыстного поиска истины (намёк на то, что софисты брали деньги за обучение). Особенно яростно нападал на софистов Платон, отмечая опасность их занятий с практической точки зрения, а помимо этого – и теоретическую несостоятельность их учения, его «беспредметность». Софистика, по мнению Платона, имеет дело с «небытием», она играет тенями вещей и вводит в обман, преследуя при этом корыстные цели. В свою очередь Аристотель подчёркивал, что речи софистов имеют своим предметом не суть вещей, а лишь акцидентальные, случайные их определения, что софистика есть «мнимая мудрость».

Для Платона и Аристотеля, а затем и их последователей софистика являлась разновидностью эристики (от греческого *eris* – спор), т.е. такого способа аргументации, когда фальшивым утверждениям придается видимость правды и для которого важна лишь победа в споре, независимо от того, права ли одержавшая верх сторона или нет, в результате чего искусно владеющий искусством спора человек способен «неправое дело представить правым, а более слабые аргументы выставить сильными». У Платона и Аристотеля «эристика» и «софистика» – почти равнозначные понятия, цель же софистов – не получение истинного знания, а смущение собеседников, причём с помощью таких приёмов, которые не имеют ничего общего с подлинно научным познанием.

Платон и Аристотель немало потрудились, чтобы представить софистов людьми нечистоплотными, своего рода нравственными уродами, сознательно вводящими окружающих в обман. При этом они не очень-то заботились о точном воспроизведении мнений людей, к которым были настроены крайне враждебно. Более того, воюя с софистами, они сами зачастую не выбирали в средствах, нередко подменяя аргументацию голой риторикой, а то и той же самой софистикой, которую они так яростно обличали у своих противников.

Конечно, нельзя не признать того, что софисты злоупотребляли диалектикой, но делали это тогда все, как ученики Сократа, так и сам Платон.

Толчок же к этому дали не софисты, а элеаты. Они учили, что все можно обосновать, и проявляли особое пристрастие к доказательству тезисов явно неправдоподобных. Более того, использование «антилогических фокусов» тогда очень часто инкриминировали неудобным противникам. Если софисты и заслужили эти обвинения, то главным образом – позднейшие, их эпигоны. Последних вскоре забыли, ярлык же прочно закрепился за теми, кто был известен и значителен.

Унаследованная от Платона и Аристотеля негативная оценка софистов и софистики сохранялась в историко-философской литературе вплоть до того времени, пока в первой половине XIX века Гегель и другие мыслители Нового времени, не выявили их историческое значение.

«Софистика», разумеется, – отмечал Гегель, – это выражение, пользующееся дурной репутацией; софисты получили дурную славу благодаря их антагонизму к Сократу и Платону; вследствие этого это слово обыкновенно означает либо произвольное опровержение, колебание чего-то истинного посредством ложных оснований, либо доказательство посредством таких же оснований чего-то ложного». Этот дурной смысл слова «софистика» Гегель предлагал оставить в стороне и забыть о нем, рассматривать софистику с положительной, собственно научной стороны. [\[12\]](#)

Положительное содержание в деятельности софистов Гегель усматривал в целом ряде моментов. Во-первых, – в том, что «софисты были, учителями Греции», «давали уроки мудрости, преподавали вообще науки: музыку, математику и т.д., и это даже было их первой задачей». Во-вторых, «их образование было подготовкой, как к философии, так и к красноречию».

Вместе с тем, отмечая эти бесспорные, на его взгляд заслуги софистов, Гегель одновременно указывал и на серьезные недостатки их способа мышления. Среди них он обращал внимание на «манеру софистов доказывать, не касаясь самого предмета, как такового, а посредством оснований, которые черпаются из собственных чувств, представляющимися последними целями человека».

«С такого рода рассуждениями, – считает Гегель, – можно скоро зайти так далеко (если не доходят до этого, то причиной служит недостаток образования, софисты же были очень образованны), что будешь знать, что если идет речь об основаниях, то можно посредством них все доказать, можно для всего находить основания за и против; однако так как эти основания конечны, то они ничего не решают против всеобщего, против понятия... У софистов индивидуум был для самого себя последним удостоверением, и, расшатывая и колебля все другое,



незыблемой точкой сделалось для них следующее положение: «Мое удовольствие, тщеславие, слава, честь, особенная субъективность, – вот то, что я делаю своей целью...». Это непосредственно вытекает из природы образования, которое, доставляя различные точки зрения, тем самым предоставляет капризу субъекта решение вопроса о том, какова точка зрения, которая должна быть руководящей, если он, субъект, не исходит из твердых основ; и в этом заключается опасность образования». [13]

Продолжая заложенные Гегелем традиции объективно-исторического подхода к творчеству софистов, целый ряд историков философии в XIX-XX веках решился пойти еще дальше, требуя определенной переоценки исторической роли софистики, а также «систематического пересмотра всех предубеждений», сложившихся вокруг софистов и выдвигаемых ими идей.

Важнейшим методологическим принципом, положенным в основание этих новых подходов, послужило проведение более четкого разграничения между различными поколениями софистов.

Одним из первых использовал этот прием В. Виндельбанд: «Несмотря на то, что отрицательная теория познания у последующих поколений софистов выродилась в пустую забаву, нельзя не признать ее научного значения в том виде, в каком она является, например, у Протагора...»

В основе еще одного важного момента, появившегося в трактовке софистики в послегегелевский период лежит осознание того, что своей далеко не безупречной деятельностью ее приверженцы продемонстрировали те опасные соблазны, под властью которых может оказаться человеческая мысль, лишенная необходимых моральных сдержек и не признающая строгих правил логики. «Если, тем не менее, – отмечал Э. Целлер, – эта эристика могла приводить большинство в смущение, во многих возбуждать восхищение, и если она казалась Аристотелю достойной серьезной проверки, то это доказывает, как неопытно было тогда вообще мышление и какой толчок к его дисциплинированию могли давать даже такие его плутания; мышление едва ли могло избежать последних, когда, еще не знакомое с условиями правильной своей деятельности, оно впервые осознало во всем объеме свое могущество». [14]

Поскольку философы предшествующего софистам периода были заняты в основном натурфилософскими проблемами и мало интересовались вопросами личной и социально-политической жизни людей, то, вполне понятно, перед софистами, повернувшимися лицом именно к этим последним проблемам, открылось первозданное и поистине необъятное поле для деятельности, чем они

и не преминули воспользоваться.

Важнейшим средством решения этой великой задачи они объявили скептический разум. Первым же объектом, на который направлялись его критические стрелы, стали освященные традициями социальные ценности – религиозные верования, политические идеалы, общественные установления и т.д. Новые мыслители не могли смириться с тем, что общество продолжало считать их вечными, божественными, неприкосновенными. Критическая мысль софистов разрушала те чары, которыми эти ценности были окружены. Личность впервые осознала себя свободной от оков, сковывающих ее мысль и поведение.

Благодаря софистам философия из относительно замкнутых школ-кружков, где ею занималось ограниченное число энтузиастов-единомышленников, вышла на широкую общественную арену, а добываемое философами знание стало политической и социальной силой. В отличие от прежних философов, не заботившихся о том, какой общественный резонанс их теоретические изыскания вызовут у окружающих или даже, как это наиболее зримо проявилось в пифагорейских общинах, ревниво охранявших от «непосвященных» секрет своих занятий, софисты ставили перед собой цель приобщить к результатам своих научных поисков возможно большее число сограждан, а, главное, получить их признание.

Правда, бесспорно похвальное стремление к популяризации основных положений и достижений своей науки и здесь нередко сочеталось у софистов со значительными теоретическими упрощениями. Основным же мотивом их деятельности в конечном итоге стал не столько поиск истины как таковой, а прагматически-корыстное использование знаний в качестве средства собственного самоутверждения, получения общественного признания или даже извлечения личной выгоды.

Стремясь преодолеть известную ограниченность прежней философии, бывшей по преимуществу философией природы, софисты впали в прямо противоположную крайность: сосредоточившись на антропологических аспектах философского знания, они почти полностью проигнорировали его онтологические составляющие.

Этому решительному повороту в развитии греческой мысли благоприятствовали три важнейшие обстоятельства:

а) изменившаяся общественно-политическая ситуация в античном мире прежде всего в Афинах, ставших настоящим «полигоном» для выдвижения и испытания новых идей;

б) проблематичное состояние тогдашней философии, которая, выдвинув

ряд противоречивых, взаимоисключающих друг друга трактовок действительности, тем самым породила скептические настроения относительно возможностей всего человеческого познания;

в) упадок старых религиозных верований и традиционной морали, оказавшихся неспособными сдержать разрушительный поток критики и переоценки сложившихся устоев жизни, общепринятых ценностей и идеалов.

Первые софисты появились еще при Солоне, афинском архонте, произведшем реформы, ускорившие ликвидацию пережитков родового строя и создавшие предпосылки для демократизации общественных отношений.

Но заметную роль в жизни афинского общества софисты стали играть в «век Перикла» (458-429 до н.э.). На это время пришелся пик творческой активности наиболее значительной фигуры среди софистов Протагора (481-411 до н.э.), принадлежавшего к кругу друзей Перикла.

Расцвет афинской демократии стал той плодотворной почвой, на которой семена софистической премудрости дали необычайно обильные всходы. Аристократическое общество в это время уступило место новому строю, в котором верх взял энергичный «средний класс» – политики новой республиканской ориентации, торговцы, ремесленники, оттеснившие на задний план старую родоплеменную знать с ее наследственными привилегиями. И именно этим людям, жаждущим подкрепить свою возросшую экономическую мощь политическим влиянием в обществе, софисты предлагали рецепты достижения быстрого жизненного успеха.

Вследствие этого изменилось не только социальное положение философии, но и ее собственная, внутренняя сущность, ее тенденции и задачи. Философия сделалась социальной силой, серьезным фактором в политической жизни. Но именно по этой причине она стала также зависимой от требований практической и в особенности политической реальности.

Не удивительно, что в Афинах, а заодно и в других демократических полисах, подпавших под их гегемонию, на предлагаемые софистами услуги появился необычайно большой спрос, которым они не преминули воспользоваться. И если они добились невиданного для того времени успеха, завоевав огромную популярность у наиболее активной части общества, то это имеет простое объяснение. Не отвлеченные, далекие от повседневной жизни размышления, которыми занимались прежние философы, не наивное следование явно устаревшим традициям, как того требовала религиозная мораль, а голый практицизм был положен софистами в основу их учений. Они не боялись открыто заявлять, что соображения практической выгоды должны

стать надежным критерием оценки всего и вся. О значимости того или иного способа мышления, общественного института или установления, нравственного или религиозного предписания софисты предлагали судить, руководствуясь исключительно лишь той пользой, какую из них может извлечь конкретный человек в строго определенной ситуации.

Если экономические и социально-политические перемены, наступившие в античном мире во II половине V века до н. э., создали благоприятную почву, на которой смогли произрасти семена софистических идей, то сложившаяся в это же время кризисная ситуация в философии стала своеобразным стимулом к пересмотру и переоценке мировоззренческих установок и ориентиров.

«Крайности Парменидовой логики, – замечает Р. Тарнас, – с ее темными парадоксами и атомистической физики с ее предполагаемыми атомами (и та, и другая полностью переворачивали привычную картину мира) уже заставляли думать, будто целостная практика теоретической философии не особенно важна. С точки зрения софистов, любая спекулятивная космология не отвечает ни практическим нуждам человека, ни даже обычному здравому смыслу. Начиная с Фалеса, каждый философ выдвигал свою собственную теорию истинной природы мира, причем каждая теория противоречила остальным, а между тем возрастала тенденция отрицать реальность предстающих чувственному восприятию предметов феноменологического мира (их число все возрастало). В хаосе враждующих между собой идей не было основы, на которую можно было бы опереться, дабы установить господство какой-либо одной идеи над другими. Более того, натурфилософы возводили свои теории относительно внешнего мира, совершенно не принимая во внимание субъективную составляющую, наблюдателя, то есть познающего человека. Софисты же, напротив, признавали, что каждая личность обладает собственным опытом, а, следовательно, и собственной реальностью. «В конце концов, утверждали они, – всякое понимание есть субъективное мнение. Подлинная объективность невозможна. Всякое постижение, на которое можно претендовать, – лишь вероятность, а не абсолютная истина».

Кроме того, согласно софистам, не имеет значения, есть ли у человека какое-то определенное понимание окружающего его мира. Ему достаточно знать содержание собственного разума, которое, являясь больше видимостью, чем сущностью, составляет, тем не менее, единственную реальность, представляющую для него хоть какую-то ценность. Кроме видимости, никакую другую – более глубокую, устойчивую реальность – познать нельзя, и не только из-за ограниченных возможностей человека, но скорее потому – и это гораздо

важнее! – что невозможно утверждать существование какой-либо реальности, выходящей за пределы человеческих догадок.

Подлинная задача человеческой мысли – служить человеческим нуждам, а основой для достижения данной цели может служить только личный опыт. Чтобы жить в этом мире, каждый должен полагаться на собственное разумение. Признание интеллектуальной ограниченности может стать освобождением, ибо таким способом человек способен утвердить самобытность и независимость своего мышления, которое служит ему одному, а не иллюзорным абсолютам, произвольно определенным внешними по отношению к его суждению ненадежными источниками». [15]

Наиболее ощутимо новые мировоззренческие установки софистики проявились в теории и методологии познания. Хотя в целом рационалистическая окраска философского творчества сближала софистов с предшественниками, тем не менее, своеобразная трактовка ими самого рационализма приносила в это творчество принципиально новый элемент – прагматический скептицизм, который направлял философию на почти непроторенную, мало затронутую рефлексией стезю, на поиск эффективных средств жизнеутверждения человека в этом мире, прежде всего в сфере общественно-политических и межличностных отношений.

Критический рационализм греков, столь мощно заявивший о себе на первом, досократовском этапе своего развития в натурфилософских изысканиях, двигавшийся до софистов в направлении объяснения закономерностей физического мира, теперь почувствовал себя достаточно окрепшим для решения целого комплекса сложных, запутанных проблем человеческой жизни. Натуралистический стиль мышления сменился антропологическим. Прежние философы стремились охватить мир в целом, как космос, и с этой космической перспективы взглянуть на общественные и человеческие дела. Софисты же ставили на первый план человека и рассматривали всю реальность исключительно с этой субъективной, чисто человеческой точки зрения.

Субъективизм софистов еще не был устойчивым и зачастую базировался на уходящем космологизме. Тем не менее, ему уже были свойственны первые радости эмансипировавшейся от преклонения перед старыми авторитетами личности, находившей величайшее удовлетворение в самом процессе пересмотра общепринятых идеалов и ценностей. Переход от объективного космологизма натурфилософов к субъективному антропологизму софистов не был простой сменой акцентов. Он требовал от новых мыслителей более специализированного подхода к анализу объективной реальности. Не случайно

среди софистов мы встречаем и философов, и ораторов, и «учителей красноречия», и представителей специальных дисциплин, и воспитателей молодежи, и законодателей, и профессиональных политиков, и веселых анархистов, которым все нипочем, и серьезных моралистов с неизбежными в этих случаях моральными издержками.

«Научные исследования, проводимые софистами, – отмечает В. Татаркевич, – были изысканиями нового типа как в области предмета и метода, так и задач, которые они ставили перед собой:

а) что касается предмета исследований, то прежние философы ограничивались изучением природы, теперь же наступил радикальный поворот к гуманистическим исследованиям. Гиппий, энциклопедист своего времени, ученый, поэт, политик, техник, занимался одновременно математикой и астрономией, но, прежде всего этнологией, теорией искусства, хронологией.

Главным предметом исследований софистов как наставников публичной жизни были, естественно, диалектика, риторика, политика, этика. Изучали они также языки и в этой области достигли значительного успеха: Протагор классифицировал предложения и выражения, Продик собирал синонимы. Короче говоря, областью их поисков было то, что они сами называли «обычаями» и что сейчас называется «культурой».

б) что касается задач, стоящих перед наукой, то первые ученые трактовали их чисто теоретически, искали знания ради знания; софисты же подчиняли исследовательскую деятельность практическим целям, приблизив науку к практическим искусствам. Протагор – согласно Платону – определял науку как «изобретательность в управлении домом и государством, а так же как по возможности наивысшее умение в поведении и речи».

в) касаясь метода исследований, следует отметить, что в первом периоде философии большое значение имел дедуктивный метод; правда софисты использовали и диалектику, но она для них была методом не исследования, а проведения споров. Если же проводили исследования, то преимущественно эмпирические. Протагор придерживался позиции, которая много веков спустя получила название «позитивистской»: он стремился придерживаться фактов и избегать конструирования в науке. От него, по-видимому, происходит древнее понятие научного опыта, понимаемого как:

1) наблюдение того, какие явления выступают вместе;

2) умозаключение об одном из этих явлений на основании знакомства с другим. В соответствии с этой концепцией наука сводится лишь к констатации фактов и связей между ними, а также к предвидению на их основе последующих

фактов.

Наряду с этими методическими нововведениями для софистов были характерны так же новые и типичные для их эпохи взгляды на природу познания. Новой была уже сама основополагающая позиция: ведь в первом периоде древней эпохи философы выступали с максимальными требованиями к познанию, добивались от него всеобщности, объективности; вместе с тем они были убеждены, что человеческое знание способно оказаться на высоте этих требований. Теперь же позиция философов изменилась: теории софистов были выражением недоверия к знанию, они негативно оценивали познавательные способности человека, считая, что знание может удовлетворить лишь минимальные потребности.

Встав на этот путь, софисты пришли к следующим четырем важнейшим взглядам на познание. Во-первых, они считали, что истину мы познаем только при помощи чувств; тем самым открывали дорогу сенсуализму. Во-вторых, они утверждали, что нет всеобщей истины, ибо истина для каждого иная; был это их релятивизм. В-третьих, истина одного человека имеет преимущество перед истиной другого лишь настолько, насколько она более пригодна в практическом отношении; это был практицизм. Наконец, если определенные истины пользуются всеобщим признанием, то есть это лишь следствие соглашения; это был конвенционализм.

Зачинателем этой «минималистической» теории познания был Протагор. Состояние наших источников, однако, не позволяет точно установить, что сделал он сам, что же – его последователи». [16]

Если теория познания была той областью, где софистам удалось создать относительно цельную доктрину с такими ее составляющими, как релятивизм, субъективизм и скептицизм, то социальная сфера стала для них настоящим камнем преткновения. Здесь расхождения между различными группами софистов оказались столь значительными, что практически невозможно выявить какую-то единую, общую для всех них линию рассуждений. И именно здесь, несмотря на отдельные позитивные достижения, общий итог их деятельности оказался скорее негативным, нежели положительным. Использование мировоззренческих принципов софистики на практике, для анализа социальной действительности обнаружило их полную несостоятельность. Стало ясно, что для решения этой задачи необходимы другие мировоззренческие установки, поиском которых занялось следующее поколение греческих философов, прежде всего Сократ, Платон и Аристотель.

Историческое значение софистики состоит, прежде всего, в том, что ее

творцы повернули фокус научных интересов от материального мира к самому человеку, прежде всего к его мыслительным способностям. Не случайно, некоторые историки философии называют Протагора основоположником эпистемологии, науки о сущности и источнике познания, считая, кроме того, что инициированная им и его последователями «психологическая точка зрения стала составной частью западной мысли».

Воздействие софистики на древнегреческое общество и античную мысль оказалось неоднозначным и противоречивым. Деятельность софистов ослабляла мифологическое мышление и способствовала дальнейшему развитию рационализма. Благодаря софистам рационализм смог мощно заявить о себе в теории познания, нравственности, политике, религии и даже в области литературы и искусства. «Движимые возвышенной идеей их очеловечения», софисты выдвинули и опробовали целый ряд вариантов решения философских проблем с позиций человеческого разума. Они же стали, по сути, первыми светскими теоретиками политики, государства и права, а также первыми исследователями, предпринявшими масштабные попытки использования философских подходов в просветительской и педагогической деятельности.

Негативной же стороной их деятельности стал формализм, заслонивший собой содержание исследуемых проблем. Софистика ставила под сомнение объективную ценность науки и философии. Своим анархизмом, вызывающей беспардонностью, культом кулачного права и продажностью ее сторонники расшатывали устои общественной и личной жизни, нередко не предлагая взамен ничего позитивного.

Вообще при решении практически всех проблем, занимавших их, софисты постоянно впадали в крайности, которые шокировали весь тогдашний греческий культурный мир и в значительной мере дискредитировали их самих и их творчество. Без учета этой противоречивой сущности теории и практики софистики невозможно дать объективную оценку ее исторической роли в истории античности, в том числе и в истории античной философии.

К каким неоднозначным последствиям, к какому внутреннему разладу пришла в конечном итоге софистика, превосходно сказал российский юрист и философ П.И. Новгородцев (1866-1924): «В проповеди софистов была известная двойственность, сочетание великих начал с ложными выводами. Они говорили людям: «будьте свободны», и кончали заявлением, что во имя свободы человеку все позволено, даже и отрицание чужой свободы. Они говорили: «человек все может узнать, всему научиться» и кончали тем, что удовлетворяли жажду познаний обрывками философии и сомнительным утешением, что каждый прав



по-своему. Этот печальный конец проповеди, начинавшейся такими знаменательными словами, объясняется тем, что у софистов место энтузиазма занял расчет и место убеждения фраза. Философия была всецело подчинена нуждам дня и политическим потребностям. Свобода и истина получили служебный и второстепенный характер; «главной целью стал внешний успех».

[17]

## 4.2 Сократ и сократические школы

Одновременно с софистами в Афинах со своим учением выступает **Сократ** (469-399 до н. э.), сын каменотёса Софрониска и повивальной бабки Финареты.

Его жизнь столь же необычна, как и избранный им способ философствования. Сократ не был похож на традиционного философа. Скорее он напоминал мудреца из народа, образ жизни которого производил на окружающих не меньшее впечатление, чем его учение. Хотя Сократ и был обучен грамоте, за всю жизнь он не написал ни строчки, предпочитая записанному монологу живой разговорный диалог. На вопрос, почему он не пишет, однажды полушутливо ответил: «Потому что бумага намного дороже того, что можно на ней написать».

Скорее всего, устный способ пропагандирования своего учения Сократ избрал вполне осознанно. Он полагал, что лишь живое слово может донести его мысль до окружающих. В диалоге Платона «Федр» Сократ высказывается в том плане, что письменность, делая знание внешним, препятствует его глубокому внутреннему усвоению: письмена мертвы, сколько их не спрашивай, они твердят одно и то же.

Одержимый идеями греческого просвещения, Сократ всё свободное время проводил в неустанных беседах с друзьями или даже со случайно подвернувшимися ему под руку прохожими. И хотя не основал самостоятельной школы, своей деятельностью оказал сильнейшее воздействие на античную философию, главным образом – через творчество Платона, самого преданного ему ученика, а также через так называемые «сократические» школы, заложенные уже после смерти Сократа его единомышленниками и последователями.

Для всей античности Сократ станет примером идеального мыслителя, чьё философское творение – не только выдвинутые им идеи и теории, но также сама его жизнь и даже смерть. Его творческий подвиг заключается в том, что он, по словам античного историка Плутарха, обратился к «той повседневной философии, что сообразно своей истинной природе постоянно присутствует в наших целях...».

Сократ не усаживал слушателей рядами, не восседал в преподавательском кресле, у него не было установленных часов для бесед или прогулок со своими учениками. Но даже когда он шутил или когда он пил в их компании, когда он разделял с ними тяготы военных походов, когда разгуливал с ними по рыночной площади, когда, наконец, превратился в узника и пришлось ему испить смертельную чашу, – он беспрестанно философствовал. Сократ первый показал, что во всякое время и во всяком месте, что бы с нами ни происходило и что бы мы ни делали, обыденная жизнь неизменно доставляет нам повод философствовать.

Когда этого требовали нужды государства, Сократ добросовестно исполнял свои гражданские обязанности воина или чиновника-притана; на войне (ему пришлось участвовать в трёх сражениях) демонстрировал отвагу, в мирное время – рассудительность. Не стремился, однако к активной общественной деятельности, а, главное, был далёк от разного рода политических интриг, которыми в то время изобиловала публичная жизнь Афин.

В «Апологии» Платона Сократ нелицеприятно, не без известной доли пренебрежения отзывается о политической деятельности: он-де никогда не старался о том, «чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях», где не мог принести никакой пользы, «а шёл туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее... благодеяние». [18]

Ссылаясь на какой-то предостерегающий свыше голос (даймонион), не допускающий его «заниматься государственными делами», Сократ целиком посвятил себя деятельности иного рода – свободному философствованию среди своих сограждан.

Эта деятельность настолько поглощала его, что о домашних делах не заботился, вместе с семьей жил в бедности, чем, кстати, вызывал приступы ярости у своей жены Ксантиппы, которая, считая мужа бездельником, обходилась с ним довольно бесцеремонно. На её упрёки, нередко перераставшие в площадную брань, Сократ реагировал с неизменным хладнокровием и юмором, умудряясь даже из этих пикантных эпизодов своей семейной жизни извлекать глубокомысленные уроки.

«Однажды, – читаем у Диогена Лаэртца, – среди рынка она стала рвать на нем плащ; друзья советовали ему защищаться кулаками, но он ответил: «Зачем? Чтобы мы лупили друг друга?», а вы покрикивали: «Так её Сократ! Так его Ксантиппа!»).

Он говорил, что сварливая жена для него – то же, что норовистые кони для

наездников: «Как они, одолев норовистых, легко справляются с остальными, так и я на Ксантиппе учусь обхождению с другими людьми».

Уже при жизни Сократ пользовался огромной популярностью, которая, однако, не сопровождалась всеобщим признанием. Толпа отказывалась всерьез воспринимать человека, который, наставляя других в мудрости, не мог раздобыть себе денег на новый плащ. И хотя пропагандируемые им взгляды были прямой противоположностью учению софистов, не искушённый в политике и философии простой афинский люд отождествлял Сократа с этими «разносчиками дешёвой мудрости». Даже великий драматург Аристофан, не раз, беседовавший с Сократом, не понял его и в одной из своих пьес представил воплощением бессмысленной болтовни, изощренного обмана и надменной спеси.

«Кем бы ни считать софистов, Сократ не принадлежал к ним, – замечает французский историк Андре Боннар. – Мы знаем, что он с ними боролся, что он сурово осуждал пользование ими искусством слова не с целью установить истину, но с тем, чтобы показать её иллюзорность... Сократ считал, что сомнение, которое проповедовали софисты, заключается в удобном скептицизме, позволяющем человеку выбрать из сотни заблуждений то, которое ему угодно».

Софистика представляла собой искусство угождать, потворство повара избалованным детям. Сократ же выполнял миссию врача. Внушенное им сомнение, как прижигающее средство, уничтожало задетые гангреной части души, возвращая ей природное здоровье и её способность творить».

В 399 году, когда Сократу исполнилось 70 лет, против него был возбужден судебный процесс. Его инициировали молодой трагический поэт Мелет, богатый владелец кожевенных мастерских Анит и оратор Ликон. Они обвиняли Сократа в безбожии, развращении молодёжи, в подрыве государственного строя и во введении новых богов.

Обвинения были явно надуманными. И Сократу не доставило особого труда в своих выступлениях перед судом присяжных (гелиеей) опровергнуть их. Однако сразу же после поражения от Спарты в Пелонесской войне (431-404 до н.э.) Афинам нужен был козёл отпущения. И им стал Сократ. По приговору суда он был казнён: выпил кубок с ядом.

Не следует упускать из вида, что этот судебный процесс затеяла вырождавшаяся афинская демократия, далеко ушедшая от своих прежних героических идеалов первой половины V века до н.э., разбогатевшая на грабительских войнах и эксплуатации рабов, та самая демократия, чьи крайний

индивидуализм, самоуверенность и погоню за барышами Сократ неустанно разоблачал.

Об отношении Сократа к афинской демократии, как и вообще о его политических взглядах, выдвигалось много различного рода предположений. Нередко философа пытались представить противником или даже непримиримым врагом демократии, что, конечно же, не соответствует истине. «Он отличался твёрдостью убеждений и приверженностью к демократии». Эта оценка античного историографа многое проясняет. Будучи олицетворением критического духа, Сократ в силу своей нетерпимости ко всякого рода несправедливостям, с чьей бы стороны они не исходили, умудрился нажить себе врагов как в лагере нечистых на руку демократов, так и среди их властолюбивых конкурентов-аристократов.

Будучи законопослушным гражданином своего полиса, уважая его законы и подчиняясь им даже тогда, когда они не во всём его устраивали, Сократ, однако, не был конформистом. У Ксенофонта он говорит, что можно «повиноваться законам, желая их изменить, точно так же, как приходится идти на войну, желая мира». [\[19\]](#) Не слепая вера в букву закона, а творческий, в известной степени и критический подход к существовавшим в Афинах порядкам – вот что определяло политическую позицию Сократа. И именно эта позиция стала причиной острой коллизии, которая возникла между ним и афинским обществом.

Той коллизии, в которой традиционно мыслящее большинство взяло верх над творчески мыслящей личностью. В историю Сократ вошел бескомпромиссным борцом за идею, готовым отстаивать свои принципы до конца, не взирая ни на что.

Даже в его смерти можно обнаружить много поучительного. На первый взгляд она представляется нелепой случайностью, следствием простого стечения неблагоприятных для философа обстоятельств, в конечном итоге приведших к трагической развязке. Но даже своей смерти Сократу удалось придать глубокий нравственный смысл, как бы явив миру оживший персонаж из древнегреческой трагедии, в которой герой, воплощая в себе высшую идею, неизбежно должен погибнуть в столкновении с привычным ходом вещей.

Сократ не только не боится смерти, но даже как будто жаждет её. Он видит в ней ещё одну возможность преподавать афинянам, и, прежде всего тем из них, кто вынес ему смертный приговор, последний нравственный урок: «От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идёт скорее, чем смерть. И вот я, человек

тихий и старый, настигнут тем, что идёт тише, а мои обвинители, люди сильные и проворные, – тем, что идёт проворнее, – нравственную порчей. И вот я, осуждённый вами, ухожу на смерть, а они, осуждённые истиною, уходят на зло и неправду; и я остаюсь при своём наказании, и они – при своём...

