

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АКАДЕМИИ НАУК СССР

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского,
М. Б. Митина, П. Ф. Юдина

ТОМ
I
ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОГО
И ФЕОДАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

ПОЛИТИЗДАТ при ЦК ВКП(б)
1 9 4 1

ОТ РЕДАКЦИИ

Настоящая работа составляет I том подготовляемой к печати семитомной «Истории философии». Том II посвящен философии периода первоначального накопления капитала и буржуазных революций (XV—XVIII вв.); том III — философии периода победы и утверждения капитализма (первая половина XIX века); том IV — философии марксизма; том V — истории философии народов СССР; том VI — современной буржуазной философии и том VII — развитию философии марксизма Лениным и Сталиным.

В составлении первого тома «Истории философии» принимали участие: Г. Ф. Александров, Б. Э. Быховский, М. Б. Митин, П. Ф. Юдин, Б. С. Чернышев, В. Ф. Асмус, М. А. Дынный и О. В. Трахтенберг.

КНИГА ПЕРВАЯ
ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОГО
РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО
ОБЩЕСТВА





ВВЕДЕНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Основоположники марксизма неоднократно отмечали выдающуюся историческую роль античной культуры вообще, античной философии в частности. «Греки навсегда останутся нашими учителями», — писал Маркс¹. «Новейшая философия продолжала только работу, которую начали уже Гераклит и Аристотель»².

Каковы же были социально-исторические причины, вызвавшие к жизни античную философию и способствовавшие ее расцвету?

Греческая философия зародилась в VII — VI вв. до н. э. в период формирования классового рабовладельческого общества и возникновения рабовладельческого государства. Ионийская натурфилософия являлась тем новым мировоззрением, которое отвечало потребностям и запросам нового господствующего класса рабовладельческого общества и в то же время было направлено против гомеровской идеологии, возникшей еще в условиях патриархально-родового строя.

Развитие патриархальной семьи и широкое использование рабского труда уже в гомеровскую эпоху привели к значительному имущественному неравенству. В то время как имущие верхи обособлялись от массы производящего населения, в самих массах, в свою очередь, хотя еще в очень слабой степени, намечалось общественное разделение труда и обособление земледельческого и ремесленного населения. Одновременно все более возрастало количество рабов.

Таким образом, уже гомеровское общество заключало в себе в зародышевой форме классы будущего рабовладельческого общества.

Общественный вес и значение родовой знати все более возрастали. Знатные роды повсюду приумножали свои земли. В Аттике к концу VII в., по свидетельству Аристотеля, «земля принадлежала немногим». То же было и в других местностях. Аттическим евпатридам («потомкам благородных отцов») соответствовали в Халкиде (остров

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 479.

² Там же, стр. 193.

Эвбея) гипоботы (владельцы коней), на Самосе и в Сиракузах — геоморы (землевладельцы) и т. д. Одновременно растет и общественное значение родовой знати за счет древних органов родового строя. В VIII и VII вв. царская власть почти повсеместно исчезает. Если звание царя и сохраняется, то за царем остается исключительно выполнение жреческих функций. Народное собрание теряет былое значение. Повсеместно утверждается олигархия большего или меньшего числа знатных родов, иногда одного правящего рода, как Бакхиадов в Коринфе, Пелидов в Милете, Басилидов в Эфесе и Эрифрах.

В то время как родовые верхи конституировались таким образом в немногие замкнутые патриархальные роды, занимавшие привилегированное положение в обществе, в массах производящего населения совершался процесс распада патриархально-родового устройства. Индивидуализация производительной деятельности приводила здесь непосредственно к возникновению индивидуальной семьи и мелкого индивидуального хозяйства. Родо-племенное деление сохранялось лишь номинально.

Родовое устройство давало себя реально чувствовать в жизни широких народных масс лишь в форме зависимости их от местной родовой знати. Об этой зависимости свидетельствуют как надменные и дышащие презрением к массам высказывания поэтов, выражавших взгляды господствовавшей родовой знати, так, с другой стороны, и жалобы крестьянского поэта Гесиода.

Идеолог родовой знати — критский поэт Гибрий видит свое богатство в копье, мече и надежном щите, с помощью которых он добывает плоды земли и собирает вино с виноградников. Те же, кто не носит ни меча, ни копья, ни щита, гордо заявляет он, пусть падут перед ним на колени, называют его своим царем и повелителем, делают все, что он захочет.

Ненавистью к притеснителям, но в то же время и глубоким пессимизмом веет от произведений крестьянского поэта Гесиода, жившего в Беотии, повидимому, на рубеже VIII и VII вв. Он резко нападает на царей-даропожирателей, на творимые ими насилия, на произвол в судах. Однако при всей страстности и силе негодования, охватывающих Гесиода, при всей враждебности его к правящим верхам, протест его, выражая бессилие масс, носит еще чисто пассивный характер. Произведения его проникнуты пессимизмом. Правду и справедливость тщетно искать на земле. Позже родиться или раньше умереть — вот и все, чего может он пожелать для избавления от печальной действительности. Сознание бессилия масс сквозит и в том, что поэт, противореча себе, возлагает надежду на помощь Зевса и богини справедливости.

Еще тяжелее, чем в Беотии, было положение земледельческого населения областей с более развитой торговлей и денежным хозяйством, как, например, в соседней Аттике. Здесь родовая знать, используя свое имущественное и общественное превосходство, за-

кабалаляла население и обращала или продавала в рабство неисправных должников.

Чем, однако, полнее было господство родовой знати, тем резче и острее выступали внутренние противоречия. Процесс разложения родового строя во время Гесиода был уже близок к своему завершению.

Разделение труда и обособление ремесла от земледелия, намечавшиеся уже в гомеровскую эпоху, делают дальнейшие успехи.

С развитием ремесла растет торговля. Возникают специальные поселения городского типа, в которых концентрируется торговое и ремесленное население. Коринф уже в VIII в., а может быть и ранее, был таким центром. В Аттике выдвигаются Афины. Такие же центры возникают и во многих других местностях Греции. В городах селились люди из различных мест и родов. «Метанасты» (буквально — переселенцы) гомеровской эпохи, совершенно бесправные и презиравшиеся, образуют теперь обширные поселения, начинающие играть все более заметную роль в хозяйственной жизни страны. Вместе с этим и зависимость от родовой знати ощущалась в городах все слабее. Связи, объединявшие городское население, были уже чисто профессиональные. В городах образуются специальные торговые и ремесленные кварталы, часто заселенные ремесленниками одной определенной специальности, например Керамейк в Афинах, получивший свое название по основной массе селившихся здесь гончарных мастеров. Некоторые города получают известность благодаря специальным видам изделий, вырабатываемых в них. Например, город Милет славился своими текстильными изделиями, Халкида на Эвбее, Сикион и др. — металлическими изделиями, Эгина — галантерейными товарами, Коринф и Афины — художественными вазами.

Вместе с тем и рабский труд, применявшийся в хозяйствах царей и знати до сих пор исключительно с потребительскими целями, получает теперь новое назначение — обслуживание рынка.

Рабский труд начинает использоваться в ремесленной промышленности. Рабы в большом числе специально скупаются для того, чтобы служить помощниками и заместителями ремесленных мастеров. Рабский труд проникает и в мелкое земледельческое хозяйство. Раб-помощник встречается, например, в мелком крестьянском хозяйстве, описываемом Гесиодом.

Рабовладение получает новую форму. Патриархальная форма рабства уступает место эксплуатации рабского труда с промышленными целями. Рядом с рабовладельческими хозяйствами родовой знати вырастают все более многочисленные кадры рабовладельцев в среде непривилегированного населения. В мастерских художественных ваз и в металлургических мастерских, судя по изображениям на вазах, уже в это время было занято до десяти и более рабов.

Наглядным выражением всех этих процессов может служить предание об афинском синойкизме (объединении). Царем Тесеем

«...в Афинах было учреждено центральное управление, т. е. часть дел, до того находившихся в самостоятельном ведении племен, была объявлена имеющей общее значение и передана в ведение заседающего в Афинах общего совета»¹. Одновременно предание приписывало Тесею введение деления граждан на евпатридов (родовую знать), геоморов (земледельцев) и демиургов (ремесленников). Почет и руководящая роль в общественной жизни евпатридов противопоставлялись при этом «численности» демиургов. В этом предании чрезвычайно ярко отражены и факты концентрации населения в Афинах, и растущее значение города, и, наконец, общественное противоречие между привилегированным положением евпатридов и «численностью» ремесленного населения.

Не менее показательным симптомом нарастания новых общественных отношений является факт учреждения навкрарий, территориальных округов, образованных в целях распределения повинностей по сооружению военных судов, но получивших вскоре после того известное политическое значение.

Все эти процессы, более медленно протекавшие в земледельческих и удаленных от моря областях, ускорялись и интенсифицировались в тех местностях, где заморская колонизация способствовала быстрому развитию внешней торговли. Гористая поверхность и скудная почва Греции уже очень рано делали необходимым выселение части жителей. У античных авторов мы встречаем постоянные жалобы на земельную тесноту, на недостаточность территории для проживания населения. Известно, что Греция жила привозным хлебом. В древнейшую эпоху она должна была вывозить излишнее население.

По географическому положению Греции колонизационный поток мог направляться только за море, сначала на ближайшие острова, потом, следуя линии островов, на западное побережье Малой Азии. Колонизация первоначально происходила еще в рамках родового общества. Древнейшие греческие колонии в области Эгейского моря и на Малоазийском побережье обозначались не по месту своего происхождения, как впоследствии колонии афинские, коринфские, халкидские, а по племенной принадлежности — эолийские, ионические, дорические. Переселенцы приносили с собой не только родоплеменные порядки, но и родо-племенное деление и названия племенных фил, одинаковые как в колониях, так и в метрополии для ионических и дорических поселений.

Но, зародившись еще в условиях родового общества, колонизация оказалась одним из важнейших моментов, ускорявших процесс разложения родовых отношений. Поддерживая, с одной стороны, связи с метрополией, завязывая, с другой стороны, связи с более культурными народами Малой Азии, колонии быстро выросли в крупные центры посреднической торговли,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 89.

втягивая в международную торговлю и города метрополии. Одновременно с торговым развитием росло и производство на рынок, в связи с чем значительно ускорился процесс развития промышленности, основанной на рабском труде. Милет уже в VIII в. становится центром обширной текстильной промышленности, изделия которой распространяются вплоть до Дальнего Запада. Острова Хиос и Самос сделались такими же центрами металлургической промышленности: здесь еще в VII—VI вв. достигнуты были значительные успехи в области техники этого производства. И не случайно, конечно, что в то же время именно Хиос был известен и как первый центр более обширной торговли рабами. Милет, Клазомены, Самос, Хиос соперничали между собой как центры торговли художественными расписными вазами.

Колонизация Запада (южной части Апеннинского полуострова и Сицилии), время которой падает на конец VIII и начало VII в., не имела уже того родо-племенного характера, как колонизация Малоазийского побережья. Хотя и здесь колонизация проводилась первоначально с земледельческими целями, однако западные колонии очень рано принимают иной характер, вырастая в крупные торговые и промышленные центры. Между греческими городами и туземным населением устанавливались постоянные торговые сношения. Город Сибарис (в Южной Италии) уже очень рано начинает играть роль такого центра, сбывая, главным образом, изделия Милета, с которым у него существовали тесные торговые связи. Сиракузы на острове Сицилии, основанные в последней трети VIII в., уже в половине следующего столетия вырастают в крупный промышленный центр.

Колонизация Понта Эвксинского (Черноморского побережья), время которой падает на вторую половину VII и на VI в., с самого начала носила чисто торговый характер. Колонии основывались здесь прежде всего в качестве торговых факторий в целях завязывания торговых связей с туземным населением. Все эти колонии основаны были Милетом, крупнейшим торговым центром того времени, и некоторые из них, как Ольвия и Пантикапей, сами выросли в крупные торговые центры. Из Крыма и других колоний на северном побережье Черного моря поступали на греческие рынки рабы, хлеб, различное сырье.

Развитие промышленности и торговли привело к накоплению денежных богатств. Выростала новая сила, противостоявшая господству родовой знати. Уже не принадлежность к тому или иному знатному роду, но обладание денежным богатством определяло социальный вес и значение человека. «Деньги делают человека», — так определял поэт-аристократ Алкей основную тенденцию своего времени. Благородные женятся на дочерях простолюдинов, если только они приносят богатство, — с возмущением констатирует другой поэт-аристократ (Феогнид Мегарский).

Все резче выступает противоречие между остатками родового и требованиями нового, рабовладельческого строя. Родовые учреждения не могли более обслуживать вновь выросшие общественные потребности. Они стали препятствием на пути развития новых общественных отношений, стесняя свободу обращения имущества и прежде всего земли. Неписанные обычаи родов и произвол знати препятствовали установлению устойчивых правовых норм, необходимость которых с развитием торговых сношений ощущалась все настоятельнее. Наконец, привилегированное положение родовой знати, основанное на утерявшей всякое жизненное значение традиции, служило препятствием для консолидации всех рабовладельческих элементов в единый рабовладельческий класс.

Против родовой знати выступают все классы нарождавшегося рабовладельческого общества. Промышленно-рабовладельческие и торговые элементы города заинтересованы прежде всего в устранении привилегированного положения родовой знати, в замене родового принципа цензовым, в создании необходимой для них государственной власти, в законодательной работе, которая установила бы основные правовые нормы. Обезземеленные и обремененные большой задолженностью земледельческие массы со своей стороны выдвигали требование отмены долгов и передела земель, требование, имевшее также прогрессивное значение, поскольку свободное крестьянство составляло политическую и военную базу античного полиса (города-государства).

Рост экономических и социальных противоречий приводит в конце концов к революционному взрыву, окончательно сбрасывающему родовые путы и устанавливающему рабовладельческое государство. В VII—VI вв. вся область Эгейского моря охвачена революционной борьбой. Позднее, во второй половине VI в., революционная волна докатывается и до западной Греции. Революционная борьба велась долгое время с переменным успехом, охватывая в общем полтора-два столетия. Умеренные элементы сменялись у власти более радикальными, и обратно. Иногда реакционной знати временно удавалось возвращаться к власти; тогда следовала беспощадная расправа с народом.

В тех случаях, когда верх брали радикально настроенные массы, обычно устанавливалась «тирания», власть «тиранов», как называли евпатриды правителей, захватывавших власть, опиравшихся на народные массы и более или менее полно удовлетворявших народные требования. Впрочем, нередко сами эти тираны были честолюбивыми выходцами из общественных верхов, и меры, принимавшиеся ими для удовлетворения народных требований, не отличались особым радикализмом. Экономические и политические мероприятия тирании расчищали путь для построения нового общества. Законодательная работа эсимнетов (специальных выборных законодателей) завершала его формирование.

Несмотря на эти различия государственных форм, «... государство времен рабовладельческой эпохи было государством рабовладельческим, все равно — была ли это монархия или республика аристократическая или демократическая»¹.

Уже в середине VII в. тирания представляла достаточно распространенное явление. В Милете и Эфесе тирания существовала во второй половине VII и в первой половине VI в., после чего ожесточенная борьба продолжалась еще долгое время, пока персидское завоевание не положило конец самостоятельной политической жизни малоазиатских городов.

Позднее, во второй половине VII в., начинается революционное движение в Аттике. Около 632 г. Килон, при поддержке мегарского тирана Феагена, сделал неудавшуюся попытку установить тиранию. За этим последовала эпоха восстаний и ожесточенной классовой борьбы. Законодательство Дракона (621 г. до н. э.) несколько не смягчило классовых противоречий. «...Народ восстал против знатных. Смута была сильная, и долгое время одни боролись против других»². В 594 г. в качестве архонта и «посредника-примирителя» избран был Солон, хотя и происходивший из древнего аристократического рода, но примыкавший к торговым рабовладельческим кругам.

Отменой неотчуждаемости родовой недвижимой собственности и снятием долгов Солон нанес удар экономическому господству знати. Введенное Солоном политическое устройство основано уже не на родовых принципах, а на чисто цензовом делении населения. Политические права различных слоев населения обуславливались уже не происхождением, но исключительно определенным имущественным цензом. Вместе с этим положено было начало созданию чисто классового рабовладельческого государства и «введен в конституцию совсем новый элемент — частная собственность»³.

В условиях быстрого развития Афин умеренная конституция Солона не могла долго удержаться и сменилась тиранией Писистрата и его сыновей.

Родовая знать пыталась вернуть себе прежние привилегии. Наступление персов создавало благоприятные условия для выступления внутренних врагов тирании. Евпатриды добились на короткое время преобладания, «...пока революция Клисфена (509 г. до нашего летосчисления) не низвергла их окончательно, а с ними вместе и последние остатки родового строя»⁴.

В чем заключается значение произведенной Клисфеном революции? Клисфен уничтожил старые фило, руководимые аристократией, и ввел новые, основанные исключительно на территории

¹ Ленин, Соч., т. XXIV, стр. 370.

² Аристотель, Афинская политика, IV, 5.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 94.

⁴ Там же, стр. 95—96.

альном принципе. Вместе с тем сохраняется установленный Солоном имущественный ценз, но ценз этот теперь измеряется не земельной собственностью, а денежной. Избранные от каждой филы пятьдесят представителей составляли совет пятисот, управлявший афинским государством. Одновременно при Клисфене были расширены права народного собрания, где правом голоса пользовался каждый «свободный» афинский гражданин.

Так, «... из классовых противоречий, развивающихся внутри самого родового общества»¹, возникает афинское государство.

Основанное на господстве рабовладельческого класса государство ставило своей целью окончательное уничтожение всех отживших форм родового строя. Основным классовым антагонизмом, на котором покоились новые общественные и политические учреждения, был антагонизм «... между рабами и свободными, между неполноправными жителями и гражданами»².

Распад родовой общины был исторически необходимым шагом развития античного общества. «Только рабство создало возможность более широкого разделения труда между земледелием и промышленностью и, благодаря ему, расцвета древнегреческого мира. Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и науки»³. Жестокая эксплуатация сотен тысяч рабов была той почвой, на которой расцвела культура рабовладельческого общества.

Возникновение рабовладельческого общества в результате социальной революции VII—VI вв., уничтожившей остатки родового строя, нашло мощное отражение в идеологии эпохи. Промышленники, торговцы и ростовщики — все эти группы рабовладельцев, этой новой «имущественной аристократии», находившейся в оппозиции к родовой аристократии, противопоставляли религиозным представлениям родовых групп стихийно-материалистическое миропонимание. Общественный переворот, положивший конец родовому строю в Греции, ознаменовал собой революцию и в области мышления: возникновение античной науки, которая тогда еще не отделялась от философии.

Миропониманием родовых групп была мифология. Возникающее познание природы было заострено против религиозно-мифологической формы мышления. Эту смену мировоззрений в результате революции VII—VI вв. не следует, однако, представлять упрощенно. Старое еще не уходит, когда ему на смену уже приходит новое и борется с ним. Более того, новое еще долго переплетается со старым и пользуется им как отправным пунктом для обоснования научного знания. Так, первоначальный материал философскому размышлению о природе, о строении и происхождении окружающих вещей доставляла мифология.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 144.

² Там же, стр. 97.

³ Там же, т. XIV, стр. 183.

Источником мифологического мышления греков является родовой строй, пережитки которого еще долго сохраняются в сознании греков и после того, как породившие их материальные условия исчезли.

«...Хотя греки и выводят свои роды из мифологии, эти роды древнее, чем созданная *ими самими* мифология с ее богами и полубогами»¹. Отражение родовых связей в первобытном представлении о мире в форме мифа, тотемизма, культа предков — такова наиболее существенная черта религиозных представлений греков до рабовладельческой революции VII—VI вв.

Мир богов, по представлению греков, был построен по образцу родовой организации общества. Каждый род ведет свое происхождение от одного из богов. Народная религия греков была отражением реальной родовой связанности общественно-производственной жизни, той связанности, которая покоится «... на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественно-родовых связей с другими людьми...»²

В культе предков отражалось все то же определяющее и всеобъемлющее значение родовых связей как основы общества.

Фетишизирование сил природы, растений и животных обуславливалось слабым развитием производительных сил, бессилием человека в борьбе с природой: человек заклинает природу, просит ее, приносит ей жертвы, добывается благосклонности грозных сил природы.

Колонизация и развитие торговых связей служили исключительным стимулом к новым умственным запросам. Значительная часть торговли в областях Эгейского моря в VIII—VII вв. находилась в руках финикиян. Через Финикию греки связываются с древнейшей культурой восточных народов. Колонизация расширила умственный горизонт греков: она познакомила их с культурой других народов, в частности с вавилонской и египетской наукой, с геометрией и астрономией.

Героический эпос, сложившийся в Ионии в своих главных частях не позднее VIII в., перешедший затем в метрополию и отсюда распространившийся в западных колониях, ярко выражает наметившиеся идеологические сдвиги.

Географический горизонт Гомера достаточно широк: ему хорошо известны берега Эгейского моря; он знает проливы, ведущие к Черному морю; упоминает Сидон; ему известен Египет, известны сношения с Финикией и Кипром; даже отдаленные Балеарские острова ему, повидимому, также знакомы.

В той художественной манере, с какой Гомер отделяет каждую черту, каждый жест богов, их ссоры, пирушки и взаимную брань,

¹ Там же, т. XVI, ч. I, стр. 81.

² Там же, т. XVII, стр. 89.

в том оттенке иронии, с которой Гомер рассказывает о любовных приключениях богов, вряд ли можно видеть особенную преданность старинным традициям.

Как автор этих поэм представляет себе мир? Как он мыслит строение вселенной?

Гомер не ставит вопроса о *происхождении* мира. Он еще всецело находится на почве мифологии. Существует одно видимое нами небо и одна земля. Небо, окружающее землю, состоит из двух частей — верхней и нижней. Верхняя часть — это эфир, нижняя — воздух. Эфир Гомер характеризует как «верхнее» небо, охватывающее пространство над воздухом и состоящее из огненного, светлого вещества. По Гомеру, молния доказывает существование огня в небе. «Нижнее» небо есть то, что обычно называют «воздухом». Оно обладает большей плотностью, чем эфир, большей способностью сгущаться, уплотняться и разрежаться. Сгущаясь, воздух образует облака и туманы. Поэтому у Гомера боги опускаются на землю, окутанные туманом.

Земля окружена неопределенно большим пространством водной стихии. Она — неподвижная и плоская. Приблизительно на таком же расстоянии как вверху огненное вещество, эфир, в противоположном направлении, под землей, по Гомеру, расположено темное пространство — «ночь», нечто плотное, называемое Тартаром, или царством Аида.

Мы находим у Гомера мысль о том, что, кроме воздуха и огня, существуют еще две столь же всеобщие стихии природы: земля и вода. Менелай, увещевая ахейцев, восклицает: «Если мы не поведем наступления, если мы не вступим смело в бой, мы все возвратимся в землю и воду». Филопон указывает на изречение Гомера: «Мы все — вода и земля». По словам Метродора Хиосского, «некоторые говорят, что и Гомер намекает на это, объявляя, что океан есть начало всех вещей, так как вещи находятся в течении». Аристотель также говорит об очень древних мыслителях, которые «...держались именно таких взглядов относительно природы: Океана и Тефиду они сделали источниками возникновения, и клятвою богов стала у них вода, а именно Стикс, как они его называли»¹.