А теперь, о мои обвинители, желаю предсказать, что будет с вами после этого. Ведь для меня уже настало то время, когда люди особенно бывают способны пророчествовать, – когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, о мужи, меня убившие, что тотчас за моей смертью придёт на вас мщение, которое будет много тяжелее той смерти, на которую вы меня осудили. Ведь теперь, делая это, вы думали избавиться от необходимости давать отчёт в своей жизни, а случится с вами, говорю я, совсем обратное: больше будет у вас обличителей – тех, которых я до сих пор сдерживал и которых вы не замечали, и они будут тем невыносимее, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что живёте неправильно, то вы заблуждаетесь. Ведь такой способ самозащиты и не вполне возможен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый лёгкий: не закрывать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше». [20]

Отказавшись от исследования внешней природы, обратившись от космологии и натурфилософии к исследованию человека как разумного и общественно-политического существа, Сократ совершил подлинную революцию в философском мышлении. Впервые в истории им был поставлен вопрос о человеческой личности в связи с ее жизненными ценностями и диктуемыми рассудком принципами.

В отличие от натурфилософов, призывавших в поисках знания «прислушиваться к природе», с такой страстью и самоотдачей собиравших сведения о стихиях, звездах, космосе, Сократ гарантией постижения истины объявил следование рационально обоснованным решениям. В его понимании философия – не умозрительное, оторванное от жизни исследование природы, а, прежде всего учение о том, как людям следует жить.

В центре его внимания – проблемы человеческого бытия, на девять десятых проблемы морали или назначения человека, политики и этики.

«Поняв, что философия физическая нам безразлична, пишет о Сократе Диоген Лаэртский, – он стал рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским». По словам же Аристотеля, Сократ «занимался исключительно этическими проблемами, природа же его вообще не интересовала».

Неудовлетворенный изысканиями натурфилософов, Сократ вместе с тем

отверг, как несостоятельные, и теории софистов. Хотя последние были его первыми учителями в области диалектики и метода философствования, хотя с ними его сближала озабоченность вопросами языка, риторики и логической аргументации, тем не менее, с софистами он решительно расходился в плане оценки возможностей и целей человеческого познания.

Софисты всякое знание считали относительным, полагая, что объективное знание о мире недостижимо. Для них к тому же ценность имело лишь такое знание, которое способно обеспечить людям достижение жизненного успеха в мире, где, по их мнению, все нравственные нормы являются условными.

Сократ же, хотя демонстративно выставлял напоказ свое «незнание», тем не менее, считал его лишь началом, а не итогом философского поиска. Сократовское «я знаю, что я ничего не знаю» было, своеобразным призывом к собеседникам, а заодно и к самому себе: отбросить ту видимость знания, которой довольствуется большинство людей, чтобы затем обратиться к поиску подлинного, т.е. прошедшего проверку испытующим рассудком объективного знания о человеке и его поведении.

Философия Сократа – воплощенный поиск истины. Его привлекает не столько конечный результат, сколько сам процесс искания знания. Своё призвание он видит в том, чтобы пробуждать в душах своих собеседников мысль, не подмешивая её никаким своим догматическим учением. Ему чужды самоуверенность и абсолютизм предшественников, догматически постулировавших основные принципы своих доктрин. Исследуя какую-либо проблему, он стремился обсудить все возможные варианты её решения, заранее не присоединяясь ни к одному из них. Это обстоятельство, кстати, вызывало недоумение у тех, кому приходилось беседовать с Сократом, а также серьезно затрудняло историческую оценку его философских взглядов.

Но было бы ошибкой на этом основании объявить Сократа чисто рассудочным мыслителем, голым рационалистом, строящим здание своего учения на базе каких-то готовых, априорно установленных принципов. Знание, по его мнению, достигается посредством деятельного, активного познания. Знание нельзя получить внешним образом – путём механического усвоения духовной пищи, пусть и приготовленной искусными в своем деле «поварами». Это – прежде всего такое знание, которое каждый, кто в нём заинтересован, должен неустанно и настойчиво искать самостоятельно. Самопознание – основание, источник всякого знания. Хотя истина всеобща, объективна, каждый должен выстрадать ее своим жизненным опытом: ее надо заслужить.

Даже перед угрозой смерти Сократ остаётся верен своему правилу –

взвешивать все «за» и «против», «испытывать» себя, прежде чем принять окончательное решение. В диалоге «Критон» Платон повествует о том, как за сутки до казни в темницу к Сократу проникает его друг Критон. Он сообщает ему, что стража подкуплена и уговаривает «не отказываться от своего спасения», бежать из Афин. Он выдвигает целый ряд аргументов, которые, как ему кажется, должны убедить Сократа принять план его действия.

Но вместо того, чтобы поспешить воспользоваться представившимся случаем, Сократ неожиданно для Критона начинает анализировать его предложение, выдвигая в противовес ему свое: сперва «обсудить, нужно ли нам это делать или нет». Как бы извиняясь за свою медлительность, он заявляет Критону: «Таков уж я всегда, а не теперь только, что из всего, что во мне есть, я неспособен руководствоваться ничем, кроме этого разумного убеждения, которое, по моему расчету оказывается наилучшим».

И, в конце концов, с поразительной легкостью, следуя железной логике, разбирает один за другим все доводы Критона. Он убеждает его, что «малодушно цепляться за жизнь», а тем более поступать подобно тому «беспринципному большинству», которое осудило его, Сократа, на смерть.

Сократ просит Критона исследовать обсуждаемый вопрос еще с одной, довольно неожиданной стороны: «Ну, так: посмотри вот на что: если бы, в то время как мы собирались бы удрать отсюда... в это самое время пришли сюда Законы и Государство и, заступив нам дорогу, спросили: «Скажи-ка нам, Сократ, что это ты задумал делать? Не задумал ли ты этим самым делом, к которому приступаешь, погубить и нас, Законы и все Государство, насколько это от тебя зависит? Или тебе кажется, что еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и уничтожаются?»

Критон растерян. Он не знает, что ответить. А Сократ от имени тех же Законов продолжает воображаемый разговор, но уже как бы с самим собой. Что же будет, если он, Сократ, примет предложение Критона?

«А беседы о справедливости и прочих добродетелях, они куда денутся? Но, разумеется, ты желаешь жить ради детей, для того, чтобы вскормить и воспитать их? Как же это, однако? Вскормишь и воспитаешь, уведя, их в Фессалию и вдобавок ко всему прочему сделаешь их чужеземцами?..

Нет, Сократ, послушайся ты нас, своих воспитателей, и не ставь ничего впереди справедливости – ни детей, ни жизни, ни еще чего-нибудь... Если же выйдешь из тюрьмы, столь постыдно... нарушивши, заключенные с нами договора и обязательства и причинив зло как раз тем, кому всего менее

следовало причинять его, – самому себе, друзьям, Отечеству, нам, то и мы будем на тебя сердиться при твоей жизни, да и там наши братья, законы Аида, не примут тебя с радостью, зная, что ты и нас готов был уничтожить, насколько это от тебя зависело». [21]

В конце концов, под натиском неотразимой сократовской логики Критон капитулирует. Разговор окончен. Победа в споре досталась Сократу. Но какой ценой!

В такой же манере, надо полагать, проходили все философские беседы Сократа.

Неожиданно для своих собеседников, внешне легко и непринужденно, Сократ переводил разговор на обсуждение глубочайших проблем гносеологии, логики и этики.

Этот тип разговора стал прообразом жанра, получившего в дальнейшем название «сократического диалога». Цель заключалась в формулировании общих понятий, средством же ее достижения выступал метод наводящих рассуждений, который в свою очередь заставлял участников беседы переходить от частного ко всеобщему. Таким путем Сократ пытался выяснить, что представляют собой такие вещи, как мужество, справедливость, благочестие и т.п., другими словами, решить проблему общих понятий, универсалий.

Не случайно Аристотель усматривал в философии Сократа по преимуществу поиск формулировки общих понятий на основе изучения отдельных вещей и подведения последних под эти общие понятия.

«По-видимому, – отмечает А.Ф. Лосев, – *индуктивно-дефиниторный метод* и был той философской новостью, которую провозглашал Сократ, был его открытием, хотя, признавал ли это обстоятельство сам Сократ, остается неизвестным, не говоря уже о том, что с точки зрения философской это слишком формальный момент.

Необходимо добавить, что знаменитый сократовский *вопросно-ответный характер* искания истины тоже, вероятно, был одним из моментов, специфичных для его философии. Конечно, разговаривать и спорить очень любили и софисты. Однако насколько можно судить по множеству дошедших до нас исторических данных, эти софистические споры слишком часто становились самоцелью, отличались отсутствием искания положительных идеалов и часто доходили до пустословия и беспринципности. У Сократа и софистов, несомненно, была и еще одна общая черта: и он, и они интересовались преимущественно человеком, его мышлением и разумом, его сознанием и моралью, его общественным и личным поведением. Но



современная Сократу софистика была самое большое красивым и с виду непобедимым ораторским искусством. Сократ же постоянно стремился дойти до какой-нибудь положительной истины, хотя и не спешил с ее утверждением и тем более с ее формулировкой. Диалектика, и притом диалектика в ее положительном смысле, в ее постоянном искании объективной истины, – вот то новое, чем Сократ резко отличается и от старой натурфилософии, и от софистики». Хотя сегодня мы смотрим на Сократа, как на великого учителя и наставника, сам себя таковым он не признавал. Не считал, что обладает каким-то готовым знанием, которое мог бы передать другим. Его философия была по своей сути методологией поиска знания и благодаря этому представляла собой событие величайшей значимости.

Внимание философов, до этого концентрировавшееся на проблемах познания материального мира и управляющих им законов, отныне обратилось к исследованию самого знания и способов его достижения. Сократ изобличал то, что представлялось видимостью истины, и стремился очистить от него человеческий разум. Те, кого он критиковал, самоуверенно заявляли, что обладают знанием. Он же, осознавая свое незнание, называл это «знанием незнания». Это было психологическое знание: ибо, объявляя о своем незнании, открывал путь к познанию самого себя и других людей. Но, прежде всего, было в этом и эпистемологическое знание: ведь Сократ выказывал, что знает, на чем основывается знание, а, значит, умел распознавать его отсутствие, обладает понятием и критерием знания.

Знание являлось исходным пунктом для его этических выводов; оно было для Сократа мерилom точности его рассуждений. Если, например, из определения справедливости, которое хотел принять, вытекало, что справедливость является злом, то знал, что это определение – ошибочно, и точно так же ошибочным было определение, из которого следовало, что трусость является добром.

Понятно, при такой трактовке теория познания резко сужалась в своих задачах. Более того, несмотря на всю придаваемую ей Сократом значимость, она утрачивала самостоятельное значение. Из всей совокупности знания Сократ специально выделяет и объявляет единственно достойной философского анализа область, непосредственно связанную с практической деятельностью, то есть то, что может научить человека разумно вести свои дела.

Таким образом, опирающаяся на логику гносеология по существу поглощается *этикой*, превращается в придаток нравственного учения. Теория познания необходима людям лишь для правильной ориентации в жизненных

ситуациях. Чтобы прожить жизнь достойно, надо, прежде всего, уяснить, что для этого необходимо. А неизученной, неосмысленной жизнью не стоит и жить.

Стержень мировоззрения Сократа – философия морали, этика. Охотнее и больше всего он рассуждает на моральные темы. Но эти рассуждения весьма специфичны, ибо посвящены в основном поиску определений этических категорий. Все человеческое поведение Сократ стремится рассматривать и оценивать с позиций своего учения о добре, или благе.

Не случайно многие историки философии называли Сократа основателем нравственной философии. Гегель, к примеру, считал, что «настоящим делом его жизни было философствование на этические темы с каждым человеком, встречающимся ему на пути». Он же подчеркивал, что Сократ «дал начало моральной философии». Эта нацеленность философской мысли Сократа на мораль приводит её, по мнению Гегеля, к пренебрежению «к другим наукам, как к пустым знаниям, не приносящим никакой пользы человеку; человек должен заботиться лишь о том, что составляет его моральную природу, лишь поступать наилучшим образом. Эта односторонность является для Сократа вполне последовательной. Эта религия добра, стало быть, представляет собою у Сократа не только самое существенное, на что люди должны направлять свои мысли, но и единственное».

Беседы, которым Сократ предавался с такой страстью, – это не докучные, как казалось многим его современникам, рассуждения в стиле старинного благочестия, не дотошное «каляканье» на завалинке. Это – прежде всего страстный поиск той правды, которая одна способна придать жизни человека высший смысл. Сократу приписывают старинное изречение: «жизнь, не подвергнутая проверке, ничего не стоит». Другими словами, ничего не стоит жизнь, не прошедшая испытания с помощью самоанализа, жизнь ума, не озабоченного поиском истины.

Досаждая своим согражданам, ставя перед ними вопросы об образе и цели их существования, Сократ заставлял их обратить внимание на себя, озаботиться собою, другими словами, пробуждал в них самосознание.

Об этой своей возвышенной миссии нравственного судьи, наставника и пророка одновременно сам Сократ, если верить Платону, подробно рассказал на суде, обращаясь к афинянам. В «Апологии» он говорит, что «приставлен к городу как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли». «В самом деле, – заявляет он, – мне кажется, что бог послал меня городу как такого, который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает...

Но очень может статься, что вы как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьёте, послушавшись Анита, и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только Бог, жалея вас, не пошлет вам ещё кого-нибудь... В самом деле... ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чём я с вами беседую, пытая и себя, и других, есть... величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека».

По выражению одного из тех, кого Сократ таким способом «испытывал», весь смысл его учения сводился к тому, чтобы заставить собеседников дать себе отчет в своих действиях: «Мне кажется, ... тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, бывает вынужден, даже если сначала разговор шёл о чём-либо другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя отчитается в своём образе жизни, как в нынешнее, так и в прежнее время».

Не трудно заметить, что этот поиск возвышенной нравственной цели пронизан у Сократа духом рационализма, выливаясь в конечном итоге в своеобразный *моральный интеллектуализм*, о котором так много написано в литературе по истории древнегреческой философии.

Под моральным интеллектуализмом исследователи учения Сократа понимают: во-первых, отождествление добродетели и знания, т.е. теорию, согласно которой этические действия есть акты сознания, а, значит, человек, имеющий правильное представление о том, как надо поступать, не может поступать иначе, из чего следует: аморальные действия проистекают из недостатка знания, из непонимания того, что является благом; во-вторых, учение о том, что моральной безупречности человека можно обучить и что для этого не требуется каких-либо особых способностей, помимо присущего всем людям ума: поскольку ни один человек не грешит сознательно, постольку, чтобы сделать людей добродетельными, достаточно одного лишь знания.

«Между мудростью и нравственностью, – отмечал Ксенофонт, – Сократ не делал различия: он признавал человека вместе и умным и нравственным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках, и, наоборот, зная, в чём состоит нравственно безобразное, избегает его...

Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши. Поэтому люди, знающие, в чем состоят такие поступки, не захотят совершить никакой другой поступок вместо такого, а люди незнающие не могут их совершить и, даже если попытаются совершить,

впадают в ошибку.

А так как справедливые и вообще все прекрасные и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость».

Моральный интеллектуализм приводит сократовскую этику к неразрешимым логическим противоречиям, парадоксам, которые столь очевидны, что приходится удивляться тому, как столь проницательный мыслитель, как Сократ, мог их не замечать.

Уже сам исходный принцип, лежащий в основе сократовского морального интеллектуализма, а именно тезис о тождестве добродетели и знания («добродетель есть знание»), – крайне наивен. Ведь совершенно очевидно, что множество людей, будучи прекрасно осведомленными о том, что их действия расходятся с нравственностью, тем не менее, совершают их.

Не замечая а, возможно, не желая замечать этого, Сократ дополняет свой исходный парадоксальный принцип другим, столь же явно расходящимся с тем, что мы сплошь и рядом наблюдаем в повседневной жизни: он постулирует тезис о тождестве добродетели и блага, заявляя, что наградой человеку за добродетельное поведение всегда будет личное счастье, благо. Опять же как и в первом случае, нетрудно доказать, что желаемое выдается за действительное: ведь в жизни нередко всё обстоит как раз наоборот. Кстати, чтобы убедиться в этом, не надо приводить множество исторических примеров; достаточно хотя бы указать на трагическую судьбу самого Сократа, «наградой» которому за приверженность добродетели стала... чаша с ядом.

Всё философское учение Сократа можно свести к одной формуле: это – крайний морализм, соединённый с крайним интеллектуализмом. Сократ пытался, как бы слить в одно целое этику и теорию познания (в той её части, которую мы сегодня называем учением об истине). Если в своей речи перед судом Сократ вначале призывает своих сограждан заботиться, как «о самом дорогом», «о разумности, об истине и о душе своей», а затем столь же страстно убеждает их «заботиться о добродетели», то это – вовсе не логическая путаница, как может показаться на первый взгляд.

Для Сократа добродетель – высшая цель человека, а знание – важнейшее средство её достижения. Он убеждён: для добродетельной жизни самым важным условием является познание, ясное мышление; тот, кто владеет знанием о том, что представляет собой добро, уже в силу одного этого обладает и добродетелью, этим высшим из доступных человеку благ, а, следовательно, счастлив. Эйдаимония (счастье) – необходимый результат добродетели:

сведущий знает, что для него хорошо и сообразно этому поступает; поэтому его деятельность должна гарантировать ему счастье. И это, конечно, издержки рационализма.

«Дошедшие до нас выражения Сократа, – считает В. Виндельбанд, – производят впечатление, как будто он был убеждён, что человек может располагать тем количеством знания, которое нужно для того, чтобы путём воздействия на его поступки и их последствия доставить ему эйдаймонию, и что при помощи философии, т.е. при помощи неутомимого и серьезного анализа самого себя, других людей и условий жизни можно приобрести это знание. Соображений по вопросу, насколько ускользающее от предвидения течение событий может пойти наперекор разумнейшему и целесообразнейшему образу действий и уничтожить его результаты, у Сократа не встречается. При незначительной дозе доверия, которое он во всех других случаях обнаруживал по отношению к человеческому познанию, как только оно пыталось выйти из области нравственных понятий и практических принципов, это может быть объяснено только тем, что он не предполагал, чтобы руководящее Провидение, бывшее для него хотя и не предметом знания, а предметом веры, стало противиться благодетельным следствиям нравственного образа действий».

Впоследствии сделанный Сократом вывод о неразрывном единстве знания, добродетели и счастья будет воспринят всеми отрядами древнегреческой философии, которые на этом фундаменте станут строить свои этические концепции.

Этот вывод, представлявшийся до поры до времени безупречным, будет подвергнут сомнению лишь христианской философией. Хорошо известно библейское изречение: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Библия. Евангелие от Матфея 16, 26). Согласно христианской этике, важнейшей предпосылкой добродетельной жизни является не знание, как у Сократа, а чистое, освободившееся от греховных помыслов сердце, которое с одинаковой вероятностью можно встретить как у невежественных, так и у образованных людей.

Христианская этика более настойчиво, чем сократовская и в целом античная, акцентировала внимание на волевых аспектах нравственного действия, т.е. на том обстоятельстве, что творить добро в действительности можно лишь при соучастии воли. Проблема воли, которой древние греки не уделяли достаточного внимания, станет центральной в христианской этике. Тем самым будет открыта дорога к преодолению издержек античного рационализма и в частности, крайностей сократовского морального интеллектуализма.

Хотя софисты во главе с Протагором и Сократ находились в философии на противоположных позициях и сильно враждовали между собой, однако у них нашлись последователи, которые постарались соединить в единое целое их учения. Поскольку же все они ссылались на Сократа как на своего учителя, а после его смерти, несмотря на серьезные расхождения во взглядах, тем не менее, сходились в одном – безусловном поклонении ему, их еще в древности стали зачислять в круг так называемых «сократников», а заложенные ими школы обозначать как сократические.

Известно несколько таких школ:

1) киническая, основанная Антисфеном, но окончательно оформившаяся в деятельности Диогена Сипонского;

2) киренская, заложенная Аристиппом из Крены;

3) мегарская;

4) элидо-эретрийская; она была близка к мегарской школе, отчего всю эту группу философов называли элидо-эретрийской школой.

Деятельность киренаиков разворачивается в IV-III вв. до н.э., возделав почву, на которой после столетнего перерыва прорастут зерна родственной им гедонистической школы эпикуреизма. Школа мегариков просуществовала до середины III века до н.э., постепенно трансформируясь в скептицизм. Столь же недолговечной оказалась история и элидо-эретрийской школы. Зато кинизму, обнаружившему поразительную способность приспособления к изменяющимся условиям жизни, удалось далеко выйти за рамки постсократовской эпохи. Хотя во II-I вв. до н.э., т.е. в конце эллинистического периода, деятельность этой школы затухает, а сама она, в конце концов, поглощается родственным ей в этике стоицизмом, тем не менее, уже в I-III вв. н.э. учение киников вновь возрождается уже в императорском Риме, подарив миру несколько ярких индивидуальностей. И лишь в IV в. н.э. кинизм окончательно сходит с исторической арены.

Все мыслители, входившие в сократические школы, значительно отклонялись от учения Сократа, весьма вольно обращались с его творческим наследием. Когда был жив Сократ, у его учеников было мало шансов проявить себя. В тени мощной фигуры мэтра их самостоятельное творчество незаметно. Но подобно тому, как засыхающая под раскидистым деревом трава начинает мощно прорастать, как только дерево срубают, точно также после смерти Сократа подавляемое им до этого самосознание его учеников смогло наконец-то проявиться и принести неожиданные плоды. Здесь-то и сказалась их неспособность оценить и воспринять сократовское учение во всей его цельности

и глубине.

Каждая из сократических школ заявляла о своих претензиях на то, чтобы считаться единственно законным преемником великого наставника. Но, в конечном счете, все эти претензии были безосновательными: ни у одной из этих школ не оказалось ничего, кроме односторонне и примитивно истолкованных сократовских принципов. К тому же отсутствие подлинно сократовского духа у них сплошь и рядом соседствовало с эклектизмом, некритическим внесением в свои учения элементов, заимствованных либо у софистов, с которыми Сократ вел непримиримую борьбу, либо у элеатов, к учению которых он был равнодушен. Не случайно некоторые историки философии, говоря о «круге сократников», употребляют такие квалификации как «полусократики» и «односторонние сократики».

Пытаясь синтезировать столь непохожие и во многом враждебные системы мышления, как сократизм, софистика и элеатство, сократики неизбежно впадали в крайности и противоречия, создавали причудливые теоретические конструкции, закладывали школы, резко различавшиеся как содержанием пропагандируемых учений, так и философской ориентацией.

## 5 ПЛАТОН

### 5.1 Жизнь и творчество

**Платон** родился в 427 г. до н.э. в Афинах (или, возможно, на Эгине) в семье с богатыми аристократическими традициями. Его отец имел среди предков последнего афинского царя Кодра, мать – знаменитого афинского законодателя Солона.

Его настоящее имя – Аристокл. Платон – псевдоним, которому он обязан своему учителю гимнастики, давшему своему ученику имя Платона то ли за его широкую грудь и мощное сложение, то ли за широкий лоб (греч. *platys* – широкий, широкоплечий). До нас дошли сведения об участии Платона в качестве борца в Истмийских общегреческих играх и даже о полученной им там награде.

В молодости Платон, как свидетельствует Диоген Лаэртский, «занимался живописью и сочинял стихи – сперва дифирамбы, а потом лирику и трагедии», увлекался музыкой. И хотя в дальнейшем в нем взяли верх другие интересы, на всю жизнь он остался художником – превосходным мастером слова. Видимо, первоначально он мечтал о политической карьере. Тем более что полученное им основательное домашнее образование открывало перед ним идеальные

перспективы в этой сфере. Аристотель, впрочем, сообщает, что юноша Платон интересовался и философией: его наставником в этой области был последователь Гераклита Кратил. Тогда же Платон ознакомился и с сочинениями популярного афинского философа Анаксагора. Не мог он пройти мимо и шумной пропагандистской деятельности софистов. Но, вне всякого сомнения, философия еще не овладела им тогда всецело, а являлась одним из увлечений этой ищущей своего самовыражения натуры, к тому же увлечением далеко не главным.

Новый этап в жизни Платона открылся после встречи в 407 г. до н.э. с Сократом. Последний оказал на него столь мощное влияние, что все биографы Платона в один голос заявляют: встретив этого «мудрейшего из эллинов» он пережил глубочайшую духовную революцию; знакомство же с Сократом стало для него началом новой жизни, духовным пробуждением.

Диоген Лаэртский рассказывает о том, как, готовясь выступить с трагедией на состязаниях, Платон «услышал перед Дионисовым театром беседу Сократа и сжег свои стихи», став с этих пор «неизменным слушателем Сократа». Этот же историограф дополняет свой рассказ о встрече двух гениев традиционной для таких случаев легендой: «Рассказывают, что Сократу однажды приснился сон, будто он держал на коленях лебедёнка, а тот вдруг покрылся перьями и взлетел с дивным криком: а на следующий день он встретил Платона и сказал, что это и есть его лебедь».

«С тех пор, – отмечает АФ. Лосев, – уже не слышно ни о его (Платона – В.С.) занятиях спортом, ни о художественных опытах, ни о связях с софистами. Ни о каком профессионализме в указанных областях не могло быть и речи. Сократ в этой юной и талантливой душе все перевернул вверх дном. Для Платона началась новая эра: Сократ оказался для него незаходящим солнцем. Без изображения Сократа не обходилось теперь ни одно произведение Платона».

Сам Платон расценивал общение с Сократом как величайшее благоволение судьбы, благодаря впоследствии богов за то, что они сделали его человеком, а не животным, мужчиной, а не женщиной, эллином, а не варваром, но главное за то, что они дали ему жить при Сократе.

В течение восьми лет, с 407 по 399 г., мы видим Платона среди ближайших учеников Сократа, в непрерывном общении с ним. Он присутствовал и на судебном процессе Сократа, даже пытался выступить с речью в защиту своего учителя, но был согнан с трибуны разгневанной толпой после первых же произнесенных им фраз. Правда в последние часы жизни Сократа, в тюрьме, где



Сократ дождался исполнения вынесенного ему приговора, Платон «по болезни» отсутствовал: видимо, ему было невыносимо лицеизреть кончину любимого наставника, в чем, возможно, и заключалась его «болезнь».

После казни Сократа, опасаясь за свою жизнь, Платон тотчас же покинул Афины, отправившись в Мегару, где проживал один из учеников Сократа – Евклид и где под его руководством действовала одна из сократических школ (мегарская). Пробыв здесь около года, Платон предпринял целую серию путешествий, в ходе которых он будто бы посетил Фракию, Персию, Египет, Италию и Сицилию, а, возможно, и другие страны.

Об этих путешествиях, продолжавшихся двенадцать лет, в источниках существует большая путаница. Но вполне достоверным, документально подтвержденным можно считать пребывание Платона в Италии, на родине элеатской философии и пифагорейства, а затем – на Сицилии, в Сиракузах, куда он был приглашен Дионом, зятем правившего там тирана Дионисия I Старшего.

Понятно желание Платона внушить сиракузскому тирану идеал правителя-философа, который он основательно разработал еще в диалоге «Горгий». В этом намерении его поддерживал Дион, надевшийся с помощью прославленного философа добиться нравственного усовершенствования своего правителя.

Но эта затея чуть было не закончилась трагически. Устав от увещаний Платона, подозревая его в неприкрытом осуждении методов своего правления, тиран согласился отпустить Платона на корабле спартанского посла Поллида. Философ отбыл из Сиракуз, не подозревая, что посол получил тайный приказ убить его или, в крайнем случае, продать в рабство. Поллид не решился на убийство, но, тем не менее, боясь ослушаться Дионисия, продал Платона в рабство на общегреческом невольничьем рынке в Эгине. Здесь его выкупил за 20 или 30 мин житель Эгины Анникерид и тут же отпустил на свободу (по другим сведениям, Платона выкупил пифагореец Архит, давнишний друг и благодетель Платона и Диона).

С этим эпизодом античные историки связывали еще несколько историй. По одной из них, друзья Платона, желая отблагодарить Анникерида, хотели вернуть ему истраченные им деньги, но тот великодушно отказался их принять. Тогда друзья вручили их Платону, и тот, неожиданно став обладателем солидной суммы, потратил ее, как подобает истинному философу: возвратившись около 387 г. до н.э. в Афины, купил на эти деньги, в северо-западной окраине города, сад с домом, основав там свою философскую школу. Эта школа под именем Академии просуществует 915 лет, пока византийский император Юстиниан не закроет ее в 529 году.

Здесь, в Академии, Платон, только что потерпевший крушение в сиракузском предприятии, надолго (хотя, как мы видим, и не навсегда) излеченный от политико-реформаторских наклонностей, направил свою деятельность исключительно на служение философии и обучение ей своих друзей и учеников. Руководство Академией стало важнейшим делом его жизни, которому он отныне отдавался с такой же страстью, как и литературному творчеству.

В Академии Платон, наконец-то, обрел столь необходимую для творчества спокойно-размеренную жизнь, которой ему до этого так недоставало. Вначале он беседовал со своими учениками под деревьями в роще героя Академа, а затем в своем доме, где были устроены святилище муз и зал для занятий, так называемая экседра. Со временем дом и сад Платона афиняне стали именовать Академией, как и всю местность, где находилась философская школа.

С Академией связаны наиболее плодотворные в творческом отношении годы жизни Платона. В свою философскую школу ему удалось привлечь многих знаменитых людей, наиболее известным из которых оказался Аристотель, проведший здесь целых двадцать лет и только после смерти своего учителя ушедший из Академии, чтобы основать собственную школу – Ликей.

Достоверных сведений о характере взаимоотношений двух корифеев античной философии, к сожалению, сохранилось немного. Аристотелю, ставшему еще во время пребывания в Академии идейным противником Платона, приписывается знаменитое изречение: «Платон мне друг, но больший друг – истина». По поводу же критических выпадов Аристотеля в свой адрес Платон как-то добродушно заметил: «Аристотель меня брыкает, как сосунок-жеребенок свою мать».