Таковы смутные зачатки натурфилософии в героическом эпосе греков. Разложение мифологического мышления здесь еще находится в самом зародыше.

Откуда произошел мир? Как он возник и стал тем, чем он является теперь? Эти вопросы впервые выдвигает Гесиод. Крестьянский поэт, воспевающий былое единство родового общества и мирный труд его членов, ставит этот вопрос, пользуясь материалом мифологии. Важнейшие сочинения Гесиода — «Труды и дни» и «Теогония».

¹ Аристотель, *Метафизика*, I, 3, 983 b 18.

Протест угнетенного крестьянства принимает у Гесиода противоречивую, беспомощную форму. Он не надеется на будущее и обращается к прошлому. Золотой век, век человеческого счастья и благополучия, остался позади. Зло в жизни неизбежно и неотвратимо, его «избегнуть никак невозможно», ибо оно ниспослано Зевсом. Несмотря на это, поэт находит достаточно сил, чтобы гневно обрушиться на «благородных», на родовую знать, превратившуюся в ненавистную аристократию; он протестует против невыносимого положения, в каком оказалось мелкое крестьянство. Где сила, там и право, говорит он. Судьи подкупны. Сильный человек похож на ястреба, слабый — на соловья, который попал в его когти. Где же выход? Выхода Гесиод ищет не в уничтожении остатков родового строя, а в возврате к прошлому; спасение от всех социальных зол он видит в суровой морали упорного труда. «Тяжел и мучителен путь добродетели, в поте лица добывается своей цели человек». Труд — единственный источник благополучия. Идеал Гесиода — мирный труд, обеспечивающий экономическую независимость, причем Гесиод рекомендует применять рабский труд в земледелии.

«Теогония» ставит себе целью дать родословную всех богов древнегреческого мира. Гесиод выступает здесь в роли собирателя мифов, систематизатора того, что он слышал в разных местностях, а так как среди местных мифов встречались разноречия, туманные места, то Гесиод стремится примирить эти противоречия и изложить все мифы как одно целое.

«Родословная богов» начинается следующим образом: вначале был Хаос. Из Хаоса непосредственно рождается Земля (Гея); вместе с Землей рождается Эрос. Из Хаоса же возникает Эреб, — как начало мрака вообще, и Ночь, как мрак определенный, приуроченный к определенному месту. От брака этих двух начал — Эреба и Ночи — родится Эфир, как свет вообще, свет неопределенный, и День, как свет определенный, приуроченный к определенному месту. Гея рождает Урана (Небо), т. е. видимый небесный свод; она рождает также горы и бесплодную пучину морскую. На этом заканчивается у Гесиода предварительная ступень его «Теогонии». Здесь мы имеем еще дело с безличными стихиями. После этого собственно и начинается родословная. От брака Геи и Урана, т. е. Земли и Неба, рождаются Океан и Тефида, а также циклопы, титаны, гиганты, олицетворяющие различные космические силы. Далее у Гесиода идет длинное и запутанное перечисление членов семейств этих титанов. От сыновей одного из самых младших титанов, Кроноса, берет начало новое поколение богов. После изложения сложных перипетий борьбы Кроноса с одним из своих сыновей, Зевсом, Гесиод приводит нас к последнему поколению богов, потомков Зевса — «олимпийцев». Это уже «историческое» поколение богов, вступающих в брак со смертными женщинами и порождающих тех героев, о которых повествуют гомеровские поэмы.

Таким образом, Гесиод пытается вывести богов друг из друга, представить богов не как вечных; бессмертных, а как *возникших*, обусловленных предшествующим развитием, как продукт, хотя и фантастического, но своеобразного исторического процесса. В мифологическом материале Гесиод устанавливает единство, связь, преемственность: все, что существует, существует лишь постольку, поскольку оно вытекает из предыдущего и обусловлено предшествующим развитием. Сквозь фантастическую форму пробивается исторический взгляд на вещи. Это тем более следует подчеркнуть, поскольку боги Гесиода — лишь персонифицированные силы природы.

Но как следует мыслить начало начал, первоначальный отправной пункт исторического процесса?

Гесиод говорит: лежащий в самом начале развития Хаос — это «разверстая бездна», «пустота», «пустое пространство», «глубина». Пустота «разверстой бездны» воспринимается Гесиодом через ощущение глубины, мрака; Хаос есть отсутствие света, потому что свет есть нечто определенное. Пустота есть *место*, космическое место, где должна развернуться мировая трагедия борющихся персонифицированных сил природы.

«Теогония» Гесиода — не просто «родословная богов». Она включает в себя и «родословную мира». «Теогония» дает фантастическое истолкование процессов природы. Хотя вопрос о возникновении естественных сил природы здесь уже сформулирован, но он разрешен в форме отношения живых существ. «Теогония» — это космогония донаучного мышления. Только идеологи нового, более прогрессивного способа производства, идеологи рабовладельческого общества в борьбе с родовой знатью могли освободиться от религиозно-мифического представления о мире, оставить почву теогонии и впервые сформулировать материалистическую теорию происхождения мира и простейшие законы математики, астрономии, механики.

Общественный переворот, уничтоживший старое общество, покоящееся на родовых отношениях, не мог пощадить и оставшиеся от предыдущей эпохи формы идеологии и духовной культуры: право, мораль, религию, искусство.

Непосредственное всего революционное воздействие испытывает *право*. Важнейшим признаком революционного сдвига, окончательно уничтожившего пережитки родового строя, является возникновение писанного права. Законы Дракона и Солона устраняют произвол и отменяют старинные правовые обычаи отдельных племен и родов.

Чрезвычайно характерно, что понятие закона как человеческого установления возникает именно теперь и впервые упоминается у Солона. Раньше, в эпоху Гесиода и отчасти Гомера, о законе говорилось не иначе, как о вечном, установленном божественным откровением, неизменном, непоколебимом порядке. Теперь в со-

знание проникает мысль, что закон есть установление человека, и, следовательно, может быть отменен другим человеческим установлением.

Коренным образом меняется и мораль. Старая семья распадается. Разделы и разводы занимают большое место в новом законодательстве. Для развода нет никаких препятствий, возникают только материальные вопросы о разделе имущества. Денежное хозяйство проникает во все поры общества, безжалостно отменяя последние остатки старинных религиозных принципов гомеровской морали. Жестокая конкуренция, безудержная погоня за наживой, коммерческий дух во взаимоотношениях вместо старых родственных связей — все это накладывает черты утилитаризма и индивидуализма на мораль, интересы, вкусы, привычки господствующего класса и участвующей в получении своей доли рабского труда массы остального населения.

Процесс отмирания старых религиозных представлений в области морали имел своей основой распад родовых связей. Кровная месть исчезает, и преступление карается государственным уголовным законодательством. Вносятся изменения в учение о подземном мире и о наказании в будущей жизни, возникает учение о бессмертии души. «Древнее учение, что кара, которой избежал сам преступник, постигнет его *потомков*, не могло уже удовлетворить нравственное сознание в такое время, когда кровные связи все более и более ослабевали. Поэтому теперь переносят в будущую жизнь те наказания, которые не постигли преступника в этой жизни»¹.

Меняется отношение к *религиозным представлениям* родового общества. Рассказ Геродота о Клисфене Сикионском (первая половина VI в. до н. э.) показывает, что религиозная политика была важнейшим орудием классовой борьбы тиранов против представителей родовой аристократии. Согласно Геродоту, Клисфен Сикионский, желая уничтожить какое бы то ни было влияние прежних господ, повел борьбу и против остатков влияния бывших господ в религии. Он запретил сказителям публичное исполнение гомеровских песен, так как в них восхвалялись доряне Аргоса; он принял меры, чтобы искоренить культ национального героя дорян Адраста, и перенес весь почет и жертвы этого культа на злейшего мифического противника Адраста — Меланиппа, останки которого пришлось для этой цели перевезти издалека — из Фив.

В *поэзии* легкая ирония Гомера в обращении с богами сменяется сухим, сдержанным критицизмом Стесихора. Стесихор отрицает все чудеса превращения богов, о которых повествуют поэмы Гомера, перерабатывает старинные мифы, примиряя вымысел с действительностью, обвиняя Гомера в безнравственности.

¹ Белоз, История Греции, рус. пер., 1897, т. I, стр. 189. Перевод исправлен по немецкому оригиналу.

В одной из самых знаменитых своих поэм, в «Гериионии», Стесихор рассказывает о странах Дальнего Запада, которые сделались доступны грекам благодаря открытиям последнего столетия. Мифы уже не привлекают поэта.

То, что еще совсем смутно и робко пробивает дорогу сквозь эпическую форму у Гесиода — лирические переживания, — раскрывается в лирике Архилоха. Это было осознание личностью своей индивидуальности в тот момент, когда распадается связь, соединяющие личность с родом, с прошлым. Насмешка и страсть, ирония и радость потребовали горячих лирических форм, живого чувства, напряженного волнения, а не спокойного повествования о минувшем.

Классовое значение поэзии этой эпохи ярко запечатлено у Солона. Солон — одновременно и законодатель и поэт. Ему приписываются изречения, в которых выражаются обязанности по отношению к государству, к семье, к отечеству.

Родовая знать отнюдь не намерена была молча уйти со сцены истории. Она бешено сопротивляется; разгромленная и разбитая, она организует вооруженные восстания; даже изгнанная, она продолжает вести ожесточенную борьбу. Поэзия Феогнида Мегарского (вторая половина VI в. до н. э.) и Алкея Митиленского ярко отразила эту борьбу побежденной аристократии, ее ненависть к черни, ее страх перед бедностью, отчаяние. Оба поэта, сторонники родовой знати, принимали активное участие в классовой борьбе и вместе с побежденными аристократами вынуждены были уйти в изгнание.

«Тщетно и действовать будешь: ведь стало дурное хорошим,
Доброе стало дурным; был бедняком человек —
Нажил внезапно богатство; а этот, имевший так много,
Вдруг, в злополучную ночь, все до гроша потерял.
Жизнью обманут разумный, почет получает беспечный;
Будь он и низок, все ж ему слава и честь...
Пустоголовую чернь пятой попирай и строкалом,
Бей без пощады ее, тяжким ярмом придави.
В мире не встретишь ты черни, позорному преданной рабству
Столь же, как эта, куда б солнце ни кинуло ввор...
Если б пришло тебе в мысль кровопийцу-тирана низвергнуть,
В этом преступного нет, кары не бойся богов...», —

писал в своих элегиях Феогнид, мечтавший упиться «черной кровью» врагов.

В период рабовладельческой революции зародилась *историческая наука*, ранними представителями которой были «логографы». Логографы — это путешествующие собиратели местных сказаний и этнографических сведений, интересующиеся жизнью отдельных племен и происшествиями за определенный промежуток времени. Их рассказы содержали разнообразные сведения о чужих странах. Логографы нередко давали этимологическое объяснение исторических имен и названий, географические

описания местности, жителей, рек, гор, озер, городов, приводили сведения о растительности и животных, об образе жизни жителей, культах, храмах и т. д.

Из среды логографов выделяются выдающиеся представители этого рода знания: Кадм, Дионисий и прежде всего Гекатей Милетский — крупнейший представитель литературы логографов, «много странствовавший муж», живший в VI в. Его произведения начинались так: «Я записываю то, что мне представляется истиной; сказания же эллинов многочисленны и, как я думаю, смешны».

По следующему сохранившемуся отрывку его книги можно судить, каковы были приемы критики у колыбели исторической науки.

Гекатей останавливается на известном мифе о Геракле, спустившемся в подземное царство к его страшному повелителю Аиду и захватившем чудовищного сторожевого пса Цербера. Гекатей считает, что весь миф, с начала до конца, — басня, так как никаких богов под землей не существует. Кроме того, Гекатей исследовал пещеру, о которой говорится в мифе и через которую Геракл будто бы проник в подземное царство. Гекатей находит, что она не так уж глубока и, следовательно, через нее никуда нельзя проникнуть. Но Гекатей не отбрасывает вовсе мифа, а дает ему более правдоподобное толкование. По его мнению, Геракл действительно существовал, но он убил в пещере не адского пса, а ядовитую змею. Народная молва создала сказку об адском псе потому, что укусы ядовитой змеи неизбежно приводил всякого в ад.

Страбон приводит свидетельство Эратосфена, по которому первыми после Гомера *географами* были Анаксимандр и Гекатей Милетский и что Гекатей «оставил после себя сочинение по географии, принадлежность которого ему удостоверяется из другого источника». Гекатей составил географическую карту «с величайшей тщательностью, так что его работа вызвала общее удивление», — сообщает Эратосфен.

В области *естествознания* первой задачей идеологов новых классов было собрать и привести в порядок громадный эмпирический материал, который накопился в результате мощного развития торговых сношений с культурными народами того времени: собрать все наблюдения в области нравов, обычаев, технических изобретений, все сведения в области метеорологии, географии, геометрии и т. д., которые накопились к этому времени у ионийских купцов.

Распространение экономических связей с народами древнего Востока служило величайшим стимулом к расширению умственного кругозора, развивало критическое отношение к различным заимствованиям в области культа, вело к критической переработке иноземных религиозных представлений. Сами греки неоднократно отмечают то влияние, которое на них оказывало общение с народами древнего Востока, стоявшими в ту пору на более высокой

ступени экономического и культурного развития. Но греческие философы отнюдь не были простыми заимствователями, лишенными творческой оригинальности. Основоположники марксизма всегда подчеркивали творческую самобытность древнегреческой философии. Именно греческая философия впервые поднимает познание до уровня философии. «Греческая философия наметила... те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика»¹.

Революция, уничтожившая остатки родового строя и утвердившая рабовладельческую форму общества, означала переворот и в способе мышления. От теогонии как мифического истолкования природы постепенно отделяется космогония как начало научного исследования. Борьба с традиционными мифологическими суевериями, с произволом богов и демонов, борьба против магического отношения к природе становится знаменем новых умственных запросов. Объяснить природу из нее самой, из законов, заложенных в самой материи, — таково основное стремление древнегреческой материалистической философии.

Историческая роль древнегреческой философии определяется прежде всего ее материалистическим характером.

«Греки, — говорит Маркс, — навсегда останутся нашими учителями вследствие этой грандиозной объективной наивности, составляющей всякий предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет»².

Историческое значение древнегреческой философии определяется и особым местом древних греков в истории *диалектики*.

«Древние греческие философы были все прирожденными стихийными диалектиками...»³ Первоначальная наивная форма материализма была одновременно стихийно-диалектическим взглядом на мир. «Здесь диалектическое мышление выступает еще в первобытной простоте...»⁴

Древнегреческие мыслители развивали «... первоначальный, наивный, но по существу правильный взгляд на мир...»⁵ Согласно этому взгляду, мир представляет собой картину «... бесконечного сплетения соединений и взаимодействия, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все представляется движущимся, изменяющимся, возникающим и исчезающим»⁶.

Греки сумели охватить общий характер всей картины явлений, хотя они не могли еще дать объяснения частных ее составляющих. «Так как греки еще не дошли до расчленения, до анализа природы, то она у них рассматривается еще в общем как одно целое.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 321.

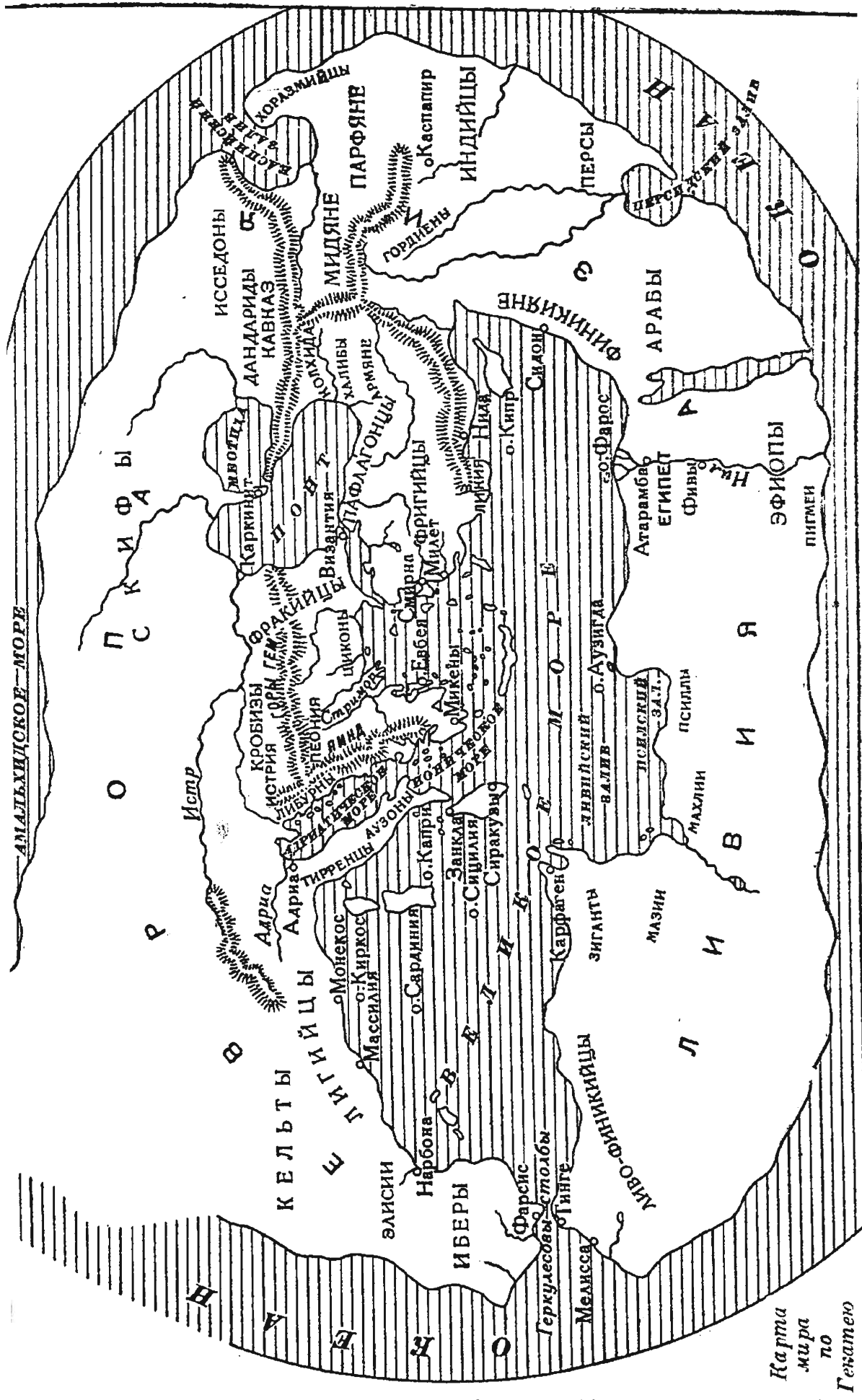
² Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 479.

³ Там же, т. XIV, стр. 378.

⁴ Там же, стр. 339.

⁵ Там же, стр. 20.

⁶ Там же.



Всеобщая связь явлений в мире не доказывается в подробностях: для греков она является результатом непосредственного созерцания. В этом недостаток греческой философии, благодаря которому она должна была впоследствии уступить место другим видам мировоззрения. Но в этом же заключается ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими соперниками. Если метафизика права по отношению к грекам в подробностях, то греки правы по отношению к метафизике в целом. Это одна из причин, в силу которых мы вынуждены будем в философии, как и во многих других областях, возвращаться постоянно к подвигам того маленького народа, универсальная одаренность и деятельность которого обеспечила ему такое место в истории развития человечества, на которое не может претендовать ни один другой народ»¹.

Своей собственной идейной историей греки доказали глубоко революционное значение материализма. В греческой философии, впервые в истории создавшей классические образцы антагонизма двух основных линий философии, ярко обнаружилась неизбежность разделения в классовом обществе всех философов на два больших лагеря — идеалистов и материалистов.

Не случайно Ленин обращался к Греции, выясняя значение борьбы двух линий в философии.

«Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии?»² — спрашивал Ленин, подчеркивая классовое, партийное значение развернувшихся на почве греческой философии идейных битв материализма и идеализма.

Греческая философия — величественный памятник человеческой культуры. «В многообразных формах греческой философии имеются в зародыше, в возникновении, почти все позднейшие типы мировоззрения»³.

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XIV, стр. 340.

² *Ленин*, Соч., т. XIII, стр. 106.

³ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XIV, стр. 340.

Раздел первый

ФИЛОСОФИЯ ПЕРИОДА ФОРМИРОВАНИЯ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОЙ ГРЕЦИИ

Глава I

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Философия периода формирования рабовладельческой Греции — это философия милетской школы (Фалес, Анаксимандр и Анаксимен), пифагорейского союза (Пифагор и древнейшие пифагорейцы), Гераклита Эфесского и элейской школы (Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелисс) ¹.

¹ Источниками, из которых мы черпаем наше знание древней философии, являются сохранившиеся тексты сочинений философов или фрагменты (отрывки) из них. Различные школы и направления античной философии представлены крайне неравномерно непосредственными источниками; так, от Платона и Аристотеля сохранилось очень много сочинений; из многочисленных же работ Демокрита до нас полностью не дошло ни одной (сохранился лишь список этих работ), и непосредственным источником для изучения его философии служат лишь фрагменты его сочинений. Кроме того, некоторые древние философы не записывали своих учений, распространяя их лишь устно (например Сократ).

Большое значение для изучения античной философии имеют косвенные источники: свидетельства древних авторов о своих предшественниках и современниках, комментарии к сочинениям, философская полемика с представителями враждебных направлений. Благодаря косвенным источникам сохранились и фрагменты утерянных сочинений, приводившиеся в виде цитат в самостоятельных философских работах (например в диалогах Платона, в сочинениях Аристотеля) или же в специальных работах о «Мнениях философов».

Начало подобным специальным работам по истории философии было положено в школе Аристотеля. В аристотелевской «Метафизике» дан критический обзор философских учений, начиная от Фалеса и кончая Платоном. Ближайший руководитель школы после смерти Аристотеля — Теофраст (умер ок. 285 г. до н. э.) написал специальную работу по истории философии «*Φυσικὴ δόξα*» («Мнения физиков») в 18 книгах. Сочинение это было утеряно уже в древности, но сохранились фрагменты из него, в том числе наиболее значительный отрывок «Об ощущениях». Учения «физиков» (натурфилософов) рассматривались в этом сочинении не в историческом порядке, но по отдельным проблемам. В начале же сочинения Теофраст дает хронологический обзор «физиков» и сообщает биографические сведения о каждом из них, останавливаясь также на их исторических связях.

В дальнейшем это сочинение Теофраста было использовано составителями биографий и авторами обзоров по истории философии — «*Διαδοχὴ φιλοσόφων*» («Преимущества философов»). «Извлечения» из Теофраста (до нас не дошедшие) в свою очередь явились источником для ряда античных работ по истории философии. Материал в этих «извлечениях» обычно располагался по следующим вопросам: начало, бог, мир, земля, море, реки, Нил, светила, солнце, луна, Млечный путь, падающие звезды, ветер, дождь, град, снег, гром, радуга, землетрясение, животные.