Впрочем, до нас дошло и несколько свидетельств о дерзких выходках Аристотеля по отношению к Платону и даже о какой-то его неблагодарности. Однажды когда престарелый учитель на время отлучился из Академии, Аристотель якобы захватил то место, где Платон обычно прогуливался, беседуя со своими учениками. А когда Платон умирал, Аристотель будто бы не пришел попрощаться с ним. Скорее всего, эти свидетельства вряд ли заслуживают доверия. Тем более что наиболее авторитетный из античных историографов Диоген Лаэртский о них вообще не упоминает и даже называет Аристотеля «самым преданным из учеников Платона». Хотя и в его «жизнеописаниях» есть место, которое можно истолковать по-разному. Сравнивая одного из своих учеников, медлительного от природы Ксенократа, с Аристотелем, Платон говорил: «Одному нужны шпоры, другому – узда» и «Какого осла мне

приходится вскармливать и против какого коня!»

Как же, однако, живуча была в Платоне потребность в политической деятельности! Несмотря на крах его первого сицилийского предприятия, он на время прерывает свою научно-педагогическую деятельность, чтобы совершить еще две поездки на Сицилию. Платону было 60 лет, когда в 367 г. умер Дионисий Старший. Его сын и наследник Дионисий II Младший, неопытный юноша тринадцати лет, оказался плохо подготовленным к выпавшей на его долю государственной задаче. Реальная власть принадлежала его шурина, уже знакомому нам Диону. Он-то и настоял на приезде Платона в Сиракузы, чтобы сделать из молодого правителя сведущего человека и провести в государстве необходимые политические реформы.

По просьбе Диона Дионисий Младший стал посылать Платону одно письмо за другим, приглашая его приехать в Сиракузы. Сам же Дион также настойчиво «обрабатывал» философа, пытаясь убедить его в том, что новый правитель, не получивший должного воспитания, вполне может быть усовершенствован при помощи уроков мудрого наставника. В том же направлении действовали и друзья Диона из пифагорейской партии, уговаривавшие Платона принять участие в судьбе молодого правителя, избавить его от пагубных привычек и невежества.

За этими настойчивыми уговорами Диона и его единомышленников из пифагорейского лагеря скрывались далеко идущие намерения: ограничить тиранию, подчинив ее аристократической партии, возглавляемой Дионом, а, возможно, в случае неудачи этой политики, и свергнуть тирана, вернув Сиракузы к основанной на законах форме правления. Не догадываясь об этих закулисных интригах своих друзей, Платон с радостью откликнулся на их просьбу. В мечтах он уже видел, как, благодаря Дионисию Младшему, будет воплощен в реальность его проект идеального государственного устройства, который им был с таким блеском обрисован в «Государстве» (знаменитая «платоновская социальная утопия»). Философия, казалось ему, наконец-то получила реальную возможность вступить в союз с могущественной политической силой в греческом мире.

Сразу же по прибытии в Сиракузы Платон энергично взялся за осуществление согласованного с друзьями плана. В начале все шло, как нельзя лучше. Тиранин проявлял интерес к урокам философа. Однако вскоре стало ясно, что обучить его философии – дело безнадежное. Дионисий желал сразу проникнуть в ее глубины, минуя подготовительные стадии – логические упражнения и математику, за которые Платон хотел его засадить. Не

получилось и «перековать» его из тирана в конституционного монарха. В предложении Платона и его друзей консервативная фракция при дворе усмотрела угрозу своему могуществу и употребила все свое влияние, чтобы помешать затее политических мечтателей. Не успел Платон написать проект преобразования государственного строя Сиракуз, как интрига восторжествовала. Заподозренный в нелояльности Дион уже на четвертый месяц по прибытии Платона был сослан в Италию, и политический план реформаторов рухнул.

Над Платоном, как и в первый его приезд, нависла смертельная опасность. По городу поползли слухи, будто тиран намерен казнить его за соучастие в заговоре. Платон забеспокоился и стал настаивать на отъезде. Дионисий морочил его, убеждал успокоиться, остаться при дворе, обещая вернуть Диона и помириться с ним. Платон платил ему той же монетой: делал вид, что не замечает коварства и лицемерия тирана, изображал из себя простачка. К счастью, случай и на этот раз помог Платону. Вынужденный из-за военных действий отлучиться из Сиракуз, Дионисий дружески простился с Платоном и отпустил его, пообещав при случае вновь призвать Диона вместе с философом.

Еще одну, на этот раз последнюю, поездку в Сиракузы Платон совершил через несколько лет, в 361г. Ей опять предшествовала сложная политическая игра, в которой каждый из ее участников исполнял ту роль, на которую был способен. Дионисий Младший, боясь потерять репутацию искателя философской истины, снова стал засыпать Платона просьбами приехать к нему и украсить своим присутствием сиракузский двор. Одновременно он прозрачно намекал, что друг Платона Дион будет прощен только в том случае, если Платон согласится приехать в Сиракузы. В противном случае он, Дионисий, не ручается за его жизнь. Дион, горя желанием возвратиться на родину, умолял Платона ехать, требовал отплытия, уверяя, что теперь-то Дионисий будет по-настоящему заниматься философией. К уговорам подключились пифагореец Архит, а также друзья из Тарента, связанные политическими интересами с Дионом. Все тащили Платона в Сиракузы, чуть ли не выталкивали его из Афин. И вот старый философ, обманывая сам себя, замученный требованиями любящих его друзей и тайными угрозами тирана, снова, в третий раз, собрался в путь.

Как и следовало ожидать, и из этой поездки ничего хорошего не получилось. После краткого периода, в течение которого тиран пытался осыпать философа деньгами и дорогими подарками, от которых тот, впрочем, всякий раз отказывался, в их отношениях наступило очередное охлаждение, переросшее в конце концов в крупную ссору. Желая досадить Платону, Дионисий

распорядился переселить его за пределы акрополя, поближе к казармам наемных солдат, которые ненавидели Платона за то, что он убеждал тирана отказаться от власти, распустить телохранителей и заняться философией. Платон, которому грозила смерть от рук наемников, тайно переслал в Тарент к Архиту письмо о своем отчаянном положении. В конце концов Архит, считая себя ответственным за то, что вовлек Платона в эту опасную авантюру, помог ему вырваться на свободу.

Усталый, больной Платон вернулся в Афины, где в своей Академии прожил уже безвыездно до самой смерти, которая, по приданию, тихо унесла восьмидесятилетнего старца со свадебного пира. Умер он в 347 г. до н.э.

Историки философии, изучающие биографию Платона, давно уже спорят о том, кто из философов, живших как до него, так и в одно с ним время, оказал на формирование его мировоззрения наибольшее влияние. Большинство отдает здесь пальму первенства Сократу, от которого Платон унаследовал повышенный интерес к гносеологии и этике и которого он сделал основным глашатаем собственных взглядов.

Второй по значимости мотив в философском творчестве Платона исходил от пифагорейцев. Восприняв у Пифагора и его последователей учение о числах как элементах действительности и самостоятельно существующих, чисто идеальных сущностях, Платон мог приступить к обоснованию одного из основополагающих принципов своей философской доктрины: принципа умопостигаемости действительности с помощью математических форм. Он разделял пифагорейскую страсть к математике как методу постижения вечных истин и положение о взаимосвязанности всех частей природы.

Влияние Сократа и пифагорейцев обусловило двоякую (этическую и математическую) ориентацию философского творчества Платона, предопределив в значительной мере и его обращение к идеализму. В то же время пифагорейцам Платон обязан тому обстоятельству, что его идеализм в значительной мере оказался окрашен в мистические тона. Буквально через все творчество Платона, начиная с относительно раннего произведения «Федон» и заканчивая последними диалогами, проходят орфико-пифагорейские мифы о бессмертии и переселении души, под влиянием которых он разрабатывал и свое учение о спасении души посредством ее очищения от ограничений материи.

Помимо этого в духовном развитии Платона имели значение и другие внешние воздействия, исходившие главным образом от философов предшествующей, досократовской, эпохи. Реальный мир он понимал в духе Гераклита, от которого он заимствовал два важнейших положения: во-первых,

представление о том, что в этом находящемся в потоке непрерывного становления мире нет ничего постоянного; во-вторых, убеждение, что ощущения не могут служить надежной основой для получения устойчивого и истинного знания, которое достижимо только на пути рационального познания. Вместе с тем под влиянием элеатов Платон искал не подверженного изменениям вечного и неизменного бытия. Хотя то Единое, о котором речь идет в платоновском «Пармениде», имеет очень мало общего с неподвижным, непознаваемым и немислимым Единым элеатов.

Труднее выяснить, какое влияние на формирование взглядов Платона оказала философия Демокрита. Некоторые исследователи полагают, что для Платона достижение взаимопонимания с этим материалистом не было возможно. Более того, еще в древности возникло предположение (скорее всего, безосновательное), что Платон будто бы намеревался сжечь все труды Демокрита. Но более близкой к истине выглядит точка зрения, в соответствии с которой Платон многое воспринял у Демокрита, который к тому же был его современником и умер уже после смерти Сократа.

Во вступительной статье к собранию сочинений Платона А. Ф. Лосев, приводя данные новейших исследований в этой области, писал: «Наконец в 1917 г. шведка Ева Закс доказала непосредственную связь Платона с Демокритом. В 1923 г. Эрих Франк привлек к решению проблемы взаимоотношений Демокрита и Платона еще более обширные материалы, и с тех пор решительное отрицание всякой связи между этими двумя философами стало считаться признаком уж очень большой отсталости...

Линии Демокрита и Платона, т. е. их философские тенденции, были противоположны. В то же время оба они были очень сложными фигурами, и учения того и другого можно рассматривать не только с точки зрения их противоположности. Платон мог заимствовать у Демокрита учение об атомах, также как у Гераклита он заимствовал концепцию всеобщего становления, у элеатов – концепцию неподвижного Единого и у пифагорейцев – концепцию чисел. Это, конечно, не значит, что Платон – эклектик. Но почти все свои основные категории он позаимствовал из прежней натурфилософии, приступив к разработке их на другой, более высокой ступени». [22]

## 5.2 Сочинения

От древности до наших дней под именем Платона дошло 35 работ: речь «Апология Сократа», 23 подлинных, 11 в разной степени сомнительных диалогов. Помимо этого сохранилось 8 не подлинных произведений, которые не входили в список произведений Платона даже в древности, 13 писем, часть из

которых, возможно подлинная.

Для историков философии всегда являлось огромной проблемой как определение того, какие из этих работ вышли из-под пера Платона, так и установление их хронологической последовательности и взаимной связи.

«Методов решения этих обеих проблем, – считает А.Ф. Лосев, – имеется много. Прежде всего, уже содержание самих диалогов, их язык и стиль заставляют историка философии расценивать одни диалоги как зрелые и полноценные, другие же только как наброски, лишенные еще законченной мысли и стиля. Далее, имеют огромное значение ссылки одного диалога на другой, ссылки Платона на современную ему и вообще греческую литературу, а также ссылки на него других авторов, среди которых первую роль играет Аристотель.

Не последнее место занимает в этой проблеме также и мнение древних».

Первое, что бросается в глаза при изучении произведений Платона, – это многогранность как его дарования, так и его творческой и практической деятельности. Ограничиться простой констатацией той очевидной истины, что Платон-философ, значит, не понять до конца эту уникальную индивидуальность, сочетающую в себе почти нигде более в истории философии не встречающийся синтез столь разнообразных, более того, иногда просто взаимоисключающих друг друга качеств. В своих сочинениях Платон выступает не просто как философ, но и как беллетрист, и даже как своеобразный драматург. Склонность к глубоким метафизическим размышлениям у него сочетается с живым интересом к человеческой практике во всех ее жизненных проявлениях, строгая научность – с художественной, религиозной и даже мистической настроенностью. Типично умозрительный характер его мировоззрений не мешает ему со всей страстью отдаваться сугубо практическим делам, таким, к примеру, как организация Академии, руководство ею, обучение своих учеников.

По форме сочинения Платона представляют собой уникальное явление в истории философии. Во-первых, все они, за небольшим исключением являются диалогами. Скорее всего, к такому способу изложения своих взглядов Платон пришел под влиянием Сократа, у которого эта форма исследования истины – имела строгую логическую структуру, являясь одновременно и воспитательным методом с заметной моральной нагрузкой (вспомоществование душе через логос). Беседы Сократа, свидетелем которых был Платон, показали ему, какими преимуществами обладает живая разговорная речь над записанным монологом (об этом Платон писал в «Федре»). Но, в отличие от своего учителя, не

признававшего письменного слова, у Платона диалог – это еще и литературный жанр, посредством которого он пытается передать читателям все богатство живого слова, его оплодотворяющую силу.

Во-вторых, философским трудам Платона присущи достоинства, обычно отличающие художественные произведения высочайшего уровня: незаурядная способность создавать настроение, обрисовывать характеры людей и ситуацию, в которой они действуют, и т.п. Здесь уместно еще раз напомнить о юношеских опытах Платона в области литературы, музыки и живописи, от которых он уже в зрелом возрасте отказался в пользу деятельности иного рода – философского творчества. Это не было полным отречением от прежних склонностей: не реализованное на литературно-художественном поприще дарование Платона с блеском проявилось в другой сфере – в философском сочинительстве, на службу которому он поставил весь свой незаурядный талант художника и литератора.

Правда, при всех ее несомненных достоинствах избранная Платоном литературно-художественная форма изложения философии ставит перед исследователями целый ряд трудно разрешимых проблем. В диалогах Платона рассуждают, спорят десятки персонажей, представляющих разнообразные слои греческого общества – философов, ученых, политиков, ремесленников, воинов и т.п., сам же автор нигде не представлен как действующее лицо, а, следовательно, не имеет возможности высказать свою точку зрения по обсуждаемым проблемам. Вычленив из этой пестрой мешанины сталкивающихся взглядов собственно платоновские – вещь не из простых. Сочинения Платона, при всей присущей их автору страстной приверженности к поиску научного метода изложения своей философии через создание диалектической системы мышления, все же не похожи на строго научные трактаты. основополагающие положения, к примеру, теория идей, излагаются им, как бы походя, при случае: на них специально не акцентируется внимание. В произведениях Платона полно разного рода побочных эпизодов, отклонений от обсуждаемой темы, повторов. Принципиальнейшие вопросы часто трактуются метаморфически, в мифах и намеках.

Вследствие этого трудно отличить серьезные аргументы от иронии и шутки, отделить философию от нефилософских материалов. Наконец, диалогическая форма, в которую облечены почти все сочинения Платона, предполагает, что в них философия не излагается систематически. К сожалению, не сохранились записанные учениками устные речи Платона, с которыми он обращался к ним; до нас дошли лишь отдельные выдержки из этих речей, цитируемые Аристотелем.



### 5.3 Теория идей. Учение о познании

Когда речь заходит о Платоне, любой человек, сколь-нибудь знакомый с его произведениями, прежде всего вспоминает о теории идей. И это не удивительно. Теория идей – основа платоновской философии. В его знаменитой триаде идеям отводится почетное первое место: здесь высший мир умопостигаемых идей выступает как причина, первообраз всех вещей, за ним следуют: душа мира, объемлющая все чувственные вещи, и, наконец, телесный мир чувственно воспринимаемых вещей.

Греческое слово идея («эйдос») многозначительно. Это – и вид, и образ, и картина, и форма. Этот термин использовался целым рядом античных философов в основном для обозначения умозрительно-телесных форм, дающих представление о самом бытии. Одним из первых термин «эйдос» в категориальном смысле употребил Анаксагор, назвавший эйдосы частиц, из которых, по его мнению, возник мир, – «семенами всех вещей». У Демокрита также говорится о недоступных чувственному восприятию идеях – атомах, из которых слагаются все предметы, как из букв слагаются слова.

Во времена Гомера и досократиков эйдос еще понимался чисто физически: как внешний «вид», «наружность», «видимое», как то, что видно. Но с V в. до н.э. он уже приобретает иное, в основном идеальное содержание. У Эмпедокла эйдос – это образ, у Демокрита – фигура атома, у Парменида – видимая сущность. Софисты придали эйдосу еще более абстрактный и идеальный смысл – «быть видовым понятием, разновидностью сущности».

Наряду со словом «эйдос» у античных философов употребляется в качестве близкого ему, но все же и несколько отличного от него термин «идея». Если эйдос – душа тела и начало дифференциации мира на отдельные предметы, то идея – дух рода, общее в явлениях.

В своих трудах Платон использовал оба термина («идея», «эйдос»), причем нередко значительно отклоняясь от традиционного их словоупотребления. Из всех прежних трактовок этих терминов он, как правило, отдавал предпочтение тем из них, которые органично вписывались в его философскую систему. В этом плане ближе всего он подошел к элейской и пифагорейской традициям. Как и у Парменида, его идеи образуют самостоятельный мир неизменной и умопостигаемой действительности, познание которой открывает душе путь восхождения к истине. Но, в отличие от парменидовского, мир идей Платона обладает более продуманной и сложной иерархической структурой, венчаемой высшей идеей блага. Идеи Платона внешне напоминают и геометрические фигуры пифагорейцев. Как и последние, они выполняют одну и ту же функцию

– постижение умопостигаемой действительности. Но платоновские идеи – не столько числовая основа всего существующего, сколько его идеальные образы и подобия.

Теория идей стала дальнейшим развитием учения Сократа о понятиях. От своего учителя Платон унаследовал представление о том, что в понятиях содержится надежное, безусловное знание. Но в то время как Сократ рассматривал свое учение о понятиях в основном как средство анализа этических и логических категорий, Платон пошел значительно дальше: его теория идей претендовала на выявление сущности всех без исключения понятий. Сократовский поиск абсолютных определений и нравственных опор, благодаря повышенной склонности Платона к обобщениям, был расширен. Сократовская же стратегия и те вопросы, которым Сократ уделял особое внимание, стали платформой, с которой Платон возвестил основные направления и проблемы будущей западной философии не только в таких традиционно «сократовских» областях, как этика и логика, но и в таких, как гносеология, онтология, космология, политика, эстетика и психология, которые Сократ в принципе игнорировал.

Сократ не спрашивал, соответствуют ли понятия реальности. Ведь логические и этические понятия, которыми он в основном оперировал, не претендовали на то, чтобы в полной мере охватить и объяснить все и вся. Для Сократа гораздо важнее было определить, насколько полезны они человеку в его практической деятельности. Понятия, считал он, правильны, поскольку дают людям надежные ориентиры в их жизненном поведении, даже если в реальном мире им ничто не соответствует.

Платон же, расширив до предела область применения понятий, вынужден был поставить новые, как онтологические, так и гносеологические, вопросы: что представляет собой та действительность, которую мы познаем посредством понятий? Каким образом на практике осуществляется процесс познания? Какая роль при этом отводится самим понятиям?

Ход рассуждений Платона был, скорее всего, следующим: понятиям присущи единство и постоянство. Между тем все вещи, известные нам из чувственного опыта, собственно таких свойств не имеют, поскольку они – сложные и изменчивые. Отсюда напрашивается вывод: предметы понятий – не вещи. Но если не вещи, то что? К примеру, что является предметом понятия «прекрасное»? Ясно, что им не могут быть какие-то красивые вещи, которые разнообразны и изменчивы. Остается предположить, что есть какое-то неизвестное нам из непосредственного опыта «прекрасное», которое всегда

тождественно самому себе, а, следовательно, неизменно. Им и является «идея прекрасного». Подобным образом обстоит дело и со всеми другими понятиями: они должны иметь свой предмет, которым не могут быть вещи известного нам мира; значит, источник этих понятий – какое-то инобытие, которое людям непосредственно не дано в ощущениях, но, тем не менее, реально существует в ином, сверхчувственном мире. Это открытое им бытие Платон и назвал миром идей.

«Идеи, – отмечает В. Татаркевич, – были парадоксом для дилетантов, равно как и для тех философов, которые, как выражался Платон, «только то считают бытием, что могут схватить руками». Но они не были таковым для Платона; его внимание было приковано к двум областям, объекты которых значительно отклонялись от известной нам действительности: к этике и математике. Идеи имели отношение к чему-то значительно более устойчивому, нежели изменчивые вещи. Помимо этического и математического знания утверждал его в этой позиции и пример элеатов, которые считали бытие неизменным.

Идеи Платона были послесократовским ответом на те же самые проблемы, на которые до этого отвечали число пифагорейцев, стихии Эмпедокла или атомы Демокрита. И здесь и там речь шла о выяснении природы бытия. Некоторые из этих ответов, как пифагорейский или демокритовский, уже значительно приближались к платоновскому: ведь подлинное бытие в них не понималось наподобие вещей. Однако разница все же была принципиальной: те, более ранние, доктрины понимали истинное бытие как принадлежащее материальному миру, платоновские же идеи оказались вне этого мира. Здесь, правда, опять же пробивал дорогу «дух» Анаксагора, но Платон смелее, чем этот философ, развил мысль о трансцендентном бытии, находящимся за пределами эмпирического мира.

Идеи Платона, впрочем, не только разрешали новые проблемы, но и устраняли трудности прежней философии: философии Гераклита и элеатов. Беспредметным становился спор о том, является ли бытие изменчивым или неизменным, ибо оно частично изменчиво, частично же неизменно; вещи изменчивы, а идеи неизменны. Разрешение трудностей, предложенное Платоном, было дуалистическими: и он считал, что существует не один вид, а два вида бытия: бытие, познаваемое через чувства, и бытие, познаваемое посредством понятий, преходящее и вечное, изменчивое и неизменное, реальное и идеальное, вещи и идеи». [23]

Для Платона идеи – прежде всего особого рода бытие, правящие начала божественного разума, вечные образцы, взирая на которые демиург творит по

их образцу и подобию вещи. Они же – истинные сущности и причины всех вещей и их отношений, а также целевые основания всякой действительности, т.е. то, к чему, как к верховному благу, стремится все существующее на земле и на небе. Невещественные и вечные, они витают над миром вне пространства и времени, «в долине правды», в «умном месте», доступные созерцанию лишь бестелесных, блаженных духов. Их вечное бытие является исконным источником всего совершающегося. Чтобы не допустить превращения идей в голые и чисто головные абстракции, Платон вносит в свое понимание идей художественный элемент; в царстве самих идей им мыслится своя собственная, тоже идеальная, материя.

Об идеальной материи не раз делал намеки Платон, различая материал и метод его обработки, в результате чего получаются как законченные идеи, так и весь космос, построенный по законам этих идей.

У Платона идеи – вечны и неизменны, что придает непреходящие истинность и подлинность их бытию. Что касается телесных, чувственно воспринимаемых вещей, то они – лишь несовершенные, а порой и чрезвычайно искаженные копии идей. Значимость вещей определяется тем, в какой мере они причастны своим идеальным началам, или «образцам». Причем, дальше всего от мира идей отстоит, по мнению Платона, совершенно пассивная материя, отождествляемая им с пространством и объявляемая небытием. Именно материя дробит единство каждой вещи на множество чувственных вещей. Последние представляют собой «смесь» бытия и небытия, активных идей и пассивной материи. Все, что в вещах составляет устойчивость, истину и красоту, обязано своим существованием идеям, а все неустойчивое, ложное и безобразное идет от материи.

В знании, как его понимал Платон, таилась загадка: как мы можем что-либо знать, еще не наблюдая его, т. е. от рождения? Как, в частности, можем знать идеи, с которыми никогда не встречались, но к которым как раз и относятся врожденные понятия? Эту загадку Платон разрешал следующим образом: он полагал, что наш разум обзревал идеи в предшествующей жизни и сохранил о них память; этим объясняется то, что разум знает их от рождения и столь непосредственно, как если бы их рассматривал. Поэтому-то в нынешней жизни мы уже не должны добывать знание об идеях; достаточно того, что мы его себе припоминаем; врожденное знание есть «припоминание» (анамнезис).

Найденное Платоном решение было такого рода, что объясняло рациональное знание, прибегая при этом к иррациональным, орфико-пифагорейским верованиям в переселение душ. Оно признавало также

независимое от опыта знание, но основывало его на опыте, добытом душой в предшествующей жизни. В этом плане априоризм Платона был скрытым эмпиризмом и в сущности не отклонялся от традиционного греческого понимания познания.

#### 5.4 Учение об обществе и государстве

В творческой деятельности Платона, которая продолжалась полстолетия, общественно-политические проблемы занимали важное место. По словам А.Ф. Лосева, «будучи далек от текущей политики, Платон в принципе всегда оставался государственно-мыслящим философом. Государство для него – это та живая стихия, в которой он только и мыслил осуществление своей философии».

Уже в диалоге «Горгий», произведении переходного периода (80-е годы IV в.), Платон устами Сократа говорил о себе: «Мне думается, что я в числе немногих (чтобы не сказать – единственный) подлинно занимаюсь искусством государственного управления и применяю это искусству к жизни». Эта же мысль пронизывает и «Государство». В данном диалоге, повествуя о том, как в идеальном государстве философов специально воспитывают искусство управления народом, Платон пишет: «Пока в городах не будут либо философы царствовать, либо нынешние цари и властители искренне и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно... дотолле... не жди конца злу».

Рекомендуемое Платоном «искусство государственного управления» нельзя оценить однозначно. В его размышлениях о политике можно обнаружить весьма трезвые оценки. Однако они сплошь и рядом сочетаются с утопическими мечтами об идеальном, совершенном государстве.

Прослеживая развитие государственности в греческом мире, Платон выделяет три важнейших этапа:

- 1) совершенную форму общежития в век правления мифического Кроноса;
- 2) отрицательный тип государства, характерный для современного Платону периода политической истории Греции;
- 3) и, наконец, проект – утопию наилучшего политического устройства, в котором правители – философы руководят всем в государстве, направляя жизнь его граждан на благо целого.

*Первый* из этих этапов Платон относил к временам глубокой древности, когда сами боги управляли обществом, а у людей было достаточно всего необходимого для жизни. Люди тогда были свободны от необходимости бороться с природой и друг с другом, их соединяли узы дружбы и доброжелательства. Этот «золотой век» однако безвозвратно миновал.

Хозяйственная нужда, обострившаяся внутригосударственная вражда, необходимость борьбы с враждебными соседними народами сделали свое дело. Поэтому взять тогдашний строй за образец наилучшего устройства общества невозможно.

И сейчас, считает Платон, наступил *второй* этап, в котором государство выступает в «четырёх видах порочного устройства»: тимократии, олигархии, демократии и тирании. В сравнении с совершенным государством первого этапа каждый из этих видов государственного устройства есть ступень последовательного извращения, вырождения совершенной формы.

Всем этим четырём видам порочного устройства присущи общие негативные черты. В них вместо единомыслия граждан налицо раздор, вместо справедливого распределения обязанностей – насилие и принуждение, вместо стремления правителей и воинов – стражей к высшим целям общежития – стремление к власти ради низких целей, вместо отречения от материальных интересов – алчность.

Эти негативные черты общественного устройства впервые начинают проявляться в «государственном строе, основывающемся на честолюбии», который Платон называет **тимократией**. Первоначально в тимократии сохраняются ещё черты совершенного строя: правители пользуются почётом, воины свободны от земледельческих и ремесленных работ и от всех забот материальных, трапезы общие, ещё процветают упражнения в военном искусстве и в гимнастике. Со временем, однако, охотники до драгоценных металлов начинают втайне собирать и хранить золото и серебро. При содействии, какое им в этом оказывают жены, образ жизни меняется от простого и нетребовательного к роскошному.

Второй вид государственного устройства **олигархия**. «Это строй, основывающийся на имущественном цензе; у власти стоят там богатые, а бедняки не участвуют в правлении». При олигархическом строе «государство неизбежно не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно – бедняков, другое – богачей».

Этот раскол общества на две противоборствующие группы создает предпосылки для торжества **демократии**. Данной форме государственного устройства Платон уделяет повышенное внимание. Прежде всего потому, что значительную часть своей жизни он провёл в Афинах, где тогда существовал демократический строй, достоинства и недостатки которого Платон мог непосредственно наблюдать, следя за взлётом и разложением господствующих там демократических порядков. Кое-кто склонен считать, что Платон глядел на

демократический режим Афин не глазами сочувствующего зрителя или участника, а глазами противника афинской демократии.

Подобная точка зрения страдает явной односторонностью, ибо при этом не учитывается то обстоятельство, что отношение Платона к афинской демократии не всегда было однозначно негативным.

У него в целом ряде первых сочинений мы встречаем настоящий панегирик по адресу афинской демократии периода Греко-персидских войн. Тогда «воспитанные в условиях полной свободы», в обстановке равенства, которое заставляло греков «стремиться к равным правам для всех, основанных на законе, и повиноваться друг другу в силу авторитета доблести и разума», сыны Эллады, по мнению Платона, смогли отстоять свободу и независимость своей родины в борьбе с персидскими захватчиками.

В диалоге «Менексен», который А.Ф. Лосев относил к сочинениям т. н. «переходного периода» (80-х годов IV в. до н.э.), Платон устами Сократа называл демократию «правлением лучших с одобрения народа», таким строем, «когда власть в государстве преимущественно находится в руках большинства, которое неизменно передает должности и полномочия тем, кто кажутся лучшими».

В дальнейшем, уже в диалогах зрелого периода, относящимся к 70-60 годам, в первую очередь в «Государстве», отношение Платона к демократии претерпевает существенное изменение. Теперь для него демократия – это «строй, не имеющий должного управления», поскольку при нём жажда свободы оборачивается разнузданностью и потаканием самым низменным инстинктом толпы: «государство это (демократическое – В.С.) сверх должного опьяняется свободой в неразбавленном виде, а своих должностных лиц карает, если те недостаточно снисходительны и не предоставляют всем полной свободы». В таком государстве, по мнению Платона «всё принудительное вызывает возмущение как нечто недопустимое», а его граждане «кончат...тем, что перестанут считаться даже с законами – писаными или неписаными, чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти».

В конечном итоге в «Государстве» Платон выносит суровый приговор демократической системе Афин, которая, хотя формально вроде бы основана на законе и равноправии граждан, на деле же сплошь и рядом оборачивается вседозволенностью, анархией и неуважением к органам власти.

«Опьяняясь свободой в неразбавленном виде», демократия подготавливает **тиранию**, при которой «чрезмерная свобода обращается в чрезмерное рабство».

Тирания, по мнению Платона, – наихудший вид государственного

устройства, где царят беззаконие, произвол и насилие. «Особо захватывающий интерес вызывает (данное Платона – В.С.) описание неизбежного перехода демократии в тиранию, обманчивой свободы – в жалкое рабство; и наиболее глубокое впечатление из портретов отдельных людей оставляет изображение тирана, который, распространяя вокруг страх и несчастье, сам в своей преступной душе сильнее всех терзается страхом и чувствует себя несчастнее всех». [24]

Итак, начиная с «Государства», Платон по существу резко негативно оценивает все имеющиеся в Греции типы правления.

Отныне для него речь не идёт о том, какой из четырех типов правления лучше или хуже, поскольку, по его мнению, все они одинаково порочны и негодны. Причины этого негативного отношения Платона ко всем тогдашним формам правления А.Ф. Лосев усматривал не только в трагедии одного лишь античного философа: «Ещё в большей степени это было трагедией Греции конца классического периода, когда греческий полис шёл к развалу и был накануне гибели, так что Платон всего только девяти лет не дожид до Херонейской битвы и до Панэллинского конгресса в Коринфе, означавших конец политической самостоятельности греческих полисов.

Новой эпохой был эллинизм, период крупного рабовладения (мелкое рабовладение уже изжило себя) с его огромными военно-монархическими империями, поглотившими старый классический полис.

Платон ничего не знал о наступающей огромной эпохе. Но, как и все принципиальные люди его времени, он судорожно искал выход из окружавших его социально-политических отношений. Выходом для него оказалась утопия».

Впрочем, в сочинениях Платона сам термин «утопия» не встречается. Впервые это слово, означающее дословно «страну, которой нет», было введено в оборот в XVI в. английским философом Томасом Мором. Последний в своем философском сочинении «Утопия» изобразил некое идеально – утопическое общественное устройство, существующее на отдаленном острове.

И, тем не менее, Платона можно по праву считать родоначальником такого литературного жанра, как утопия.

В истории политических учений его утопия считается одной из знаменитейших. «Она, как всякая утопия, – считает В. Асмус – одновременно представляет и отражение ряда реальных черт современных Платону государств, например Египта, и критику ряда недостатков греческих полисов, и рекомендуемый взамен отвергнутых идеальный тип общежития». [25]

При ближайшем рассмотрении проекта идеального государства, который



Платон представил в «Государстве» и «Законах», становится ясно, что перед нами – не что иное как казарменная утопия, в которой строжайше регламентированы все без исключения проявления общественной и частной жизни граждан. Платоновская утопия утверждает полное подчинение личности государству, своего рода растворение её в социальном целом. В «Государстве» закон «то убеждением, то силой» обеспечивает сплочённость всех граждан, а выдающихся людей тот же закон «включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства». [26] В «Законах» же Платон стремится одухотворить бесчеловечный и отвратительный образ тирана, выведенный им в «Государстве».

На уклоняющихся от подчинения законам, налагаются суровые кары, вплоть до решения гражданских прав, побоев или даже смертной казни. Война, которую прежде Платон клеймил как величайшее зло, теперь объявляется чем-то вполне естественным. И в итоге он начинает проповедовать, что война всех против всех относится к самой природе общества.

Если в «Государстве» почти не упоминаются рабы, то в «Законах» рабство узаконивается, оно здесь буквально пронизывает всё и в итоге Платон без него не мыслит своего идеального государства.

И, наконец, на ещё одну тенденцию, проявившуюся в мировоззрении старческого Платона, обращал внимание А.Ф. Лосев: отсутствие в «Законах» образа Сократа. По его мнению, это вовсе не случайность. «Сократ вечно все подвергал критике и часто двумя-тремя вопросами ниспровергал общепризнанные авторитеты, если они того заслуживали. В «Законах» же всякая критика запрещена, выдвигается требование беспрекословного подчинения законам и казни для всех неверующих.

Если бы в таком государстве, какое изображено в «Законах», появился вечно вопрошающий и критикующей Сократ, то несомненно... его присудили бы же не просто к цикуте, а к какой-нибудь свержасной казни для устрашения всех потрясателей общественных основ».

По поводу тех разительных перемен, которые произошли с Платоном под конец жизни, его биографы выдвигали разные предположения. Говорили о «старческом изнеможении гения, пережившего свой расцвет», о «своего рода философском самоубийстве», к какому прибег Платон путём написания своих «Законов». Утверждалось, наконец, что Платон-философ и Платон-политик – это две различные величины, что главная сила Платона – не в политике, а в философии. «Когда Платон от философских умозрений обратился к

политическим проектам, – считает П.И. Новгородцев, – он как бы утратил свои крылья, и вместо того, чтобы сделаться пророком и реформатором, он стал реакционером, а под конец даже обскурантом». Кое-кто вообще склонен рассматривать «Законы» всего лишь как не объединённые единым планом наброски, вклад которых в творческое учение Платона в целом ничтожен.

И всё же, хотя и в теориях, и в стиле «Законов», бесспорно, содержится много разного рода противоречий, тем не менее здесь наряду с этим встречается и много таких рассуждений, для которых всё ещё характерна обычная платоновская глубина и острота мысли.

В целом же, оценивая долгий творческий путь Платона, нельзя не увидеть в его сочинениях постоянного, беспокойного и напряжённого поиска истины. Его диалоги – это подлинная, неувядающая лаборатория мысли. С юности и до глубокой старости Платон проповедовал самоотверженное служение идеям добра и справедливости.

И пусть эти идеи у него нередко сочетались с мистикой, с реакционными утопическими мечтаниями и даже с архаикой и языческой мифологией, тем не менее его философский метод – это метод острейшего критицизма и никогда не кончающейся диалектики.

## 6 АРИСТОТЕЛЬ

### 6.1 Жизнь и творчество

Выдающимся мыслителем, чье творчество явилось кульминационной вершиной всей античной философии, стал **Аристотель**. Своими энциклопедическими знаниями, глубокими прозрениями в фундаментальные проблемы бытия и познания он предопределил дальнейшее развитие не только античной, но и всей мировой философии.

Гегель, чей вклад в развитие философских наук может быть сопоставлен лишь с деянием Аристотеля, оценивая последнего, заявлял «Он был одним из богатейших и глубоко мыслящих из когда-либо явившихся на арене истории научных гениев, человек, равного которому не произвела ни одна эпоха ..., ибо он был таким многообъемлющим и спекулятивным умом, как никто другой». Специально касаясь аристотелевских произведений, Гегель счел нужным прежде всего «сказать, что они охватывают весь круг человеческих представлений, что ум Аристотеля проник во все стороны и области реального универсума и подчинил понятию их разбросанное богатое многообразие». [\[27\]](#)

Аристотель родился в 384 г. до н.э. в Стагире, расположенной на Халкидонском полуострове на юге Македонии, отчего его называют еще и

Стагиритом. Стагира была небольшим городком, заложенным греками, прибывшими с острова Лесбос, родины отца Аристотеля Никомаха. На протяжении всей жизни Аристотель питал сильные чувства к родным местам, сохраняя промакедонские симпатии даже тогда, когда судьба надолго связала его с Афинами. В тех условиях это было непросто и даже опасно, поскольку в тот исторический период, на который приходится годы жизни Аристотеля, отношения между Грецией и Македонией были вовсе не безоблачными.

Свои младенческие годы Аристотель провел в македонской столице Пелле. Сюда его отец, получивший от царя Аминты II приглашение стать придворным врачом, переехал из Стагиры вместе со своей семьей. Аристотель, появившийся на свет незадолго до этого, рос при дворе, где он подружился со своим сверстником – царевичем Филиппом Македонским, будущим правителем Македонии.

От отца Аристотель унаследовал живой интерес к медицине, что позже скажется на его творчестве: свои философские выводы он нередко иллюстрировал и подкреплял данными, заимствованными из различных разделов медико-биологического знания. Считается, что он получил солидную анатомическую подготовку и, возможно, даже какое-то время выступал в качестве практикующего врача.

Аристотель рано осиротел. Ему было 15 лет, когда умерли его родители. Попечение о сироте взял на себя друг отца Проксен, проживавший в Стагире. Забрав юношу к себе, он продолжил его обучение. Благо, для этого имелось все необходимое. После смерти отца Аристотелю досталось большое состояние.

Опекун, не жалея денег, покупал ему книги, которые тогда были чрезвычайно дорогими. В благодарность за это Аристотель после смерти Проксена заботился о его жене и малолетнем сыне Никаноре. Усыновив мальчика, он любил его как родного и впоследствии выдал за него свою дочь Пифиаду.

Как ни любил Аристотель Стагиру, его неудержимо влекло в Афины. К тому времени Афины, хотя и серьезно ослабленные внутренними раздорами, продолжали оставаться ведущим интеллектуальным центром, куда со всей Греции устремлялись лучшие умы. Аристотель не мог не понимать, что только здесь, в этой «столице» тогдашней науки, он сможет довершить свое образование, набраться знаний и мудрости.

Он прибыл в Афины на 18-ом году жизни, т.е. в 367 г. до н.э., и после недолгого пребывания в школе ритора Исократ, оказался в платоновской Академии. Сам Платон в это время находился в Сицилии. Поэтому их встреча

состоялась примерно три года спустя, во всяком случае, не раньше 365/ 4 года, когда Платон возвратился в Афины. Всего же в Академии Аристотель пробыл 20 лет.

Для Аристотеля пребывание в школе Исократы и особенно в Академии стало, прежде всего, временем интенсивной учебы. И не случайно Платон, подметивший в своем ученике эту неудержимую тягу к знаниям, называл его «книгочеем». Но уже в стенах Академии начинает складываться собственное оригинальное учение Аристотеля, во многом противоположное системе Платона, что, в конце концов, приведет их к серьезным расхождениям во взглядах.

Трудно определить, когда и каким образом произошел этот переход на иные, чем у учителя, мировоззренческие позиции. Ясно, что это случилось далеко не сразу. Иначе Аристотелю незачем было бы находиться в Академии столь длительное время. Очевидно и то, что первоначально он был платоником, о чем свидетельствуют его первые произведения, главным образом диалоги, в которых он подражает творческой манере своего наставника.

Первоначально сфера размежеваний проходит по линии, в принципе не затрагивающей мировоззренческих основ платонизма. В частности, Аристотель отказывается следовать за Платоном в его пренебрежительном отношении к риторике, которую тот называл «сноровкой вроде поварского умения» или искусством макияжа. Воюя с софистами, Платон в полемическом запале отбрасывал все то ценное, что было ими привнесено в науку красноречия. У Аристотеля же риторика – один из способов исследования. Поэтому, по его мнению, следует не отказываться от риторики из-за тех злоупотреблений, которые допускали софисты, постараться «в достаточной мере» овладеть искусством красноречия. С этой целью в «Топике», «Категориях» и «Об истолковании», т.е. в трактатах, написанных в период с 366 по 355 гг. до н.э., Аристотель специально рассматривает речь, ее виды, структуру и типы предикатов, а затем пишет трактаты о доказательном, или научном, силлогизме – «Аналитики».

В работу Академии Аристотель привнес и другие, новшества, к которым его гениальный учитель оказался попросту не готов и которые тот вряд ли мог приветствовать. Расхождение во взглядах, в конце концов, сосредоточилось вокруг трактовки тех проблем, которые были центральными в философской системе Платона, а именно – вокруг теории идей и учения о государстве. «Если Платон в некотором смысле смотрел «вверх» на идеальные идеи, то Аристотель – на многочисленные частные явления «вокруг». Если Платон пытался развить

учение о вечном и совершенном идеальном государстве, то Аристотель, начав с изучения существовавших видов государства, пытался найти среди возможных наилучшее государство, которое можно было бы реализовать». [28] Мировоззрение в целом Платона интересовало в гораздо большей степени, нежели профессиональная разработка отдельных дисциплин, занятия которыми он, правда, всячески стимулировал у своих учеников. Что касается Аристотеля, то в существующем в то время комплексе научного знания не было по существу такой отрасли, которую он (конечно же, не без помощи своих многочисленных учеников) не пытался бы обстоятельно исследовать. И лишь затем, опираясь на эту солидную эмпирическую базу, он приступал к широким обобщениям, к оформлению своего мировоззрения. Проще говоря, в своей системе Аристотель шел от частного к общему, Платон же, напротив, от общего, абстрактного к частному, конкретному.

После смерти Платона Академию возглавил его племянник Спевсипп: скорее не столько по завещанию Платона, сколько по тогдашним законам о наследовании, в соответствии с которым имущество умершего переходило к ближайшему родственнику мужского пола. Им и был Спевсипп (детей у Платона не было: он так и не обзавелся семьей). Спевсипп был больным и слабохарактерным человеком, не отличавшимся к тому же каким-либо особым дарованием. Не желая подчиняться новому руководителю Академии, при котором школа начала приобретать направление, с которым Аристотель не мог согласиться, он вместе со своим другом Ксенофонтом покидает Афины и переезжает в город Ассос в Малой Азии. Здесь ему покровительствует его бывший товарищ по Академии атарнейский тиран Гермий, предоставивший философу прекрасные условия для работы. Здесь же Аристотель женится на племяннице Гермия Пифиаде. В Ассосе он пробыл три года и уехал оттуда, получив известие, что его покровитель захвачен и замучен персами, которые заподозрили Гермия в содействии планируемому македонским царем Филиппом вторжению в Азию. Из Ассоса Аристотель направляется в расположенный неподалеку на острове Лесбос город Митилену.

В Ассосе и Митилене он занимается научной деятельностью и воспитанием своих учеников. Этот период в его жизни крайне важен в плане закрепления той мировоззренческой ориентации, которая наметилась еще во время нахождения в Академии. В Эгее, прежде всего возле острова Лесбос, Аристотель изучает жизнь подводного мира, научаясь наблюдать и классифицировать его обитателей, заложив тем самым основы такой науки как биология моря. Кстати, многие последующие биологические труды Аристотеля будут базироваться на

исследовании видов, обитающих в тех местах. В это же время у Аристотеля окончательно закрепляется интерес к биологии, которой суждено сыграть в его системе такую же роль, какую в мировоззрении Платона занимала математика.

После философии биология стала наукой, которой Аристотель занимался больше всего и по образцу которой он моделировал свои философские понятия.

В 343/2 году Аристотель принимает приглашение македонского царя Филиппа и приступает к обучению его тринадцатилетнего сына и наследника, в будущем великого полководца, вошедшего в историю под именем Александра Великого. Все сведения об отношениях между этими великими людьми отличаются крайней противоречивостью. По ним трудно определить, какое воздействие это обучение оказало на личность будущего завоевателя.

Бесспорно, своими беседами Аристотель благотворно повлиял на своего ученика. Вряд ли стоит сомневаться в том, что воспитание, полученное царевичем, было основательным и что оно проникло в самые глубины его личности. В частности своей любовью к поэзии и науке, Александр во многом обязан Аристотелю. Позже, взойдя на трон, он щедро субсидировал и поддерживал философа в его научных изысканиях. Не следует забывать и того, что Аристотель обучал своего ученика не только и не столько вещам, имеющим прямое отношение к управлению государством. В основном программа обучения сводилась к комментированию греческих поэтов, в особенности Гомера, а так же к изучению истории и географии. Кстати, список «Илиады», исправленный Аристотелем, известный под названием «Илиады в шкатулке», Александр всегда имел при себе, храня его под подушкой вместе с кинжалом.

Придавать этим урокам слишком большое значение было бы неосмотрительно. Ведь характер Александра формировался всем укладом жизни македонского двора; интриги, лесть и подбострастие окружающих оказывали на юного царевича намного большее влияние, чем нравоучения гениального философа. К тому же Аристотель не был единственным наставником Александра.

Столь же сложным для решения остается до сих пор и вопрос об отношении Аристотеля к завоевательной политике Александра. Бесспорно, Аристотель был прекрасно осведомлен об этой политике, следствием которой явились, с одной стороны, установление македонского владычества над всем греческим миром, а, с другой, разгром Персии, давнишнего врага греков, и создание качественно нового типа государства, объединившего греческий и азиатский мир.

Прослеживая жизненный путь Александра, нельзя не заметить, что в

деятельности на посту руководителя Македонии, а затем и созданной путем завоевания мировой империи он далеко вышел за рамки узкого полисного мышления своего наставника. Политический и военный гений Александра позволил ему прозреть то, к чему оказался не готов философский гений Аристотеля. Центром политических интересов последнего всегда оставался полис, в силу чего он вряд ли мог одобрить проводимую македонскими правителями, включая и Александра, политику, направленную на объединение греческого мира под македонским скипетром, поскольку в этом союзе прежде независимые полисы оказались на положении зависимых от милости завоевателей колоний. В силу присущего всем грекам известного предубеждения к варварам Аристотель не разделял и идей Александра об эллинизации варваров, об уравнивании их в правах с эллинами и о создании империи, которая включала бы и греков и варваров.

Оставив Александра, Аристотель возвратился в Афины и основал здесь собственную школу – Ликей. Созданная по образцу платоновской Академии, она превосходила последнюю многосторонностью и планомерностью своей деятельности. Усилиями своего создателя и руководителя Ликей был превращен в научно – исследовательский центр изучения общественных и естественных дисциплин. Во главе Ликейя Аристотель стоял с 335 по 323 г. до н.э., преподавая и занимаясь в нём научными исследованиями почти 13 лет. Лекции и научные дискуссии здесь проводились в крытой галерее, в которой учитель свободно расхаживал среди своих слушателей. Вследствие этого школу Аристотеля прозвали Перипатом, а ее приверженцев перипатетиками.

После того, как в 323 г. до Афин дошли вести о смерти в Вавилоне Александра, Аристотелю и его ученикам предъявили обвинение в приверженности к македонской ориентации. Опасаясь за свою жизнь, философу пришлось бежать в свое имение в Халкиде, где он вскоре умер в 322 г.

## **6.2 Разделы аристотелевской философии. Логика**

Философия, выступающая у Аристотеля синонимом знания вообще, подразделяется им на три раздела:

1) *теоретические науки*, направленные на приобретение чистого знания, иначе говоря, знания ради знания (сюда помимо «первой философии», или «первой науки» Аристотель относит математику, физику и психологию);

2) *практические науки* (этика и политика), целью которых является знание ради деятельности;

3) *технические науки* (поэтика и риторика), служащие достижению знания ради творчества.

Теоретические науки дают знание в том смысле, в каком оно противопоставляется мнению; практические науки призваны управлять поведением людей в обществе; и, наконец, функция технических наук состоит в том, чтобы предоставлять людям руководство по созданию предметов для практического применения или художественного созерцания.

Ни под один из этих разделов не подходит логика. У Аристотеля она – не наука в обычном смысле, а общий способ иметь дело с вещами, который обязателен для любой науки. По мнению Аристотеля, логику следует рассматривать как орудие или инструмент, на который опирается всякое научное исследование. Таково значение греческого слова «органон», которое Аристотель употреблял, говоря о логике.

Аристотель внес столь значимый вклад в создание и развитие логики, что его принято считать её основателем. Кстати, и сам Аристотель с гордостью и с полным правом заявлял, что логика является его детищем. Признавая определенные заслуги своих предшественников – элеатов, софистов, Сократа и Платона – в обучении искусству красноречия (риторике), он, тем не менее, счел необходимым заметить: «Что же касается учения об умозаклучениях (центральной проблемы в логике Аристотеля – В.С.), то мы не нашли ничего такого, что было бы сказано до нас, а должны были сами создать его с большой затратой времени и сил». [29]

В трактате «О софистических опровержениях» Аристотель довольно четко обозначил свой вклад в науку логики: «Итак, о том, на скольких и на каких основаниях получают паралогизмы в рассуждениях, как мы должны изобличать ложное и заставлять говорить не согласующееся с общепринятым, из чего следует погрешность в речи, как надо ставить вопросы и в каком порядке следует их ставить, для чего полезны все такого рода доводы, как вообще следует отвечать и как надо раскрывать доводы и погрешности в речи, – обо всем этом было сказано нами». Несомненной заслугой Аристотеля явилась формулировка и детальная разработка трех основных законов формальной логики: закона тождества (всякая сущность совпадает сама с собой), закона противоречия (никакое суждение не может одновременно быть истинным и ложным) и закона исключённого третьего (для любого высказывания либо оно само, либо его отрицание истинно).

Как считает Аристотель, логика призвана обучить исследователя искусству обращения с понятиями и суждениями. Основой истинных понятий является дефиниция, а истинных суждений – доказательство. Таким образом, дефиниция и доказательство оказывались главными темами аристотелевской логики. Цель



логики, по Аристотелю – дисциплинировать мышление посредством предоставления разуму надежных средств для доказательства суждений и предохранения его от ошибок и заблуждений. Исследуя способность человеческого мышления познавать сущность вещей, Аристотелю по ходу пришлось выявлять и разоблачать целый ряд непреднамеренных ошибок в умозаклучениях и преднамеренный софистический обман. В то же время благодаря своим логическим работам Аристотель сделал логику автономной дисциплиной, которая под названием «формальная классическая логика» изучалась на Западе вплоть до XX века.

Важнейшей частью аристотелевской логики являются теория силлогизма (простейшей разновидности умозаклучений) и теория доказательства. Силлогизм – это умозаклучение от общего к частному. Разработанное Аристотелем *учение о силлогизме* включает следующие основные положения:

1) два суждения (посылки), из которых выводятся заключения, обозначаются как большая и меньшая;

2) из участвующих в силлогизме понятий понятие, общее для обеих посылок, называется средним термином, а два других, предикат и субъект заключения, обозначаются как крайние.

Доказательство же, согласно Аристотелю, – это силлогизм, который строится на доказательном знании. Последнее «необходимо исходит из истинных, первых, не опосредованных, более известных и предшествующих [посылок]», или, как принято ныне говорить, из аксиом и теорем.

### **6.3 Теоретические науки: метафизика, физика, математика и психология**

Этот раздел знания, признаваемый Аристотелем наиболее ценным, по его словам, «имеет своим предметом первые начала и причины», или познание бытия как такового. Теоретические науки рассматривают исключительно всеобщие свойства бытия, а исследование всех его частных проявлений оставляют другим наукам. Наиболее общую из теоретических дисциплин Аристотель назвал «первой философией». Через несколько веков после его смерти за ней закрепилось другое название – *метафизика*.

Этот термин ввёл в обиход в I веке до. н.э. издатель аристотелевских трудов Андроник Родосский. На том основании, что в выпущенном им собрании аристотелевских работ произведения по проблемам «первой философии» были помещены вслед «за физикой», т.е. за произведениями, посвященными изучению «посюсторонних» явлений, постигаемых опытным путем, издателю

пришла в голову мысль обозначить все работы Аристотеля по «первой философии» одним общим термином: «метафизика». В дальнейшем этот термин прижился, и им стали обозначать весь комплекс аристотелевских трудов, в которых излагалось учение о началах бытия, постигаемых посредством умозрения.

Аристотель считал «первую философию» (метафизику) самой возвышенной из наук на том основании, что она не связана с материальными нуждами, не преследует никаких практических задач. Все прочие науки, по его мнению, подчинены практическим целям. Единственная же наука, которая не утилитарна, а, напротив, самоценна и полностью свободна от практических запросов, – это метафизика. Она – чистая жажда знания, «радикальная необходимость ответа на последнее почему». Метафизика имеет дело с бытием, как таковым, изучает бытие ради него самого, в то время как любая из частных наук, выделяя какую – то область бытия, исследует его атрибуты, относящиеся к этой области.

«Первая философия» у Аристотеля предстаёт не как учение об отдельных, изолированных от вещей началах бытия. В этом отношении он решительным образом выступает против представления Платона о безусловной самобытности понятий, подвергает критике его учение об идеях как о самобытных сущностях, отделённых от мира чувственных вещей. Против платоновской теории идей Аристотель выдвинул целый ряд возражений.

Приписывая вещам независимые от них идеи, существующие якобы отдельно от своего воплощения в вещах, Платон, по мнению Аристотеля, удваивает мир, ошибочно полагая, что большее число сущностей легче познать, чем меньшее. Идеи Платона, кроме того, будучи неподвижными, не могут быть причиной движения.

Помимо этого, утверждая «причастность» вещей идеям, Платон ничего не говорит о том, что означает эта причастность. А значит, эта причастность у него – не более чем «пустословие» и «поэтическое иносказание». Наконец, вообще невозможно, «чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущностью чего она есть: как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них?».

Подобного рода возражения Аристотель направляет и против пифагорейских представлений о числах, якобы существующих отдельно от вещей и являющихся «началами всего существующего»: «А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (как им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, так как,

следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно употребляемо числам и что числа – первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что всё небо есть гармония и число... Во всяком случае очевидно, что они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств...». [30] Для Аристотеля такого рода пифагорейские представления о числах неприемлемы. По его словам, «математические предметы (в первую очередь числа – В.С.) вопреки утверждениям некоторых нельзя отделять от чувственно воспринимаемых вещей, а значит неправомерно объявлять числа «отдельно существующими сущностями и первыми причинами вещей». [31]

Для Аристотеля, таким образом, присуще убеждение, что сущность не может существовать отдельно от вещей; следовательно, её, эту сущность, следует искать в самих вещах, в реально существующем. В своей книге «Платон. Аристотель» А.Ф. Лосев и А.А. Тахо-Годи отмечают: «Вся основа аристотелизма в том и заключается, что Аристотель мыслит себе идею вещи не как-нибудь отдельно от вещи и не где-нибудь в другом месте, чем то, которое занимает данная вещь, но в самой же вещи... Этот тезис о пребывании идеи вещи внутри самой же вещи есть то основное и принципиальное, в чем заключается аристотелизм и его отличие от платонизма. И это есть то, в чем Аристотель разошелся с Платоном и его школой». [32]

По Аристотелю, всякая реально существующая единичная вещь есть единство «материи» и «формы». «Форма» – не потусторонняя причина, но присущий самому веществу «вид», ею принимаемый. Так, медный шар есть единство вещества (меди) и формы (шаровидности), которая придана меди мастером, но в реально существующем шаре составляет одно с веществом. Один и тот же предмет чувственного мира может рассматриваться и как «материя», и как «форма». Медь есть «материя» по отношению к шару, который из меди отливается. Но та же медь есть «форма» по отношению к тем физическим элементам, соединением которых, по Аристотелю, является вещество меди. «Форма» есть действительность того, возможностью чего является «материя».

Материя – субстрат, питательная среда любых изменений. Она является тем, что обладает потенциальной формой. Окружающий нас мир вещей – это оформленная материя, выступающая в виде разнообразных предметов: либо естественных, либо созданных искусственно. Но материя как таковая всецело бесформенна, хотя в любую минуту готова принять какую – либо форму.

Вне оформленной материи Аристотель признает существование «первой

материи», являющейся основой всяческих субстанциональных изменений.

«Первая материя» – это не вода, не огонь, не воздух; она – не черная, не белая, не тёплая, не холодная. В любой момент она может принять ту или иную форму, ибо является чистой возможностью, неопределенностью, чистой формой, неким безличным и универсальным мировым началом, из которого возникают все вещи материального мира.

Из этих рассуждений у Аристотеля вытекает вывод о вечности мира, вывод, к которому он пришёл еще в диалоге «О философии» и который он развивал и в последующих трактатах.

Отрицая как трансцендентные идеи, так и действующего согласно предопределенного плана демиурга, Аристотель всё же не сумел до конца удержаться в своих воззрениях на мир на этой по сути материалистической позиции. В конечном итоге «первая философия» у него сочетается с теологией. И пусть это – не традиционная теология с её антропоморфными богами. Но тем не менее полностью исключить божество из своих рассуждений о мире Аристотель не решался. Бог у него движет мир, будучи его целью. И как безусловно совершенное бытие, этот бог – в то же время и последняя цель, к которой стремится все сущее. Таким образом, здесь перед нами имманентная теология, в которой божеству отведена роль «неподвижного двигателя» мира.

Помимо метафизики к теоретическим наукам Аристотель относил **физику**, **математику** и **психологию**. В отличие от неподвижных объектов метафизики предмет физики – движущая субстанция; физика, по Аристотелю, изучает объекты, неотделимые от материи и подверженные движению.

«Современному читателю легко обмануться, ибо физика для нас – по-галилеевски понятая природа. Для Аристотеля это наука о сущностях и формах, поэтому в сравнении с современной математизированной физикой аристотелевскую скорее можно назвать онтологией чувственно воспринимаемого мира...

Физическая реальность, по Аристотелю, состоит из двух сфер – подлунной и надлунной. Среди множества форм изменения в подлунном мире доминируют порождение и распад. Небесные тела движутся по круговым траекториям, в мире звезд нет зарождения, гибели, роста и убывания. Всегда люди наблюдали те же небеса, что видим мы. Значит, материал небесных тел неразложим, а материя подлунного мира сильна потенциальностью противоположностей и скрыта в четырех элементах: земли, воды, воздуха и огня...

Разделение мира на подлунный и надлунный станет привычным для средневековой мысли, а исчезнет только с началом эпохи Нового времени.

Аристотелевская физика, как видим, насквозь метафизична, кульминация её – обоснование Вечного двигателя. С точки зрения Стагирита, как и большинства греческих философов, именно вечное, неизменное и неподвижное есть условие всего становящегося». [33]

Как и физика, **математика** у Аристотеля имеет дело с движущимися объектами. Но математические числа, хотя мы и рассматриваем их отдельно от материи, не существуют самостоятельно. Они не являются реальными объектами, но и назвать их полностью нереальными нельзя. При определении онтологического статуса математических объектов Аристотель решительно расходился с Платоном и платониками, которые считали числа идеальными сущностями, бытующими отдельно от чувственных вещей. Считая математические объекты характеристиками чувственной реальности, Аристотель тем не менее полагал, что выделить их можно лишь мысленно, поскольку они актуально присутствуют лишь в абстрагирующей деятельности человеческого ума.

Что касается **психологии**, то она у Аристотеля рассматривалась как учение о психике человека, или, по его словам, как наука о душе.