Для первого периода древнегреческой философии (VI в. до н. э.) характерны распространение первоначального, стихийного материализма, борющегося с религией и мифологией, и стихийно-диалектический взгляд на природу.

«Материалистическое мировоззрение означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений, — и поэтому-то это материалистическое мировоззрение

К подобным «извлечениям» (неизвестных авторов), к тому же подвергнутым еще дальнейшей обработке, восходит, как к своему источнику, важнейшая работа по истории античной философии, дошедшая к нам от древности, — сочинение Диогена Лаэртца (III в. н. э.). — «Жизнь и учения людей, прославившихся в философии» (10 книг).

Диоген Лаэртций сообщает ценнейшие сведения о биографиях античных философов, дает изложение их учений, приводит фрагменты, списки сочинений, тексты писем и завещаний, устанавливает преемственную связь между философами. Весь этот материал, как и другие косвенные источники, дошедшие к нам от древности, должен быть, конечно, подвергнут тщательной историографической критике.

Одно «извлечение» из Теофраста положило начало другому ряду косвенных источников. «Извлечение» это составил около 120 г. до н. э. Клитомах, стоявший во главе платоновской «Академии». Многие важные сведения, сообщаемые впоследствии Секстом-Эмпириком, а также Цицероном и другими авторами, восходят, как к своему источнику, к утерянному «извлечению» Клитомаха.

Секст-Эмпирик, представитель позднего скептицизма, живший в середине II в. н. э., приводит важный материал по истории древней философии в своих сочинениях: «Пирроновы положения» (3 книги), «Против догматиков» (5 книг), а также «Против математиков» (11 книг).

Однако значительно более древним сочинением по истории философии, также восходящим, возможно, как к своему источнику, к «извлечению» Клитомаха, была утерянная работа, известная под условным названием «*Vetusta placita*» («Древние изречения»). Эта работа написана в первой половине I в. до н. э. в стоической школе Посидония.

На «*Vetusta placita*» опираются в своих сочинениях Цицерон (I в. до н. э.), Варрон (I в. до н. э.), а также Аэций (около первой трети II в. н. э.), биография которого совершенно неизвестна, но сочинения которого послужили ценным источником для позднейших авторов (Псевдо-Плутарха, Стобея, а также Теодорита и Немезия).

Псевдоплутарховы «*Placita philosophorum*» («Изречения философов»), составленные около середины II в. н. э., а также соответствующие «извлечения» в первой книге «Эклога» Иоанна Стобея (ок. V в. н. э.) — важнейшие из дошедших до нас доксографических сочинений.

«Эклоги» Стобея, кроме того, обнаруживают связь с другим источником, а именно с «извлечением» Стоика Ария Дидима, жившего во время principatus Августа (30 г. до н. э. — 14 г. н. э.). В свою очередь Арий Дидим черпал свои сведения из неизвестного «извлечения» из сочинений Теофраста.

К неизвестному же «извлечению» из Теофраста восходят также псевдоплутарховы «*Stromata*».

Позднейшими источниками, откуда мы черпаем фактические сведения об античных философах, являются сочинения «отцов церкви», таковы — Ириней (ок. 190 г.), Климент (ок. 200 г.), Ипполит (ок. 220 г.), Евсебий (умер ок. 340 г.), Епифаний (умер в 403 г.), Августин (умер в 430 г.). Свои сведения они получали из различных прежде упомянутых источников. Так, Евсебий опирается на псевдоплутарховы «*Placita philosophorum*» и «*Stromata*». Сочинение Ипполита «Опровержение всех ересей» восходит к источникам, общим с Диогеном Лаэртцем.

было первоначально у греческих философов чем-то само собой разумеющимся»¹.

Развитие классового рабовладельческого общества, сменившего первоначальный родовой строй в древней Греции, и образование греческого государства были обусловлены ростом производительных сил и развитием товарного хозяйства. На первых порах греческая торговля носила посреднический характер, ввиду того



Фалес

что промышленность в самой Греции была недостаточно развита: греки выполняли посредническую роль в торговле между Востоком и самой Грецией, а затем — между Востоком и Западом.

Этим объясняется тот исторический факт, что первое место в социально-экономическом развитии древнегреческих областей заняла Малая Азия, лежащая на пути, наиболее удобном для развития этой посреднической торговли.

То обстоятельство, что торговля эта велась еще при сравнительно невысоком уровне средств сообщения, вызывало необходимость плаванья вблизи берегов, вследствие чего извилистая

Начиная с Теофраста, излагавшего «Мнения физиков» с точки зрения аристотелевской философии, и кончая «отцами церкви», стремившимися подкрепить апологию христианства изучением «языческих» философов,истики античной философии, как проводимыми в них взглядами, так и самим подбором материалов, отражают борьбу между идеализмом и материализмом. Поэтому, лишь установив историческое место, занимаемое в борьбе материализма и идеализма каждым автором источника, можно критически разобратся в исторической достоверности сообщаемых им сведений.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 651—652, примечание.

береговая линия в значительной мере определяла и местоположение важнейших торговых пунктов.

Главнейшими торговыми центрами в Малой Азии были города Милет, Эфес и Фокея. Именно Милет и Эфес являются вместе с тем центрами важнейших философских школ древней Греции: Милет — так называемой милетской школы, Эфес — школы Гераклита.

Первые представители науки, искусства и философии были в то же время практическими деятелями — политиками, купцами. Солон в Афинах, Питтак в Мителене, Фалес в Милете — виднейшие политики и философы («мудрецы») этого времени.

Основной предпосылкой, из которой исходили милетцы в своем учении о природе, было признание объективного существования реального мира — материи, находящейся в вечном движении.

Родоначальником европейской науки и философии был *Фалес* из Милета, живший около 624—547 гг. до н. э. Купец, философ, математик, астроном и политический деятель, он принимал участие в государственных делах, много путешествовал и свои теоретические знания пытался применять на практике. Древние писатели и исследователи нового времени называют Фалеса «первым философом», «первым математиком», «первым астрономом», «первым физиком». Несомненно, что начало греческой философии, и притом философии материалистической, а равным образом науке о природе, положил Фалес и его школа.

Немногочисленность, а часто недостоверность сведений, дошедших до нас о Фалесе, не позволяет точно установить объем его научных знаний; однако бесспорно, что он был одним из крупнейших ученых своего времени.

Целый ряд свидетельств говорит о практической деятельности Фалеса: он был строителем мостов, изобретателем технических усовершенствований в способе ведения войны, гидротехником, измерителем памятников, пирамид и храмов в Египте, изобретателем гидравлических часов. Фалес установил, что разлив Нила происходит потому, что течение его задерживают пассатные ветры и вода в устье не имеет выхода¹. О том, как Фалес пользовался своими знаниями, сообщают многочисленные рассказы. Так, он использовал свои метеорологические знания для того, чтобы предсказать урожай оливок². «Фалес, желая показать, как легко разбогатеть, законтрактовал маслобойню, так как предвидел хороший урожай маслин, и собрал весьма много денег»³.

Первые шаги древнегреческой астрономии и математики отмечены влиянием египтян и вавилонян.

Египтяне этой эпохи обладали несравненно более широким культурным развитием, чем греки. И в смысле теоретических

¹ См. *Геродот*, II, 20, *Аэций*, IV, I, 4.

² См. *Аристотель*, *Политика*, 1258, b 6.

³ *Диоген Лаэртский*, I, 26.

знаний и в отношении технических изобретений египетские жрецы должны были произвести огромное впечатление на Фалеса и направить его ум в сторону разработки технических, практических проблем.

Египетские жрецы еще до времени Фалеса заимствовали у халдеев сведения, касающиеся предсказания солнечных затмений.

Сохранившиеся многочисленные свидетельства о предсказании Фалесом солнечного затмения (585 или 597 г. до н. э.) говорят о том, что пребывание в Египте не прошло даром для Фалеса. Затмение солнца, по Фалесу, происходит вследствие того, что его заслоняет луна. Кроме того, Фалес отметил созвездие Повозки («Малую Медведицу»), которым финикийцы руководствовались на море.

Фалесу было известно годовое движение солнца. Год он разделял на 365 дней, следуя в этом отношении египтянам. По свидетельствам древних писателей, Фалес установил календарь. Сохранилось свидетельство Плиния (XVIII, 25) о том, что, по мнению Фалеса, утреннее восхождение Плеяд происходит на 25-й день после весеннего равноденствия. Установив дни звездного года, Фалес первый составил так называемую «перепегму», т. е. календарь с метеорологическими предсказаниями на тот или иной день звездного года.

Греческая астрономия в эту эпоху уже имела более или менее ясное представление о поясах небесной сферы: меридиане, зодиаке, экваторе, тропиках, арктическом круге. Фалес представлял себе всю небесную сферу разделенной на 5 кругов, которые он называл зонами (поясами). Каждый из них он называл особо. «Один называется арктическим и постоянно видимым, второй — летним тропическим, третий — равноденственным, четвертый — зимним тропическим, пятый — антарктическим и невидимым»¹. Земля — это плоский диск, плавающий на поверхности воды.

Астрономические предсказания тесно увязывались у Фалеса с геологией. Например, землетрясения Фалес объяснял тем, что землю качает, как корабль на море во время бури, так как, по его представлению, земля «лежит (как нечто плоское) на воде». Земля имеет множество пор, пещер, каналов и рек внутри себя, она является как бы полый, и вода, на поверхности которой плавает земля, проникает в землю и создает извержения и столкновения, а вода моря сбивает землю то в одну, то в другую сторону.

Что касается математических познаний Фалеса, то они также обнаруживают знакомство его с вавилонской и египетской математикой. Фалес определил число как совокупность единиц, а единицу — как относящуюся к отдельным предметам. Возможно, что Фалес был знаком и с арифметикой финикийцев, так как известно, что вместе с письменностью греки заимствовали у финикийцев и первоначальную систему исчисления, арифметику.

¹ Азций, II, 12, 1.

В области геометрии Фалесу приписывается ряд теорем, которые указывают на то, что, видимо, в Египте Фалес усвоил приемы измерения земли и в свою очередь усовершенствовал их, придав им форму систематического теоретического знания. «Он первый познал и высказал, — говорится в одном источнике, — что во всяком равнобедренном треугольнике углы у основания равны... Вертикальные углы, образующиеся при пересечении двух прямых, равны; открыта же эта теорема была, как говорит Евдем, впервые Фалесом. Евдем же в «Истории геометрии» возводит к Фалесу эту теорему (о равенстве треугольников, если у них равны одна сторона и два прилежащих к ней угла), ибо он говорит, что и теперь необходимо пользоваться тем же самым способом определения расстояния кораблей на море, каким пользовался Фалес»¹.

Значение Фалеса в том, что он не только перенес в Элладу геометрию, но и разрабатывал ее дальше.

Заслуживает внимания свидетельство Прокла, что «Фалес сам лично открыл, а также многому научил своих учеников, причем одним преподавал в более отвлеченной форме, другим — в более чувственной»².

Таким образом, уже учение первого представителя милетской школы позволяет сделать тот неоспоримый вывод, что развитие древнегреческого материализма было тесно связано с успехами естествознания.

Основой всего сущего Фалес считал воду, т. е. жидкое состояние вещества. Фалес в наивной форме выразил правильную материалистическую мысль о том, что философия должна искать объяснение природы не в религии, а в изучении реальной действительности; в основу своего миропонимания он положил материальное начало.

«Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это — началом вещей. И вследствие этого они полагают, что ничто не возникает и не погибает, так как подобная основная природа всегда сохраняется, подобно тому, как и про Сократа мы не говорим ни — что он становится просто, когда он становится прекрасным или образованным, ни — что он погибает, когда он утрачивает эти свойства, ввиду того, что пребывает лежащий в основе субстрат — сам Сократ. Таким же образом <не допускают они возникновения и гибели> и для всего остального; ибо должно быть некоторое природное естество — или одно, или больше, чем одно, откуда возникает все остальное, причем само это естество остается

¹ Прокл, *In primum Euclidis elementorum*, 157, 10.

² Там же, 65, 3.

в сохранности. Количество и форму для такого начала не указывают все одинаково, но Фалес — родоначальник такого рода философии — считает его водою (вследствие чего он и высказывал мнение, что земля находится на воде); к этому предположению он, можно думать, пришел, видя, что пища всех существ — влажная и что само тепло из влажности получается и ею живет (а то, из чего <все> возникает, это и есть начало всего). Таким образом, он отсюда пришел к своему предположению, а также потому, что семена всего <что есть> имеют влажную природу, а у влажных вещей началом их природы является вода»¹.

Фалес, таким образом, учил, что материя (которую он определяет как воду) есть то, из чего состоят все вещи, из чего они происходят и во что они в конце концов превращаются. Материя, по его мысли, лежит в основе всех природных явлений, причем, в то время, как свойства, состояния материи меняются, сама она не исчезает, но существует вечно.

«Таким образом, уже здесь перед нами целиком первоначальный стихийный материализм, который естественно считает при своем возникновении само собою разумеющимся единство в бесконечном многообразии явлений природы и ищет его в чем-то определенно телесном, в чем-то особенном, как Фалес в воде»².

Согласно учению Фалеса, все начинается с воды и в нее возвращается. Испарения воды питают небесные огни (солнце и другие светила), затем в дожде вода опять возвращается и переходит в землю в виде речных отложений; в дальнейшем из земли снова появляется вода в виде подземных ключей, туманов, росы и т. д.

Излагая учение Фалеса о «воде» как «начале», Аристотель употребляет два выражения: «στοιχεῖον» («стойхейон») и «ἀρχή» («архэ»). Стойхейон (элемент, стихия) понимается им как *первооснова*, как *общее*, субстрат всех вещей, как крайняя точка, к которой мы приходим, отвлекаясь от различных состояний материи; архэ же — это первоначальное состояние вещей, *первоначало*, видоизменения которого и дают различные состояния, различные реальные вещи.

Таким образом, термин «начало» нужно понимать и в физическом и в философском смысле: между учениями о «стойхейон» и «архэ» нет принципиального различия. Только при этом толковании становится понятным, почему Аристотель говорит сначала, что все вещи происходят и разрушаются, а затем, что ничто не происходит и ничто не уничтожается. Тут было бы противоречие, если бы мы не учитывали того смысла, который он придает этому месту: все вещи происходят и погибают, но «жидкая материя» есть их вечная первооснова, и в этом смысле ничто не происходит и ничто не погибает.

¹ Аристотель, *Метафизика*, I, 3, 983 а 24—983 в 30.

² Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. XIV, стр. 498.

Не менее важно сообщение Симплиция: «Из принимающих единое движущееся начало, — их-то собственно и называет Аристотель физиками, — иные признают его ограниченным. Такого мнения держались, например, милетец Фалес, сын Эксамия, и Гиппон, который, кажется, был притом безбожником. Они учили, что начало есть вода, и пришли к этому учению, отправляясь от чувственной видимости... Принимавшие за основу одну какую-либо стихию считали ее *бесконечной*, как например Фалес воду»¹. Прежде всего из сообщения Симплиция следует, что Фалес принимал за первооснову единое движущееся начало; далее, что это движущееся первоначало есть вода и, наконец, — что особенно важно, — Фалес, подобно Гиппону, в своем учении о первоначале исходил из чувственной видимости, т. е. из свидетельства чувств. Таким образом, учение Фалеса есть стихийный материализм, еще не различающий онтологической и гносеологической стороны основного философского вопроса и сосредоточивающий свое внимание на первой из них.

Большое значение имеет указание Симплиция, что, согласно Фалесу, материя (вода) бесконечна.

Ряд вопросов возникает в связи с аристотелевыми свидетельствами о Фалесе, приведенными в сочинении «О душе». «Некоторые также говорят, что душа разлита во всем [существующем], быть может, в связи с этим и Фалес думал, что все полно богов»². «Повидимому, также и Фалес, по тому, что о нем рассказывается, считал душу за способную к движению, говоря, что магнит имеет душу, так как он притягивает железо»³.

Оба эти свидетельства повлекли за собой ряд недоумений и искажений философии Фалеса. Однако совершенно неправильно на их основании отрицать материалистический характер его философии. Учение Фалеса о богах и душе как движущем начале говорит лишь о непоследовательности его стихийного материализма.

Фалес был родоначальником античных философов-материалистов, которые, полагая в основу сущего единый телесный субстрат, «или один из трех элементов или что-нибудь другое, плотнее огня и тоньше воздуха, — все остальное порождают из него уплотнением и разрежением, производя таким образом многое»⁴.

Учение Фалеса о воде как вечной, бесконечной движущейся материи, как первооснове, из которой происходят все вещи и в которую они возвращаются, является первым историческим наброском материалистического понимания перехода материи из одного состояния в другое. Это учение таило в себе зародыш диалектического миропонимания.

¹ Симплиций, In Aristotelis physica, 23, 21. Свидетельство Симплиция о Фалесе содержит явное противоречие в вопросе об ограниченности или бесконечности первоначала.

² Аристотель, О душе, I, 5, 411 а 7.

³ Там же, I, 2, 405 а 19.

⁴ Аристотель, Физика, I, 4, 187 а.

Естественно-научные идеи Фалеса развил его ученик и последователь Анаксимандр из Милета (ок. 610—546 гг. до н. э.). Картина мироздания, созданная Анаксимандром, отмечена печатью дальнейшего умственного прогресса и большой смелости мысли, а также усилением интереса к техническим проблемам.

Анаксимандру приписывается устройство солнечных часов — гномона. Гномон представляет собой вертикальный стержень, установленный на горизонтальной плоскости. По положению самой короткой тени этого стержня на горизонтальной подставке определяли страны света, полдень, время солнцестояния. По словам Геродота, Анаксимандр заимствовал солнечные часы от вавилонян.

Анаксимандр первый составил географическую карту, «начертав поверхность земли и моря, а также соорудил (небесную) сферу (глобус)», по которой могли ориентироваться ночью.

В астрономии Анаксимандр является провозвестником геоцентрической системы. В отличие от Фалеса он учил, что земля свободно парит в воздухе, в центре его, ничем не поддерживаемая. Согласно Анаксимандру, земля имеет форму цилиндра, высота которого равна трети ее основания. Она сохраняет свое местонахождение вследствие равного расстояния от всех небесных тел.

Вечное вращательное движение земли — источник тепла и холода; благодаря этому движению к периферии отбрасывается наиболее легкая масса и «подобно тому, как вокруг дерева образуется кора, так вокруг облекшего землю воздуха образуется из огня огненная сфера». Непрерывное движение и действие центробежной силы разорвали эту огненную кору; благодаря сжатию воздуха эти разорванные части принимают форму «колес» или «колец». Так возникли солнце, луна и звезды. В основе процесса возникновения небесных тел лежат, таким образом, исключительно естественные причины.

Наконец, Анаксимандр первый поставил вопрос о происхождении органических видов.

За первооснову всего существующего Анаксимандр принимал «анейрон» («ἄπειρον»), т. е. неопределенную и беспредельную материю.

«Он говорил, что начало и элемент (стихия) есть беспредельное, не определяя его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо другое. Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным. Если различные состояния материи («части») переходят одно в другое, то целое — вся материя в совокупности — не может перейти в какое-либо другое первоначало»¹.

Вода Фалеса также была «началом» и «элементом» или «стихией»; по величине она также определялась как беспредельная. Но Анаксимандр отбрасывает воду (т. е. одно из состояний материи) и в ка-

¹ Диоген Лаэртский, II, 1—2.

честве первоосновы принимает «апейрон», т. е. материю не только беспредельную по величине, но также неопределенную по отношению ко всем возможным ее состояниям, материю как таковую. Анаксимандр, таким образом, впервые в греческой философии не подменяет понятие материи одним из ее видов: хотя и наивно, но достаточно отчетливо он ставит вопрос о материи как таковой.

В этом вопросе громадное значение имеет также свидетельство Симплиция¹, который сообщает, что первоначало Анаксимандра — единое, движущееся, бесконечное или неопределенное. Свидетельство это особенно важно потому, что Симплиций приводит подлинный фрагмент Анаксимандра, единственный, сохранившийся до нашего времени. В дальнейшем мы обратимся к рассмотрению этого фрагмента.

Не лишено значения также и указание Ипполита, специально характеризующее «апейрон» Анаксимандра как вечный, не стареющий².

Таким образом, «апейрон» Анаксимандра — это материальное первоначало, единое, вечное, неопределенное и бесконечное, находящееся в движении.

Но полностью значение учения об «апейроне» может быть понято лишь в связи с учением Анаксимандра о противоположностях. Согласно учению Анаксимандра, «апейрон» включает в себе противоположности, выделение которых и обуславливает развитие материи, принимающей различные формы существования. В этом смысле величайшее значение имеет свидетельство Аристотеля: «Другие натурфилософы предполагают, что из единого выделяются присутствующие ему противоположности, как это говорит Анаксимандр и те, которые существующее считают единым и многим, — Эмпедокл и Анаксагор, — так как и они выделяют из первоначальной смеси все прочее»³. Приведенная цитата с несомненностью свидетельствует о том, что Анаксимандру принадлежала попытка разрешения проблемы единого и многого, первый подход к проблеме единства противоположностей. Противоположности, заключающиеся в едином, в дальнейшем выделяются из него. Противоположности теплого и холодного, сухого и влажного, бывшие в скрытом виде в едином «апейроне», т. е. материи, выделяясь, обуславливают переход материи из одного состояния в другое. Выделение противоположностей связано с разрежением и уплотнением этой материи.

Таким образом, в философии Анаксимандра греческий материализм вплотную подошел к постановке проблемы объективной диалектики. Учение о материи здесь тесно связано с учением о противоположностях.

¹ Симплиций, *Phys.*, 24, 13.

² См. Ипполит, *Refutatio omnium haeresium*, I, 6, 1—7.

³ Аристотель, *Физика*, I, 4.

«Физика» Аристотеля дает нам богатый материал для выяснения этой стороны философии Анаксимандра. Характеристика того «единого», из которого путем выделения противоположностей образуются твердое, жидкое и газообразное состояния, позволяет понять этот «апейрон» как неопределенную материю, или, по словам Аристотеля, как неопределенное тело. Эта материя в неопределенном состоянии противопоставляется воздуху (холод), воде (влажность), огню (тепло), которые в свою очередь взаимно противоположны. Стало быть первоначало Анаксимандра следует отличать от каждого из этих конкретных состояний материи. Это нечто «общее», из чего происходит все остальное («особенное»).

Единственный подлинный фрагмент Анаксимандра, сохранившийся Симплицием (Теофрастом), гласит:

«А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою несправедливость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время»¹.

Фрагмент этот имеет известный теологический пафос. Однако уже древние различали под этой оболочкой подлинное содержание мысли Анаксимандра о развитии материи.

Анаксимандр выдвигает положение, что из единого происходит многое, из многого — единое. Все существующее происходит из материи, из единого материального первоначала, и в это единое первоначало возвращается. Он особо отмечает *необходимость*, присущую этому процессу развития материальных вещей. Возврат к единому Анаксимандр называет правдой, справедливостью. Эта «дикая» является образной характеристикой естественной необходимости. То состояние мира, когда «апейрон» выделяет из себя противоположности (а это выделение является условием существования каждой вещи), Анаксимандр характеризует как неправду, несправедливость.

Противоположности, выделяющиеся из единого, должны быть рассматриваемы в их взаимной связи.

В комментариях к приведенному фрагменту, после замечания о «чересчур поэтических выражениях» Анаксимандра, Симплиций указывает, что, заметив превращение четырех стихий одной в другую, Анаксимандр принял в качестве субстрата нечто от них отличное.

«По его же учению, возникновение вещей происходит не от качественного изменения стихии (элемента), но вследствие того, что выделяются противоположности по причине вечного движения»².

Это указание Симплиция крайне важно, потому что, во-первых, оно связывает содержание фрагмента Анаксимандра с вопросом о переходе материи из одного состояния в другое; во-вторых, оно подчеркивает, что у Анаксимандра вечное движение материи создает отдельные вещи путем порождения противоположностей.

¹ Симплиций, Phys., 24, 13.

² Там же.

Итак, свидетельства древних авторов и единственный сохранившийся подлинный фрагмент Анаксимандра позволяют утверждать, что материалистическое учение Анаксимандра об «апейроне», выделяющем из себя противоположности теплого и холодного и тем самым дающем начало всем вещам, в наивном виде выражает подход к диалектическому пониманию движения материи.

Это всецело подтверждается тем, что нам известно об учении Анаксимандра о происхождении космоса, а также о происхождении животных и человека. Им было выдвинуто первое, известное нам в истории греческой науки, требование рассматривать природу в ее историческом развитии, имея в виду всеобщую изменчивость и переход одной формы материи в другую.

«Ибо те, кто предположил, что число миров бесконечно, как-то последователи Анаксимандра, Левкиппа, Демокрита и позже Эпикура, предположили, что они (миры) возникают и уничтожаются до бесконечности, причем всегда одни (миры) возникают, другие же уничтожаются, и движение, говорили они, вечно. Ибо без движения невозможно ни возникновение, ни уничтожение»¹.

Космология Анаксимандра, его учение о множестве миров и об их возникновении и гибели тесно связаны с его общефилософской концепцией противоположностей теплого и холодного.

Важнейшее свидетельство о космологической теории Анаксимандра идет от Теофраста.

«...Анаксимандр, друг Фалеса, утверждал, что в беспредельном (ἄπειρον) заключается всяческая причина всеобщего возникновения и уничтожения. Из него-то, говорит он, выделились небеса и вообще все миры, число которых бесконечно. Он объявил, что все они погибают по истечении весьма значительного времени после своего возникновения, причем с бесконечных времен происходит круговращение их всех... Равным образом он говорил, что при возникновении нашего мира из вечного (начала) выделилось детородное начало теплого и холодного, и образовавшаяся из него некоторая огненная сфера облекла воздух, окружающий землю, подобно тому, как кора облекает дерево. Когда огненная сфера порвалась и замкнулась в несколько колец, возникли солнце, луна и звезды»².

Из этого свидетельства со всей очевидностью следует, что Анаксимандр сделал попытку естественно-научного объяснения происхождения вселенной. Боги не принимают никакого участия ни в происхождении, ни в развитии космоса. Вечное движение материи является единственной причиной возникновения и уничтожения. Вселенная, состоящая из бесконечных миров, должна быть объяснена из нее самой естественным образом, что в свою очередь связано с общефилософским учением Анаксимандра о выделении противоположностей. «Детородное начало» противоположностей

¹ Симплиций, *Phys.*, 1121, 5.

² Псевдо-Плутарх, *Stromata*, 2.

тепла и холода, непосредственно связано с учением Анаксимандра об «апейроне». Наконец, происхождение солнца, луны и звезд Анаксимандр объяснял естественно-научно, хотя весьма наивно, как возникновение из огненной сферы.

Своим космологическим учением Анаксимандр занял почетное место в ряду крупнейших философов-материалистов.

Необходимо остановиться на попытке, сделанной Анаксимандром, исторически рассмотреть происхождение животных и человека. Приведем важнейшие свидетельства по этому вопросу.

«Первоначально человек произошел от животных другого вида»¹.

«Животные же рождаются (из влаги), испаряемой солнцем. Человек же вначале был подобен другому животному, а именно рыбе»².

«Анаксимандр говорит, что первые животные родились во влаги и были покрыты колючей чешуей; по достижении известного возраста они стали выходить на сушу, и (там), когда начала лопаться чешуя, они в скором времени изменили свой образ жизни»³.

Материалистическое миропонимание Анаксимандра является, таким образом, одной из первых попыток естественно-исторического объяснения происхождения космоса, животных и человека.

Учение Анаксимандра — великолепный образец древнегреческой наивной диалектики.

Учеником и последователем Анаксимандра был *Анаксимен* из Милета (расцвет его деятельности относится к середине VI в. до н. э.).

Все светила рассматриваются Анаксименом по аналогии с землей, которая, будучи «очень плоской, вследствие чего она, естественно, и держится в воздухе, не парит свободно в бесконечности, как у Анаксимандра, а устойчиво, неподвижно, твердо пребывает на месте. Так, солнце не носится вокруг земли, как это утверждал Анаксимандр; ночью оно скрывается за горами, причем горы не так уж далеки. Они расположены вокруг берега, которым кончается море, окружающее Грецию».

«Солнце, луна и другие светила, — говорит Анаксимен, — возникли из земли». Солнце он считает землей, которая вследствие быстрого движения накалилась. Идея об естественном характере образования светил важна потому, что она завершает собой в натурфилософии определенную линию «развенчивания» звезд и прочих светил: в них нет ничего сверхъестественного, божественного. По своей природе они ничем не отличаются от земли.

Анаксимандр, определяя расположение планет, упоминает луну, Нептун, Венеру, но у него еще нет более точных определений строения планетной системы. Анаксимен сделал шаг вперед по сравнению с Анаксимандром в том отношении, что он попытался опре-

¹ Там же.

² *Ипполит*, *Refut.*, I, 6.

³ *Аэций*, V, 19, 4.

делить расстояние между планетами. Луну он считал наиболее близкой к земле планетой.

Земля по форме своей подобна барабану, который окружен пятью поясами, наполненными огненной жидкостью. В этих поясах имеются отверстия, сквозь которые мы видим огненную жидкость, т. е. звезды, солнце и т. д. Затмения бывают тогда, когда эти отверстия закупориваются.

В отличие от Анаксимандра Анаксимен наряду со звездами, прикрепленными к небесной сфере, подобно вбитым гвоздям, допускает группу светил, не закрепленных, свободно вращающихся вокруг земли в воздухе.

Что касается философских взглядов Анаксимена, то в основном он стоит на той же материалистической позиции, что и Анаксимандр, но вносит в учение своего непосредственного предшественника ряд существенных изменений и дополнений.

Как и Анаксимандр, Анаксимен исходит в своем мирообъяснении из бесконечной материи, которую он определяет как воздух. Первоосновой всего, по Анаксимену, является безграничная, единая, вечно движущаяся материя — воздух.

«Милетец же Анаксимен, сын Евристата, бывший другом Анаксимандра, говорит, согласно с ним, что природа, лежащая в основе (всего), едина и беспредельна, но, вопреки тому, признает ее не неопределенной, но определенной, ибо он называет ее воздухом. Она бывает различной по степени разрежения и уплотнения соответственно веществам (в основе которых она лежит). А именно, разрежаясь, она становится огнем; сгущаясь же, она становится ветром, затем облаком, сгущаясь же еще более (делается) водой, затем землей, потом камнями, (все) же прочее (возникает) из этих (веществ). И он также признает вечным движение, вследствие которого происходит изменение (вещей)»¹.

Единая, беспредельная, вечно движущаяся материя — воздух, по Анаксимену, проходит в своем изменении следующие ступени: огонь — воздух — ветры — облака — вода — земля — камни. Здесь следует прежде всего отметить, что обычно наблюдаемый воздух, входящий в вышеуказанный ряд, не тождествен, очевидно, для Анаксимена с его первоначалом, материей — воздухом.

Следует также обратить внимание на значение сгущения и разрежения. Именно сгущение и разрежение воздуха объясняют, по мысли Анаксимена, образование различных состояний материи. Вместе с тем Анаксимен подчеркивает значение тепла и холода, т. е. температуры, связывая температурные изменения со сгущением и разрежением. «Или, следуя мнению древнего Анаксимена, не станем приписывать сущности (субстанции) ни холода, ни теплоты, но (будем считать их) общими состояниями материи, возникающими при изменениях (ее). Ибо он говорит,

¹ Симплиций, Phys., 24, 26.

что стягивающееся и сгущающееся (состояние) ее (материи) есть холод, а тонкое и расслабленное (таково именно его буквальное выражение) есть теплота. Поэтому справедливо говорят, что человек выпускает из (своих) уст и теплоту и холод. А именно, дыхание при плотно сжатых губах охлаждает, между тем как дыхание, выходящее при широко открытых устах, делается теплым вследствие разреженности»¹.

«Милетец Анаксимен, сын Евристата, признал началом (всего) сущего воздух. Ибо из него все возникает и в него обратно разрешается. «Подобно тому,—говорит он,—как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлет весь мир». Употребляет же (он слова) воздух и дыхание, как синонимы. Но ошибается и он, полагая, что живые существа состоят из простого и однородного воздуха и дыхания. Ибо невозможно одну материю принять началом сущего»².

Анаксимен, идя в том же направлении, что и его предшественники Фалес и Анаксимандр, сделал новую попытку материалистического мирообъяснения и поставил перед философией новые сложные вопросы, которые нашли разрешение только в дальнейшем, в более разработанных учениях Гераклита и Анаксагора.

Следует отметить, что Анаксимен сделал попытку дать естественно-научное объяснение происхождения вселенной, устранить миф о божественной опеке над миром. Он «все причины вещей свел к бесконечному воздуху, богов же он не отрицал и не обошел их молчанием. Однако он был того убеждения, что не ими (богами) создан воздух, но что они сами возникли из воздуха»³.

Управление мира сверхъестественной силой решительно отрицалось Анаксименом; что же касается того, что он «не отрицал богов», то, если это и так, взгляд этот должен рассматриваться как уступка общепринятым верованиям, как теологическая непоследовательность, по существу не нарушающая общего материалистического смысла его философии.

Энгельс следующим образом резюмирует основные идеи рассмотренного нами этапа в развитии древнегреческой философии:

«Древнейшие греческие философы были одновременно естествоиспытателями: Фалес был геометром, он определил продолжительность года в 365 дней, предсказал, говорят, одно солнечное затмение. — Анаксимандр изготовил солнечные часы, особую карту (периметров) суши и моря и различные астрономические инструменты. — Пифагор был математиком.

У Анаксимандра из Милета, по Плутарху (Quaest. convival., VIII, 8), «человек произошел от рыбы, вышел из воды на сушу», стр. 213. Для него ἀρχή καὶ στοιχεῖον τὸ ἀπείρον⁴, причем он не определяет

¹ Плутарх, De primo frigido, 7, 947 F.

² Азций, Placita philosophorum, 1, 3, 4.

³ Августин, Civitas Dei, VIII, 2.

⁴ Начало и элемент есть апейрон. — Ред.

(διόρισω) этого (ἀπερὸν) ни как воздух, ни как воду или что-нибудь другое. (Diog. Laert., II, § 1.) Гегель (стр. 215) правильно переводит это бесконечное словами: «неопределенная материя» (около 580 г.).

Анаксимен из Милета принимает за принцип и основной элемент *воздух*, который у него бесконечен. (Cicero, *Natura Deorum* I, 10 и т. д.) «Из него выходит все, в него возвращается обратно все». (Плутарх, *De placitis philos.*, I, 3) «При этом воздух, ἀήρ = πνεῦμα: «подобно тому как наша душа есть воздух, так и некий дух (πνεῦμα) и воздух держат весь мир. Дух и воздух равнозначущи» (Плутарх). Душа и воздух рассматриваются как всеобщая среда (около 555 г.).

Уже Аристотель говорит, что эти древние философы ищут перво-существо в каком-то виде материи: в воздухе и воде (и, может быть, Анаксимандр в чем-то промежуточном между ними); позже Гераклит — в огне, но ни один из них — в земле из-за ее сложного состава (διὰ τὴν μεγάλωμερείαν) (Метафизика, I, 8, стр. 217).

О всех них Аристотель замечает правильно, что они оставляют необъясненным происхождение движения. Стр. 218 и сл.»¹

Глава II

ПИФАГОРЕЙСКИЙ СОЮЗ

При истолковании пифагорейской философии мы встречаемся с большими трудностями. Небольшое количество подлинных фрагментов, сохранившихся от древнейших пифагорейцев вообще, в особенности же отсутствие каких-либо подлинных материалов, восходящих непосредственно к основателю союза — Пифагору, весьма затрудняет изучение этой философской школы.

До нас дошло очень мало подлинных исторических свидетельств о Пифагоре; у самих же пифагорейцев имелась тенденция превратить Пифагора в легендарную личность, чуть ли не в какое-то воплощение божества. Действительные исторические факты предавались забвению. На первый план выдвигались различные мистические бредни о Пифагоре.

Известно во всяком случае, что *Пифагор* (предположительно 571—497 гг. до н. э.) долго жил на острове Самосе в период расцвета его экономического и политического могущества — во время тирании Поликрата Самосского. Развитие торговли и промышленности на острове Самосе привело к свержению власти землевладельческой аристократии. Установление тирании Поликрата объясняет нам переезд Пифагора в Италию. Древний автор Порфирий сообщает, что отъезд Пифагора в Италию имел свои политические основания. Из этого сообщения ясно, что Пифагор не хотел примириться с тиранией Поликрата и переехал в Италию в качестве эмигранта. «Аристоксен говорит, что, когда ему исполнилось 40 лет и он видел, что тирания Поликрата слишком сильна,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 498—499.

чтобы свободному человеку можно было доблестно переносить надзор и деспотизм, вследствие этого он отбыл в Италию»¹.

Переезд Пифагора из Самоса в Италию (предположительно, в 531 г. до н. э.), где он обосновался в городе Кротоне, положил начало политическому и идеологическому объединению местной аристократии.

В истории классовой борьбы в греческих городах Италии пифагорейский союз имел громадное значение как реакционная партийная организация аристократии. Отделения пифагорейского союза распространились по всей Великой Греции, т. е. Южной Италии. Кротон, Сибарис, Тарент, Гераклея, Метапонт, Тавромений, Региум, Гимера, Катана, Агригент — таковы известные нам города, где находились пифагорейские гетерии (политические объединения).

Члены пифагорейского союза принимали активное участие в ожесточенной борьбе аристократии против рабовладельческой демократии.

Вот некоторые эпизоды этой борьбы. В конце VI в. (ок. 510 г. до н. э.) демократия города Сибариса начинает борьбу с аристократией. Демократия побеждает. Ее вождь Телис выгоняет аристократов, в том числе и философов-пифагорейцев. Производится конфискация имущества изгнанников. Тогда кротонские аристократы под руководством пифагорейцев предпринимают вооруженное нападение на Сибарис для защиты обратившихся к ним за помощью сибарисских эмигрантов. Во главе войска становится атлет Милон. Нападение прошло с успехом. Сибарис сравняли с землей. Победа пифагорейцев повлекла за собой тысячи жертв и полное разрушение цветущего торгового города.

Однако победа кротонской аристократии над демократией Сибариса привела к неожиданным для нее самым результатам. Произошло восстание демоса в самом Кротоне. В результате восстания пифагорейцы как идеологи аристократии были изгнаны из Кротона. Изгнание пифагорейцев произошло и в других городах, где находились отделения пифагорейского союза. «Бывший же у них (сибарисов) демагог Телис, обвиняя самых влиятельных мужей, убедил сибарисов изгнать 500 самых богатых граждан и имущество их конфисковать. Когда беглецы прибыли в Кротон и искали убежище на площади у алтарей, Телис отправил послов к кротонцам, предъявив последним требование или выдать беглецов, или принять (объявление) войны. Было созвано народное собрание и предложен на обсуждение вопрос, следует ли выдать сибарисам просивших защиты или подвергнуться войне с более сильными (противниками). Сенат и народ находились в затруднении, и вначале мнение большинства из боязни войны склонялось к тому, чтобы выдать просивших о защите. Но когда затем философ Пифа-

¹ Порфирий, V, Р. 9.

гор дал совет спасать просивших защиты, мнение переменилось, и они приняли войну за спасение просивших защиты. Когда же сибарисы выступили против них войною в количестве 30 мириад (300.000), то кротонцы выставили со своей стороны 10 мириад (100.000) под предводительством атлета Милона, который вследствие своей необыкновенной телесной силы первый обратил в бегство стоявших в строю против него. А именно этот муж, бывший шесть раз олимпийским победителем и обладавший силой, соответствовавшей природе его тела, отправился в сражение, как рассказывают, украшенный олимпийскими венками, одетый, подобно Гераклу, в львиную кожу и (вооруженный) дубиной. Как виновник победы, он стал пользоваться почетом у сограждан. Так как кротонцы вследствие гнева не пожелали никого шадить, но убивали всех отдавшихся в плен во время бегства, то они перебили большую часть. Город же разграбили и сделали его совсем безлюдным»¹.

Все эти исторические свидетельства ярко характеризуют политическую роль пифагорейского союза.

Относительно Пифагора известно, что он не входил в правительство Кротона или какого-нибудь другого италийского города. Однако он участвовал в организации аристократической власти в Кротоне, в качестве главы союза руководил им политически и был крупнейшим идеологом аристократии на всей территории Южной Италии.

После завоевания Сибариса в Кротоне начинается революционное движение демоса.

Требования, предъявленные к аристократическому правительству Кротона, имели экономический и политический характер: демос требовал, во-первых, раздела земель, завоеванных у сибарисов, во-вторых, допущения демоса к участию в государственном совете и занятию государственных должностей. Во главе этого движения стояли три политика, чьи имена сохранены в источниках, — это Гиппас, Диодор и Фиагес.

После первых успехов движения, направленного против аристократического правительства и пифагорейского союза, борьба обострилась. Некоторые уступки, сделанные правящей аристократией, не удовлетворяли демократические круги.

Во главе недовольных становится богатейший гражданин Кротона по имени Килон. Вместе со своим другом Ниноном Килон возглавляет политическое движение, враждебное пифагорейскому союзу.

Килон и Нинон, вожди демократической партии, выступая против Пифагора и его союза, добиваются созыва народного собрания, на котором они выступают непосредственно против Пифагора. Особенное значение для нас имеет сообщение о том, что на народном собрании демократические враги Пифагора читали отрывок

¹ Диодор, XII, 9, 2.

из его сочинения для того, чтобы доказать реакционную сущность взглядов Пифагора. Это сочинение, по некоторым сообщениям, под названием «Священное слово», имело философско-религиозно-политическое содержание. Кротоновская демократия рассматривала философию Пифагора как аристократическое учение, а пифагорейский союз как центр реакции, как заговорщическую организацию, направленную против народа.

Результатом известного уже нам восстания демоса в Кротоне было изгнание пифагорейцев. По некоторым данным, около 40 или даже 60 пифагорейцев, очевидно, из наиболее выдающихся в союзе, тайно собрались в доме кротонского гражданина Миллона; их окружили и вместе с домом сожгли. Передают, что лишь двое пифагорейцев — Архит и Лизис — спаслись из горящего дома.

События в Кротоне были лишь частицей политического движения, охватившего всю Южную Италию. Выше мы уже указывали главнейшие города, где находились гетерии пифагорейского союза. Восстания против аристократии распространились по всей Италии.

В этом отношении особенно интересно сообщение Полибия, который подчеркивает распространение движения против пифагорейцев по всей Италии, а вместе с тем указывает, что сожжение домов, где происходили собрания пифагорейцев, сопровождалось гибелью первых лиц из каждого города. Это сообщение непосредственно указывает на пифагорейцев, как на крупнейших политических деятелей греческой аристократии того времени. Сожжение пифагорейцев было в то же время уничтожением политических вождей аристократии.

Но и после этого разгрома пифагорейского союза политическая деятельность пифагорейцев не прекратилась. Пифагореизм существовал в Италии на протяжении свыше двух столетий.

Философия Пифагора исходила из задачи теоретического обоснования необходимости полного подчинения демоса власти аристократии; его учение о гармонии, с которым мы познакомимся в дальнейшем, в первую очередь имело в виду политическую сторону дела. В социальном смысле пифагорова гармония служила теоретическим обоснованием господства аристократии: пифагорейцы противопоставляли «порядок» «своеволию черни».

Истинное мировоззрение, по Пифагору, покоится на трех основах: морали, религии и знании. Мораль Пифагора — это мораль аристократа. Что касается объединения религии и знания, то здесь делается попытка подчинения действительных задач науки интересам религии, которая в конечном итоге совпадает с пифагоровой моралью.

Исходя из того взгляда, что человек нуждается в господине, что осуществляется в религии представлением о божестве и в политике — господством аристократии, подчиняющей себе демос, Пифагор в первую очередь выдвигал значение религиозных обрядов, а также морали господства и подчинения. Именно эта религиозно-

нравственная основа, объединяющая собой теорию и практику пифагорейства, является характернейшей чертой всей политической деятельности союза, а вместе с тем и всего философского учения Пифагора.

Небезынтересно остановиться на организационных принципах пифагорейского союза, на тех требованиях, которые предъявлялись к каждому члену союза, и тех задачах, которые ставил перед собой союз.

Пифагорейский союз представлял собой своеобразную форму аристократической партийной организации. Члены союза обязаны были соблюдать особые правила. Кроме того, громадное значение придавалось личному авторитету верховного руководителя союза — Пифагора. Его указания пифагорейцы называли «словами бога». Высшим авторитетом пользовалась ссылка на Пифагора: «сам сказал».

От каждого члена пифагорейского союза требовалось стремление к «добродетели». Среди добродетелей «пифагорейской жизни» на первом плане стояла добродетель повиновения, т. е. соблюдение союзной дисциплины, далее — различные требования бытового и обрядового характера. Громадное значение придавалось религиозным требованиям. Пропаганда религии входила в число первых обязанностей каждого пифагорейца. Пифагорейцы учили, что имеются существа трех родов: боги, люди и человекобоги, существа, подобные Пифагору. От всякого члена союза требовалось строгое сохранение тайн пифагорейских гетерий. Главные положения пифагорейского союза имели эзотерический характер, т. е. не подлежали разглашению среди посторонних, и лишь менее существенные стороны пифагорейского учения были экзотерическими, т. е. могли быть сообщаемы и не членам союза.

Так называемые «Золотые стихи» передают содержание пифагоровой морали. Приведем один из этих отрывков. «Прежде всего почитай и люби богов, героев, существ, средних между богами и героями, но не проси у них ничего в своих молитвах; ты сам не знаешь, что хорошо для тебя, это же известно лишь им».

Пифагорейская философия в своей исторической эволюции послужила одним из путей от первоначального древнегреческого материализма к развитию идеалистической философии в Греции.