Познания в области естественнонаучной психологии, которыми располагал Аристотель, были зачастую крайне скудными, а порой наивными и грубыми. Он ничего не знал о функциях нервной системы, неверно представлял функции и назначение головного мозга, который, по его словам, лишён крови и не является органом мышления; он не представлял себе процесса кровообращения и многое другое.

«Но всюду, где Аристотель намечает, а скорее, предугадывает верный эмпирический путь исследования, – считает В. Асмус, – взгляд его поражает своей широтой, основательностью, пронизательностью, вниманием к существенным фактам и явлениям психологии. Для своего времени психология Аристотеля была чудом, и Аристотель остался также и на все последующие времена истории психологии классиком, корифеем этой науки... Психологию он рассматривает как науку, опирающуюся не только на наблюдения фактов психической жизни, но и на знание соматических (телесных) процессов, происходящих в человеке...».

Психологию Аристотеля пронизывает убеждение в тесной, неразрывной связи между телесными и душевными процессами. Душа с телом составляет единое целое. По его словам, «душа ничего не испытывает без тела и не действует без него»; когда тело разрушается и сгнивает, душа покидает его. Таким образом, считает Аристотель, «все состояния души связаны с телом»; они

«имеют свою основу в материи», «неотделимы от природной материи живых существ так, как неотделимы от тела отвага и страх».

#### **6.4 Практические науки: этика и политика**

Аристотель относил этику и политику к разряду «практических наук». Первая, по его мнению, изучает поведение людей и его нормы, вторая своим предметом имеет социально-политическую реальность – общество, государство и различные виды политического устройства.

Этическая проблематика разрабатывалась Аристотелем в целом ряде произведений. К важнейшим из них относятся «Никомахова этика», «Эвдемова этика» и «Большая этика». Политическим вопросам посвящены два трактата – «Политика» и «Афинская полития». В системе философских наук Аристотеля этика и политика так тесно переплетены и взаимосвязаны, что у него этическое есть «составная часть политики», а «этика... входит в политику как её часть и начало». Поэтому, как ему представляется, предмет этики «по праву может называться не этикой, а политикой». К тому же правильное понимание политики, по Аристотелю, предполагает владение определенными знаниями в области этики. «И тому, кто думает действовать в общественной и политической жизни, надо быть человеком добродетельного нрава», – считает философ.

По Аристотелю, люди в своей жизни преследуют разнообразные цели. Среди них имеются цели высшие и низшие. Высшими являются те, для которых низшие являются средствами. Поскольку лестница этих целей и средств не может тянуться бесконечно, то должна, как полагал философ, существовать некая наивысшая цель, которая ни для чего не является средством. Такой целью может быть лишь наивысшее благо.

Для описания последнего Аристотель употреблял общегреческий термин «эйдаймония», который в понимании греков был тем оптимальным состоянием счастья, которого человек в своей жизни способен достичь. Разные античные философы трактовали эйдаймонию по-разному.

Что касается Аристотеля, то для него она сводилась к жизни, согласной с требованиями разума. Голос разума предписывает человеку искать счастья в единственно достойной его цели жизни. Эту цель человек может достичь посредством выбора среднего между излишеством и недостатком. Причем, эта середина должна быть найдена не в пределах дурного, а только в пределах хорошего и даже наилучшего из хорошего. «Поэтому, – заявляет Аристотель в «Никомаховой этике», – избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя (именно) её...Избыток и недостаток губительны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные мастера...

работают с оглядкой на это [правило]». [34]

В своем этическом учении Аристотель представил идеал «самодостаточного» мудреца, для которого высшим благом является созерцательная деятельность ума. Эта деятельность, по его словам, «отличается сосредоточенностью и помимо себя самой не ставит никаких целей». Сам же этический идеал у Аристотеля запечатлен яркими чертами общества, в котором он сложился и был осознан. Высшей доблестью провозглашается теоретическое созерцание истины: самодавляющее, отрешённое от волнений и тревог практической деятельности. Предпосылки философской жизни – досуг, порождаемый рабским трудом и достатком, созданным на основе этого труда. В характерной для этики Аристотеля норме «середины» явно проступают социальные черты носителя и осуществителя этой нормы – изящного, хорошо воспитанного, во всем руководствующегося законом красоты гражданина полиса». [35]

При разработке своего политического учения Аристотель руководствовался соображениями реальной общественной практики. Причем, среди этих соображений у него на передний план неизменно выступало требование практической осуществимости предлагаемого, в котором не должно содержаться ничего неисполнимого, утопического. Не порывая окончательно с общепринятой греческой традицией построения идеального полиса, Аристотель в «Политике» предлагает свой проект образцового, наилучшего, с его точки зрения, государства. Но в этом проекте просматривается стремление автора соотносить свои теоретические построения с политической реальностью.

Центральным пунктом политической доктрины у Аристотеля оказываются проблемы государственного устройства. Они, по мнению философа, не могут быть одинаковыми для всех существующих в греческом мире полисов, поскольку каждый из них вырастает из исторических условий жизни своих граждан. Детальный анализ этих полисов приводит Аристотеля к выводу, что нереально пытаться, так как это делал Платон, устанавливать некий идеальный строй, с которым должна соотноситься политическая практика. Напротив, сама эта практика должна подсказать, какой строй похож на относительно наилучший.

И именно таким строем у Аристотеля оказывается **полития** – государственное устройство, располагающееся где-то посередине между олигархией и демократией, устройство, в котором у власти стоит некий средний класс.

По мнению Аристотеля, «государство, состоящее из средних людей, будет

иметь и наилучший государственный строй», а «средний вид государственного строя – наилучший, ибо только он не ведёт к внутренним распрям; там, где средние граждане многочисленны, всего реже бывают среди граждан группировки и раздоры». Исходя из этих соображений, Аристотель выделяет критерии, с помощью которых, по его мнению, можно правильные формы правления отличать от норм правления, отклоняющихся от нормы. В качестве важнейшего из этих критериев он признает способность правления служить делу общественной пользы. Из форм правления, имеющих в виду общую пользу, правильны: 1) монархия (или царская власть) – правление одного, 2) аристократия – правление немногих, но более одного, и 3) полития – правление большинства. Все эти правильные формы государственного устройства могут при известных условиях отклоняться и вырождаться в неправильные. Таких – неправильных – форм существуют три: 1) тирания, 2) олигархия и 3) демократия.

Оценка форм правления с позиций общественной практики позволяла Аристотелю сделать свою политическую теорию достаточно гибкой, максимально соответствующей практическим запросам. Помимо трех правильных и трех неправильных форм управления, по его мнению, существует также много смешанных, промежуточных форм. К тому же каждая из перечисленных шести основных форм правления при определенных условиях способна перерождаться. Там, где власть находится в руках нуждающихся, последние нередко пренебрегают интересами богатых, а там, где богатые управляют, они зачастую не принимают в расчет бедных. По этой причине граждане, не получающие своей доли в государственном управлении, поднимают мятеж, что в свою очередь может привести государство к упадку и даже к гибели. Многие законодатели, считает Аристотель, «терпят неудачу не только вследствие того, что они предоставляют слишком много преимуществ состоятельным, но и потому, что при этом они стараются обойти простой народ. Ведь с течением времени из ложно понятого блага неизбежно последует истинное зло, и государственный строй губит скорее алчность богатых, нежели простого народа».

Исследователей политического учения Аристотеля неизменно интересовало то, как он сам относился к демократии и демократическим порядкам. Ведь значительная часть его жизни пришлось на тот период в истории афинского государства, который был связан с обострением противоборства между приверженцами и противниками демократического строя. Сам Аристотель предпочитал держаться в стороне от этого противоборства, не принимая участия



в различного рода дрязгах и интригах. Но суровая логика политической борьбы не дала ему остаться «над схваткой». Политические противники не упускали любой возможности, чтобы при случае не напомнить ему о дружбе с Александром Македонским, этим душителем греческой свободы, а также о том, что философ пребывал в Афинах на положении метека – чужеземца, лично свободного, но не располагавшего, однако, всей полнотой гражданских прав. Наиболее ожесточенные из этих противников, считая Аристотеля своим врагом, готовы были пойти на крайние меры и выжидали лишь подходящего случая, чтобы расправиться с ним наподобие того, как до этого их единомышленники разделались с неудобным для них Сократом.

Но нападки политических недоброжелателей существенно не повлияли на отношение Аристотеля к демократии и, в частности, на его способность объективно и непредвзято оценивать эту форму проявления. Рассуждая в «Политике» о демократическом строе, он подчеркивал, что имеет «в виду такую демократию, где верховная власть народа стоит даже выше закона». В той же «Политике» он давал демократическому строю схожее определение: «Демократическим началом является то, когда все граждане решают все дела, поскольку к такого рода равенству демократия и стремится».

При этом от проницательного взгляда философа не укрылось то обстоятельство, что на практике демократическая форма правления, как впрочем и всякая иная, может при определенных условиях вырождаться в своекорыстную форму господства большинства, состоящего из бедных. Если равенство начинают толковать в духе анархии, демократия становится демагогией. И тогда из принципа свободы равенство перерастает в собственное отрицание. Но как бы то ни было, демократический строй предоставляет гражданам большую безопасность и реже влечет за собой внутренние распри, нежели любой другой строй. Именно в восхваляемой Аристотелем политике, в этом правлении большинства, явно просматриваются достоинства умеренной демократии, к которой, скорее всего, явно склонялись политические симпатии философа.

### **6.5 «Технические» науки: риторика и поэтика**

В трактатах «Риторика» и «Поэтика» Аристотель разрабатывает своё учение об искусстве, относя произведения искусства к продуктивным, «техническим» наукам, назначение которых состоит в изготовлении предметов, предназначенных для эстетического наслаждения.

У риторики (искусства красноречия) есть своя цель – выяснить средства и методы эффективного убеждения. Оценивая вклад Аристотеля в искусство

красноречия, римский философ Цицерон замечал, что тот «развивал у молодых людей не только тонкость рассуждения, нужную философом, но и полноту средств, нужную риторам, чтобы обильно и пышно говорить за и против». В этом отношении риторика у Аристотеля оказывалась сестрой логики, поскольку риторика уточняет структуру мышления и разумного обоснования, изучая распространённые способы общения, восхваления, защиты и обвинения.

В «Поэтике» Аристотель рассматривает природу поэтического действия, предлагая два пути решения этого вопроса: концепцию *мимезиса*, или подражания, и теорию *катарсиса* (очищения души человека от страстей). Здесь же Аристотель противопоставляет поэзию истории: «задача поэта – говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости». Из этого различия у Аристотеля проистекает вывод о превосходстве искусства над поэзией: «поэзия философичнее и серьёзнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история – о единичном».

Поясняя смысл аристотелевского противопоставления поэзии истории, Д. Антисери и Дж. Реале подчеркивают: «Разница между поэтом и историком (с точки зрения Аристотеля – В.С.) далеко не формальная, не в том, что один пишет стихами, а другой – прозой. Сочинения Геродота, переложённые в стихи, не перестанут быть историческими. Историк занят лишь прошлым, поэта интересуют все времена и весь мир. Именно поэтому поэзия благороднее и философичнее, ведь её предмет – универсальное как таковое. История ограничена частным сектором свершенного и невозпроизводимого. Пространство художественного подражания – сфера возможного и правдоподобного, именно поэтому поэтические символы и фантазии художника универсальны».

## **7 ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ**

### **7.1 Духовные последствия завоеваний Александра Македонского: трансформация эллинской культуры в эллинистическую**

Эллинизм – трехсотлетний период в истории Восточного Средиземноморья и прилегающих к нему континентальных областей в Азии и Африке, оказавшихся вследствие завоеваний Александра Македонского (336-323 гг. до н.э.) под военно-политической властью македонской аристократии. Эллинистический период, как считается, длился от начала походов Александра до 30 г. н.э., когда перестало существовать, будучи оккупированным Римом, последнее эллинистическое государство – Египет.

В это время достигает кульминации кризис греческих свободных полисов. Еще в 338 г. до н.э. в битве при Херонее Македония одерживает победу над греками, а через 16 лет, в 322 г. до н.э., они терпят второе поражение от той же Македонии в битве при Кранноне в Фессалии. Греческие полисы, утрачивают свою независимость, попадают под власть македонцев, с 146 г. до н.э. – под господство Рима, чьей провинцией Греция остается вплоть до падения Римской империи в 476 г н.э.

Греческая цивилизация долгое время развивалась в условиях почти полной изоляции, оставаясь свободной от сколь-нибудь значительных иноземных влияний. Но, начиная с эпохи Александра Македонского, греки близко соприкасаются с культурой, обычаями и религиями Востока. Отныне судьбы эллинов и «варваров» тесно переплетаются. Для греков завоевания Александра, приведшие к созданию мировой державы, простиравшейся от Греции до Бактрии и от Нила до Инда, состоявшей из конгломерата многочисленных народов, означали не просто утрату свободы и независимости.

До этого полисное гражданство для свободных жителей Афин, Спарты и других греческих городов-государств означало нечто большее, чем просто принадлежность к определенному социально-политическому организму. Оно определяло форму их существования, социальную позицию и стиль жизни. В то же время оно было своего рода моральным кодексом, позволявшим эллинам свысока взирать на окружавший их «варварский» мир и одновременно рождавшим у них чувство гордости за свой родной полис и в целом за весь греческий мир.

Политика Александра Македонского, прежде всего его попытка создать универсальную монархию, под крыло которой он стремился собрать различные страны и народы, нанесла удар по античному полису и его идеологии. Воспетая Платоном и Аристотелем фундаментальная ценность полиса, как идеальной формы совершенного государства, теряла смысл и притягательную силу, резко диссонировала с духом новой эпохи. На смену ей пришла идеология космополитического универсализма, духом которой отныне проникаются не только «модные» учения стоиков и эпикурейцев, но и старые школы приверженцев Платона и Аристотеля.

«Восточная политика» Александра привела к кардинальным переменам в отношении греков с окружающими их народами. «У греков, – пишет Б.Рассел, – существовало по отношению к варварам сильно развитое чувство превосходства; несомненно, Аристотель выражал общее мнение, когда говорил, что северные расы смелы, южные – культурны, но лишь греки и культурны и

смелы. Платон и Аристотель считали неправильным обращать в рабство греков, но не варваров. Александр, не бывший чистокровным греком, пытался сломить это чувство превосходства. Сам он женился на двух княжнах варварских племен и заставил видных македонских полководцев сочетаться браком с персидскими женщинами благородного происхождения. Основные им бесчисленные греческие города, можно думать, были заселены главным образом колонистами мужского пола, которые поневоле должны были последовать примеру Александра, вступая в браки с женщинами из местного населения. Результат этой политики должен был вносить в умы мыслящих людей концепцию человечества как единого целого; старая приверженность к городам-государствам и (в меньшей степени) к греческой расе перестала казаться соответствующей условиям. В философии этот космополитический взгляд берет начало от стоиков, но в действительность он появился раньше – начиная со времен Александра македонского. Результатом было взаимное влияние культуры греков и варваров; варвары узнали кое-что из греческой науки, а греки приобщились ко многим суевериям варваров. Греческая цивилизация, охватив более широкую область, стала в меньшей степени чисто греческой».

Сложившаяся ситуация не могла не ранить самолюбия жителя Эллады. Он увидел себя уравненным в правах с македонским крестьянином, персидским подданным и даже воином-наемником и из-за этого потерявшим те привилегии, которые ему гарантировались самим фактом принадлежности к той или иной полисной общности. Более того, он стал членом великой империи, на судьбы которой уже не мог непосредственно влиять и которая, к тому же, после утраты столь дорогих полисных свобод, не могла не представлять ему бездушной и деспотической машиной.

Отсюда рождались бунт и беспокойство. Великий греческий оратор **Демосфен** (384-322 гг. до н.э.) одним из первых разглядел те опасности, которые для Греции и ее свободы заключались в политике македонского царя Филиппа II. В своих речах против этого правителя – т.н. «филиппиках» – он презрительно отзывался о нем, заявляя, что «он не только не грек и даже ничего не имеет с греками, но и варвар», что «он не из такой страны, которую можно было назвать с уважением», что он, далее, «жалкий македонянин, уроженец той страны, где прежде и раба порядочного нельзя было купить».

Однако попытка Демосфена мобилизовать на борьбу с Македонией Афины и другие греческие полисы потерпела неудачу. Его призывы не были услышаны: греческий мир был уже не тот, что во времена греко-персидских войн. Прежде всего, в нем иссякла воля к борьбе за свободу. К тому же потеря независимости

и подчинение власти македонских завоевателей теперь уже не воспринимались многими как национальная катастрофа, а борьба с Македонией – как вопрос жизни и смерти. Свою роль сыграли и усиливавшиеся противоречия и раздоры в греческом мире, которым умело воспользовались македонцы.

В этой обстановке в Афинах набирает силу промакедонская партия во главе с еще одним афинским оратором **Исократом** (436-338 до н.э.), подхватив выдвинутую Демосфеном идею объединения эллинского мира, он придал ей кардинально иную направленность. Считая Македонию органичной составной частью этого мира, прославляя македонского царя как грека, как потомка греческого героя Геракла, Исократ призывал к объединению усилий Греции и Македонии для борьбы с азиатскими «варварами».

Если Демосфен выступал за создание общего фронта борьбы всех греков против Македонии, не гнушаясь при этом искать помощи у заклятого врага Греции – Персии, то Исократ, напротив, усматривая главную угрозу для греческого мира в персидской сверхдержаве Ахеменидов, провозгласил идею дружеского союза Греции с Македонией и ради достижения их совместного господства над Востоком соглашался, чтобы в этом новом союзе ведущую роль играли македонцы.

В конечном итоге установка Исократа на союз с Македонией возобладала среди греков. В свою очередь его идея объединения усилий греков и македонцев для борьбы с персами была подхвачена Филлипом II, а затем и его сыном. Правда, Александр Македонский внес в нее существенные коррективы. Пойдя на союз с аристократическими кругами завоеванных восточных стран, он отказался от высокомерно-пренебрежительного взгляда Исократа на «варваров», от его предложения превратить население завоеванных восточных стран в некое подобие регулярно «пропалываемых» в Спарте илотов.

А. Мень, характеризуя эллиническую эпоху, находил в ней много родственного XX веку: «Хотя человек того времени, в отличие от нынешнего, не был втянут в водоворот технической революции и глобальных войн, он тем не менее тоже чувствовал себя в окружении стремительно меняющегося мира. Смещалось все, на чем выросли десятки поколений, и среди развалин наметились новые контуры философии, а также религиозной и общественной жизни.

Первым потрясением для греков стало своего рода «открытие мира». Походы Александра столкнули их со множеством народов древней и утонченной культуры. Македонские ветераны и пришедшие вслед за ними торговцы и колонисты на каждом шагу сталкивались с удивительным и

незнакомым. Миновав пустыни и заснеженные хребты Азии, они попадали в города со странной архитектурой: их поражали звуки неведомых языков, чужеземные верования и обычаи. Диковинные идолы, алтари огнепоклонников, индийские аскеты, человеческие жертвы и запрет приносить в жертву даже животных, непонятные законы и обряды – словом, было от чего прийти в замешательство.

Приходилось сживаться с мыслью, что земля и человеческий род куда обширней и разнообразней, чем считали отцы и деды. Даже у себя дома грек оказался в положении человека, который долго жил в надежной крепости, редко выходя наружу, но в один прекрасный день стены обвалились, открыв вокруг широкие горизонты. Ведь прежде отечество для эллина ограничивалось рубежами родного полиса, которые можно было обойти пешком за несколько дней, теперь же границы раздвинулись к «краю земли». [36]

Однако поражение греческого мира в борьбе с Македонией обернулось для него и определенным выигрышем. Эта парадоксальная на первый взгляд мысль имеет простое объяснение: македонские завоеватели, находясь в культурном отношении на более низком, нежели греки, уровне культурного развития, испытали мощное воздействие греческой культуры, и в конечном итоге оказались в своеобразном духовном плену у Эллады, а заодно проводниками и покровителями накопленных ею ценностей.

«Хотя в глазах греков, – отмечает Б. Рассел, – Александр был македонским завоевателем, сам он считал себя носителем греческой культуры. Он и был таковым в действительности. Александр Македонский являлся одновременно и завоевателем, и колонизатором. Где бы он ни появлялся со своим воинством, он основывал греческие города, строго придерживался греческих канонов. В основанных им центрах греческой жизни греческие или македонские поселенцы обычно смешивались с местным населением...

Империя Александра была эфемерным государством. После смерти Александра его полководцы поделили империю на три части. Европейская ее часть, или империя Антигонидов, спустя немногим более ста лет перешла к римлянам; азиатская часть (империя Селевкидов) распалась и была захвачена римлянами на Западе, персами и другими – на Востоке. Египет, отошедший Птолемею, стал римским при Августе. Но как носители греческого влияния, македонские завоевания оказались более прочными. Греческая цивилизация быстро распространилась на Азию. Греческий стал языком образованных людей и быстро вошел в употребление как язык коммерции и торговли... Приблизительно во II в. до н.э. каждый мог говорить на греческом – от

Геркулесовых столпов до индийского Ганга. Наука, философия и прежде всего искусство греков стали достоянием цивилизаций Востока».

Эту же точку зрения разделял и А. Мень: «Дерзкая мечта перемешать все население державы, превратив его в один народ, управляемый царем-богом, не осуществилась. Однако и эллины, и «варвары» отныне оказываются в одной упряжке как царские подданные. Это положение, ранившее самолюбие греков, компенсируется для них тем, что их культура становится ведущей в Азии и в северной Африке... Восток активно включается в общекультурную жизнь эллинизма. Появляются книги финикийцев, евреев, парфян, написанные по-гречески и повествующие об истории, быте и религии этих народов... Читая эти труды о древних культурах греки уже не мог согласиться с мнением Аристотеля, будто «варвары» – прирожденные рабы.

Он невольно приучался к более широким взглядам. Создается почва для вселенского сознания, которое греки назовут космополитизмом».

А. Мень нашел лаконичную форму, определяющую саму суть эллинистической эпохи: «эллинизм есть синтез Запада и Востока. С одной стороны, вестернизация Востока, а с другой стороны, ориентализация Запада».

## **7.2 Характерные особенности философской мысли эллинистической эпохи**

Резко усилившиеся контакты греческой культуры с Востоком не прошли для греков бесследно, избавив их от излишней самоуверенности и заставив по достоинству оценить достижения «варваров». Потеряв в чистоте, но зато многое приобретя за счет приобщения к культурным ценностям Востока, серьезные изменения претерпела и античная философия. Из эллинской она превратилась в эллинистическую, «выплеснувшись» на огромные пространства, в том числе и весьма удаленные от прежних очагов философской мысли.

В результате необычайно расширилась «география» философского творчества: наиболее видными философами теперь были уже не только греки; к тому же многие из философов творили далеко за пределами Греции, в возникших на Востоке новых научных и философских центрах.

К примеру, ранние стоики были в большинстве сирийцами, а позднейшие – в большинстве римлянами, что дало повод Б. Расселу назвать стоицизм менее «греческой» из всех философских школ эллинистической эпохи. В свою очередь А. Ф. Лосев также обращал внимание на «провинциальное или даже негреческое происхождение» философов, внесших основной вклад в разработку доктрины стоицизма в первый, т.е. по существу эллинистический, период его существования. Он отмечал, что такие основатели стоицизма, как Зенон Китионский, Хрисип Солский, Клеанф из Асса (Троада), а также их ученики

действовали «вдали от греческого философского центра».

«Достоин внимания, что большинство стоиков, как и вообще большинство выдающихся философов эллинистического периода – люди восточного происхождения, – отмечает С.Н. Трубецкой. – Эллинистическая культура становится универсальной. Стоики – главнейшие проводники этого космополитического универсализма. Главнейшие стоики почти все родом из Малой Азии, Сирии или островов восточного Архипелага. Затем идут римские стоики, среди которых почетное место занимает фригиец Эпиктет. Собственно Греция представлена в стоической школе весьма незначительными силами». [\[37\]](#)

И тем не менее преобладание греческих элементов в философии было в этот период огромным. Основополагающие для этого времени взгляды возникли еще в Афинах на рубеже IV и III веков. Правда, начиная со II века до н.э. афинское философское сообщество стало приходить в упадок, а новые философские центры образуются в Риме и Александрии; однако и там долгое время развивались в основном афинские идеи.

Еще одним важнейшим фактором, оказавшим сильнейшее влияние на философию эллинизма, явилось бурное развитие частных наук.

Научные открытия и инженерные изобретения в это время следуют одно за другим, а их масштабность и глубина свидетельствуют о том, что эллинистическая наука приобретает мировое значение.

В III веке до н.э. творят такие корифеи античной науки как: **Теофраст** (около 370-288/285 до н.э.), оставивший после себя более 200 трудов по естествознанию (физике, минералогии, физиологии, математике, астрономии и др.); **Архимед Сиракузский** (около 287-212 до н.э.), математик, физик, инженер; **Евклид** (III в. до н.э.), математик, создатель геометрии; **Эратосфен** (276-194 до н.э.), ученый-энциклопедист, математик, астроном, филолог, друг и корреспондент Архимеда; **Аристарх Самосский** (около 310-230 до н.э.), астроном, первым выдвинувший гипотезу о гелиоцентрической картине мира.

Во II-I веках расцвет частных наук продолжается, хотя и не столь интенсивно как прежде. На эти столетия приходится творческая деятельность **Герона** из Александрии (II в. до н.э.), прославленного математика, физика и инженера, создавшего первую модель паровой машины; **Гиппарха** из Никеи (около 190 - 120 до н.э.), астронома составившего каталоги звезд числом более 500, которые включали в себя описание инструментов, с помощью которых можно было установить место и величину звезд, тенденцию их роста или сокращения; **Полибия** (201-120 до н.э.), знаменитого историка, автора труда по



всеобщей истории; **Страбона** (около 63 до н.э. - 21 н.э.), географа, биолога. Заметно активизировались и медицинские исследования, прогрессу которых способствовали два обстоятельства: использование медицинской техники при проведении операций и анатомирование трупов. Врачи **Герофил** и **Эрасистрат** в III веке до н.э. немало продвинули анатомию и физиологию. Им мы обязаны многими открытиями. **Герофил** доказал, что не сердце, а мозг является центральным органом живого организма. Ему удалось установить различия между сенсорными и моторными нервами. Он же изучил разновидности пульса и его диагностическое значение. В свою очередь **Эрасистрат** определил отличие артерии от вен, указав, что первые несут воздух, вторые – кровь.

Столь внушительные успехи были достигнуты в значительной мере благодаря тому, что в это время широкое распространение получило образование: в главных городах эллинистического мира оформились и стали функционировать крупные и хорошо организованные научные и образовательные центры. Царствующие правители эллинистических монархий не жалели денег на учебные заведения, приглашая ученых и официально выплачивая им жалование из государственной казны.

В эллинистическую эпоху происходит заметное размежевание между философией и частными науками, которое в дальнейшем будет определять их самостоятельное развитие.

До этого в античном мире не было ни наук, существовавших отдельно от философии, ни философии, развивавшейся независимо от научного знания. Теперь же философия перестает быть «наукой наук». Специальные исследования (математика, физика и др.), которые Аристотель теснейшим образом соединил с философией, назвав их «вторыми философиями», обретают самостоятельный статус.

Они начинают развиваться независимо от общей философской спекуляции, от так называемой «первой философии», которую тот же Аристотель трактовал как умозрительную науку о наиболее общих принципах бытия, как теоретический фундамент, на котором базируются все прочие науки. Позже в I веке до н.э. эта «первая философия» была названа метафизикой.

Размежевание философии и науки происходило и поддерживалось также благодаря сложившемуся «разделению труда» между крупнейшими центрами интеллектуальной жизни. Философия продолжала развиваться в Афинах, частые науки – в Александрии. Менее значительные образовательные центры ориентировались либо на Афины, либо на Александрию. Пергам стремился соперничать с последней в научных изысканиях, Родос, а затем и Рим

культивировали, скорее, философию афинского типа. Причем в самой Александрии связь науки с философией была ослаблена столь сильно, как никогда прежде в античном мире. Здесь философия начала развиваться лишь в следующем, римском, периоде, начиная с I в. н.э. И вполне в духе того времени, это уже была религиозная метафизика, представлявшая собой причудливое соединение учений Востока и Запада.

Тем не менее, стремительно смещаясь в сторону от философии, эллинистическая наука так и не смогла полностью освободиться от ее прежних мировоззренческих установок. Их воздействие обнаруживается в почти повсеместном стремлении ученых оценивать научное знание с сугубо теоретической точки зрения, игнорируя его технико-прикладные аспекты. Даже великий Архимед часто говорил о своих эпохальных открытиях в области механики как о чем-то второстепенном, видя свое призвание в чистой механике. Согласно Плутарху, Архимед стыдился своих занятий инженерией.

Находясь под влиянием Платона, упрекавшего занимавшихся техникой и прикладной наукой ученых «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», Архимед, по словам Плутарха, направил все свое рвение на такие занятия, в которых «красота и совершенство пребывают несмешанными с потребностями жизни». Поэтому-то, констатирует Плутарх, Архимед и написать ничего не пожелал о своих машинах, «считая сооружения машин и вообще всякое искусство, сопряченное повседневным нуждам, низменным и грубым». [38]

Параллельно с процессом размежевания философского и научного знания набирают силу центробежные тенденции в самой философии. Она перестает быть единой, монолитной, разделяется на части, которые отныне разрабатываются и функционируют как относительно самостоятельные дисциплины. Именно в это время получает практически всеобщее признание идущая от платоновской Академии и предложенная еще **Ксенократом** (396-314 гг. до н.э.) классификация, в соответствии с которой выделялись и различались три части философии: **логика** (называемая в некоторых школах «каноникой»), **физика** и **этика**, или теория познания, теория бытия и теория блага.

«Этим частям философии, – отмечает В. Татаркевич, – придавалось неодинаковое значение: перевес имела этика.

В греческой философии первоначально преобладала космология, однако уже со времен Сократа этические интересы взяли верх; Аристотель еще

удерживал равновесие между космологией и этикой, точно также как и равновесие между общей спекуляцией и специальными научными исследованиями. Но основные мысли, касающиеся греческого взгляда на мир, были высказаны, и творчество на этом поприще стало угасать. Зато пробудилось оно на почве этики.