Идеология реакционных социальных групп, фиксируя отдельные стороны первоначального материалистического мировоззрения, абсолютизировала эти черты, тем самым создавая предпосылки для возникновения идеалистического мировоззрения. «...Философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное, *überschwengliches* (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный»¹.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 328.

Последующее изложение покажет, каким образом пифагорейская философия в своей эволюции, раздувая, односторонне развивая одну из граней познания в «абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный», в дальнейшем переросла в резко очерченную идеалистическую систему.

Если милетская натурфилософия в основу всего существующего полагала материальное первоначало, называя его то «водой», то «апейроном», то «воздухом», то пифагорейцы исходили из признания *числа* за сущность всего существующего; выделяя одну грань в понимании материи, а именно ее измеримость числовым выражением, ее количественную сторону, они мистифицируют эту сторону и в конечном итоге превращают число в самостоятельную метафизическую сущность. В этом и заключаются гносеологические корни идеалистической тенденции философии древнейших пифагорейцев.

Философию пифагорейцев, существовавшую свыше двух столетий, необходимо рассматривать в ее исторической эволюции от первоначального абстрагирования числа от материи и одностороннего рассмотрения количественных отношений к идеалистическим учениям пифагорейцев V в. до н. э. (Филолай, Архит, Евдокс); этот позднейший пифагореизм выступает как законченное идеалистическое учение, входящее в качестве исторического источника идеалистической системы Платона.

Учение Пифагора о числе является одной из первых попыток постановки вопроса о количественной стороне закономерности природы. В этом отношении у древнейших пифагорейцев мы имеем новый момент по сравнению с милетской школой, которая специально этой проблемой не занималась, хотя и подошла к ней вплотную в учении Анаксимена.

Все в природе измеряется, подчиняется числу, в числе — сущность всех вещей; познать мир, его строение, его закономерность — это значит познать управляющие им числа. Таковы основные положения, характерные для философии пифагорейцев. «... Так называемые пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей. Но в области этих наук числа занимают от природы первое место, а у чисел они усматривали, казалось им, много сходных черт с тем, что существует и происходит, — больше, чем у огня, земли и воды, например такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то — душа и ум, другое — удача, и можно сказать — в каждом из остальных случаев точно так же. Кроме того, они видели в числах свойства и отношения, присущие гармоническим сочетаниям. Так как, следовательно, все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю вселенную <признали> гармонией и числом»¹.

¹ Аристотель, *Метафизика*, I, 5, 985 а 20—986 б 13.

Мистика чисел составляет ядро пифагорейского идеализма. Пифагорейцы различали числа четные и нечетные; четно-нечетным числом, объединявшим в себе особенности двух указанных категорий, являлась для них единица — основа всего ряда чисел.

Большое значение придавали пифагорейцы так называемым средним величинам, или пропорциям. Пропорции имели для пифагорейцев не только математическое значение: в сочетаниях чисел пифагорейцы видели истинную сущность всего происходящего. Десятке, «декаде», как наиболее «совершенному» числу, придавалось божественное значение.

Нужно отметить работы пифагорейцев в области геометрии. Точку они уподобляли 1, линию — 2, квадрат — 3, куб — 4. Знаменитая пифагорова теорема — сумма квадратов, построенных на катетах, равна квадрату, построенному на гипотенузе, — наглядно свидетельствует о том, что за пифагорейцами следует признать историческую заслугу в развитии математики. Пифагорейской школе наука обязана также теоремой о сумме углов треугольника.

Как математики пифагорейцы, несомненно, сыграли значительную роль в развитии науки о числе; как философы они впервые подошли к категории количества. Поздние пифагорейцы, оторвав математику от объективной реальности, в конечном итоге мистику чисел положили в основу всего своего миропонимания.

Громадное значение имели работы пифагорейцев в области изучения музыки. Им принадлежала плодотворная мысль об измерении высоты тона звучащей струны путем измерения ее длины. Математическими подсчетами длины звучащей струны, необходимой для получения звука того или другого тона, пифагорейцы сыграли большую роль в истории акустики.

Равным образом они преуспевали и в небесной механике, называемой ими сферикой. Ими было выдвинуто учение о том, что движение небесных светил происходит, подчиняясь известным математическим отношениям. Здесь заключалась научно плодотворная мысль о математическом исчислении движения небесных тел. Однако и эту сторону своего учения они в дальнейшем мистифицировали. Отсюда их учение о так называемой «музыке сфер», о небесной гармонии, в котором в мистифицированной форме выражено понимание закономерности астрономических явлений.

«...«В середине пифагорейцы помещали огонь, землю же рассматривали как планету, вращающуюся вокруг этого центрального тела по кругу»... Но этим огнем не было у них солнце... «Они держались при этом не чувственной видимости, а оснований... Эти десять сфер (десять сфер или орбит или движений десяти планет: меркурий, венера, марс, юпитер, сатурн, солнце, луна, земля, млечный путь и противоземля (—антипод?), придуманная «для ровного числа», для 10) издают, как все движущиеся, шум; но каждая сфера особого тона соответственно особенности своей

величины и скорости... Последняя определяется различными расстояниями, находящимися в гармоническом отношении друг к другу, соответственно музыкальным интервалам; вследствие этого возникает гармонический голос (музыка) движущихся сфер (мир)...»¹

Здесь ярко обнаруживается отмеченная Лениным характерная для всего учения пифагорейцев «связь *зачатков* научного мышления и фантазии на подобие религии, мифологии»².

Ленин отмечает также догадки пифагорейцев о сходстве макрокосма (мира) и микрокосма (человека) и их «догадку» об эфире: «... пифагорейцы принимают *эфир* (...«От солнца через густой и холодный эфир проникает луч» etc.).

Итак, тысячи лет *догадка* насчет эфира существует, оставаясь до сих пор *догадкой*. Но уже теперь в 1 000 раз больше *подкопов* готово, подводящих к решению вопроса, научному определению эфира»³.

По мере того как количественная абстракция все более противопоставлялась реальности, создавалась пифагорейская мистика чисел. «Так как, следовательно, все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю вселенную <признали> гармонией и числом»⁴.

В непосредственную связь с учением пифагорейцев о числе следует поставить их учение о противоположностях. Уже рассматривая числа, пифагорейцы выделяют в них такую противоположность, как числа четные и нечетные. Эта сторона получает дальнейшее развитие и в конечном итоге оформляется в целую систему метафизически понятых противоположностей. Согласно пифагорейскому учению, все существующее представляет собой ряд противоположностей.

Основные десять противоположностей таковы: предел и беспределельное, нечет и чет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, четырехугольное и разностороннее.

Основное философское значение имеет противоположность предельного и беспредельного, ибо, с одной стороны, именно предел наиболее характерен для самого пифагорейского понимания числа, а с другой стороны, концепция предела тесно связана с политическим и этико-религиозным учением пифагорейцев о подчинении «порядку». Таким образом, в «пределе» пифагорейцев воплощается ведущая тенденция всей их философии. Предел — это основа, наиболее адекватное выражение числа как примитивной абстрак-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 260.

² Там же, стр. 261.

³ Там же.

⁴ Аристотель, Метафизика, I, 5, 895 b 26.

пии. Однако, не имея возможности окончательно отождествить все существующее с этим абстрактным началом, числом как пределом, пифагорейцы вынуждены оставить известное место в своей системе также для противоположного начала, которое принимает форму «беспредельного» (*ἄπειρον*) и представляет собой примитивную абстракцию материи. Эти два первоначала — предельное (абстрактное число) и беспредельное (абстрактная материя) — противопоставляются друг другу как четное и нечетное, как хорошее и дурное и т. д.

Но противоположности пифагорейцев — это противоположности, метафизически противопоставленные, не переходящие друг в друга.

В отличие от наивной диалектики милетской натурфилософии пифагорейцы в основном стояли на позиции метафизического миропонимания, что целиком связано с их пониманием числа. В своем конспекте гегелевской «Истории философии» Ленин цитирует следующие слова Гегеля по адресу пифагорейского учения о противоположностях: «...«таким образом это — сухие, лишённые процесса, не диалектические, покоящиеся определения»...»¹. Приведя эти слова Гегеля, Ленин сопровождает их следующим важнейшим замечанием:

«Речь идет об общих идеях у пифагорейцев; — «число» и его значение etc. Ergo: это сказано по поводу примитивных идей пифагорейцев, их примитивной философии, «определения» субстанции, вещей мира у них «сухи, лишены процесса (движения), недиалектичны»².

Диалектические элементы имеются и у пифагорейцев, однако они отступают на второй план по сравнению с основной метафизической их позицией. Ленин по этому вопросу замечает:

«Прослеживая преимущественно *диалектическое* в истории философии, Гегель приводит рассуждения пифагорейцев:

...«единица, прибавленная к четному, дает нечетное ($2+1=3$); — прибавленная к нечетному, дает четное ($3+1=4$); — одна (единица) имеет свойство делать четное, и стало быть сама должна быть четной. Единство таким образом само в себе содержит различные определения»³.

В связи с пониманием пифагорейцами противоположностей находится и их учение о гармонии, которое является дальнейшим выводом из концепции «музыки сфер». Высшим законом, которому подчиняется все существующее, весь космос, по мнению пифагорейцев, является гармония. Музыка сфер есть в то же время гармония, подчинение мира метафизической концепции числа.

Гармония пифагорейцев является метафизической абстракцией от действительной закономерности. Она исключает борьбу и пред-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 259.

² Там же.

³ Там же.

полагает полное подчинение частей целому, говорит не о переходе противоположностей друг в друга, но об их сосуществовании и соподчинении, об их равновесии.

Глава III

ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ

В лице Гераклита Эфесского перед нами «... один из основоположников диалектики»¹, учение которого является наиболее ярким выражением стихийной диалектичности древнегреческой философии.

Громадное историческое значение Гераклита определяется его концепцией развития материи, которую он выдвигает, опираясь на предыдущие достижения материалистической философии, главным образом милетской школы.

Энгельс в «Анти-Дюринге», развивая основные положения диалектического материализма, с полной ясностью определяет действительное историческое значение Гераклита в истории философии.

«Когда мы мысленно рассматриваем природу или человеческую историю, или нашу собственную духовную деятельность, — пишет Энгельс, — то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения соединений и взаимодействия, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все представляется движущимся, изменяющимся, возникающим и исчезающим. Таким образом, мы видим сперва общую картину, в которой частности еще более или менее ступшеваются, мы больше обращаем внимание на ход движения, на переходы и сцепления, чем на то, что именно движется, переходит, сцепляется. Этот первоначальный, наивный, но по существу правильный взгляд на мир был присущ древне-греческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует, так как все *течет*, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения. Несмотря, однако, на то, что этот взгляд верно схватывает общий характер всей картины явлений, он все же недостаточен для объяснения частных, составляющих ее, а пока мы не знаем их, нам не ясна и общая картина. Для того, чтобы изучить эти частности, мы должны изъять их из их естественной или исторической связи и, рассматривая каждую порознь, исследовать ее свойства, ее частные причины, действия и т. д. В этом состоит прежде всего задача естествознания и истории, т. е. тех отраслей науки, которые, по вполне понятной причине, занимали у греков классических времен лишь второстепенное место, потому что грекам нужно было раньше на-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 315.

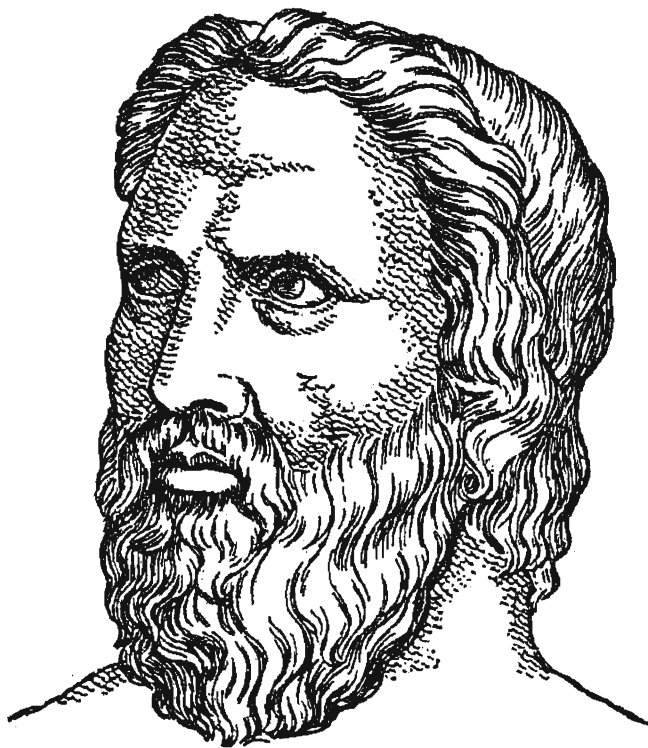
⁴ История философии, т. I

копить необходимый для этого материал. Только после того, как естественно-научный и исторический материал был накоплен в достаточном количестве, могло возникнуть критическое исследование, сравнение и разделение на классы, порядки и виды»¹.

Жизнь *Гераклита* Эфесского приходится на конец VI и начало V в. до н. э.

Время его «акмэ»² — 504—501 гг.

Учение Гераклита представляет собой дальнейшее развитие материализма милетцев — Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена. По-



Гераклит

добно милетцам, Гераклит является представителем первоначального материалистического мировоззрения, но у него диалектика выступает уже с полной отчетливостью, хотя также в наивной форме.

Господствующий класс рабовладельческого общества выдвинул в качестве своего идеолога Гераклита Эфесского.

Гераклит Эфесский — противник демократии, победившей в его родном городе Эфесе, автор политически заостренных выступлений против власти демоса, против укрепления господства «черни».

Гераклит Эфесский принадлежал к аристократическому роду Кодридов, из которого вербовались эфесские базилевсы. Согласно имеющимся биографическим данным, Гераклит звание базилевса «уступил» своему брату.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 20—21.

² «Акмэ» — пора расцвета, 40 лет.

Из сочинения Гераклита, которое, по некоторым сведениям, носило распространенное в древней Греции название «О природе» («Περὶ φύσεως»), сохранилось около 130 подлинных фрагментов¹.

Гераклит в древности был прозван «Темным» вследствие трудности понимания его высказываний. Называли его также «Плачущим» за пессимистический тон отдельных его положений. Однако ни то, ни другое прозвище Гераклита Эфесского не является характерным для него.

Основной философский вопрос об отношении мышления к бытию Гераклит разрешает как материалист.

В основе всего существующего, по Гераклиту, лежит материальное первоначало — огонь. Это материальное первоначало, находящееся в вечном движении и изменении, переходящее из одного состояния в другое, благодаря борьбе образующих его противоположностей, служит основой всего развития мира. Эту материалистическую, а вместе с тем и диалектическую позицию Гераклита ярко выражает целый ряд его подлинных фрагментов, подтвержденных свидетельством греческих комментаторов. Но наиболее отчетливо основное положение его материалистической философии получает свое выражение во фрагменте, приводимом Климентом Александрийским.

Именно на этот фрагмент ссылаются Ленин и Сталин, говоря о материализме Гераклита. «Касаясь материалистического взгляда древнего философа — Гераклита, по которому «мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим», — Ленин говорит: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма» (Ленин, «Философские тетради», стр. 318)»².

Весь мир, или же, по терминологии Гераклита, космос, существующий реально вне человеческого сознания, есть лишь изменение материального первоначала — огня.

Обратимся к сохранившимся свидетельствам древних авторов по этому вопросу. Аристотель сообщает, что огонь был признан Гераклитом Эфесским за первоначало³. Симплиций указывает, что для Гераклита все существующее является изменением огня, переходящего из одного состояния в другое⁴. Равным образом

¹ По преданию, Гераклит Эфесский, отказавшийся после победы демократии принимать участие в государственной жизни и проводивший время в одиночестве, передал свое сочинение на хранение в храм Дианы Эфесской. Однако оно не сохранилось для потомства, и лишь упорная работа по извлечению отдельных отрывков из сочинений различных авторов, цитировавших Гераклита Эфесского, позволила к настоящему времени собрать около 130 подлинных фрагментов Гераклита. Письма Гераклита представляют собой позднейшую имитацию и не являются подлинным произведением эфесца.

² Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 542.

³ Аристотель, Метафизика, I, 3, 984 а 7.

⁴ Симплиций, De coelo, 94, 4.

Аэций называет огонь Гераклита первоначалом и отмечает, что все вообще, по Гераклиту, образуется из погасания огня. Самая плотная его часть становится землей; земля под влиянием огня становится водой; вода, испаряясь, превращается в воздух; с другой стороны, все тела и весь космос обращаются в огонь¹. Как видно из этих свидетельств, основой всего существующего для Гераклита является развивающаяся материя в ее газообразном, жидком и твердом состоянии. Расхождение различных свидетельств обнаруживается в вопросе о порядке переходов, но все они единогласно называют огонь гераклитовым первоначалом.

Гераклит говорит, что «на огонь обменивается все и огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото»². Развитие товарообмена в Греции дает Гераклиту материал для этого сравнения первоначала — огня с золотом. Изменение материи, переход ее из твердого в жидкое и газообразное состояние и обратно Гераклит приписывает «мерам огня».

Учение об огне, как о материи, тесно связывается Гераклитом с диалектическим пониманием развития всего существующего.

Сохранился фрагмент Гераклита (различные авторы передают его в несколько несходной редакции), в котором эфесец характеризует основные переходные состояния огня: «Огонь живет земли смертью и воздух живет огня смертью; вода живет воздуха смертью, земля — воды (смертью)»³. Имеется указание и на обратный порядок расположения этих переходов: «Из смерти земли рождается вода, из смерти воды рождается воздух, (из смерти) воздуха — огонь, и наоборот»⁴.

Таким образом, можно считать бесспорным, что, по Гераклиту, изменение огня есть переход материи в твердое, жидкое и газообразное состояние, сопровождаемый температурными изменениями. При этом переход материи из одного состояния в другое может происходить одновременно в различных направлениях, но каждое изменение сопровождается понижением или повышением температуры, ибо «все обменивается на огонь».

Гераклит этими изменениями пытается объяснить и психические явления. Психея, или душа, для Гераклита, как воздух, вода и земля, — только одно из переходных состояний материи, или огня. «Психеям смерть — стать водою, воде же смерть — стать землею; из земли же вода рождается, а из воды — психея»⁵.

Рассматривая все существующее как развитие материи и отрицая божественное вмешательство в судьбы мира, Гераклит был детерминистом и все развитие космоса подчинял необходимости. На тесную связь между детерминизмом Гераклита и его учением

¹ См. Аэций, I, 3, 11.

² Плутарх, De esu carnium, 8, 388 E.

³ Максим Тирский, XII, 4, p. 489.

⁴ Марк Антонин, IV, 46.

⁵ Климент, Stromata, VI, 16.

об огне указывал уже Симплиций, согласно свидетельству которого изменения миров, по Гераклиту, происходят в известной закономерности и в известное время, подчиняясь необходимости. Аэций также подтверждает детерминизм Гераклита. По его свидетельству, Гераклит учил, что все происходит, подчиняясь судьбе («геймармене»), которая тождественна необходимости («ананке»).

В одном из фрагментов Гераклит прямо говорит о необходимости всякого развития: «... все происходит через борьбу и по необходимости»¹. В другом фрагменте Гераклит заявляет, что «солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эрнии, помощницы Правды»². И дальше: «...Периоды, Солнце, их управитель и наблюдатель, устанавливает, руководит, назначает и обнаруживает переходы и времена года...»³

Детерминизм Гераклита распространяется на все явления, так как все они обязаны своим существованием колебанию мер огня; этот детерминизм является органическим элементом его мировоззрения.

При всем выдающемся историческом значении философских взглядов Гераклита его научные воззрения еще крайне наивны. Знания в области астрономии в то время были еще весьма неразвиты, и астрономические представления Гераклита, отражая общее положение науки того времени, еще очень примитивны. Значение гераклитовой концепции возникновения светил, развития космоса заключается в его общей диалектической и материалистической установке, хотя в подробностях он развивает весьма наивные взгляды.

Развитие материи по путям вверх и вниз подчинено необходимости. Это положено Гераклитом в основу всего объяснения мира. Небесные светила обязаны своим существованием испарениям. Эти светила являются своего рода «чашами», расположенными в атмосфере и обращенными к земле своей полый стороной. Светлые испарения собираются в этих «чашах» и образуют огни небесных светил. Пламя солнца является самым светлым и горячим. Прочие светила находятся на большом расстоянии, отчего их сияние менее ярко и менее горячо. Луна же, хотя и ближе к земле, но движется не по чистому пространству, поэтому и свет ее слабее, чем свет солнца. Таким образом огонь солнца и других светил питается испарениями.

Климент сообщает следующий фрагмент Гераклита, имеющий громадное значение для понимания как его философских взглядов, так и его космологии. «Превращения огня: сначала — море, море же — наполовину земля и наполовину смерч... море мерами разлагается по тому же логосу, какой и прежде был до возникновения

¹ Ориген, *Contra Celsum*, VI, 42.

² Плутарх, *De exilio*, II, p. 604 A.

³ Плутарх, *Questiones Platonicae*, 8, 4, p. 1007 D.

земли»¹. Огонь, наполняющий солнечную «чашу», превращается в смерч — огненный вихрь испарений в виде облаков, облака же дождем проливаются в море, которое в свою очередь превращается в землю — таков путь вниз. По мере того как море увеличивается от дождя и превращается в землю, последняя в свою очередь разжижается и переходит в воду. Вода же испаряется и своими светлыми испарениями наполняет «чашу» солнца.

Необходимости подчинены как небесные светила, так и животные. «Всякое животное направляется к корму бичом (необходимости)»². Так как психеи (души) образуются из водных испарений, то и они в своем развитии зависят от мер огня, т. е. психическая жизнь, как и все остальные явления, всецело подчинена необходимости. Мудрость человека необходимо обусловлена развитием материи: «сухое сияние — психея мудрейшая и наилучшая»³.

Космосом правит молния как выражение огненной первоосновы. Лучшая психея также сравнивается с молнией: та психея сухая и наилучшая, что порхает в теле, как молния в облаках⁴. Каждый человек, развиваясь по закону необходимости, в пределах жизни и смерти, сна и бодрствования, включается в великий круговорот космических изменений.

По свидетельству Климента, Гераклит говорил о людях, что, «родившись они стремятся жить и, тем самым, умереть, лучше же сказать — успокоиться, а оставляют детей, порожденных для смерти»⁵.

Плутарх следующим образом передает гераклитово учение о необходимости, подчиняющей себе все развитие космоса, в том числе и всю историю человеческого рода: «Подобно тому, как из одной и той же глины можно лепить животных, а затем смешивать, и вновь лепить и смешивать, и так делать одно за другим без перерыва, точно так же природа из одной и той же материи («гюле») первоначально вывела наших предков, затем непрерывно вслед за ними породила наших отцов, затем — нас, затем снова одних за другими в круговороте будет рождать. И поток происхождения, текущий столь непрерывно, никогда не остановится, как и противоположный ему поток гибели».