Теперь философию определяли нередко как «*studium virtutis*». Популярный греческий вопрос о том, как лучше всего жить и как приобрести доступные человеку блага, или «эйдаймонию», стал теперь всеобщей проблемой философов. Философы этого периода занимались, и весьма успешно, физикой и логикой; но этическая точка зрения была главным связующим звеном их систем и воздействовала на логические и естествоведческие позиции.

Теперь от философии ожидали чего-то иного, чем в классический период; ибо по сравнению с золотой эпохой Перикла ситуация в Греции стремительно и резко изменилась. После целого ряда триумфов наступила серия унижений, после свободы, начиная с Хиронеи (338 г. до н.э.), – неволя. Нужна была нравственная опора; ее надеялись найти в философии». [39]

Отмечая выдвигание на передний план в эллинистической философии этики, следует отметить, что это уже была не та классическая этика, которая прежде всего у Аристотеля, тесно увязывалась с политикой и, будучи насквозь пропитанной гражданственными мотивами, исходила из тождества морали и политического действия.

В основание этических концепций закладывается новый ведущий принцип: убеждение в неразрывной связи личного счастья индивида с внутренне присущим ему благом – добродетелью. Эллинистические философы полагали, что нельзя стать счастливым, пока счастье зависит от внешних обстоятельств, поскольку овладеть этими последними человеку не под силу. Значит, остается один, единственно надежный путь к счастью: обрести внутреннюю независимость от этих обстоятельств. Поскольку нельзя овладеть миром, надо стремиться овладеть собой.

Центральным персонажем эллинистической этики становится социально и политически индифферентный «мудрец», для которого мало или почти ничего не значат прежние гражданские доблести и политические идеалы классики.

Впервые греческая этика становится самостоятельной научной дисциплиной, трактующей человека как такового в единичности и автономности. В результате то здесь, то там обнаруживаются эгоистические передержки – от неумения справиться с этой новой проблемой индивидуальности. В конечном итоге создателей двух главнейших философских

школ эллинистической эпохи – стоицизма и эпикуреизма – вдохновляла не столько страсть к познанию мира во всем его объеме, сколько желание предоставить своим приверженцам устойчивую систему убеждений и тем самым вселить в них некое чувство внутреннего спокойствия перед лицом надвигающегося хаоса и усиливающейся нестабильности.

Их философия сводилась в основном к моральным увещаниям по поводу того, как человеку следует себя вести в эти смутные времена, чтобы достойно пережить их и во всеоружии встретить вызов судьбы.

В эллинистическую эпоху в философии происходит кардинальная смена ориентиров: с одной стороны, падает интерес к общественно-политическим проблемам, усиливается проповедь аполитизма, ухода от активной политической борьбы; с другой стороны, философия уже не ставит перед собой, как во времена Платона и Аристотеля, универсальных, глобальных задач, не надеется в равной степени охватить все области знания, а ограничивается в основном разработкой морально-этических теорий. Философия стремится в первую очередь формировать цели и нормы поведения людей, становится, по определению Цицерона, «воспитательницей жизни». Философ же из бесстрастного исследователя окружающего мира превращается в наставника и воспитателя человеческого рода, а нередко и просто в докучливого морализатора и морализирующего резонера. Если в классическую эпоху многие философы стремились не только к познанию, но и к преобразованию окружающей их социальной действительности (в этом отношении можно сослаться на настойчивые попытки Платона воплотить в жизнь свою мечту об «идеальном государстве»), то теперь в их творчестве начинают преобладать индивидуализм, скептицизм и агностицизм. Философия все больше становится философией человека, занимающегося в основном собой, ищущего успокоения в уходе от общественных дел, в кругу семейных и личных забот. Философ престаёт чувствовать себя связанным тесными узами с обществом и, не находя в нем опоры, стремится обрести ее в себе самом, в своем внутреннем мире.

«Ко времени Аристотеля, – отмечал Б. Рассел, – греческие философы, хотя они и могли жаловаться на всякие невзгоды, в основном не предавались мировой скорби и не чувствовали себя политически бессильными. Временами они могли принадлежать к партии побежденных, но если и так, то поражение их зависело от случайностей борьбы, а не от неизбежного бессилия мудреца.

Даже те, кто, как Пифагор и Платон, находясь в определенном настроении, осуждали внешний мир и искали убежища в мистицизме, имели практические планы превращения правящих классов в святых и мудрецов.

Когда политическая власть перешла в руки македонцев, греческие философы (что было вполне естественно) отошли от политики и посвятили себя в большей мере проблемам индивидуальной добродетели или спасения. Они больше не спрашивали: как люди могут создать хорошее Государство? Вместо этого они спрашивали: как могут люди быть добродетельными в порочном мире или счастливы в мире страданий?». [40]

И, как следствие, философия, все еще продолжая сознавать себя наследницей философской мысли классического периода, тем не менее приобретает в это время ряд специфических особенностей.

Во-первых, ослабевает ее творческая мощь, падает напряжение теоретической мысли; стремление к созданию нового все чаще заменяется постоянной оглядкой назад, комментированием и истолкованием старых текстов.

Во-вторых, в это время уже не появляется всеобъемлющих и всеохватывающих систем знания, наподобие тех, что были созданы корифеями классики – Платоном и Аристотелем: философы стремятся свести все научные проблемы к тому, что достаточно для обоснования правильного, т.е. способного обеспечить внутреннее спокойствие индивида личного поведения. Выдвижение на передний план этической проблематики приводит к тому, что резко падает интерес к гносеологическим и социально-политическим вопросам; в самой же этике центральное место отводится не нахождению путей включения индивида в общественно-политическую жизнь, а поиску ответа на вопрос, как помочь этому индивиду сохранить себя, свою свободу, свое достоинство и невозмутимость в этих крайне неблагоприятных условиях – при тоталитарных режимах, в стремительно меняющемся мире. Философия все настойчивее концентрируется на вопросах частной жизни, не гнушаясь проявлять интерес даже к области личных пристрастий.

В эллинистическую эпоху, как в целом в античности, философия развивалась в рамках ряда школ, каждая из которых представляла собой обособленный лагерь с постоянно действующим учебным заведением, основателем которого определялись образ жизни, практикуемый в школе, и связанное с ним идейное направление.

Одни из этих школ (академическая, перипатетическая, киническая) появились еще в предшествующий период, другие (стоицизм, эпикуреизм, скептицизм) – именно в это время, точнее, в самом начале эллинистической эпохи. Академическая и перипатетическая школы, а также стоики и эпикурейцы, практиковали схожие методы преподавания, основанные на

приверженности определенным, четко сформулированным мировоззренческим установкам, т.е. догматам (отчего эти школы уже в древности называли догматическими). Им противостояли школы античного скепсиса (кинники и скептики), которые представляли скорее два образа жизни, нежели особо организованные институты с четко зафиксированными догматами.

Киники вообще не выдвигали никакого учения, считая, что в самом их образе жизни заключено все их учение. Что касается скептиков, то они, в отличие от киников, не гнушались теоретической аргументации и вплоть до мельчайших деталей разрабатывали доктринальные основания своего учения. Но и у них критическая, нередко утонченно логическая, аргументация была направлена в основном на критику любого рода «позитивных» суждений о мире и защиту принципа «воздержания» от всякого суждения о чем бы то ни было.

Академическая и перипатетическая школы, следуя в русле учений своих великих основателей – Платона и Аристотеля, имели универсальный характер. Их приверженцы в равной мере разрабатывали натурфилософию, гносеологию, учение об обществе и этику. Остальные эллинистические школы концентрировали свое внимание в основном на этических проблемах.

## **8 ЭПИКУРЕИЗМ**

### **8.1 Эпикур и эпикурейский образ жизни**

Свое название эпикурейская философия получила от ее основателя – древнегреческого мыслителя Эпикура. Он родился в 341-340 году до н.э. в той части малоазийского острова Самос, на которой еще со времен Перикла размещалась колония афинских поселенцев. В Афины же он прибыл, когда ему исполнилось 18 лет. По свидетельству Диогена Лаэртского, тогда «в Академии преподавал Ксенократ, а Аристотель был в Халкиде». Отсюда и определяется время рождения Эпикура и дата его первого появления в Афинах. Приезд Эпикура был обусловлен чисто практическими соображениями. Ему предстояло пройти докимассию – получить подтверждение на право носить афинское гражданство (процедура, которой подвергались лица, достигшие совершеннолетия).

Как раз в это время, в 323 году до н.э., в Вавилоне умер Александр Македонский. В греческом мире известие о смерти завоевателя было воспринято с энтузиазмом противниками Македонии. В ответ македонские власти прибегли к репрессиям. На Самосе же следствием этого стало изгнание оттуда афинян: так македонцы наказали тамошнюю греческую колонию за попытку избавиться от их господства. Семья Эпикура вынуждена была

перебраться в малоазийский город Колофон, где к ней присоединился покинувший Афины Эпикур.

В дальнейшем, сперва в Митилене на острове Лесбос, а затем в Лампсаке (малоазийская Греция), у Эпикура появляются и первые ученики. Переехавшись с ними в Афины, Эпикур закладывает здесь в 306 г. до н.э. свою философскую школу, которую станут называть «Садом Эпикура» – скорее всего потому, что основатель школы преподавал в купленном на окраине города уединенном саду, где находился дом, в котором философ проживал вместе со своими учениками и их семьями. В окружении этой разношерстной компании, включавшей, вопреки традиции, мужчин и женщин, куртизанок и рабов, Эпикур жил и писал свои труды до самой смерти. Под его руководством община вела жизнь, скрепленную узами дружбы и чуждую мирских забот. Над входом в школу было начертано: «Гость, тебе здесь будет хорошо: здесь удовольствия – высшее благо».

Как и другие философские течения эллинистической эпохи, эпикуреизм был сообществом людей, объединенных не только общностью воззрений на мир, но и приверженностью определенному, строго соблюдаемому образу жизни. Были и специфические особенности, выделявшие это сообщество из философских школ того времени: во-первых, необычайно дружеская атмосфера, царившая в эпикурейской общине; во-вторых, восторженно-уважительное отношение ее членов к личности наставника, которое со временем не только не ослабевало, но даже и усиливалось; в-третьих, устойчивость основных доктринальных принципов, сформулированных Эпикуром и бережно хранимых его последователями в течение восьми веков – вплоть до начала VI века н.э.

Превыше всего в школе Эпикура ценилось дружеское общение. Сам Эпикур одной из своих заслуг считал то, что ему удалось привить «товарищам по школе» дух дружбы и взаимного доверия, без которого, по его убеждению, немислим подлинный союз единомышленников. Он, в частности, воспротивился намерению некоторых своих учеников ввести в общине, по примеру Пифагорейского союза, совместное владение имуществом, ибо «это означало бы недоверие, а тот, кто не доверяет, тот не друг». Незадолго до смерти в письме товарищу по школе Идоменею он, испытывая нестерпимые боли, тем не менее находит в себе силы признаться: «но во всем им (болям – В.С.) противостоит моя радость при воспоминании о беседах, которые были между нами». В завещании он беспокоится, как бы кто-либо из товарищей, состарившись в занятиях философией, не остался после его смерти нуждающимся по его вине.

Еще при жизни Эпикура в школе складывается культ учителя, который

после смерти перерос в культ его памяти. Преклонение перед личностью основоположника было столь значительным, что даже в известной мере стало препятствием для творческого развития эпикурейской философии. «После его смерти, – отмечает Гегель, – ученики сохранили о нем преисполненную уважения память. Они носили с собою повсюду его изображение, выгравированное на кольцах и кубках, и оставались вообще в такой степени верными его учению, что у них считалось чем-то вроде проступка, если кто-нибудь вносил в него какое-нибудь изменение (между тем как стоическая философия непрерывно перерабатывалась последователями этой школы), и его школа была похожа в отношении учения на замкнутое государство... Поэтому нельзя указать на какого-нибудь знаменитого в научном отношении последователя Эпикура, оригинально разработавшего и развившего дальше его учение... Его философия поэтому не имела движения вперед и развития, но, разумеется, также и не вырождалась... она по своей непрерывной преемственности и продолжительности своего существования превзошла все другие философские системы». [41]

Подобно тому, как размеренный, умиротворенный, дружеский образ жизни эпикурейцев разительно контрастировал с беспокойным духом эпохи, так и сам характер их школы и пропагандируемое в ней учение бросали настоящий вызов философским системам с более древней традицией.

Не было в эпикуреизме той масштабности, той страстной тяги к познанию мира во всем его многообразии, чем собственно отличались школы Платона и Аристотеля. Если академики и перипатетики занимались решительно всеми философскими проблемами, то Эпикур и его последователи, хотя у них кроме морали было много всяких других учений, все же смотрели на философствование как на искусство жить, а не на искусство находить истину. Метафизика Платона, как, впрочем, и аристотелевские завоевания в различных областях знания отвергнуты и забыты. Решительно отрицается и диалектика, которой в школах Платона и Аристотеля уделялось пристальное внимание: диалектику эпикурейство третирует как бесполезную науку.

Подобное отношение к философскому наследию своих великих предшественников не было следствием простого невежества Эпикура, в чем его нередко явно необоснованно подозревали, а являлось закономерным результатом односторонне-узкого истолкования сущности и функций философского знания. Философия, как он ее понимал, была практической системой, предназначенной для того, чтобы обеспечить счастливую жизнь; она, по его мнению, требует только здравого смысла, а не подготовки в области



логики, математики или других наук.

В некотором отношении «Сад», казалось бы, можно уподобить Пифагорейскому союзу.

Как и последний, школа Эпикура была своего рода философской сектой (хотя и без религиозного ритуала и мистики), в которую ученики и последователи мэтра уходили подобно тому, как позже христианские апологеты станут уходить в монастыри. Как и пифагорейцы, эпикурейцы отличались беспримерной преданностью своему великому наставнику. Единственное, в чем их можно упрекнуть, – это то, что они не проявили, подобно пифагорейцам, должного усердия по сохранению творческого наследия своего учителя: из написанных Эпикуром почти 300 трудов до нас дошли лишь три письма к ученикам (Геродоту, Пифоклу и Менекею), а также фрагменты из других его сочинений.

Но, в отличие от Пифагорейского союза, в «Саду» не обобществлялась собственность его членов; Эпикур, его друзья и последователи не занимались и политической деятельностью, к которой питали пристрастие пифагорейцы. Школа избрала своим девизом принцип «Проживи незаметно!» Культ науки и ученых изысканий, свойственный пифагорейцам, равно как и тот тип созерцательной жизни, под которой они понимали жизнь, проводимую в поисках истины и блага, – все это также оказалось неприемлемым и чуждым для эпикурейцев.

## **8.2 Философская система эпикуреизма**

Хотя Эпикур называл себя «самоучкой», ему не удалось избежать влияния со стороны целого ряда философов. Самое значительное научное воздействие, испытанное им, исходило от Демокрита: в своей философии последнему он обязан больше, чем какому-либо другому мыслителю. Учение Эпикура о природе, за небольшими исключениями, в основном является возобновлением и продолжением атомизма. Помимо этого, от киренаиков (Аристиппа и других) он воспринял гедонистическую этику и сенсуалистическую логику, от скептиков, прежде всего Пиррона, – учение о безмятежности духа и само его обозначение – атараксию. Должно быть, Эпикур с интересом следил за жизненными перипетиями своего современника, одного из учеников Аристиппа Феодора Киренского, который в рамках Киренской школы пропагандировал чистейший атеизм, за что, снискав себе репутацию «безбожника», был изгнан из Афин, откуда затем перебрался в Кирену. Этот урок Эпикур будет помнить всю жизнь: ведь и его, как и Феодора, не раз обвиняли в отрицании «ходячих суждений о богах».

Еще в древности возникло превратное представление об Эпикуре как о несамостоятельном мыслителе, который будто бы теории других философов, прежде всего «учения Демокрита об атомах и Аристиппа о наслаждении, выдал за свои». При этом, однако, не замечались или попросту игнорировались как тот новый смысл, который Эпикур придал этим теориям, так и те совершенно оригинальные, принципиально новые решения целого ряда проблем, прежде всего в этической области, заслуга выдвигания которых принадлежала именно ему.

Вполне в духе своего времени Эпикур определяет как задачи философии, так и взаимное соотношение входящих в нее дисциплин. Он не устает возносить «похвалу» философии. Но для него она не отвлеченное теоретизирование, а лишь средство, с помощью которого «мудрец» может достичь согласия с самим собой, ничем ненарушаемого спокойствия духа. Не трудно заметить, что практическая, жизненная значимость философского дискурса здесь явно превалирует над его теоретическими, умозрительными аспектами. «Пусты слова того философа, – заявляет Эпикур, – которыми не врачуеться никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезни из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души».

В письме к Менекею свой взгляд на задачи философии Эпикур излагает еще более последовательно: «Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь и для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому и старому: первому – для того, чтобы он и в старости остался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму – чтобы он был и стар, и молод, не испытывая страха перед будущим. Стало быть, надобно подумать о том, что составляет наше счастье – ведь когда оно у нас есть, то все у нас есть, а когда его у нас нет, то мы на все идем, чтобы его заполучить».

Из подобного определения задач философии, однако, не следует, будто Эпикур сводил ее только к учению о нравственности, полностью игнорируя другие разделы философского знания. Оценивая эпикурейскую систему, Диоген Лаэртский выделял в ней «три части»: **канонику** («науку о критерии и начале в самих ее основах»); **физику** («науку о возникновении и разрушении и о природе»); **этику** («науку о предпочитаемом и избегаемом, об образе жизни и предельной цели»). Но этот античный доксограф сумел подметить, что в

системе трех указанных «наук» Эпикур отдавал явное предпочтение этике, поскольку именно в последней находят свою конечную реализацию две другие части философии – физика и каноника.

В приводимом Диогеном Лаэртским письме Эпикура к Пифоклу этот крен в сторону этики прямо-таки бросается в глаза. «Прежде всего, – пишет Эпикур, – надобно помнить, что подобно всему остальному наука о небесных явлениях, отдельно ли взятая или в связи с другими, не служит никакой иной цели, кроме как безмятежности духа и твердой уверенности... А природу исследовать надо не праздными предположениями и заявлениями, но так, как того требуют сами видимые явления, потому что в жизни нам надобно не неразумие и пустомыслие, а надобно бестревожное житье».

*Итак, три раздела философского знания в системе Эпикура далеко не равноценны. Этика – основа основ. Физика же, а тем более каноника предлагаются как дополнение к этике. Философия есть основанная на физике и прошедшая проверку каноникой (логикой) этика. Ибо реализация «основных начал хорошей жизни» невозможна, с одной стороны, без познания того мира, в котором протекает жизнь человека, а с другой, – без установления строго логических критериев «трезвого рассуждения», изгоняющего «лживые явления, поселяющие великую тревогу в душе». «Если бы нас, – утверждает Эпикур, – нисколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти..., а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы».*

### 8.3 Каноника и физика

Под **каноникой** Эпикур понимал учение о познании, правда, не в широком его значении. В гносеологии Эпикура интересует главным образом критерий истины. Отсюда и выводится название этой части эпикурейской философии: каноника – производное от греческого слова «канон» (мера, критерий). При таком подходе теория познания у Эпикура резко сужается в своем объеме, получая тенденцию к оформлению в своеобразную разновидность логики, причем опять-таки не в предельно широком истолковании этой дисциплины, которое, к примеру, было свойственно Аристотелю. Эпикур специально не исследовал понятия, суждения, умозаключения и доказательства, силлогизм и его структуру. Подобного рода изыскания, служившие основой аристотелевской логики, Эпикуру были чужды и неинтересны. Логика, по его мнению, необходима, но лишь для того, чтобы обучить человека правильно мыслить. Ведь невежество и, как следствие его, неумение правильно определить свои жизненные потребности и цели – источник человеческих несчастий; условием

же счастливой жизни является просветленный разум, своего рода логически обоснованная культура мышления, развивающая в человеке способность отличать истину от заблуждения. Но слишком углубляться в логические упражнения «мудрецу» не следует. Чтобы правильно ориентироваться в жизненных ситуациях и достичь блаженства, ему достаточно одного здравого смысла. *Логика – не искусство абстрактного мышления, а практическое средство выбора верных жизненных ориентиров.*

В основание каноники Эпикур закладывает принципы последовательного сенсуализма, отчего его теория познания приобретает явно односторонний характер. Все содержание своих представлений о мире человек получает через чувственные восприятия, которые являются единственно надежным источником знания и одновременно его важнейшим критерием. «Само существование восприятий, – заявляет Эпикур, – служит подтверждением истинности чувств. Ведь мы на самом деле видим, слышим, испытываем боль; отсюда же, отталкиваясь от явного, надобно заключать и о значении того, что не так ясно. Ибо все наши помышления возникают из ощущений в силу их совпадения, соразмерности, подобия или сопоставления, а разум лишь способствует этому».

В вопросе о путях и способах получения истинного знания каноника Эпикура оказалась в открытой оппозиции рационалистической линии античности, наиболее отчетливо проявившейся в творчестве элеатов, Демокрита и Платона. Эпикуру была чужда мысль элеатов (Парменида и Зенона Элейского) о том, что истинное знание может быть получено только с помощью разума, что чувственные восприятия всегда недостоверны. Эпикур считал неприемлемым для себя и разделяемое его кумиром – Демокритом – различие мнимого (чувственного) знания и знания истинного (рационального). Равным образом и в отличие от Платона, который не доверял чувствам, поскольку они, по его мнению, смущают душу и препятствуют познанию мира идей, этого единственного истинного бытия, постигаемого исключительно умозрительно, с помощью одного разума, Эпикур, впадая в прямо противоположную крайность, призывал безусловно доверять чувствам, которые, с его точки зрения, схватывают бытие безошибочно и никогда не обманываются. Понятно, что роль разума в постижении мира (рациональной ступени познания, как сегодня сказали бы мы) при таком подходе резко сужалась. Всякое ощущение, заявлял Эпикур, «внеразумно и независимо от памяти»; «разум не может опровергнуть ощущений, потому что он сам целиком опирается на ощущения».

Собственно говоря, в теории познания разуму не следует на многое претендовать. Лучше всего ему ограничить себя рамками чувственного опыта и

принимать ощущения за конечный критерий истины. Таким образом, в своей канонике Эпикур не признает за разумом права выносить окончательное суждение об истине. Зато в его физике разум «реабилитируется»: в этой области господствует одно чистое умозрение. И это легко объяснимо. Физика Эпикура базируется на учении об атомах, которые, хотя и объявляются материальными, однако из-за своих микроскопических размеров являются только умопостижимыми объектами, не поддающимися чувственному восприятию.

Исходя из этого, Эпикур и формирует основные принципы своей **физики**:

1) «Ничто не возникает из несуществующего», а исчезающее не может полностью исчезнуть без следа: «если бы исчезающее разрушалось, все давно бы уже погибло, ибо то, что получается от разрушения, не существовало бы». Это суждение у Эпикура органично увязано с мыслью о вечности, неразрушимости и неизменяемости Вселенной: «Какова Вселенная теперь, такова она вечно была и вечно будет, потому что изменяться ей не во что, – ибо, кроме Вселенной, нет ничего, что могло бы войти в нее, внося изменение».

2) «Далее, ... Вселенная есть [тела и пустота]». Причем, пустота, как и тела, трактуется в материально-вещественном плане, т.е. называется «неосязаемой природой», тем, без чего «телам не было бы где двигаться и сквозь что двигаться».

3) Все тела, наконец, состоят из атомов; из комбинаций последних образуется бесконечное многообразие материальных объектов. Вслед за Демокритом Эпикур вполне осознанно принимает принцип телесности и неразрушимости атомов. Будучи основой всего сущего, атомы вечны и неуничтожимы: они не могут полностью исчезнуть или хотя бы разложиться на более мелкие частицы. Как и Демокрит Эпикур считает принципиально важным защищать предположение о невозможности деления материи до бесконечности. У него это деление останавливается на атомах, т.е. «не допускающих разъятия на части», обладающих нерушимой целостностью частицах.

Конечно, с позиций современной атомистики размышления Эпикура о неделимости атома выглядят явно устаревшими. Но при их оценке важно не упускать из вида мотив, которым руководствовался философ. А таковым у него являлось опасение, что при допущении делимости тел «до бесконечности на меньшие и меньшие части... сущее будет дробясь разлагаться в ничто». Столь естественное для метафизического материалиста, каким собственно и был Эпикур, опасение у него причудливо сочеталось с глубоким диалектическим рассуждением о том, что принятие тезиса о бесконечной делимости атомов способно увести мысль в дурную бесконечность дробления материи.

В этом плане ход рассуждений Эпикура можно сопоставить с размышлениями элеатов над проблемой конечного и бесконечного. Общим для них было признание наличия такой проблемы. Но способ ее решения, и, главное, заложенная в его основание методика оказались принципиально иными, противоположными. В отличие от Эпикура, объявлявшего атомы последними нерушимыми элементами мира, элеаты, давая волю своей безудержной фантазии, готовы были идти неизмеримо дальше, допуская, хотя бы мысленно, возможность деления материи до бесконечности.

При всей близости демокритовских и эпикуровских воззрений в области физики между ними имелись и существенные различия. У Демокрита атомы различаются по форме и величине, у Эпикура – еще и по весу (этим он предвосхитил выводы современной атомистики). В отличие от Демокрита, считавшего, что в бесконечной Вселенной, где собственно не может быть ни верха, ни низа, атомы движутся беспорядочно во все стороны, Эпикур сводил их движение лишь к падению сверху вниз. Демокритовские атомы, в силу того, что двигаются в разных направлениях, сталкиваются, сплетаются, образуют разнообразные тела во Вселенной. Эпикуровские атомы, хотя и имеют тенденцию к падению вниз (под влиянием тяжести), тем не менее, в любой момент времени и в любой точке пространства способны минимально отклоняться от строго параллельных траекторий. Этим-то «спонтанным самопроизвольным отклонением» (причина его не называется) Эпикур объяснял образование разнообразных объектов во Вселенной. Отклонения – тот минимум свободы, который, как он считает, необходимо предположить в элементах микромира – атомах, чтобы получить возможность обосновать свободу в макром мире, т.е. в человеке с присущими ему свободой воли, свободным выбором целей и образа жизни

Посредством гипотезы о «минимальном смещении» атомов Эпикур пытался устранить двоякого рода затруднения, в которых запуталась древняя атомистика. Онтологически эта гипотеза призвана была объяснить механизм соединения атомов, а тем самым – и механизм изменений, происходящих в мире; антропологически же она служила обоснованием человеческой свободы, для которой не нашлось места в системе демокритовского материализма. Демокрит исключал случайность из цепи причин, объявляя все происходящее следствием одной строгой необходимости. «Люди, – заявлял он, – измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность».

Эпикур не мог принять это детерминистское обоснование мира не только в

области физики, но и прежде всего, в сфере этики. «По правде говоря, – заявлял он, – лучше было бы верить в мифических богов, чтобы не быть рабами фатума, о котором говорят физики: мифы хотя бы оставляют надежду и утешительную возможность быть с богами, в то время как фатум лишает и этого». Понимая, что в системе предшествующего ему атомизма господствует необходимость, что там фатум (рок, судьба) правит миром, не оставляя простора для какой-либо инициативы мудреца с его богатым жизненным опытом, Эпикур должен был искать выход из тупика, выдвигая и отстаивая новое истолкование проблемы соотношения необходимости, случайности и свободы.

Поэтому еще в рамках физической теории Эпикур пытается расширить и углубить свое понимание свободы. Сделать это ему тем более удобно, что физика у него не является чистой наукой о природе, а представляет собой учение, которое благодаря знанию о происходящих на микро- и макроуровне процессах, должно дать человеческому разуму успокоение, освободив его от страха перед богами и смертью.

Эпикур не отвергает богов. Он, – скорее деист, нежели последовательный атеист. И хотя его боги состоят из тех же атомов, что и весь мир, им чуждо желание вторгаться в происходящие процессы. А, следовательно, людям открыта возможность действовать вполне самостоятельно, без какой-либо подсказки сверху, не опасаясь божественных кар, но и не рассчитывая на содействие сверхъестественных сил.

Как и боги, человеческие души у Эпикура состоят из атомов, правда, «из атомов самых гладких и круглых, очень отличных даже от атомов огня». Последнее уточнение по сути ничего не дает для понимания жизненных процессов. Но оно позволяет Эпикуру уточнить свое учение о свободе. Поскольку состоящая из атомов душа после смерти тела распадается на лишённые какой-либо чувствительности материальные частицы, то не может быть и речи о ее посмертном существовании, а, значит, нет смысла верить в разделяемые толпой наивные мифы о загробных наградах или наказаниях за деяния, совершенные при жизни. Пока человек живет, он имеет возможность самоопределяться, в известных пределах быть хозяином самому себе и по своему усмотрению решать свою судьбу.

В рамках своей физической теории Эпикур пытается дать объяснение и психологическим процессам. Его психология базируется на физике, составляя ее неотъемлемую часть. А отсюда – ее явные упрощения и слабости. Полагая, что душа телесна, Эпикур, как впрочем, большинство мыслителей древности, не отдавал себе отчета в сложности взаимодействия физических и психических

процессов. Душа, по Эпикуру, – нечто вроде текучей материи, разлитой по всему телу. Душа и тело – два вида атомов, взаимодействующих друг с другом. Как и все телесное, душа пребывает в постоянном движении, и следствием этого движения являются сознание и жизнь.

В письме Геродоту Эпикур заявляет: «... душа есть тело из тонких частиц, рассеянное по всему нашему составу (организму – В.С.); оно схоже с ветром, к которому примешана теплота, и в чем-то больше сходствует с ветром, а в чем-то – с теплотой; но есть в ней и [третья] часть, состоящая из еще более тонких частиц и поэтому еще теснее взаимодействующая с остальным составом нашего тела.... Поэтому те, кто утверждает, что душа бестелесна, говорят вздор: будь она такова, она не могла бы ни действовать, ни испытывать действие, между тем как мы ясно видим, что оба эти свойства присущи душе». [\[42\]](#)

#### 8.4 Этика

Чтобы должным образом устроить свою жизнь, мудрец должен в первую очередь научиться правильно определять насущные запросы своей природы. Только в этом случае он сможет действовать себе во благо, стать счастливым. Отсюда, собственно говоря, и следует начинать анализ этики Эпикура и эпикурейцев. Ее стержень составляет учение об абсолютной ценности удовольствия, а заодно о средствах и способах его достижения.