Установив гераклитово понимание космоса, обратимся к его учению о познании, которое в основном развивается им также по линии материалистического разрешения вопроса об отношении мышления к бытию.

Познание, по Гераклиту, представляет собой прежде всего познание объективной реальности космоса в его вечном изменении. Уже здесь необходимо отметить ложность концепции, защищаемой

¹ Климента, *Stromata*, V, 105.

² Псевдо-Аристотель, *De mundo*, VI, p. 401 a 8.

³ Стобей, *Florilegium*, v. 8.

⁴ См. Плутарх, *Romulus*, I, 28, 82.

⁵ Климента, *Stromata*, III, 14.

буржуазной историей философии и сводящейся к утверждению, что в древнегреческой философии теория познания впервые была разработана идеалистами — Сократом и, главным образом, Платоном. Изучение философии Гераклита Эфесского с полной очевидностью доказывает, что уже в этом материалистическом учении были намечены, хотя еще наивно, основные положения материалистической теории познания.

Признавая существование вне познающего субъекта объективной реальности космоса, Гераклит задачей познания считает проникновение в действительную сущность природы. Больше того, он полагает, что не только истинное знание, но и правильные поступки должны согласоваться с пониманием этой объективной реальности. «Мышление — великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно»¹.

Для теории познания Гераклита весьма существенно понимание связи чувственного и разумного познания. Учитывая всю трудность познания природы, указывая на то, что «природа любит скрываться»², и ставя перед истинным познанием задачу раскрытия действительной сущности всего происходящего («скрытая гармония лучше явной») ³, Гераклит уже намечает проблему достоверности чувственного познания и роли разума, т. е. теоретического мышления.

В одном из фрагментов Гераклит заявляет: «Плохие свидетели для людей — глаза и уши тех, кто имеет грубые психей»⁴. Часто этот фрагмент истолковывается в смысле отрицания Гераклитом истинности чувственного познания, однако Гераклит говорит здесь о плохих свидетелях — глазах и ушах — тех, кто имеет *грубые* психей. В другом месте Гераклит указывает, что именно показаниям человеческих чувств он больше всего доверяет: «Я предпочитаю то, что можно увидеть, услышать и изучить»⁵.

В этом отношении весьма поучительно одно древнее сообщение, что, когда Гераклита спросили, почему он разрезает зверей по членам их тела, он ответил: «Потому что моим учителем является природа существующего».

Считая, что задачей познания является «прислушиваться к природе», т. е. признавая, что первой ступенью этого познания является чувственное восприятие, Гераклит в то же время подчеркивает, что эта первая ступень должна привести ко второй, т. е. к обработке чувственных данных при помощи разума. Разумное познание, опираясь на чувственное, должно дать истинную картину того, что

¹ Стобей, Flor., I, 178.

² Темистий, Orationes, 5, p. 69.

³ Ипполит, Refut., IX, 9.

⁴ Секст-Эмпирик, VII, 126.

⁵ Ипполит, IX, 9.

происходит в природе, или космосе. Такова позиция Гераклита в его наброске теории познания.

Перейдем к гераклитовой концепции развития. Известное, пользующееся всеобщей славой и приписываемое Гераклиту изречение «все течет» в действительности не обнаруживается среди подлинных фрагментов; но это несущественно, ибо та же мысль проводится им в несколько иных формулировках. Утверждение всеобщей текучести вещей, изменяемости явлений, действительно является вторым определяющим элементом мировоззрения Гераклита. Все течет, все изменяется, нет ничего неподвижного. Для выражения этой мысли Гераклит пользуется образным сравнением изменяющегося космоса с текучей рекой, потоком: «На входящего в одну и ту же реку текут все новые и новые воды...»¹ Движение свойственно всему существующему. Вся природа, не останавливаясь, изменяет свое состояние. «В одну и ту же реку нельзя войти дважды (по Гераклиту, и нельзя дважды застигнуть смертную природу в одном и том же состоянии, но быстрота и скорость обмена) рассеивает и снова собирает ее (а лучше сказать не снова и не после, но одновременно) она (образуется и погибает), приближается и удаляется»². Рождение, происхождение никогда не прекращается. «Солнце — не только (как говорит Гераклит) новое каждый день, но вечно и непрерывно новое»³.

Как понимает Гераклит это всеобщее движение космоса? Буржуазные историки философии, истолковывая это положение, выставляют Гераклита античным представителем эволюционной концепции развития. Однако подобное истолкование гераклитова учения о всеобщем потоке совершенно искажает его действительный смысл, ибо, признавая всеобщее движение материи, Гераклит рассматривает его как развитие диалектическое. Его концепция развития прямо противоположна вульгарному эволюционизму. По Гераклиту, все происходит по необходимости и из «противоположного обмена». Необходимость, по Гераклиту, — это всеобщий закон, «логос», созидаящий сущее из «противоположного» движения. Гераклит говорит о внутренне противоречивом потоке, тем самым стихийно подходит к диалектическому пониманию развития.

Именно в этом понимании потока и заключается та громадная историческая роль Гераклита в истории познания, которая позволила Ленину поставить его на вершину исторического развития познания в античном мире.

Ленин неоднократно отмечал громадное историческое значение Гераклита как одного из основоположников диалектики. «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его (см. цитату из Филона о Гераклите в начале III части («О познании») лассалевского

¹ Арий Дидим, apud Eusebius, XV, 20.

² Плутарх, De esu, 18, p. 392 В.

³ Аристотель, Meteor, В 2, 355 а 13.

Гераклита) есть *суть* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики»¹.

Из приведенного отрывка ясно, что Ленин рассматривает Гераклита как античного философа, поставившего проблему раздвоения единого и познания противоречивых частей его.

Учение Гераклита о потоке тесно связывается им с учением о переходе одной противоположности в другую, о «мене» или «обмене» противоположностей. Это вполне явствует из тех его фрагментов, где он говорит о превращениях огня. Напомним один из этих фрагментов: «Огонь живет земли смертью, воздух живет огня смертью; вода живет воздуха смертью, земля — воды (смертью)»².

Эту мысль Гераклит развивает неоднократно. Так, он заявляет: «Холодное теплеет, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется»³. Таким образом, положение «все течет» конкретизируется Гераклитом в формулировке «все есть обмен противоположностей».

Однако на этом Гераклит Эфесский не останавливается. Он развивает свое учение дальше и вплотную подходит к постановке проблемы единства противоположностей. Обмениваясь друг на друга, противоположности становятся друг другу тождественными. «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это»⁴. Мысль эту, основную для его понимания развития, Гераклит формулирует неоднократно. «Бессмертные смертны, смертные бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают»⁵. По словам Маркса, Гераклит желает «... пояснить превращение вещей в их собственную противоположность»⁶.

В противовес положению, вошедшему впоследствии в систему метафизической логики под названием закона противоречия, Гераклит полагает, что, приняв во внимание всеобщую изменчивость относительно одного и того же явления в одно и то же время и в одном и том же смысле, мы можем утверждать противоречивое: «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем»⁷.

Необходимо особо остановиться на гераклитовом понимании того противоречия («борьбы»), которое лежит в основе всякого изменения.

Один из относящихся к этому вопросу фрагментов говорит следующее: «Враждующееся соединяется, из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу»⁸. Утвер-

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 325.

² Максим Тирский, XII, 4, р. 489.

³ Цец, *Scholia in Exegesa*, II, р. 126.

⁴ Плутарх, *Consolatio ad Apollonium*, 10, р. 106 E.

⁵ Ипполит, *Refut.*, IX, 10.

⁶ Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. XXII, стр. 300.

⁷ Гераклит, *Allegoriae Homericae*, 24.

⁸ Аристотель, *Ethica Nicomacheia*, Q 2, 1155 b 4.

ждение Гераклита, что все есть обмен противоположностей и что противоположности едины, дополняется указанием, что все происходит через борьбу. Таким образом, Гераклит признает противоречие (борьбу) движущей силой всякого изменения и развития.

Другой из фрагментов, специально говорящих о противоречии, не менее важен: «Война — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными»¹.

В этом фрагменте наряду с указанием на войну, как на основу всего происходящего, заключается признание борьбы движущей силой общества.

Наконец, Гераклит следующим образом говорит о всеобщем законе борьбы, который для него является выражением необходимости: «Следует знать, что война всеобща, и правда — борьба, и что все происходит через борьбу и по необходимости»².

Наряду с диалектическим учением о борьбе Гераклит выдвигает также свою концепцию гармонии. В приведенном выше отрывке говорится об этой гармонии наряду с борьбой. В другом месте Гераклит сравнивает свою концепцию развития с гармонией лука и лиры. Гармония эта в передаче различных авторов характеризуется то как «возвращающаяся», то как «упругая». В учении Гераклита о гармонии, дополняющем учение о борьбе как основе всякого развития, в самой наивной форме выступает мысль о единстве противоположностей, борьба которых обуславливает движение.

Признание борьбы движущей силой развития получает свое дальнейшее оформление в учении Гераклита о всеобщем законе движения, называемом им «логосом».

«Логос» в дословном переводе с греческого значит «слово». Дальнейший смысл этого термина — разум, закон. Гераклит употребляет его именно в последнем значении, в смысле закона, и притом закона диалектического, что вытекает из того факта, что учение Гераклита о логосе тесно связано с его учением о борьбе, о внутренне противоречивом развитии.

Во фрагменте, который, по некоторым сведениям, является началом его сочинения, Гераклит говорит следующее: «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его ни прежде, чем услышат о нем, ни услышав впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они уподобляются невеждам, когда приступают к таким словам и к таким делам, какие я излагаю, разделяя каждое по природе и разъясняя по существу. От остальных же людей скрыто то, что они делают, бодрствуя, точно так же как они свои сны забывают»³.

Таким образом, логос Гераклита существует вечно, как вечно существует космос, не созданный никем из богов и людей. Однако,

¹ *Ипполит*, *Refut.*, IX, 9.

² *Ориген*, *Contra Celsum*, VI, 42.

³ *Секст-Эмпирик*, *Adversus mathematicos*, VII, 132.

поскольку люди не познают этого логоса, им недоступно учение Гераклита о борьбе и единстве противоположностей. Эфесский мыслитель между тем подчеркивает, что он излагает дела и слова, разделяя их по природе. Именно поэтому Гераклит предлагает внимать не ему, а логосу. Познавать логос — это значит познавать природу и общество в борьбе и гармонии их противоречий.

С этой точки зрения истинное знание есть знание бытия в его единстве и противоречии. Оно противопоставляется знанию бытия в его множественности, метафизически истолковываемой, или, по терминологии Гераклита, многознанию. Именно в этом смысле Гераклит говорит, что «многознание не научает быть мудрым». Многознание — это «худая уловка». Отрицание Гераклитом многознания не есть отрицание необходимости эмпирического знания, а лишь признание противоречивого единства многообразия. Познавание логоса должно покоиться на фундаменте многих знаний. «Очень много должны знать мужи — философы»¹.

Таким образом, для познания диалектической закономерности космоса необходимо, опираясь на свидетельства чувств, пойти дальше, до понимания внутренней противоречивости развития, и «познать скрытую гармонию, которая лучше явной». В этом смысле нужно понимать заявления Гераклита, что «природа любит скрываться», что «много земли перерывают золотоискатели и находят немного (золота)»².

Гераклитов метод познания раскрывает в космосе противоположности, выявляет его противоречия и тем самым его скрытую гармонию. Таков смысл истинного знания — познания логоса, противопоставляемого познанию многих вещей в их разрозненности, беспорядочности — многознанию.

Отсюда Гераклит определяет необходимость — судьбу — как логос, созидающий сущее из противоположного движения.

Так становится понятным другой фрагмент Гераклита, говорящий о логосе: «... не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все — едино»³. В этом фрагменте логос рассматривается в связи с учением о единстве противоположностей, в то время как прежде он рассматривался в связи с учением о противоречивости бытия.

Значение логоса как диалектического закона, управляющего природой и людьми, с полной ясностью выступает в следующем фрагменте Гераклита: «С тем, с чем они имеют наиболее непрерывную связь, — со (всеуправляющим) логосом они враждуют, и то, с чем они встречаются ежедневно, кажется им чуждым»⁴. Не умея мыслить диалектически, люди не в силах познать логос, хотя и наблюдают его повседневно.

Гераклит подчиняет всеобщему закону логоса также и челове-

¹ Климента, Stromata, IV, 141.

² Там же, 4.

³ Ипполит, Refut., IX, 9.

⁴ Марк Антонин, IV, 46.

ческую психику. «По какому бы пути ты ни шел, границ психеи ты не найдешь: столь глубок ее логос»¹, и далее: «Психее присущ самовозрастающий логос»².

Если вспомнить, что психея для Гераклита — одно из переходных состояний огня, мерами вспыхивающего и мерами угасающего, т. е. составная часть единого космоса, то подчинение ее всеобщему логосу становится понятным.

В ряде фрагментов Гераклит говорит об относительности нравственных суждений. Противоположность добра и зла теряет для него абсолютное метафизическое значение. «И добро и зло (одно). Действительно, врачи, мучающие больных, режущие и жгущие всячески, требуют еще сверх того платы, хотя ее не заслужили, так как они делают то же самое: и добро, и болезни»³. Благо лечения неотделимо от его мучительности. Добро и зло для организма отождествляются и в то же время они проистекают друг из друга. В этом смысле добро и зло едины. Еще более выразительно говорит об этом Гераклит в следующих словах: «Болезнь приятным делает здоровье, зло — добро, голод — насыщение, усталость — отдых»⁴.

Понятие относительности связано также у Гераклита с преодолением метафизической ограниченности этических категорий. «Если бы не в честь Диониса они совершали шествия и пели фаллический гимн, они бы поступали бесстыднейшим образом. Дионис же, ради которого они неистовствуют в вакханалиях, тождественен Аиду»⁵. Смерть и жизнь, Аид и Дионис, зло и добро тождественны. Бесстыднейшее становится почетнейшим, дурное — хорошим.

Ту же относительность находит Гераклит и в удовольствиях. По свидетельству Аристотеля, Гераклит учил, что не существует безотносительных, абсолютных удовольствий. Свое удовольствие у лошади, свое — у собаки, свое — у человека. Ослы золоту предпочли бы солому, ибо ослам корм приятнее золота. Об этой относительности удовольствий говорит целый ряд фрагментов Гераклита. Приведем некоторые из них: «Свиньи грязи радуются, птицы в пыли или в золе купаются»⁶. «Морская вода — чистейшая и грязнейшая: рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же — для питья непригодна и вредна»⁷.

Эта относительность распространяется не только на приятное и неприятное, полезное и вредное, хорошее и дурное, но и на прекрасное и безобразное, на красоту и уродство. «Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом»⁸.

¹ Диоген Лаэртций, IX, 7.

² Стобей, Flor., I, 180 а.

³ Ипполит, IX, 10.

⁴ Стобей, Flor., I, 177.

⁵ Климент, Protrepticos, 34, р. 26, 6.

⁶ Колумелла, VIII, 4.

⁷ Ипполит, IX, 10.

⁸ Платон, Hippias m., 289 А.

В области человеческих суждений, как и повсюду в жизни, ничто не покоится, все вечно движется, все относительно. Относительность распространяется Гераклитом и на теорию познания. Но он отнюдь не отрицает объективной истины. Наивысшей мудростью для Гераклита является знание, прислушивающееся к логосу.

Учение Гераклита об относительности является составной частью его диалектики. Его учение и в этом пункте «... первоначальный, наивный, но по существу правильный взгляд на мир»¹.

Гераклит вплотную подходит к проблеме всеобщей связи космоса. Об этом красноречиво говорит его фрагмент: «Связи: целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, согласное и разногласное, и из всего — одно, и из одного — все»².

«Все едино», — заявляет Гераклит, но гераклитовское «единое» не исключает множественное, противоречивое. Наоборот, «единство» Гераклита включает в себя и противоположности: «Все — едино: делимое — неделимое, рожденное — нерожденное, смертное — бессмертное, логос — вечность, отец — сын, бог — справедливость...»³

Для того же, чтобы подчеркнуть единство всего космоса как единство борющихся противоположностей, Гераклит сравнивает его с облаком благовонных курений, отличных друг от друга по аромату, а вместе с тем единых в своем растворении в огне. Единый огонь заключает в себе все противоположности различных воскурений.

«Бог: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод (все противоположности. Этот ум) изменяется подобно огню, который, смешиваясь с благовониями, называется различно, как различны удовольствия от каждого из них»⁴. Термины «бог» и «ум» в этом тексте, очевидно, вставлены богословом, комментировавшим Гераклита и передавшим его фрагмент. По сути дела Гераклит говорит здесь о своем понимании единого космоса.

В этом поэтическом сравнении с благовониями, растворяющимися в огне, скрывается напряженнейшее усилие Гераклита схватить и усвоить вечно текучее бытие во всей его непосредственности и реальности, в его постоянно нарушаемом и вновь восстанавливаемом единстве. Признание внутренней противоречивости бытия, вечно переходящего из одной противоположности в другую, завершается как своим естественным следствием диалектикой единого и многого, учением о единстве всех космических противоположностей.

Реакционная сторона воззрений Гераклита, отразившая борьбу греческой рабовладельческой аристократии против демократии, ярко выражена в ряде его фрагментов.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 20.

² Псевдо-Аристотель, De mundo, 5, 396 b 7.

³ Ипполит, Refut., IX, 9.

⁴ Там же, 10.

Одного аристократа он противопоставляет десятитысячной толпе: «Один для меня — десять тысяч, если он — наилучший»¹.

В своих политических высказываниях Гераклит резко выступает против демократии. Он заявляет, что, если демократическое большинство восстает против аристократической власти, необходимо самым решительным образом, как можно скорее, подавить революционное движение. «Своевластие следует гасить скорее, чем пожар»².

Таким образом, сохранившиеся высказывания Гераклита ясно выражают его классовую позицию.

Глава IV

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

Основными представителями элейской школы являются Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелисс. Свое название школа получила от города Элеи, греческой колонии в Южной Италии, в которую переселился основоположник школы Ксенофан, изгнанный из родного города Колофона в Фокее. В Элее жили и действовали также Парменид и Зенон.

Элейцы выступали не только как философы, но и как активные политические деятели. Парменид был признан своими согражданами одним из политических руководителей Элеи.

Плутарх сообщает: «Парменид же свое собственное отечество привел в порядок отличнейшими законами, так что власти ежегодно заставляли граждан давать клятву остаться верными законам Парменида»³. Диоген Лаэртский пишет о Зеноне Элейском, любимом ученике Парменида, не только как о выдающемся философе, но и как о государственном деятеле. Мелисс был начальником Самосского флота и руководил борьбой против Афин, обратив в бегство флот афинян.

Элейская школа складывается в середине VI в. и продолжает существовать до середины V в. до н. э. У основоположника ее Ксенофана мы имеем в неразвитой форме только постановку основных проблем. У Парменида — дальнейшее обоснование и развитие учения, а у замыкавших школу мыслителей — Зенона и Мелисса — развернутую защиту положений школы.

В годы установления персидского ига над ионийскими городами основоположник элейской школы *Ксенофан* (родился ок. 580 г. до н. э., прожил свыше 90 лет) покинул город Колофон. Это было вскоре после смерти Фалеса и Анаксимандра и в то время, когда Пифагор собирался покинуть остров Самос.

Ксенофан скитался по различным городам Эллады и Великой Греции в качестве рапсода, добывая этим средства пропитания.

¹ Гален, *De dignoscendis pulsibus*, VIII, 773 K.

² Диоген Лаэртский, IX, 2.

³ Плутарх, *Adversus Colotes*, 32, 1126 A.

В одном из сохранившихся фрагментов Ксенофана он говорит о себе: «Вот уже 67 лет, как я с моими думами ношусь по эллинской земле. А тогда мне было от роду с чем-то двадцать пять лет, если только я не ошибаюсь в этом»¹.

Ксенофан требует трезвой деятельности, согласно разуму, рассудительности и пользе. Характерно его отрицательное отношение к олимпийским играм. Он невысоко ставит физическую силу, противопоставляя ей знание и мудрость. Ксенофан отрицательно относится к поэзии, которая прославляет подвиги мифических героев, физическое мужество и смелость. Он пишет: «Не должно воспевать сражений титанов, гигантов и кентавров — вымыслы прежних времен...», а следует прославлять тех, кто «обнаруживает, как процветают у него память и постоянство относительно добродетели»². По Ксенофану, «наша мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей. Но это совершенно бессмысленный и несправедливый обычай — отдавать предпочтение телесной силе перед полезной мудростью... Ведь это не наполняет казны города»³.

Эти замечания Ксенофана направлены в первую очередь против родовой знати, ее понятий чести и достоинства, но одновременно он обращает их и против народных масс, превознося избранное меньшинство. «Большинство слабее ума», — провозглашает Ксенофан⁴.

Свои философские взгляды Ксенофан излагал в стихотворной форме. В древности известно было много его стихов, эпических и элегических. Поэма Ксенофана «О природе» была утеряна еще в древности, сохранились только отдельные отрывки из нее, приведенные у Аристотеля.

Поэзия Ксенофана лишена мистики и дышит реализмом. Цель ее — осмеять суеверия, мифологические и теогонические представления.

Ксенофан занимает видное место в развитии древнегреческого атеизма. Его критика богов, религиозных верований и обрядов метка и остра. В центре его антирелигиозной критики — обнаружение антропоморфического характера религиозных представлений, доказательство того, что боги — измышление людей, что созданы «боги по образу человека»⁵.

«Но смертные думают, — гласит один из фрагментов Ксенофана, — будто боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как и они»⁶.

Каковы люди, таковы и их боги: «Эфиопы говорят, что их боги курносы и черны, фракияне же (представляют своих богов) голубоглазыми и рыжеватыми»⁷.

¹ Диоген Лаэртский, IX, 18.

² Атеней, XI, 462 С.

³ Там же, X, 413.

⁴ Диоген Лаэртский, IX, 19.

⁵ Ленин, Философские тетради, стр. 263.

⁶ Климент, Stromata, V, 109.

⁷ Там же, VII, 22.

«Но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения (искусства), подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же — похожими на быков, и придавали бы (им) тела такого рода, каков телесный образ у них самих (каждые по своему)»¹.

Ксенофан показывает, что мифологические предания должны бы вызвать не почитание богов, а презрение к ним. «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписывали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман»².

Древние источники свидетельствуют о насмешках Ксенофана над верой в гадания и прорицания.

Своей критикой религиозных верований Ксенофан укреплял веру человека в свои собственные силы и призывал не полагаться на дары богов, а стремиться к самоусовершенствованию. В одном из дошедших до нас фрагментов он говорит: «Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, (люди) находят лучшее»³.

В центре философского учения Ксенофана — идея единства мира.

Единое, вечное, несотворенное и неуничтожаемое начало Ксенофан называет богом. «...Воззревши на небо в его целостности, он заявляет, что единое, вот что такое бог»⁴. «Всеединое Ксенофан называл богом»⁵.

Теологическая форма, в которую облакает Ксенофан свое учение о всеедином, не должна скрыть от нас материалистическое ядро его воззрений, хотя она и свидетельствует о явной непоследовательности его материализма и атеизма. «Бог» Ксенофана есть абстрактно, метафизически понимаемый материальный субстрат космоса.

Мир для него — не творение бога. Самый мир, рассматриваемый в его всеединстве, он называл богом. У Ксенофана, по выражению Секста-Эмпирика, «бог сросся со всем». «По Ксенофану, — свидетельствует Аэций, — мир не рожден, вечен и неуничтожим»⁶. «А что (бог) не рожден, он доказывал (это) на основании (положения), что возникающее необходимо возникает или из подобного или из неподобного. Но подобное, говорит он, не испытывает (этого) от подобного. Дело в том, что подобное точно так же не может рождать подобное, как и рождаться от него. А если бы оно возникало из неподобного, то сущее получалось бы из не-сущего. Так вот каким образом доказывал он, что (бог) не рожден и вечен»⁷. В другом свидетельстве та же мысль Ксенофана выра-

¹ Климент, *Stromata*, V, 110.

² Секст-Эмпирик, *Adv. math.*, IX, 193.

³ Стобей, *Eclogae*, I, 8, 2.

⁴ Аристотель, *Метафизика*, I, 5, 986 b 18.

⁵ Симплиций, *Phys.*, 22, 22.

⁶ Аэций II, 4, 11.

⁷ Симплиций, *Phys.*, 22, 22.

жена следующим образом: «Ксенофан... не признает ни возникновения, ни уничтожения, но говорит, что вселенная всегда подобна (себе). А именно, говорит он, если бы она возникала, то до возникновения должно бы было ее не быть. А не-сущее не может ни возникнуть, ни произвести чего-либо, и от не-сущего ничто не может родиться»¹. Таким образом, в одном источнике о боге говорится совершенно то же, что в другом о вселенной.

Ксенофану приписывается утверждение, что «существо божье шарообразно»².

Ксенофан выражает этим свое отношение к проблеме безграничности вселенной: шар для него — образ ограничения самим собой, образ единства ограниченности и безграничности. Весьма убедительно звучит следующее рассуждение древнего комментатора по поводу этого определения Ксенофана: «Он сам говорит, что бог есть тело, говоря это или о нем целом или о его сущности. Ведь, будучи бестелесным, каким образом он мог бы быть шаровидным»³.

Таким образом, «бог» Ксенофана — теологическая форма, за которой скрывается материалистическое содержание.

Коренное отличие основателя элейской школы от ионийских натурфилософов заключается в том, что Фалес, Анаксимандр и Анаксимен пытались все многообразие мира вывести из единого, вечного первоначала, которое представлялось им *изменчивым*, между тем как Ксенофан, также признавая вечное бытие, считал его неизменным и неподвижным. Учение о том, что в своей основе бытие не толькоечно и равно самому себе, но и неизменно, неподвижно, накладывает на философию Ксенофана печать метафизичности и абстрактности. Но вместе с тем это учение поставило перед последующими философами во всей остроте проблему единого и многого, тождества первоначала и многообразия вещей, вечности материи и изменчивости ее проявлений.

У самого Ксенофана еще нет этой проблемы. Признавая всеединый мир вечным, неподвижным и неизменным, он в то же время, без дальнейших объяснений, принимает множественность, изменчивость, возникновение и уничтожение его частей. Но уже у его учеников проблема эта встает во весь рост.

Постановка этой проблемы элейской школой — противопоставление единого неизменного бытия изменчивому многообразию вещей, — как мы увидим в дальнейшем, имела большое значение для последующего развития древнегреческой философии.

Из дошедших до нас фрагментов и свидетельств древних мы получили некоторые сведения и о физических воззрениях Ксенофана.

Солнце и другие светила, по мнению Ксенофана, возникают из воспламенившихся облаков. «По мнению Ксенофана (светила возникают) из воспламенившихся облаков. Потухая каждый день,

¹ Псевдо-Плутарх, Strom., 4.

² Диоген Лаэртций, IX, 19.

³ Псевдо-Аристотель, De Melisso, H. 19.

они ночью снова разгораются, подобно углям. Дело в том, что восход и закат (светил) есть зажжение и потухание (их)»¹. Облака возникают из влажных испарений, вода — их источник. «Море, — пишет Ксенофан, — есть источник воды, источник ветра. Ибо если бы не было великого моря, то не возникло бы в облаках дуновений ветра, дующего из них, ни потоков рек, ни дождевой воды эфира; но великое море есть отец облаков, ветров и рек»².

Ксенофан высказал ряд интересных и ценных мыслей об истории земли. Он считал, что земля постепенно освобождается от воды (моря), в доказательство чего ссылался на то, что в странах, удаленных от моря, и на горах встречаются раковины: в каменоломнях Сиракуз и на Паросе на камнях были обнаружены отпечатки рыб, на Мелите — отпечатки различных представителей морских животных и растений. Отсюда Ксенофан делал правильный вывод, что когда-то там было море. Согласно некоторым источникам, он учил о том, что земля периодически погружается в море, все люди гибнут, затем она снова высвобождается из воды и дает начало новым существам.

С учением Ксенофана о мире тесно связаны и его взгляды на познание.

Показания чувств дают не истинное познание, а только мнение, видимость. «Над всем царит мнение», — заявляет Ксенофан. Если мы доверимся мнению, основанному на чувствах, то не сможем постигнуть истинную сущность: многообразие и изменчивость мы примем за подлинную реальность.

Это суждение Ксенофана не следует понимать как скептицизм. Ксенофан считал лишь, что нельзя ограничиваться чувственно-созерцаемым, поскольку оно еще не дает познания истинной сущности вещей, которая становится доступной лишь путем размышления.

Центральной фигурой элейской школы является *Парменид*, друг и ученик Ксенофана.

По Аполлодору, «акмэ» Парменида относится к 500 г. до н. э. Он был родом из Элеи и происходил из знатной семьи.

Свое философское учение Парменид излагает в поэме «О природе». Поэма представляет собой аллегорическое описание путешествия юноши к богине, открывающей ему истину.

Во введении к своей поэме Парменид образно описывает путь познания:

«Мчал колесницу мою, а путь отмечали мне девы.
Пела протяжно свирель — то ось разогрелась в ступицах,
Ибо с обеих сторон два быстро вращающихся круга
Путь ускоряли ее, и на высоте девы солнца,
Ночи покинув чертог, стремительный бег торопили
К свету, отбросив рукой с своей головы покрывало.

¹ Аэций, II, 13, 14.

² Там же, III, 4, 4.

Вот на пути предо мною стоят Дня и Ночи ворота.
 Притолк высятся их над каменным крепким порогом.
 Створок громады своих эфирные двери вздымают,
 Их же ключи стережет усталости чуждая Правда.
 Нежною речью тогда разумного довода словом
 Сбросить немедля засов, замкнувший железом ворота,
 Девы просили ее. Раскрылись широкие двери,
 В гнездах один за другим, подвинув обитые медью
 Стержни, что сила гвоздей пластинами крепко прижала.
 Прямо в раскрывшийся въезд свободною тою дорогой
 Девы направили бег кобылиц моей колесницы.
 Милостив был мне прием. Богиня за правую руку
 Взявши десницей меня, такие слова мне сказала...»

Секст-Эмпирик комментирует эту часть введения так: «Парменид под несущими его конями понимает неразумные стремления и желания души, путешествием же по весьма известной дороге божества он называет умозрение соответственно любящему мудрость разуму, который наподобие божества-проводника указывает путь к познанию всего; девами, идущими впереди его, (он называет) ощущения, из которых он намекает на слух в словах: «ибо с обеих сторон два быстро вращающихся круга путь ускоряли ее», имея в виду круги ушей, посредством коих воспринимают звук; органы же зрения он поименовал девами Солнца, покинувшими чертог Ночи и стремившимися к свету вследствие того, что без света не бывает их употребления. Прибытие же к «строгой карательнице», Правде, обладающей «ключами», означает размышление, владеющее прочным постижением вещей»¹.

Таким образом, уже в первых стихах своей философской поэмы Парменид провозглашает первенствующую роль разума в познании и подсобную, подчиненную роль чувств.

Парменид резко разграничивает истину (*ἀλήθεια*), основанную на рациональном познании, и мнение (*δόξα*), основанное на чувственных восприятиях. Последние, считает Парменид, знакомят нас лишь с видимостью вещей, но не дают нам знания их истинной сущности.

Парменид предостерегает от слепого доверия к чувственным восприятиям: «Однако от этого пути исследования удерживаю (свою) мысль, и пусть не толкает тебя насильно на этот путь привычка, (являющаяся результатом) продолжительного опыта. Не вращай бесцельно глазами, не слушай ушами, в которых раздается (только) шум, и не болтай (праздно) языком, но разумом исследуй высказанное мною доказательство»².

Чувственному мнению Парменид противопоставляет умозрение. «Взирай без колебания умственными очами на то, чего нет перед ними, как на то, что есть...»³

¹ Секст-Эмпирик, VII, 111.

² Симплиций, De coelo, 557, 20.

³ Климент, Stromata, V, 15.

Однако, как свидетельствует приведенный выше отрывок из начала поэмы, Парменид, хотя и недооценивал значение и роль чувственного опыта, но не отрицал его подсобного значения.

Постановка гносеологической проблемы элейской школой была шагом вперед в истории философии, хотя элейцы подошли к этой проблеме метафизически и не смогли дать ее правильного разрешения.

Недооценка чувств как источника знания непосредственно вытекает у Парменида из его учения о бытии. Развивая далее учение Ксенофана, Парменид сущее бытие считает лишенным изменчивости и многообразия. Оно характеризуется им как вечное, неизменное, однородное. Абстрактный, метафизический материализм, свойственный всем представителям элейской школы, выражен Парменидом с большой решительностью. В противоположность милетцам и Гераклиту первооснова изображается элейцами как нечто всегда и везде себе равное и неизменное.

В речи богини к юноше излагается центральная проблема философии Парменида и всей элейской школы — проблема бытия и становления, единого и многого, сущности и явления. Единое, неизменное, тождественное есть для Парменида бытие, сущее; многое, изменчивое, различное — не-сущее, небытие. Парменид выступает против милетцев и Гераклита: «Поэтому пустым звуком будет все то, существование чего согласно своему убеждению сочли истинным смертные (а именно): возникновение и гибель, бытие совместно с небытием, перемена места и меняющийся, бросающийся в глаза цвет»¹.

Все философские воззрения, с точки зрения Парменида, покоятся на одной из трех основных предпосылок: 1) только бытие есть, небытия нет, 2) не только бытие, но и небытие существует и 3) бытие и небытие тождественны. Эти три предпосылки являются основой трех философских школ: первая — исходный пункт элейской школы, вторая лежит в основе учения пифагорейской школы, а в третьей заключается учение Гераклита Эфесского.

Парменид резко обрушивается на «пустоголовое племя, у которого бытие и небытие признаются тождественными и нетождественными и для которого во всем имеется обратный путь»².

Единственно истинным является положение: «бытие есть, небытия нет», так как только им выражается подлинное единство мира. «Ибо небытия невозможно ни познать (ведь оно непостижимо), ни высказать»³. С этим связано утверждение Парменида, что мыслимо только сущее. «Ибо нельзя отыскать мысль без бытия, в котором осуществлена (эта мысль)»⁴.

¹ Симплиций, *Phys.*, 144, 29.

² Там же, 147, 2.

³ Там же, 116, 25.

⁴ Там же, 144, 29.

Бытие вечно. Несуществование бытия невозможно, «ибо несуществование бытия невыразимо (в словах) и непредставимо в мысли»¹. Возникновение бытия также невозможно, ибо неоткуда ему возникнуть: из ничего ничего не может возникнуть. Оно не может возникнуть из другого бытия, так как до него не могло быть другого, ибо бытие едино. Оно не может возникнуть и из небытия, так как небытия нет. Если бытие есть, о нем нельзя сказать, что его не было раньше, т. е. что оно возникает; если оно есть, то нельзя сказать также, что оно будет или что оно становится бытием. Следовательно, бытие есть, оно вечно, не возникает и не уничтожается, оставаясь тождественным и всегда равным самому себе.

Развивая дальнейшие определения сущего, Парменид приходит к выводу, что оно не может быть «ни чуточку больше, ни чуточку меньше», оно однородно и непрерывно. Стало быть, нет и пустого пространства. «Все наполнено бытием. Поэтому все непрерывно. Ведь бытие плотно примыкает к бытию»².

Будучи бесконечным во времени (поскольку оно не возникло и не уничтожаемо), бытие ограничено в пространстве, оно шарообразно. Это связано с его однородностью, с тем, что оно всюду одинаково, всюду равно отстоит от центра.

«Но так как есть последний предел³, то (бытие) ограничено со всех сторон; оно — подобно массе совершенно правильного шара, повсюду равно отстоящей от центра... Ведь (центр), равно отстоящий отовсюду, находится в одинаковом отношении ко (всем своим) границам»⁴.

Парменид рассматривает всякое возникновение, изменение, многообразие как небытие. «Таким образом возникновение погасло, и гибель пропала без вести»⁵. Движение и изменение для элеатов — не истина, а мнение. «И действительно, они говорят, что ничто из сущего не возникает, не уничтожается, но (так) только кажется нам»⁶.

Метафизическая концепция бытия у Парменида подвергается Аристотелем резкой и основательной критике. По свидетельству Секста-Эмпирика, Аристотель называл Парменида и его единомышленников «неподвижниками» и «противоестественниками». «(Он назвал их) неподвижниками от (слова) неподвижность, противоестественниками же — потому, что началом движения является природа, которую они отвергли своим утверждением, что ничто не двигается»⁷.

Учение Парменида есть абстрактный рационалистический мате-

¹ Там же.

² Там же.

³ Ибо целым или совершенным не может быть то, что не имеет конца, поясняет это положение Аристотель (Физика, III, 6, 207 а).

⁴ Симплиций, Phys., 144, 29.

⁵ Там же.

⁶ Аристотель, De coelo, III, 298 б 14.

⁷ Секст-Эмпирик, Adv. math., X, 46.

риализм. Парменид не допускает иного бытия, кроме материального, телесного, протяженного бытия.

В этой связи следует остановиться на его замечании о тождестве мышления и бытия. Так как для Парменида единственно истинным является бытие, а бытие — материально, то тождество бытия и мышления у него не следует толковать идеалистически. Говоря о тождестве, Парменид выражает этим мысль о том, что лишь мышление дает истинное, тождественное бытию познание. «Одно и то же — мысль и то, на что мысль устремляется, ибо нельзя отыскать мысли без бытия, в котором осуществлена (эта мысль). Ведь не существует и не будет существовать ничего другого, кроме бытия...»¹ Следовательно, мышление надо объяснять, исходя из бытия, а не наоборот. Мысль без бытия — ничто.

Наглядным свидетельством того, что мышление Парменида всецело оставалось в русле наивного материализма, служит его учение о душе. Отождествляя душу и ум, Парменид считал, что «душа состоит из земли и огня»². По свидетельству Аристотеля, Парменид говорил: «Как у каждого соединились гибкие члены, разум и будет такой в человеке: одно ведь и то же мыслит в людях — во всех и в каждом — то членов природа...»³ Теофраст приписывает ему утверждение: «Образ мыслей делается иным в зависимости от преобладания теплого или холодного; лучшим и более чистым (он становится) под влиянием теплого. Однако и в последнем случае нужна некоторая симметрия»⁴.

После того как в первой части своей поэмы Парменид изложил свое учение об истинном — едином и неподвижном — бытии, он переходит ко второй части, где излагает устройство вселенной, согласно «мнению», описывает «кажущееся устройство вещей».

«Здесь я кончаю тебе достоверное слово и думу
Об истине. Смертное мнение отселе познай,
Прикрасам обманчивым речи моей твоим слухом внимая».

Таким образом, вторая часть поэмы, содержащая естественно-научные взгляды Парменида, находится в сознательном противоречии с первой частью и излагает учение о «видимом» строении и возникновении природы.

Следует отметить, что, во всей остроте противопоставив сущность явлению, бытие — небытию и отрицая реальность многообразия и движения, Парменид не поставил вопроса о том, как сущность переходит в явление, как возникает видимость, кажимость на основе истинного бытия. Поставить этот вопрос значило бы выйти за метафизические рамки, подойти к проблеме диалектики сущности и явления, единого и многого. Парменид, как и вся элейская школа, подвел греческую философию к этой проблеме, но сам ее не ставил.

¹ Симплиций, *Phys.*, 144, 29.

² Макробий, *In «Somnium Scipionis»*, I, 14, 20.

³ Аристотель, *Метафизика* IV, 5, 1009 b 18—1010 a 26,

⁴ Теофраст, *De sensu*, 3,

После того как первая часть поэмы Парменида доказывала иллюзорность конкретной природы, вторая часть поэмы дает развернутое натурфилософское учение.

«Во всяком случае, — оправдывает Парменид свой переход ко второй части, — узнаешь ты и то, в каком виде должны предстать кажущиеся явления при всестороннем проведении единой гипотезы».

Во второй части поэмы, поскольку можно судить по сохранившимся из нее отрывкам и по свидетельствам древних авторов, Парменид дает учение о явлениях природы. «Он сказал многое о земле, небе, солнце, луне и звездах, а также рассказывает о возникновении людей. И ни одной из главных (тем) он не обошел молчанием; в этом отношении он не составляет исключения из древних мужей, имевших обыкновение, раз они выступили авторами особого сочинения, коснуться всего в своем учении о природе вещей»¹.

Начиная вторую часть своей поэмы, Парменид провозглашает:

«Теперь ты познаешь эфир и все знаменья в эфире,
Ясного солнца блистающий свет и действия солнца.
Познаешь, откуда они, постигнешь дела и природу
Бродячей царицы ночей, луны круглолицей. И небо
Также уведает ты, которое все окружает.
Узнаешь, откуда оно и как оно связано роком
Держать все пределы светил».

Многообразие мира Парменид сводит к двум началам. Первое — эфирный огонь, чистый свет, тепло, второе — густая тьма, ночь, земля, как косное начало, холод. Из смешения этих двух начал происходит все многообразие видимого мира.

Вселенная представляется Парменидом как состоящая из концентрических кругов или венцов, которые лежат слоями вокруг земли, расположенной в центре вселенной. Всех их окружает небесная твердь. Промежуточные круги состоят из смеси огня и земли. В самом центре всех сфер царствует великая богиня Правды и необходимости, которая управляет всеми происходящими в мире явлениями. В этой части сказывается заметное влияние пифагорейских учений.

В дальнейшем Парменид объясняет различные явления природы смешением двух начал: огня (тепла) и земли (холода).

Итак, основные характерные черты учения элейской школы, наиболее ярко развитые Парменидом, заключались в следующем: бытие противопоставляется небытию (видимости); при этом бытие трактуется отвлеченно, мертво и мыслится как абсолютная неподвижность, вечный покой, тогда как мир изменчивых явлений объявляется небытием; истинное бытие познается не чувствами, а разумом.

¹ Климент, Stromata, V, 138.

Отрыв абстрактного мышления от чувственных восприятий приводит Парменида к утверждению о неподвижности материального субстрата мира и вместе с тем к отрыву явлений от сущности и к отрицанию реальности движения и многообразия. Отрыв материи от конкретной материальной действительности заключает в себе опасность *идеалистического* перерождения учения — превращения «сущности», «бытия» в пустые («чистые») *понятия*.

Зенон из Элеи был любимым учеником и преемником Парменида. «Акмэ» Зенона древние историки относят к 460 г. до н. э. При жизни Зенон пользовался славой как талантливый учитель и искусный оратор. К Зенону приходили из Афин и из других мест, чтобы получить у него знания. «А из остальных афинян или чужеземцев укажи раба или свободного, который бы стал мудрее благодаря общению с Периклом, подобно тому, как я (Сократ) могу тебе назвать Пафодора, сына Исолоха, и Каллия, сына Каллиада, которые оба стали мудрыми и славными благодаря общению с Зеноном, за что заплатили ему по сто мин (каждый)»¹.

Зенон был активным политическим деятелем и выступал как представитель евпатридов. «Свой родной город, бывший фокейской колонией, называвшийся сначала Гиэлой, а позже Элеей, город ничтожный, умевший лишь воспитывать хороших мужей, он предпочитал надменным Афинам. Он ни разу не бывал у афинян, но жил на родине»². По преданию, Зенон восстал против тирана (по одним сведениям, Исарха, по другим — Демила), был подвергнут пыткам и казнен.

Свои философские воззрения Зенон излагал в прозе, в форме диалогов. Оставаясь на позициях Парменида, он поставил себе целью защиту и обоснование учения о едином, вечном и неизменном бытии. Философия Зенона, как и его учителя, — абстрактный метафизический материализм. Бытие Зенон понимает как материальное, как протяженную величину. «А именно, он говорит, что то, что ни увеличивает, ни уменьшает, прилагать ли его или отнимать, не принадлежит к числу существующих (вещей), так как-де очевидно, что бытие есть величина. А если оно — величина, то оно телесно»³.

Признавая единое бытие, Зенон последовательно отрицает отличное от этого бытия пространство, в котором якобы находится бытие. Опровергает Зенон существование пустого пространства следующим аргументом: «Если же пространство принадлежит к числу существующих (вещей), то где оно могло бы быть? Очевидно, в другом пространстве, другое — в третьем и так далее»⁴ до бесконечности.

Отрыв мышления от чувственных восприятий, имеющий место

¹ Платон, Алкивиад, I, 119 а.

² Диоген Лаэртций, IX, 28.

³ Аристотель, Метафизика, III, 4, 1001 б 7.

⁴ Евдем, Physica, fr. 42.

в философии Парменида, еще резче выступает у Зенона, так же как и убеждение в иллюзорности чувственного многообразия мира.

Для доказательства неистинности свидетельств чувств Зенон прибегает к такому, например, аргументу: если мы бросим на землю одно зерно, то не воспринимаем звука его падения, если же бросим мешок зерна, то услышим шум; разум же утверждает, что либо и одно зерно производит шум, либо и мешок зерна не производит его; иначе получилось бы, что сумма нулей равна некоторой положительной



Зенон из Элеи

величине. Зенон этим аргументом желает показать, что в наших суждениях о бытии мы должны основываться не на чувствах, а на разуме.

Истинность учения элейской школы Зенон доказывает своеобразным методом — от противного. Становясь на противоположную элейскому учению точку зрения, Зенон убеждает, что она неминуемо ведет к неразрешимым противоречиям и, стало быть, ложна. «Это именно и есть истинная цель этого сомнения (а именно), оно есть своего рода защита учения Парменида против пытающихся осмеивать его (и утверждающих), что, если (принять положение, что) существует единое, то учению придется страдать допущением множества смешных (нелепостей) и противоречий самому себе. Итак, это сочинение возражает признающим (существование)

многого и воздаст им той же монетой и еще большим, ставя себе задачей показать, что если досконально исследовать, то их положение о существовании многого, пожалуй, окажется более смешным, чем утверждение о бытии единого»¹.

В этом способе доказательства — историческое значение Зенона, который своей критикой опыта способствовал обнаружению противоречивости явлений природы. В силу этого в философии элейцев, несмотря на их метафизику, был поставлен ряд диалектических проблем. Учение Зенона включает в себе своеобразную «отрицательную» диалектику, что, очевидно, и имел в виду Аристотель, который называл Зенона «изобретателем диалектики».