Разрабатывая этическую доктрину, эпикуреизм следовал в русле основной традиции философских школ эллинистической эпохи. Исходным пунктом для него было утверждение, что счастье является наивысшим благом, целью же – уяснение того, на чем это счастье основывается и как его можно достичь. Из всех предложенных эллинистическими системами объяснений, эпикурейское было самым простым. А именно: счастье состоит в испытывании удовольствий, а несчастье – в испытывании страданий. Это объяснение не было тавтологией. Счастье (эйдаймония) трактовалось греками как жизнь, в которой достигнуто доступное человеку совершенство. Эпикур понимал это совершенство *гедонистически* в то время как его современники из других школ усматривали счастье в чем-то принципиально ином (например, стоики – в добродетели). Поэтому в эллинистическую эпоху гедонизм чаще всего ассоциировался с Эпикуром и его этической доктриной.

Еще в древности было подмечено, что учение об удовольствии составляет стержень эпикурейской этики. Сенека, к примеру, называл школу Эпикура «мастерской наслаждения», а самого ее основателя – «наставником наслаждений». Не было недостатка и в тех, кто избирал этическое учение эпикурейцев объектом для язвительных нападок, третируя его как пошлую



пропаганду примитивного чревоугодия и эгоистического себялюбия, как элементарное потакание изменчивым человеческим страстям.

Отбиваясь от этих нападок, Эпикур вынужден был неоднократно уточнять смысл и содержание своего учения об удовольствии: «Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, не наслаждение мальчиками и женщинами или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а только трезвое рассуждение; исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе». Создавая свое этическое учение, Эпикур во многом полагался на киренаиков. Вслед за ними он провозглашает, «что наслаждение есть и начало, и конец блаженной жизни». Другими словами, в основание эпикурейской этики заложены гедонистические принципы. Но, радикально реформировав представления Киренской школы о наслаждении, Эпикур придал гедонизму более утонченную форму, весьма далекую от первоначального грубого гедонизма в стиле Аристиппа.

Для киренаиков непосредственная интенсивность наслаждения – главная его характеристика. Их жизненный девиз сводился к призыву: «Лови момент счастья!» Руководствуясь правилом «Синица в руках лучше журавля в небе», они приветствовали любое «частичное удовольствие минуты». Человек живет лишь настоящим; для него нет ни прошлого (как уже минувшего), ни будущего (поскольку оно еще не наступило и, возможно, вообще никогда не наступит). А посему неразумно терпеть лишения, откладывать сиюминутные радости в расчете на более солидное вознаграждение в будущем.

Эпикур, напротив, высказывается за *просчитанное, взвешенное удовольствие, контролируемое разумом*. В определенных обстоятельствах его мудрец готов претерпеть известного рода неудобства, отказаться от сиюминутных, скоропреходящих наслаждений, с тем, чтобы впоследствии получить взамен устойчивое, постоянное, непреходящее удовлетворение.

Более того, если киренаикам непосредственное физическое ощущение приятного казалось более привлекательным, чем процесс его психического, эмоционального переживания, у Эпикура все обстояло как раз наоборот: различая, как и киренаики, чувственные и духовные удовольствия, он вторые ставил неизмеримо выше первых, ценил «наслаждения душевные больше, чем телесные».

«Начало и корень всякого блага, – заявляет Эпикур, – это удовольствия чрева, даже мудрость и прочая культура имеют отношения к нему». Его ученик и друг Метродор постарался придать этой мысли своего учителя парадоксальную форму, объявив: «В чреве – вот в чем разум, согласующийся с природой, находит свой истинный предмет». Эпикур до таких крайних выводов не доходил.

Считая, что начало человеческих потребностей материально, он не собирался останавливаться на этом. Для него важно было подчеркнуть, что, игнорируя простейшие запросы тела, человек не сможет удовлетворить и базирующиеся на них более высокие, духовные, потребности. Ведь «когда кричит плоть, кричит душа. Голос плоти: не голодать, не жаждать, не зябнуть. Душе трудно помешать этому и опасно не внимать природе...»

Эпикур приветствует похвальную умеренность, умение довольствоваться самым необходимым: «Я ликую от радости телесной, питаюсь хлебом и водою, и плюю на дорогие удовольствия, – не из-за них самих, а из-за неприятных последствий их». Главное для Эпикура – спокойствие духа, а для достижения этой цели мудрец должен научиться взвешивать удовольствия и просчитывать последствия своих стремлений. «Лучше тебе не тревожиться, лежа на соломе, чем быть в тревоге, имея золотое ложе и дорогой стол!» – советует он другу в одном из своих писем.

## 9 РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### 9.1 Важнейшие особенности и основные течения

Римскую философию нередко включают в эллинистическую эпоху, особо не акцентируя внимание на особенностях этой философии и, в частности, на том, какое отношение к Риму имели её крупнейшие представители. На «большие трудности выделения римских философов из общего потока эллинистически – римской философии» обращал внимание А.Ф. Лосев: «Это выделение, – писал он, – в значительной мере условно ввиду чрезвычайного смешения чисто римских деятелей со всеми другими. О некоторых вполне точно можно сказать, что это чисто римские философы. О других в точности этого нельзя сказать; но они так или иначе связаны с Римом своим происхождением или местожительством. Либо это были представители совсем других национальностей, имевших то или иное отношение к Риму, находясь с ним в каких-нибудь учебных, учёных или просто дружеских отношениях. Неполная ясность этих отношений мешает исследователям давать связанную картину римской философии. Не всегда помогает даже латынь, потому что многие

безусловно римские философы (напр., Марк Аврелий) писали не по-латыни, а по-гречески, а многие философы безусловно не римского происхождения (напр., Апулей или Августин) писали на чистейшем латинском языке. Это приводит к тому, что отдельно эта римская философия почти никогда не излагается, а её представители входят во всех руководствах в общую эволюцию античной философии».

Отмечая важнейшие особенности римской философии, Лосев подчеркивал, что по своему внутреннему содержанию эта философия «резко отличается от периода греческой классики тем, что она вырастает теперь уже на почве крупного рабовладения и землевладения, на завоевании обширных территорий, на огромном чиновничьем аппарате империи, подчинившей себе множество разных национальностей, на необходимости держать в повиновении огромную рабовладельческую империю путем изощрённых политических методов, на необходимой для этого тонко развитой человеческой личности и, наконец, на вытекающем отсюда синтезе небывалого универсализма и небывалого субъективизма. Отныне философское сознание стало неизменно пытаться отразить в себе как весь римский универсализм, так и его прихотливый субъективизм, что мы находим уже и на почве самой Греции в начале эллинизма и что достигло колоссальных результатов в Римской империи. На этом основании римская философия часто трактуется как философия максимально практическая, моральная и жизненно утилитарная. Это несомненно так...

Однако нельзя забывать и того, что этот же самый практицизм заставляет римлян очень много размышлять, быть военными гениями и основоположниками мировой юридической мысли. В римской философии это вылилось в весьма большое количество теоретических исследований, но, конечно, неизменно связанных с разного рода практикой, то ли житейской и бытовой, то ли общественной и государственной, то ли моральной и мистической. Именно Рим оказался плодотворной почвой для такой уточненной логической школы, как неоплатонизм. Практическая и жизненная направленность римской философии объясняет собою также и то, что эта последняя всегда стремилась выражать себя поэтически, риторически, юридически, историографически и даже специально-научными методами, в отличие от общепризнанной греческой склонности к чистому умозрению. Однако и это не нужно считать чем-нибудь отрицательным. Это просто национальная особенность римской философии». [43]

Как в республиканский, так затем и в императорский периоды в Риме получает развитие **эпикуреизм**, самым крупным представителем которого

оказался римский философ и поэт **Лукреций Кар** (ок. 96-55г. до н.э.). Он – автор философско-художественной поэмы «о природе вещей», в которой важнейшей целью объявляется освобождение человека от суеверий и страхов, порождаемых религией. Объектом осмеяния и уничтожающего сарказма в этой поэме оказываются как боги народной религии, так и боги официального римского культа. Лукреций Кар – не оригинальный мыслитель, а в основном пропагандист и интерпретатор идей своего кумира Эпикура, перед которым он настолько благоговел, что не считал нужным добавлять к его теории что-нибудь принципиально новое.

Широкое распространение в Риме получили еще два влиятельных течения: **эkleктизм** и **скептицизм**. Их взгляды представлял здесь **Марк Туллий Цицерон** (106–43 г. до н.э.), знаменитый римский политик, оратор и философ. К его заслугам, как правило, причисляют то, что он познакомил римлян с греческой философией, по-своему интерпретировав её. Его сочинения в основном содержат пересказ различных античных учений, в анализе которых у него эkleктические тенденции нередко совмещаются с изрядной дозой скептицизма, отчего Цицерона нередко причисляют к римским скептикам. Сам Цицерон оценивал свои литературные опыты довольно критически: «Я отношусь к числу переписчиков и лишь добавляю слова, которых у меня в избытке». Огромная эрудиция, а заодно умение ясно и понятно излагать идеи греческих и римских авторов способствовали тому, что труды Цицерона до сих пор рассматриваются как первоклассный источник по античной философии.

Как самобытное течение скептицизм в римскую эпоху был представлен главным образом **Энезидемом** и **Секстом Эмпириком**. «Пирроновы рассуждения», написанные Энезидемом около 43 г. до н.э., известны как манифест этого течения. Его сторонники, по словам Энезидаема, «делают профессию из сомнения, а потому свободны от любой догмы», «не определяют ничего, не определяют даже того, что ничто нельзя определить». Секст Эмпирик, живший двумя веками позже Энезидаема, приблизительно во второй половине II века н.э., явился единственным скептиком, от которого дошли до нас обширные произведения.

## **9.2 Стоицизм – ведущее философское течение эллинистической и римской эпох**

В начале III века до н.э. на исторической арене появляется стоицизм, которому суждено было стать одной из ведущих философских школ эллинистической и римской эпох. Своё название стоицизм получил от наименования «Живописная Стоя», которое принадлежало расположенной в

Афинах крытой колоннаде с картинной галереей внутри, где как раз и помещалась школа стоиков. Основанная Зеноном Китионским около 300 г. до н.э., она просуществовала пять столетий.

Почва, на которой выросло, набрало силу и окрепло «учение» стоицизма, – это нивелирующий индивидуальность универсализм огромных государственных образований периода эллинизма и Древнего Рима. Стоицизм, по словам А. Ф. Лосева, «как раз взял на себя обязанность охранять внутренний покой индивидуума перед лицом стихийно возраставшей мировой империи. Нужно было сделать личность внутренне непоколебимой и твердокаменной, чтобы обезопасить её от небывалых общественных треволнений и всякого рода превратностей, связанных с обширными завоеваниями и организацией мировой империи».

В истории стоицизма принято выделять три периода:

1. **Древнюю Стою** (III - II века до н.э.), к которой относятся три её основателя: Зенон Китионский, Клеанф из Асса (Троада) и Хрисипп Солский, а также их ученики, – всё это мыслители провинциального и даже едва ли греческого происхождения;

2. **Среднюю Стою** (II - I века до н.э.), главными представителями которой были Панетий и Посидоний; к этому же периоду относится и римский стоицизм II - I веков до н.э.;

3. **Позднюю Стою** римских философов первых двух столетий нашей эры, прежде всего Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия, Мусония Руфа и Гиерокла Стоика.

Все тексты представителей Древней Стои утрачены. Об их взглядах мы можем судить лишь по дошедшим до нас немногочисленным отрывкам из их произведений. Не сохранились и труды философов из Средней Стои, хотя косвенных свидетельств о двух виднейших мыслителях этого периода – Панетий и Посидоний – вполне достаточно, чтобы представить их учение весьма рельефно. Зато Поздняя Стоя представлена богатыми источниками. Прежде всего сохранились основные философские труды Сенеки и Марка Аврелия. Эпиктет, как и Сократ, пропагандировал своё учение в устной форме. Один из его слушателей, Флавий Арриан, записывал беседы учителя «слово в слово» сохранились четыре из восьми книг арриановых заметок.

Появившись практически одновременно с эпикуреизмом, стоицизм отличался от него по меньшей мере двумя существенными моментами.

Во-первых, школа Эпикура ориентировалась в этике на киренаиков, а в физике – на Демокрита; стоицизм же в этике опирался на киников, от которых

воспринял взгляд на самодостаточность добродетели, а в свою очередь через них вобрал в себя и сократовскую традицию этического интеллектуализма. В физике же, которой киники не занимались, стоики реставрировали старый космологизм Гераклита, придав, правда, ему черты провиденциализма и фатализма.

Во-вторых, от эпикуреизма стоицизм отличался меньшим постоянством своих доктрин. Если последователи Эпикура внесли крайне мало нового в разработанное мэтром учение, то в более длительной истории стоицизма заметны существенные перемены, отличающие друг от друга мыслителей различных периодов. «Учение его основателя Зенона, относящееся к началу III века до н.э., – считает Б. Рассел, – никак не походило на учение Марка Аврелия, относящееся ко второй половине II в. н.э. Зенон был материалистом, чьи доктрины в основном являлись комбинацией из учения киников и Гераклита; но постепенно, в результате примеси платонизма, стоики отходили от материализма, пока в конце концов от него остались лишь следы бывшего влияния. Их этика, правда, изменилась очень мало, а именно в ней большинство из них видело самое важное. Но дальше в этом отношении произошло некоторое перемещение центра тяжести. По мере того как шло время, всё меньше говорилось о других сторонах стоицизма, и постепенно всё более исключительное ударение делалось на этике и тех частях теологии, которые ближе всего к этике». [44]

Помимо этого, в процессе исторического развития существенным изменениям подвергались и другие стороны стоицистской философии. Древняя Стоя создала учение, отличающееся абсолютно ригористическими чертами в морали. Желая спасти человека, творцы стоицизма предлагали столь жёсткие рецепты, что эти последние с самого начала оказались для них самих непосильным бременем. Поэтому уже на этой стадии развития доктрины в неё вносятся определённые смягчающие элементы. «Вместо полного разрыва мудреца и глупца, когда мудрец оказывался настолько совершенным, что уже не мог никуда развиваться дальше, и когда глупец трактовался тоже вполне монолитно, а именно как сумасшедший, вместо этого стоики этого периода часто проповедовали самовоспитание и постепенное совершенствование, так что сумасшедший не в одно мгновение становился мудрецом, но лишь в результате упорных и долговременных упражнений. Кроме добра и зла, ранние стоики признавали ещё т.н. «безразличное», куда относили такие важные предметы, как жизнь и смерть, здоровье и болезнь, богатство и бедность, почести и позор, и многое другое». [45]

Наибольший вклад в разработку доктрин стоицизма на этом первом его этапе внесли два философа: Зенон и Хрисипп. Основные биографические сведения о них дошли до нас от Диогена Лаэртского. Зенон (ок. 336-264 гг. до н.э.) родился в небольшом финикийском городке Китионе на Кипре в семье состоятельного торговца. В возрасте 30 лет, т.е. около 314 г. до н. э., он прибыл с коммерческими целями в Афины. Корабль, на котором он плыл, потерпел крушение. В результате Зенон потерял всё своё, видимо, довольно значительное богатство. К этой потере он отнёсся спокойно, тем более что у него вскоре обнаружились другие, с его точки зрения, куда более значимые запросы.

Забредя однажды в лавку книготорговца, он обнаружил там «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта. Прочитав на месте вторую часть книги, где излагалась беседа Сократа с Аристиппом о наслаждении и умеренности, Зенон пришёл в такой восторг, что стал докучать хозяину лавки своими расспросами о том, где можно найти такого рода людей. Видимо, этим он изрядно поднадоел торговцу, который, чтобы отделаться от назойливого посетителя, не нашёл ничего лучшего, как указать на проходящего мимо киника Кратета: «Вот за ним и ступай!» Так Зенон оказался в обществе киников.

Строгая простота их учения произвела на Зенона сильное впечатление, хотя стать последовательным приверженцем кинизма ему мешала стеснительность. Желая «исцелить его от такого недостатка», Кратет дал ему однажды нести через город горшок с чечевичной похлёбкой. Увидев же, что Зенон смущается, он разбил горшок у него в руках своим посохом. Похлёбка потекла у Зенона по ногам, он бросился бежать, а Кратет крикнул вдогонку: «Что ж ты бежишь, финикийчик? Ведь ничего страшного с тобой не случилось!»

В конце концов, при всей увлечённости философией своего наставника, Зенон оказался «слишком скромн для кинического бесстыдства». Оставив Кратета, он какое-то время обучается у других философов – у мегарика Стильпона и академиков Ксенократа и Полемона. И лишь после этого решился основать собственную школу, учеников в которой вначале называли «зеновцами» и лишь позже стали обозначать стоиками. Этой школой Зенон руководил 35 лет.

Ближайшим его учеником, а после смерти – руководителем школы, стал Клеанф (331-251 гг. до н.э.). но среди основателей стоицизма самым известным после Зенона оказался Хрисипп (ок. 280-208 гг. до н.э.), возглавлявший Стою с 232 по 208 г. до н.э. Будучи плодовитым писателем, Хрисипп проявил себя и блестящим организатором, отчего ещё в древности его стали называть вторым (после Зенона) основателем школы, заявляя: «Если бы не было Хрисиппа, не

было бы Стои».

В дальнейшем под воздействием атак со стороны скептиков и академиков, а также вследствие общей тенденции того времени Средняя Стоя смягчила суровое философствование Древней Стой, отбросила некоторые её догматы и, восприняв целый ряд положений из классической философии Платона и Аристотеля, стала всё более заметно склоняться в сторону эклектизма, идеализма и синкретизма. Не случайно этот период в развитии стоицизма нередко называют стоическим платонизмом.

Теперь центр философской активности стоицизма перемещается из Афин на остров Родос, где проживают и творят два его выдающихся реформатора – Панетий Родосский (ок. 185-110/9 гг. до н.э.) и Посидоний из Апамеи в Сирии (ок. 135-51 гг. до н.э.).

«После представителей Древней Стой, бывших уроженцами глухой провинции, а иной раз и едва ли настоящими греками, – отмечает А. Ф. Лосев, – Панетий выступил как подлинный грек, аристократ, высокообразованный человек, астроном, географ, историк, историк философии и религии, много путешествовавший, сразу же отбросивший из стоицизма киническое опроценство, возобновивший прерванную первыми стоиками духовную связь с Аттикой, с её Сократом, Платоном и Аристотелем, с её ясным и простым, умным и мягкочеловечным взглядом на жизнь».

И хотя у Посидония, бывшего на полстолетия моложе Панетия, уже заметен явный уклон к мистике, тем не менее и ему свойственна вполне эмпирическая, вполне позитивная точка зрения на мир, которую он пытался обосновать посредством использования и обобщения данных точных наук. Смягчением резкостей первоначального стоического учения, приноравливанием его к другим великим системам своего времени, а также умелым и изящным изложением Посидоний приспособил стоицизм к нуждам римского общества, подготовив почву для его успеха в эпоху республиканского, а затем (с 27 г. н.э.) – и в период императорского правления.

К сожалению, от Посидония не сохранилось ни одного из его трудов, которые по объёму и разнообразию поднимаемых в них проблем можно сравнить разве что с сочинениями Аристотеля. После окончания античной эпохи его заслуги перед наукой и философией надолго были преданы забвению. И лишь усилиями филологов конца XIX и начала XX столетия было установлено, какое огромное влияние Посидоний оказал на современных ему и последующих мыслителей. Теперь уже не подлежит сомнению, что это был учёный и философ первой величины, чьим колоссальным влиянием заполнены



два с половиной века, отделяющих его от неоплатонизма.

Переходя к третьему, римскому, периоду в истории стоицизма, следует прежде всего отметить, что ещё философы Средней Стой заинтересовали своими идеями высшие слои римского общества. В частности, уже у Панетия в Риме имелся ряд последователей, отчего его иногда называют «предначинателем римского стоицизма», «творцом стоицизма в римском обличье». В 144 г. до н.э., т.е. за 15 лет до того, как он возглавил Портик, которым он будет руководить с 129 по 102 гг. до н.э., Панетий приезжает в Рим, где сближается с Гаем Лелием и кружком интеллектуалов, группировавшихся вокруг Публия Сципиона Младшего. Последнего он сопровождает в 141 г. до н.э. в его поездке на Восток.

Творчество Панетия оказало заметное влияние на знаменитого философа, юриста и общественного деятеля Рима Цицерона (106-43 гг. до н.э.), который много заимствовал из трудов Панетия в области этики и политической философии. Влияние же Посидония, старшего современника Цицерона, на творчество последнего оказалось ещё более значительным, чем воздействие Панетия, умершего за несколько лет до рождения Цицерона. Во время своей первой поездки в Грецию Цицерон посетил в 78 г. остров Родос, где слушал лекции тогдашнего главы Стой. Впоследствии он называл Посидония своим «приятелем» и «учителем», переписывался и гордился дружбой с ним, считая его «величайшим из всех стоиков». [46]

Иногда Цицерона причисляют к римским стоикам. Не впадая в подобного рода крайность, следует всё же признать, что учение стоиков было одним из основных источников философских и научных воззрений этого римского эклектика.

В свою очередь труды Цицерона в области философии и права широко использовались римскими стоиками, прежде всего Сенекой, для создания своих философских и политико-правовых концепций.

Стоицистское учение стало известно римлянам в середине второго столетия до н. э., вскоре после того, как римские войска покорили Грецию. Занесённый на римскую почву главным образом из Афин и с Родоса, стоицизм ещё во время республики становится влиятельнейшим философским течением римского общества. Стоицистские идеи разделяют и пропагандируют такие страстные защитники республиканского строя, как Марк Юний Брут (85-42 гг. до н.э.), Марк Катон Младший (95-46 гг. до н.э.) и другие. Первый прославился как один из убийц Цезаря, а второй – как организатор сопротивления его диктатуре, целью которого было восстановление старого республиканского строя.

Потерпев неудачу, Катон покончил с собой, бросившись на меч. Своим бесстрашием и верностью староримским доблестям он надолго стал любимым персонажем тех писателей, которые, как и их прототип, в различные периоды истории выступали против диктаторской власти.

Эти *прореспубликанские симпатии первых римских стоиков* не помешали стоицизму добиться небывалого успеха и в *императорском Риме*, где его самыми известными представителями становятся Сенека (ок. 50 - ок. 130 гг. н.э.), Эпиктет (ок. 50 - ок.130 гг. до н.э.) и Марк Аврелий (121-180 гг. н.э.). В эпоху Принципата, т.е. Ранней Римской империи (27 г. до н.э.-193 г. н.э.), на смену бесстрашным защитникам республиканского строя приходят приверженцы новых, императорских порядков.

Мощное влияние на стоицизм теперь оказывает дух римского общества с его ориентацией преимущественно на практические ценности, что побуждает римских стоиков более чётко, хотя и неоднозначно, определять свои социально-политические позиции. В итоге в их лагере обнаруживаются серьёзные расхождения во взглядах на окружающую действительность. К примеру, Сенеке присущ более активный интерес к жизни, большая мера её приятия, чем это можно видеть у Эпиктета и Марка Аврелия. Сенека не столь ригористичен в осуждении действительности, как Эпиктет, не так замкнут на себя, как Марк Аврелий.

Тем не менее все они, и высокопоставленный сановник Сенека, и вольноотпущенник Эпиктет, и император Марк Аврелий, пропитаны общим духом римского патриотизма. Для всех троих исполнение гражданских обязанностей и вообще «общепользных действий», любовь к отечеству – вещи, не подлежащие сомнению.

У своих предшественников из Древней и Средней Стой римские стоики заимствовали то, что им было ближе всего:

- 1) учение о долге и воспитании сильного, ответственного перед обществом индивида;
- 2) идею естественного юридического закона, имеющую обязательную силу для всех людей;
- 3) космополитический взгляд на мир с вытекающим отсюда представлением о равенстве и всеобщем братстве людей.

Как ни одно другое философские течение античной эпохи стоицизм был понятен и близок римлянам, этому народу трудолюбивых землевладельцев, энергичных обитателей растущих городов и мужественных солдат. Их не привлекали абстрактные, оторванные от жизни спекуляции. Напротив, в

философии они искали того, что отвечало их трезвому и практическому складу ума, – прежде всего стимулов к действию. В немалой степени благодаря стойкам римляне привыкли видеть в философии «наставницу жизни», опору в общественных и обыденных делах. В свою очередь и сам стоицизм, будучи занесён на римскую почву и укоренившись здесь, подвергся мощному воздействию со стороны сложившихся порядков, оказался насквозь пронизан духом суровых моральных принципов, идеалами гражданской доблести и национального патриотизма.

Хотя римские мыслители всегда ориентировались на греческую философию, как на достойный подражания образец, им всё же удалось внести в античную мысль определённые элементы новизны и оригинальности. Аристотель, к примеру, считал, что философия существует «ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы». Подобная же недооценка роли и значимости общественной практики была характерна и для других греческих философов. Отсюда их преимущественная ориентация на созерцание, а не на активную, преобразующую мир деятельность. Даже пифагорейцы и Платон, озабоченные идеей воплощения своего политического идеала в жизнь, в конце концов оказались не способными предложить ничего иного, кроме нереальных, фантастических, оторванных от действительности утопий.

Философия же римлян, в первую очередь стоиков, была в большей мере практическая, а не созерцательная. Римские философы, за немногими исключениями, считали недостойным высокого звания философа уклоняться от государственных и общественно-политических дел.

Римский стоицизм создан в основном людьми с активной гражданской позицией. И то обстоятельство, что среди них много, как говорили тогда, публичных деятелей, – отнюдь не случайность, а явление вполне обычное и даже типичное. Сенека был членом сената, воспитателем Нерона. В течение четырнадцати лет он оставался в гуще придворных интриг, почти восемь лет направляя имперскую политику. Марк Аврелий девятнадцать лет управлял Римской империей, честно исполняя свои обязанности, хотя, по его собственному признанию, из-за этого ему с трудом удавалось находить время для любимого дела – занятий философией. Даже вольноотпущенник (раб, отпущенный на свободу) Эпиктет, хотя и не занимал в служебной иерархии никакого поста, не был чужд интереса к происходящему вокруг. «Человек, – говорил он, – создан не для одинокой жизни, но для совместной – для того, чтобы любить себе подобных и находить счастье в общении с ближними».

Ориентация Римской Стои на практические ценности, пристальный интерес

к социально-политическим проблемам – всё это заставляло её мыслителей отказываться от сухого, догматичного, чересчур академического стиля мышления Древней и Средней Стои. В результате римский стоицизм всё более явственно приобретает черты популярной, доступной широким массам людей философии.

*К важнейшим особенностям римского стоицизма относятся:*

а) окончательный отказ от разделяемых Древней и частично Средней Стоей кинических призывов к уходу от мира и замена их на поддерживающую государство мораль;

б) ослабление интереса к физике и логике, акцентирование внимания главным образом на практической стороне философии, то есть на принципах морального и общественного поведения;

в) повышенный интерес к внутреннему миру человека, доходящее до углублённого переживания острое чувство озабоченности проблемой нравственного усовершенствования;

г) отход, главным образом Сенеки и Марка Аврелия, от первоначального стоического материализма и переход на позиции дуализма и спиритуализма;

д) сильное вторжение религиозного чувства, которое иначе расставляет духовные акценты Старой Стои. В сочинениях поздних стоиков мы находим целую серию параллельных Евангелию предчувствований, как, например, родство всех человеческих душ в Боге, универсальное братство, необходимость снисхождения, любовь к ближнему и даже к врагам, и ко всем, кто творит.

### **9.3 Этика и её ведущая роль в стоицизме**

Этика – наиболее значимая часть стоицистской системы. Правда, физика, трактуемая помимо прочего и о Боге, представлялась стоикам более возвышенной дисциплиной, чем две другие – этика и логика. Однако, проявляя к физике меньший интерес, стоики и культивировали её с меньшим успехом. Перед этикой, а заодно и логикой, физика, на их взгляд, имела превосходство лишь в том смысле, что представляла собой как бы фундамент, на котором, в строгом согласии с принципами логического суждения, следует возводить «здание» человеческой нравственности. Другими словами, физика исследует то, что есть, этика – то, что должно быть, а логика даёт тому и другому разумное обоснование.

«Школьное разделение философских исследований на логику, физику и этику, – отмечает В. Виндельбанд, – особенно резко проводится и у стоиков, но центр тяжести их учения находится всегда в этике. Учить добродетели, т.е. искусству жить, составляет для всех их цель и сущность философии, причём все

они сплошь понимают добродетель в практическом смысле правильного поведения. И лишь поскольку последнее считается ими, по принципу Сократа, тождественным с правильным познанием, их этика нуждается в двух других науках, как в своём обосновании.

Однако установленному таким образом общему взаимоотношению частей философии их отдельная разработка соответствует так мало, и отдельные физические и логические учения Стои находятся в столь слабой связи с её этикой, что вполне понятно, если уже в начале член школы, так близко стоявший к чистому кинизму, как Аристон, считал эти побочные науки бесполезными, и если позднее первоначальные физические и логические учения Стой, заменившись сперва другими, были, наконец, совсем оставлены в стороне».

Исходный принцип «этической части философии» стоицизма существенно отличается от исходного принципа эпикурейской этики. По свидетельству Диогена Лаэртского, у стоиков первым побуждением живого существа «является самосохранение, ибо природа изначально дорога сама себе... Стало быть,..от природы живому существу близко его состояние, и потому оно противится всему, что вредно, и идёт навстречу всему, что близко ему». Мнение же эпикурейцев, будто первое побуждение живых существ – стремление к наслаждению, стоики «обличают как ложное», выдвигая в противовес ему свой принцип «жить по природе», «жить согласно с природой».

Что означает этот принцип? Прежде всего то, что всякое существо от рождения предрасположено жить в гармонии с самим собой и с окружающим миром. Не всем существам и даже не всем людям дано чётко осознать это. Для животных «жить по природе – значит жить по побуждению», т.е. в соответствии со своим природным инстинктом. «А разумным существам в качестве совершенного вождя дан разум, и для них жить по природе – значит жить по разуму, потому что разум – это наладчик побуждения». Этот разум – не чисто человеческое приобретение. Он – дар божественного Провидения. Не всякий способен по достоинству оценить этот дар и выбрать жизнь, «в которой всё совершается согласно с божеством каждого и служит воле всеобщего распорядителя... С этого пути разумное существо иногда сбивается, увлечшись внешними заботами или попав под влияние близких»

Лишь мудрецу, постигшему намерения Зевса, удаётся разгадать его замысел и тем самым осознать требования природы, причём, как своей собственной, так и всего сущего. Разум помогает ему понять, что жить согласно с природой – это то же самое, что жить согласно с добродетелью, ибо сама

природа ведёт нас к добродетели.

Таким образом, принцип «жить в соответствии с природой» вводится в стоицизме для обоснования причудливой доктрины, в которой поведение человека органично увязано с идеей космического детерминизма. Мудрец добровольно отдаёт себя во власть судьбы, усматривая в этом, как ни странно, свой подлинно свободный выбор. Для него свобода есть возможность по собственной воле идти туда, куда его влечёт неумолимый рок.

Приписываемый Клеанфу из Асса «Гимн Зевсу» вполне рельефно отображает эту сторону стоицистского мировосприятия:

Веди меня, о Зевс, и ты веди Судьба!

Веди меня вперёд.

На что бы ты меня не обрекла,

Веди меня вперёд.

Бесстрашно я иду, – и пусть

Я отстаю, неверием и страхом омрачён –

Всё ж должен я идти.

В отличие от эпикурейцев, для которых свобода была уклонением, избавлением от необходимости, стоики не собирались столь жёстко противопоставлять свободу необходимости. Свобода трактовалась ими как проявление необходимости. «Действия людей отличаются не по тому, свободно или не свободно они совершаются (все они происходят и могут происходить только по необходимости), а лишь по тому, каким образом – добровольно или по принуждению – сбывается и исполняется неотвратимая во всех случаях и безусловно предназначенная нам необходимость. Судьба «ведёт» того, кто добровольно и беспечально ей повинует, и «насильно влечёт», «тащит» того, кто неразумно или безрассудно ей противится».

При таком истолковании свободы камнем преткновения для стоиков должна была стать проблема объяснения наличия в мире зла. Откуда оно берётся, если везде властвует божественное Провидение, если Бог – причина всего сущего? Не является ли он сам ответственным за зло? Как согласовать идею «благого» божественного правления с наличием мирового зла, как оправдать Бога перед лицом тёмных сторон бытия?

Эти вопросы, которые в начале XVIII века были обозначены Г. Лейбницем греческим термином «теодицея» («оправдание Бога»), ещё до стоиков оказались в центре внимания античной этики. Но у стоиков они приобрели довольно специфическую окраску.

То, что мы называем злом, утверждали они, безусловно таковым и является.

Но это только с нашей, чисто человеческой, а потому в известной мере ограниченной точки зрения. Если же взглянуть на проблему с более возвышенных, «вселенских», позиций, то окажется, что зло принципиально не способно что-либо нарушить во всеобщем, гармоничном и благом, порядке вещей. Тогда зло превращается в определённом смысле в добро, ибо благодаря злу становится более очевидным совершенство мира с господствующим в нём божественным началом. Только мудрец, осознавший ограниченность своей чисто человеческой точки зрения и научившийся согласовывать своё поведение с требованиями божественного Провидения, способен не допустить никакого другого мотива, помимо воли творить добро. Таким образом, как замечает Пьер Адо, «стоическое самосознание есть не только нравственное сознание – это сознание космическое и рациональное: человек, постоянно внемлющий имманентному всеобщему Разуму космоса, взирает на всё с точки зрения мирового Разума и радостно приемлет его волю».

Казалось бы эти элементы фатализма, детерминизма и провиденциализма, заложенные в основание этической доктрины стоицизма, должны были на практике обернуться для его адептов проповедью социально-политической пассивности, отказом от активного вмешательства в происходящее. Ведь если всё в мире совершается по необходимости, независимо от воли и желаний индивида, если любых его усилий недостаточно для того, чтобы изменить неотвратимый ход событий, то выходит, что в итоге не остаётся места для какой-либо личной инициативы. Какой смысл суетиться, восставать против всеобщего порядка вещей, если всё в твоих действиях заранее предопределено неумолимой судьбой?

Но в действительности стиль поведения стоиков оказывается весьма далёк от этой идеальной схемы, отчего и вся их этика становилась внутренне противоречивой. С одной стороны, её важнейшая цель – сделать человека независимым от всякого внешнего воздействия, от любых треволнений, способных нарушить невозмутимый покой души, ибо, по мнению стоиков, нравственное действие зависит только от внутреннего умонастроения, а не от импульсов, получаемых извне. С другой стороны, как бы стоики ни отгораживались от мира, какие бы изощрённые рецепты освобождения от его оков они ни изобретали, включая сюда иногда и самоубийство, трактуемое как акт высшей нравственной свободы и независимости от ударов судьбы, они всё же были не в силах подавить в себе жажду активного общественного действия.

Противоречия в этической доктрине стоиков становятся ещё более заметными, когда они пытаются соотнести её принципы с основными

положениями своей физики. Тогда эти противоречия приобретают поистине космический масштаб.

С одной стороны, Вселенная – строго детерминированная система, в которой всё является результатом жёстко обусловленной цепи причин и следствий. Она управляется божественным Провидением, и в силу этого всему происходящему определено происходить именно так, а не иначе. Человек органично включён в этот вселенский порядок; его действия предопределены свыше. Получается, что не остаётся места для свободного выбора.

С другой стороны, такой выбор всё же существует. Никто вопреки своему желанию не может быть принуждён к добру или, напротив, ко злу. Внешние причины (неблагоприятные обстоятельства, давление со стороны государственных органов и т.п.) не могут служить оправданием для неблагоприятных поступков. Неуместны и жалобы на судьбу, слепой рок, ибо Бог предоставляет человеку в его практической деятельности полнейшую свободу. Человек волен избрать путь к праведной, добродетельной жизни, но он же волен вступить и на путь греха и неповиновения божественной воле.

Причём, этот выбор не подкрепляется, как в христианстве, обещанием загробных наград за добродетельное поведение или угрозой посмертного возмездия за плохие поступки. Нравственное намерение значимо само по себе. Человек, руководствующийся этим намерением, спокойно и безбоязненно идёт по жизни, как бы желая оправдать то доверие, которое ему оказывает Бог.

Нравственное намерение в стоицистской этике органично увязывается с учением об «обязанностях» («надлежащих поступках»). Согласно этому учению, добрая воля находит себе применение, когда человек руководствуется в жизни практическим кодексом поведения и тем самым придаёт относительную ценность безразличным вещам, в принципе нравственной ценностью не обладающим. Важно лишь, чтобы «надлежащие поступки» не противоречили высшей природе человека и отвечали всей его природе.

Эта позиция стоиков чётко обозначена в следующем высказывании Сенеки: «Я буду помнить, что моя родина – весь мир, что во главе его стоят боги и что эти строгие судьбы моих деяний и слов находятся надо мной и около меня. А когда природа потребует, чтобы я возвратил ей свою жизнь или я сделал это по требованию своего разума, я уйду, засвидетельствовав, что я дорожил чистой совестью и стремился к добру, что ничья свобода, и прежде всего моя собственная, по моей вине не была ограничена».

Мудрец вынужден делать и то, что не исходит из совершенного знания и не имеет своей целью добродетель: например, есть, пить, заботиться о своём



здоровье. Но гораздо большее значение в доктрине «надлежащих поступков» придаётся действиям, которые связаны с выполнением гражданских обязанностей, прежде всего долга перед отечеством.

«Обосновывая теорию «обязанностей», – отмечает П. Адо, – стоики возвращаются к своей первичной интуиции – интуиции инстинктивного, изначального согласия всего живого с самим собой, выражающего глубинную волю природы. Живые существа изначально стремятся к самосохранению и отвращаются от того, что представляет для них опасность. По мере развития разума природный инстинкт становится у человека сознательным и разумным выбором; избирать нужно то, что отвечает естественным склонностям: например, любовь к жизни, любовь к детям, любовь к согражданам, основанную на инстинкте общности. Вступать в брак, участвовать в государственных делах, служить отечеству – все эти действия, таким образом, являются надлежащими, соответствующими человеческой природе, и обладают некоторой ценностью. «Надлежащее действие» характеризуется тем, что оно отчасти зависит от нас самих, поскольку оно предполагает нравственное намерение, отчасти же от нас не зависит, так как успех его зависит не только от нашей воли, но и от поведения других людей, от обстоятельств, от внешних событий – словом, от судьбы. Стоическая теория обязанностей, или надлежащих поступков, даёт философу твёрдый ориентир в повседневной жизни, предлагая ему вероятный выбор, который может быть одобрен разумом, хотя человек никогда не знает с достоверностью, что он творит во благо. Ибо важен не результат – в нём никогда нельзя быть уверенным, – не эффективность действия, а само стремление поступать хорошо. Стоик всегда действует «с оговоркой»; он говорит себе: «Я хочу сделать то-то, если это будет угодно судьбе». Если судьба ему воспротивится, он попытается добиться своего иначе или же примет судьбу, «желая того, что происходит».

Стоик всегда действует «с оговоркой», но он действует, он принимает участие в общественной и политической жизни... Действует он не в собственных интересах – материальных или пусть даже духовных, – а совершенно бескорыстно, поставив себя на службу человеческому сообществу».

В бескорыстном исполнении гражданского долга стоики проявляли поразительные образцы мужества и самопожертвования, отчего слова «стоик», «стойкий» во многих языках до сих пор используются для обозначения человека непреклонной воли и выдержки. Служение отечеству, свершение общепольных действий – не только гражданский, но и нравственный долг. Страстям присущ эгоистический характер, однако разум преодолевает эгоистические склонности

чувственной природы. У того, кто руководствуется принципами разума, мудрости и добродетели, не может быть противоречия между личными и общественными интересами.

Помимо гражданских и нравственных у индивида имеются обязанности и иного плана. Общество – слепок со «вселенского града». Поэтому любое общепольное действие не может не быть в согласии с волей устроителя и распорядителя всего сущего. И это действие следует оценивать также с позиций «гражданина мира» («космополита»).

Руководствуясь космополитическим идеалом, стоики стремились к устранению границ между национальными государствами, проповедовали концепцию человечества как единой семьи. Они отвергали крайнее истолкование космополитической идеи, нашедшее воплощение в знаменитой формуле киренаиков «где хорошо, там и отечество». Стоицистский космополитизм не исключал патриотизма, а всего лишь подкреплял его санкцией вселенского закона.

Конечно, в этой доктрине имелась значительная доля преувеличения: космополитический идеал мало соответствовал рыхлым, быстро сменявшим друг друга эллинистическим монархиям. Гораздо прочнее и устойчивее оказалась Римская империя, включавшая в период своего расцвета значительную часть Западной Европы, обширные территории Северной Африки и Азии. Но и ей было далеко до «вселенского града» стоиков.

То обстоятельство, что за пределами покорённого Римом мира находились огромные территории с населявшими их бесчисленными народами, не способно было посеять у римлян, в первую очередь у стоиков, сомнение в истинности их космополитического взгляда на мир. «Долгое господство Рима, – пишет Б. Рассел, – приучило к идее единой цивилизации под единым управлением. Мы знаем, что существовали важные части мира, не принадлежавшие Риму, – Индия и Китай в особенности. Но римлянину казалось, что за пределами империи находились только варварские племена, которые могут быть завоеваны, если возникнет желание их завоевать. И по существу, и в идее империя, в глазах римлян, была распространена на весь мир».

Стоицистскую этику, кроме того, отличали рассудительная трезвость и суровый оптимизм. Мир устроен разумно, а человеческая природа, как его составная часть, является благой и разумной. Следовательно, добродетель, составляющая основу блага, легко достижима.

Объявив добродетель высшим и практически единственным основанием нравственной жизни, стоики вынуждены были идти дальше: решительно

разводить добродетель и удовольствие, протестовать против неправомерного, как они считали, их соединения. Удовольствие не только не составляет неотъемлемую часть добродетели. «В действительности же последняя, – заявлял Сенека, – часто не сопровождается удовольствием, да она и не нуждается в нём». Добродетель и удовольствие – «не только несходные, но даже противоположные элементы». В его труде «О блаженной жизни» сквозит неприкрытое презрение к тем мыслителям, в первую очередь к эпикурейцам, которые не способны «отделить удовольствия от добродетели», которые не понимают, что «одни деяния приятны, но безнравственны, а другие, наоборот, безупречны в нравственном отношении, но зато трудны и осуществимы лишь путём страданий». [47]

«Удовольствие, – заявляет тот же Сенека, – не награда за добродетель и не побудительная причина к ней. Добродетель привлекательна не потому, что доставляет наслаждение, а наоборот, она доставляет наслаждение благодаря своей привлекательности... Ты спрашиваешь, что я желаю найти в добродетели? Её самое! Ведь ничего нет лучше её, она сама служит себе наградой».

Читатель, наслышанный о суровой морали стоицизма, будет крайне удивлён, заглянув в труды его известных представителей. Оказывается, многие страницы в них буквально пестрят рассуждениями о счастье. В «Нравственных письмах к Луцилию» Сенека не считает для себя зазорным давать «своему другу» советы, как сделать жизнь счастливой. Он же посвящает этой проблеме целый трактат «О блаженной жизни». О счастье размышляют Клеанф, Эпиктет, Марк Аврелий и другие стоики.

Разгадку столь неожиданного поворота обнаружить нетрудно: счастье стоики, как правило, истолковывали весьма своеобразно, вполне в духе своей ригористической этики. Для них счастье – вовсе не в том, в чём его привык усматривать обычный человек («глупец»).

Счастье – внутренне умиротворённое состояние мудреца, его «душевное настроение, с радостью приемлющее всё происходящее, как необходимое, как предусмотренное, как проистекающее их общего начала и источника».

Ещё Клеанф, один из основоположников стоицизма, определял счастье как «согласное расположение [души]», отождествляя его с добродетелью: в последней «заключается счастье, так как душе полагается пребывать в согласии со всей жизнью».

В таком же духе высказывался и Эпиктет: «Будь подобен скале: волны беспрестанно разбиваются о неё, она же стоит неподвижно, и вокруг неё стихают взволнованные воды».

Я несчастен потому, что со мной случилось то-то и то-то. – Отнюдь нет. Наоборот, я счастлив потому, что, хотя это и случилось со мной, я всё же не предаюсь печали, не сломлен настоящим, не трепещу перед грядущим... Не забывай же впредь при всяком событии, повергающим тебя в печаль, пользоваться основоположением: «Не событие это является несчастьем, а способность достойно перенести это – счастьем».

Итак, с одной стороны, счастье отождествляется с добродетелью, а точнее, – с наслаждением, получаемым человеком от сознания честно исполненного общественного долга.

С другой же стороны, счастье трактуется как умение достойно переносить удары судьбы – лишения, неудачи, болезни, смерть близких и т.п. Таким оригинальным способом стоики эклектически соединяли, примиряли социальную направленность своей этики с её индивидуализмом.

Через этику стоик связан со всем миром и должен взаимодействовать с другими людьми. И вместе с тем эта же этика позволяет ему сохранять определённую дистанцию по отношению к внешнему миру. Стоик одновременно пребывает в действии и вне его, постоянно выходя за границы непосредственной деятельности ради воссоединения с самой сущностью мира. Он деятелен и энергичен. Но не настолько, чтобы полностью пренебрегать «досугом». В свободное от исполнения своих гражданских обязанностей время ему предоставляется возможность поразмыслить над тем, праведно ли он живёт, должным ли образом исполняет свои обязанности перед государством, отечеством и «вселенским разумом».

#### **9.4 Неоплатонизм – последняя великая философская школа античности**

Клонящаяся к гибели Римская империя в III в. переживает один из наиболее бедственных периодов в своей истории. К этому времени «армия осознала свою силу и ввела в практику избрание императоров за денежное вознаграждение; затем их убивали, чтобы иметь случай возобновить торговлю империей. Это занятие мешало солдатам защищать границы и облегчало энергичные вторжения германцев с севера и персов с востока. Война и эпидемии уменьшили население империи почти на треть, в то время как увеличившиеся налоги и уменьшившиеся ресурсы вызвали финансовый крах даже в тех провинциях, куда вражеские войска не проникали. Города, которые были носителями культуры, пострадали особенно сильно; состоятельные граждане в большом числе убегали, чтобы спастись от сборщиков налогов». [48]

Именно в этот период «великой Смуты», распада и разложения Римской

империи появляется неоплатонизм, по словам А.Ф. Лосева, «последняя великая философская школа античности». «И как будто нарочно, в час разложения и немощи земного бытия является беспримерный интеллектуальный образ целостного, проникнутого единым всеблагим началом, внутренне согласованного во всех частях мироздания. Мысль словно бросает вызов окружающей жизни, вопреки её ничтожеству создавая величавый образ сущего. В этом деянии духа – отчётливая укоризна немощной плоти и ослабевшей воли, а быть может, и компенсация царящего в мире смятения». [\[49\]](#)

Основателем неоплатонизма стал **Плотин** (204-270 гг. н.э.). Прибыв в сороколетнем возрасте из Александрии в Рим, он преподаёт здесь своим ученикам философию, первоначально ничего не записывая. И лишь затем по просьбе императора Галлиена, который был его слушателем, Плотин начинает отрывочно фиксировать свои лекции. Незадолго до смерти он завещает своему ученику **Порфирию** отредактировать, привести в порядок и издать эти лекции, что тот и сделал. 54 трактата Плотина Порфирий разделил на шесть отделов по 9 книг в каждом. Отсюда произошло название сочинений Плотина: «Эннеады», т.е. «Девятки».

Хотя Плотин считал себя верным последователем Платона, жившего за шесть столетий до него, его взгляды во многом расходятся с воззрениями последнего, отчего учение Плотина принято называть не платонизмом, а неоплатонизмом. Гражданственные мотивы, столь явно проступавшие в творчестве Платона, его увлечённость государственно-политическими проблемами Плотина не интересуют. Его занимают и беспокоят иные цели: жизнь и судьба души. Он стремится подняться над мирской суетой, научившись созерцать божественное и достигать с ним «экстатического единства».

В философии Плотина главное внимание уделяется трём проблемам: «единому», «уму» и «душе». Эти три основные онтологические субстанции, именуемые ипостасями, являются у Плотина диалектической триадой, основными уровнями реальности. «Единое» – первоначало, принцип всего существующего. Оно сверхчувственно, невыразимо и ни в чём не нуждающееся. Всё существующее в мире производно от этого статичного, замкнутого на себя бытия. Как «источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает тёмную атмосферу, нисколько не потемнясь само, как цветок испускает свой аромат, не становясь от этого без запаха», так и Единое изливает себя, не теряя своей полноты, неизменно пребывая в себе. Этот используемый Плотиним образ истечения (эманации) позволяет ему объяснить, как происходит воздействие статичного, замкнутого в себе «единого» на две другие ипостаси

бытия: на «ум» и «душу»: именно в момент приобщения к ним «единое» обнаруживается, «позволяя» тем самым познать себя.

«Единое», – комментирует Плотина А.Ф.Лосев, – переполняясь самим собой, требует перехода в иное, а поскольку оно остаётся постоянным и не убывает, иное только отражает его, т.е. является «видом» и «умом», т.е. умопостигаемым космосом, его зеркалом. В учении об «уме» и «душе» обращают на себя внимание очень острые рассуждения о тождестве субъекта и объекта в «уме», т.е. о том, что предметы ума «не вне» самого «ума»; учение о синтезе индивидуального и общего в «уме» и в «душе». [50]

В свою очередь «плотиновский «ум» творит «душу», а она, вдохнув в живые существа жизнь, существует вечно, ничуть не умаляясь». Нисходя в массу материи, душа сообщает последней смысл, ценность и красоту, без которых мир – «не более как мертвый труп, земля и вода, или даже нечто худшее – темная бездна вещества и небытие». Другими словами, душа может обрести освобождение от власти над собой чувственного начала: сбегая из своей материальной тюрьмы, она возвращается в первичное единое. Этот «побег» происходит в мимолетных состояниях экстаза. Тогда душа воссоединяется с единым и, оказываясь наполненным им, видит себя в райском блаженстве, в исключительно духовном состоянии экстаза.

Здесь следует особо подчеркнуть, что Плотин понимает это состояние экстаза не в библейском духе как «благодать», как безвозмездный дар Бога. Бог, считает Плотин, ничего не дарует людям, но сами люди могут совершить восхождение к Нему и воссоединиться с Ним благодаря своей природной силе, способности и желанию.

«Безусловно, – отмечает в этой связи французский философ Роже Каратини, – учение Плотина является религиозной философией, но религия Плотина – это религия без бога, без благочестия. Мудрый обретает свое спасение один на один, без посредников...». [51]

Система Плотина, как нетрудно заметить, крайне сложна и противоречива. Мысль Плотина постоянно впадает в мистику и требует от человека, по словам Гегеля, «отказаться от мышления», «взять в плен разум для того, чтобы достигнуть истины». Экстаз превосходит возможности разума; он – высшее приобретение духа и самый известный дар тому, кто далеко продвинулся по пути духовного возрастания.

Итак, то понимание божественного, к которому пришел Плотин, было чисто умозрительным ответом на вызовы времени. Куда более практичным и к тому же более понятным для простых людей ответом на эти вызовы оказалось

учение христианства. Данное обстоятельство объясняет, почему не неоплатонизму, а христианству в конечном итоге суждено было вскоре завоевать среди масс главенствующие позиции в Римской империи. Спекулятивно-теоретическая система Плотина способна была вызвать восторг у одного из первых «отцов» христианской церкви Аврелия Августина (354-430), который считал неоплатонизм первой стадией христианства. Но эта высокая оценка не способна заслонить того, что Плотин в своих трудах не удосужился упомянуть о христианах, а его ученик Порфирий даже написал несколько книг, критикующих христиан и Библию.

«Христианство же обещало всем людям, образованным и неграмотным, соединение с Богом посредством таинств и жизни после смерти. Несовершенный в этой жизни, человек станет совершенным в другой, и все эти идеи, даже с чисто обыденной точки зрения, оказали влияние на гораздо большее число людей, чем могла оказать философия, даже та, которая была тесно связана с религиозными элементами. Более того, неоплатонизм не был историческим учением, в том смысле, что доктрина воплощения была чужда его духу, а историческая религия по самой своей сути находит отклик у гораздо большего числа людей, чем метафизическая философия». [52]

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

В своем развитии мысль неоплатонизма после Плотина выдала еще несколько мыслителей, среди которых выделяется **Прокл** (410-485 гг.). Прокла обычно называют «последним самобытным голосом языческой античности». Он был готов защищать языческий пантеон богов и безуспешно пытался реформировать универсальную триаду Плотина.

«Таким образом, неоплатонизм явился последней и весьма интенсивной попыткой сконцентрировать все достояние античной философии для борьбы с неуклонно возраставшим монотеизмом. Но борьба эта кончилась для него полным поражением, поскольку для наступившего тогда феодализма античный космологизм оказывался весьма недостаточным и создавалось учение о личном абсолюте, которое только и могло удовлетворить теоретические потребности иерархического феодализма». [53]

По мере распространения христианства и превращения его в IV веке в государственную религию Римской империи языческая религия, а заодно и попытки её философского обоснования посредством неоплатонизма оказались обречены на неудачу. В 529 г. император Восточной Римской империи закрыл последнюю философскую школу в Афинах. И этот год считается официальной датой, ознаменовавшей конец античной философии. В изданном в это же время

Кодексе Юстиниана воспрещалось преподавание доктрин «нечестивых язычников» и заодно налагались суровые кары на тех, кто нарушит эти предписания.

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

1. Антология кинизма. М., 1997.
2. Антология мировой философии. М., 1969, т.1, ч.1.
3. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. М., 1976-1983.
4. Архимед. Сочинения. М., 1962.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
6. Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения (Воспоминания о Сократе). М.-Л., 1935.
7. Лурье С.Я. Демокрит: Тексты, перевод, исследования. Л., 1970.
8. Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.
9. Марк Аврелий. К себе самому. М., 1998.
10. Марк Аврелий Антонин. Размышления. Л., 1985.
11. Евклид. Начала М., Л., 1948.
12. Платон. Диалоги. М., 1986.
13. Платон. Сочинения в четырёх томах. М., 1990-1994.
14. Плотин. Сочинения. СПб., 1995.
15. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961, т.1.
16. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.
17. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М., 1976.
18. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
19. Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975.
20. Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

### Исследования

1. Адо П. Что такое античная философия. М., 1999.
2. Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976.
3. Асмус В.Ф. История античной философии. М., 1965.
4. Асмус В.Ф. Платон. М., 1969.
5. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье. Спб, 2001.



6. Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985.
7. Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1992.
8. Великие мыслители Запада. М., 1998.
9. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995.
10. Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995.
11. Гайденко П.П. История греческой философии в её связи с наукой. М. – СПб, 2000.
12. Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая, вторая. СПб, 1993-1994.
13. Елсуков А.Н. История античной философии. Мн., 1992.
14. Зубов В.П. Аристотель. М., 1963.
15. Каратини Р. Введение в философию. М., 2003.
16. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
17. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969.
18. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 2000.
19. Лосев А.Ф., Тахо-Годи. А.А. Платон. Аристотель. М., 1993.
20. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения формальной логики. М., 1959.
21. Лурье С.Я. Демокрит. Л., 1970.
22. Мень А. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. М., 1993.
23. Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1995.
24. Пролеев С.В. История античной философии. М.-Киев, 2001.
25. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999.
26. Рассел Б. Мудрость Запада: историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами. М., 1998.
27. Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
28. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. М., 2000.
29. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
30. Танхилевич О.М. Эпикур и эпикуреизм. М., 1926.
31. Тарнас Р. История западного мышления. М., 1926.
32. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М., 1997.
33. Целлер Э. Очерки истории греческой философии. М., 1996.
34. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.

35. Шакир – заде А. Эпикур. М., 1963.  
36. Tatarkiewicz W. Historia filozofii. Warszawa, 1978, t. 1.

### Ссылки

- [1] Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993, с. 186-187.  
[2] «Все течет, все изменяется. В одну и ту же реку нельзя войти дважды». «Нет ничего вечного, все становится».  
[3] По словам Аристотеля, «Гераклит говорил, что противоположное соглашается, а из несогласного является самая прекрасная гармония».  
[4] «Ведь это, изменившись есть то, и обратно, то изменившись, есть это». «Бессмертные смертны, смертные бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают».  
[5] Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995, с. 24-25.  
[6] Лосев А.Ф. Словарь античной философии. М., 1995, с.14, 17-18.  
[7] Антология мировой философии в четырех томах. М, 1969, т. 1, с. 282-283.  
[8] Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999, с. 41, 51.  
[9] Tatarkiewicz W. Historia filozofii. Warszawa, 1978, t. 1, s. 67-68.  
[10] Лурье С.Я. Демокрит. Л, 1970, с. 371.  
[11] Боннар А. Греческая цивилизация. М, 1992, с. 102, 101.  
[12] Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1994, с. 8.  
[13] Гегель. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1994, с. 9, 10, 20, 22.  
[14] Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996, с. 85-86.  
[15] Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995, с. 28-29.  
[16] Tatarkiewicz W. Historia filozofii. Warszawa, 1978, t. 1, s. 67-68.  
[17] Новгородцев П.И. Сочинения. М., 1995, с. 237.  
[18] Платон. Собрание сочинений в четырёх томах. М., 1990; т. 1, с. 90-91.  
[19] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1979, с. 111.  
[20] Платон Собрание сочинений в четырёх томах, М., 1990-1994, т. 1, с. 93-94.  
[21] Платон Собрание сочинений в четырёх томах, М., 1990-1994, т. 1, с. 110.  
[22] Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона – Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1990, т. 1, с. 10-11.  
[23] Tatarkiewicz W. Historia filozofii. Warszawa, 1978, t. 1, s. 86-87.  
[24] Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995, с. 408-409.  
[25] Асмус В. Платон. М., 1969, с. 147.  
[26] Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М., 1990-1994, т.3, с. 301.

- [27] Гегель. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994, с. 210.
- [28] Скирбек Г., Гилье Н. История философии. М., 2000, с. 115.
- [29] Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1978, т.2, с. 593.
- [30] Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1978, т.1, с. 75-76.
- [31] Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1978, т.1, с. 365, 331.
- [32] Лосев А.Ф., Тахо – Годи А.А. Платон. Аристотель. М., 1993, с. 314.
- [33] Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и средневековье. СПб., 2001, с.205, с. 207-208.
- [34] Аристотель. Сочинения в четырех томах. М., 1978, т.4, с. 85-86.
- [35] Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976, с. 374.
- [36] Мень А. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. М., 1993, т.6, с.65-66.
- [37] Трубецкой С. Курс истории древней философии. М., 1997, с. 458.
- [38] Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961, т. 1, с. 392-393.
- [39] Tatarkiewicz W. Historia filozofii. Warszawa, 1978, t.I, s. 127-128.
- [40] Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999, с. 226.
- [41] Гегель. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994, с. 339-340.
- [42] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, с. 415, 416.
- [43] Лосев А.Ф. Словарь античной философии. М., 1995, с 187-188.
- [44] Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999, с. 245.
- [45] Лосев А. Ф. Словарь античной философии. М., 1995, с. 87.
- [46] Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 12-13, 319.
- [47] Сенека. О блаженной жизни. - Антология мировой философии. М., 1969, т.1, ч.1, с. 512-513.
- [48] Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999, с. 272.
- [49] Пролеев С.В. История античной философии. М., 2001, с. 473.
- [50] Лосев А. Плотин. – Философская энциклопедия. М., 1967, т.4, с. 276.
- [51] Каратини Р. Введение в философию. М., 2003, с. 209.
- [52] Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. М., 2003, т.2, с. 304.
- [53] Лосев А.Ф. Словарь античной философии. Новосибирск, 1999, с. 119.