Стремясь доказать, что познание конкретной действительности неизбежно ведет к противоречиям, Зенон вскрывает действительные объективные противоречия процессов природы. Он показывает имманентную диалектику самого предмета, но относит ее к субъективной видимости, к мнению.

Аргументы Зенона направлены против возможности движения и многообразия.

Если сущее множественно, доказывал Зенон, то оно одновременно должно быть и настолько малым, чтобы вовсе не иметь величины, и настолько большим, чтобы иметь бесконечную величину. Оно не имеет величины потому, что каждая из многих вещей сама по себе есть единица, ибо множество есть совокупность единиц; но если она единица, то она неделима, стало быть, она есть точка, которая, будучи прилагаема, не увеличивает, а будучи отнимаема, не уменьшает, т. е. она не имеет величины и плотности, есть ничто. Если единица — ничто, то и сумма единиц также ничто. С другой стороны, рассуждает Зенон, если предположить, что каждая из множества вещей имеет величину, то каждая ее часть имеет величину, плотность и некоторое расстояние от другой части, и так до бесконечности; стало быть, каждая вещь бесконечно велика.

Ошибка Зенона заключается в том, что он единицу и множественность изолирует и абсолютизирует, противопоставляя их друг другу и не видя их соотносительности.

В этой антиномии (неразрешимом противоречии) Зенон ставит проблему конечного и бесконечного, проблему бесконечной делимости конечных вещей. Заслуга его заключается именно в постановке проблемы, а не в ее решении, в котором обе противоположности — конечное и бесконечное — у него взаимно исключают друг друга и представляют нечто внешнее по отношению друг к другу. Зенон видит только противоположность конечности и бесконечности, но не видит их единства. Он видит, что они являются отрицанием друг друга, но не видит, что каждая из них с необходимостью предполагает свою противоположность.

¹ Платон, Парменид, 428 В.

То же относится и к проблеме отношения единицы и множества. Оба понятия у него противопоставлены друг другу так же абстрактно, как конечное и бесконечное. Зенон не видит, что единица есть не что иное, как внутренняя сторона множества, что различие их необходимо предполагает их взаимное отношение. Он расчленяет понятия на два непримиримых противоположения и ограничивается их метафизическим противопоставлением. Зенон не допускает единства противоположностей.

По существу Зенон воспроизводит здесь учение Парменида, противопоставляющего бытию небытие, ибо Зенон сводит единицу к небытию. Из своих рассуждений он делает вывод, что множественное бытие не существует.

Наибольший интерес представляют рассуждения Зенона о движении. Сюда относятся апории¹, известные под названиями: «дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «стрела» и «стадион».

В апории «дихотомия»² сделана попытка доказать, что движение невозможно. Тело, по Зенону, не может двинуться со своего места, начать движение, не может и закончить его, т. е. не может быть перехода от покоя к движению, и наоборот. Апория эта состоит в следующем: предмет, движущийся к цели, должен сначала пройти половину пути к ней, а чтобы пройти эту половину, он должен пройти сначала ее половину и так до бесконечности. Стало быть, заключает Зенон, тело никогда не может достигнуть цели, ибо путь его бесконечен, и тело вечно должно преодолевать эти бесконечные полпути.

Уже Аристотель указал, что Зенон смешивает бесконечно делимое с бесконечно большим, актуальную и потенциальную бесконечность. Хотя *в возможности* время и пространство бесконечно делимы, это не означает, однако, что они *в действительности* бесконечно разделены. Ошибка Зенона коренится в том, что непрерывность пространства он абсолютизирует и противопоставляет прерывности.

Апория Зенона «Ахиллес и черепаха» в другой форме проводит ту же мысль о невозможности движения; различие заключается в том, что в «дихотомии» конечный пункт движения неизменен, а в «Ахиллесе» он подвижен.

В этой апории Зенон также доказывает невозможность движения тем, что нельзя пройти в конечное время бесконечное число половинок пути. Ахиллес находится позади черепахи. Пока он пробежит разделяющее их расстояние, черепаха несколько продвинется вперед. Пока Ахиллес пробежит это новое расстояние, черепаха опять-таки несколько продвинется вперед, и так до бесконечности. Хотя расстояние будет все более уменьшаться, но никогда не исчезнет, и Ахиллес никогда не догонит черепаху.

Пространство Зенон рассматривает здесь как сумму конечных, прерывных отрезков и противопоставляет ему бесконечную непре-

¹ *ἀπορία* — отсутствие выхода, тупик, непреодолимая трудность.

² *διχοτομία* — деление надвое.

рывность времени. Как и в предыдущей апории, Зенон игнорирует единство прерывности и непрерывности.

Зенон не отрицал того, что наши чувства свидетельствуют о многообразии мира и о существовании движения, но из противоречивости этих понятий он делал вывод, что показания чувств являются ложными, и истинное бытие, постигаемое только разумом, отрицает движение и многообразие.

«Зенон и не думал отрицать движение, как — «чувственную достоверность», вопрос стоял лишь «об его (движения) истинности...

Сие можно и должно *обернуть*, — замечает по этому поводу Ленин, — вопрос не о том, есть-ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий»¹. В этом ленинском замечании схвачено значение апорий Зенона в развитии диалектики. В этих апориях поставлена проблема отражения в понятиях подвижности, текучести, противоречивости вещей.

«Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и *всякого* понятия»².

Апории Зенона, вопреки их метафизическим выводам, поставили эту проблему перед философией. В этом их выдающееся историческое значение.

В апории «стрела» Зенон пытается доказать невозможность движения на том основании, что летящая стрела в каждый данный момент находится только в том месте, где она находится; но если в каждый данный момент она покоится, то она неподвижна. Зенон исходит здесь из понимания времени как суммы моментов, из прерывности времени.

Здесь, как и в других своих апориях, Зенон вскрывает противоречивость движения, времени и пространства, в чем и заключается его заслуга. Но Зенон не признавал реальности этих противоречий и пытался найти выход в отрицании движения. В действительности же противоречивость движения только и делает его возможным.

Ленин пишет по поводу этой аргументации против реальности движения:

«Это возражение *неверно*: (1) оно описывает *результат* движения, а не *само* движение; (2) оно не показывает, не содержит в себе *возможности* движения; (3) оно изображает движение, как сумму, связь состояний *покоя*, т. е. (диалектическое) противоречие им не устранено, а лишь прикрито, отодвинуто, заслонено, занавешено»³.

В действительности же: «Движение есть сущность времени и

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 265.

² Там же, стр. 268.

³ Там же.

пространства. Два основных понятия выражают эту сущность: (бесконечная) непрерывность и «пунктуальность» (=отрицание непрерывности, *п р е р ы в н о с т ь*). Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий¹.

Следующий дошедший до нас аргумент Зенона против движения — это апория «стадион»².

Апория эта заключается в следующем: с противоположных сторон движутся по параллельным линиям с равной скоростью два тела мимо неподвижного третьего. Каждая из точек движущихся тел проходит одно и то же расстояние в неодинаковое время: по отношению к движущемуся ему навстречу телу это расстояние будет пройдено в промежуток времени, вдвое меньший, чем по отношению к неподвижному телу. Так как проходимое расстояние и скорость движения в обоих случаях одинаковы, то Зенон утверждает, что получается нелепое следствие: вдвое меньшее время равно вдвое большему, т. е. половина равна целому.

Эта апория Зенона, игнорирующая, что, в случае когда два предмета движутся по направлению друг к другу, скорость их движений суммируется, основывается на тех же принципах, что и остальные апории.

Последний крупный представитель элейской школы — философ Мелисс с острова Самоса (его «акмэ» — ок. 440 г. до н. э.). Мелисс воспринял и защищал основные положения Парменида и Зенона.

Как и его предшественники, Мелисс был политическим деятелем. Античные историки считали его политическим противником Перикла. В качестве самосского стратега Мелисс в 442 г. до н. э. руководил борьбой с афинским флотом, которым командовал знаменитый трагик Софокл. Аристотель же говорит, что в предшествовавшем морском сражении Мелиссом был побежден и сам Перикл.

Свое учение Мелисс излагает в сочинении «О природе, или о сущем». Симплиций правильно замечает, что само это заглавие свидетельствует о том, что «природу Мелисс понимает как бытие»³.

Как и другие элейцы, Мелисс является абстрактным, метафизическим материалистом. Бытие он признавал единым, вечным, неизменным и бесконечным.

Мелисс защищал и обосновывал положения Парменида о едином бытии. Так же как и Зенон, он не делает никаких уступок «мнению» и не допускает, в отличие от Парменида, гипотетического учения о многообразии природы.

Мелисс расходится с Парменидом в понимании бесконечности. У него нет различия между временной бесконечностью бытия и его пространственной ограниченностью, шарообразной формой. Мелисс

¹ Там же, стр. 267.

² *Στάδιον* — ристалище.

³ Симплиций, *Phys.*, 70, 16.

утверждает как временную, так и пространственную беспределность сущего. «Но подобно тому, как оно существует вечно, так и по величине оно всегда должно быть бесконечным»¹.

Неподвижность бытия Мелисс доказывает путем отрицания пустого пространства. «Пустоты нет вовсе, — говорит Мелисс, — ибо пустота — ничто. Итак, то, что есть ничто, существовать не может. Равным образом нет движения. Ибо (сущему) некуда отойти, но (все) полно. В самом деле, если бы существовала пустота, то (сущее) отступало бы в пустое пространство. Но раз пустоты нет, ему некуда уйти»².

Мелисс выступает против теории сгущения и разрежения, выдвинутой Анаксименом. Он считает, что этим процессом нельзя объяснить движение, ибо разреженное есть только менее плотное, но все же не пустота.

Строго придерживаясь учения о единстве бытия, Мелисс с этой позиции выступает против учения о смешении элементов как источнике многообразия природы. Направленные против его современника Эмпедокла, эти возражения Мелисса вместе с тем отвергают и «гипотетическое» учение Парменида о смешении огня и земли как источнике вещей.

Защищая основные положения элейской школы, Мелисс дополняет их положением: единое не может ни уничтожиться, ни перестроиться, оно не страдает и не печалится. Это непосредственно вытекает из тезиса о неизменности бытия.

Таковы основные представители элейской школы.

Новая ступень в развитии греческой мысли, достигнутая философией элейцев, заключается в том, что философия эта со всей резкостью сформулировала проблему различия между сущностью вещей и их явлением.

Несмотря на свою метафизичность, философия элейцев сыграла крупную роль в истории диалектики. Элейцы продемонстрировали в своих рассуждениях противоречивость категорий движения, времени и пространства.

У ионийцев идея движения и целостности природы является само собой разумеющейся. Мир они рассматривали как нечто изменчивое и подвижное, представляя его в рамках чувственного познания. Высшая ступень такого стихийно-диалектического понимания природы представлена в философии Гераклита, который рассматривает космос как нечто единое, становящееся в борьбе противоположностей. В основе этого единства ионийцы представляют чувственно данный материальный субстрат. Элейцы фиксируют внимание на идее тождества, общего, единого и отрицают многообразие. Если школа Гераклита, ставя в центре внимания становление и многообразие, оставляла в тени единство и устойчивость бытия, то элейцы, отрицая

¹ Симплиций, *Phys.*, 109, 29.

² Там же, 111, 18.

становление и многообразие, сосредоточили внимание на понятии единства, трактуя его, однако, как неизменное тождество.

Основной порок элейцев заключается в том, что принцип единства они не могли совместить с принципом всеобщего развития, односторонне раздувая единство и превращая его в абсолют, оторванный от конкретной природы.

Прогрессивным в философии элейцев является то, что они пытались выразить движение в логике понятий. Не отрицая движения как чувственной достоверности, они ставили вопрос об истинности движения как вопрос о его логическом выражении.

Если прежние философы говорили о развитии природы вещей, то элейцы поставили вопрос о том, как относится это развитие к понятиям, к категориям мышления. Стремясь обосновать абсолютность бытия, элейцы пришли к выводу об относительности человеческих понятий.

Элейцы сыграли большую роль в исследовании понятий пространства и времени, прерывности и непрерывности, движения и покоя.

Материализм элейцев, их борьба против суеверий послужили одним из источников материализма и атеизма Демокрита и Эпикура. Их «отрицательная диалектика» послужила стимулом для развития диалектического мышления. Но вместе с тем их абстрактная метафизическая концепция, умаляющая познавательное значение конкретной, живой, изменчивой и многообразной реальности, послужила питательной почвой для последующих идеалистических учений.



Раздел второй

ФИЛОСОФИЯ ПЕРИОДА РАСЦВЕТА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ

Глава I

ЭМПЕДОКЛ И АНАКСАГОР

Одним из важнейших следствий греко-персидских войн было перемещение центра экономической и культурной жизни Греции с Востока на Запад. Разоренные и лишенные восточных рынков ионийские города потеряли свое прежнее значение. На первый план выдвигаются Афины, Спарта и Сицилия.

Агригент, где родился и жил выдающийся греческий материалист *Эмпедокл* (ок. 483—423 гг. до н. э.), был наряду с Сиракузами крупнейшим торговым городом Сицилии. Молодость Эмпедокла совпадает с годами наивысшего расцвета его родного города.

«Но, хоть и много чудес представляется взору людскому
В этой стране, и слывет она посещения достойной,
Полная всяких богатств, укрепленная силой народа,
Не было в ней ничего, что достойнее этого мужа
И драгоценней, святей и славней бы его оказалось.
И песнопенья его из глубин вдохновенного сердца...
Так громогласно звучат, излагают такие открытия,
Что и подумать нельзя, что рожден он от смертного корня», —

писал об Эмпедокле римский философ-материалист *Лукреций*¹.

Эмпедокл известен как активный политический деятель, сторонник рабовладельческой демократии. В древнем мире Эмпедокл славился как философ, поэт, оратор, врач и «чудотворец». Среди своих сограждан Эмпедокл пользовался исключительным почетом и славой.

«Я шествую среди всех, почтенный, как это подобает,
Опоясанный перевязями и зелеными венками.
И входя в цветущие города,
Я принимаю почет от мужчин и женщин; они следуют за мною
Тысячами, спрашивая о пути ко спасению;
Одни нуждающиеся в предсказании, другие в излечении
разных болезней
Давно они тяжкими страданиями терзаемы
Желают услышать слова утешения»².

В качестве врача Эмпедокл был основателем италийской медицинской школы, которая стояла на одном уровне с Косской и Книдской школами. Ему приписывают спасение Селинунта от моровой язвы и освобождение родного города от эпидемий: Эмпедокл пробил про-

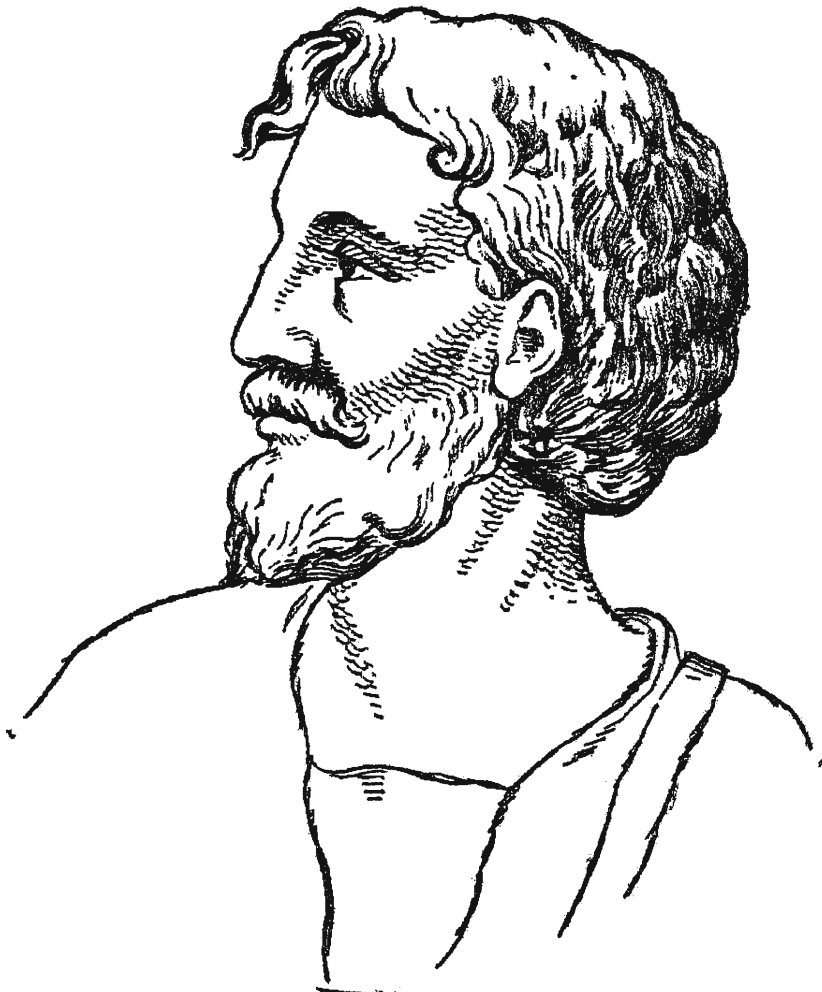
¹ *Лукреций*, О природе вещей, I, 726.

² *Диоген Лаэртский*, VIII, 62.

ход в скале и, дав таким образом доступ в город освежающим северным ветрам, оздоровил его климат.

Аристотель считает Эмпедокла основателем риторики. Действительно, Эмпедокл славился как замечательный оратор и теоретик ораторского искусства.

Вообще Эмпедокл был широко образованным ученым, оставившим заметный след во многих областях знания.



Эмпедокл

Конец жизни Эмпедокла оказался трагическим. В связи с временным переходом власти в руки рабовладельческой аристократии Эмпедокл был изгнан из Агригента и бежал в Пеллопоннес, где вскоре и умер в возрасте 60 лет. О годах своего изгнания Эмпедокл говорит:

«Так и я теперь изгнан богами и блуждаю,
Покорный яростной ненависти»¹.

«Я плакал и рыдал, видя непривычную страну»².

Эмпедоклу приписываются две философские поэмы: «Περὶ φύσεως» («О природе») и «Καθάρσις» («Очищения»), содержавшие до пяти тысяч стихов, из которых сохранилось не больше 450, написанных гексаметром и полных пышной риторики.

¹ Ипполит, Refut., VIII, 29.

² Климент, Stromata, III, 14.

Продолжая линию милетских материалистов, Эмпедокл в противоположность элейцам признает реальность многообразия материальной действительности, но сводит все это многообразие к четырем «корням».

Корнями вещей он называет элементы, смешение которых образует все многообразие мира. Четырьмя корнями всех вещей Эмпедокл считает землю, воду, воздух и огонь. Он, таким образом, первый ввел в научный обиход теорию четырех элементов.

Корни вещей вечны и неизменны.

«К ним ничто не прирождается,
и (ничто в них) не уничтожается.
Если б они совсем погибли и
их не было бы более,
Как бы возникла вселенная?
Откуда бы она явилась?
И где им потеряться, когда нет
пространства, не наполненного ими?»¹

«Из всех смертных вещей ни одна не имеет ни (подлинного) рождения, ни (подлинного) конца в губительной смерти, но есть только смешение и перемещение (частей этой) смеси, рождение же есть название (для этого процесса) у людей»². Корни вещей неделимы. Отдельные вещи образуются из их механического сочетания.

Корни, или элементы, Эмпедокла имеют иное значение, чем огонь у Гераклита. У Гераклита — первичная материя движется вследствие внутренне присущего ей противоречия, благодаря чему она заключает в себе возможность возникновения вещей. У Эмпедокла же элементы сами по себе пассивны, внутренне мертвы, и необходима внешняя сила, чтобы привести их в движение. Элементы приводятся в движение *враждой* и *дружбой*: вражда разъединяет, а дружба (любовь) соединяет. Их действием обусловлено бесконечное изменение и становление в природе.

«Ибо соединение всех вещей рождает и губит,
А оно вновь распадается, когда разрывается
связь (всех частей).
И эта постоянная смена никогда не прекращается:
То любовью соединяется все воедино,
То, напротив, враждою ненависти все несется
в разные стороны»³.

Вражда и дружба являются материальными элементами наподобие четырех основных. Обе силы мыслятся у Эмпедокла пространственными и телесными. Силы и четыре элемента называются им «равными»:

«...Огонь, и вода, и земля, и безграничная высь эфира;
Вне их губительная ненависть,
равная по силе каждому из них,
А с ними любовь, одинаковая в длину и в ширину»⁴.

¹ Симплиций, Phys., 157, 25.

² Плутарх, Adv. Colot., p. 1111 F.

³ Симплиций, Phys., 157, 25.

⁴ Там же.

Это возбудило недоумение у Аристотеля. «И так же нескладно поступает и Эмпедокл, — писал он. — Место блага занимает у него любовь, но она носит характер начала и в качестве движущей причины (ибо она соединяет <вещи>), и в качестве материи, ибо это — часть общей смеси»¹.

Необходимо отличать дружбу и вражду Эмпедокла от притяжения и отталкивания. Дружба, по Эмпедоклу, разделяет однородное и соединяет разнородное — из многого делает единое; вражда разделяет разнородное и соединяет однородное — из единого делает многое.

Не подлежит сомнению, что Эмпедокл признавал движение вечным, хотя и объяснял его механически. Возникновение и исчезновение вещей происходят, согласно Эмпедоклу, путем процесса соединения и разделения. Одно свидетельство Галена ярко обнаруживает механический характер этого процесса: «Эмпедокл полагал, что природа сложных тел образуется из четырех неизменяемых элементов. Последние при этом смешаны друг с другом таким образом, как если бы кто-нибудь, тщательно растерев медную руду, шпиаутер и купоросную руду и сделав (из нее) ядовитый порошок, смешал бы их так, что ни одного из них нельзя было бы взять в руки отдельно от другого»².

Так как, по Эмпедоклу, не существует пустоты, то всякое соединение и разъединение элементов есть не что иное, как их *перемещение*, перемена элементами места и переход одних на место других. Аристотель хорошо поясняет этот механизм сложения вещей в следующем месте: «И в самом деле, какого рода соединение будет у тех, которые учат подобно Эмпедоклу? Соединение у них должно быть вроде того, как стена (сложена) из кирпичей и камней. И эта смесь будет (состоять) из неподверженных гибели элементов, небольшими частями лежащих друг возле друга»³.

Таким образом, наряду с признанием всеобщего движения мы наблюдаем у Эмпедокла механическое понимание изменения вещей: как в отношении *причины* движения, так и в отношении *характера* изменения.

Большой интерес представляет эмпедоклова схема развития вселенной.

Эмпедокл различает четыре периода в ходе мирового процесса. Сначала существует бескачественный Сфайрос, исходный пункт космогонического развития, представляющий подлинное единство элементов, их самую совершенную смесь, возникшую благодаря деятельности дружбы. Это — период полного господства дружбы. Вражда же в то время находилась вне этого мира дружбы, окружала его. Второй период наступает тогда, когда вместо дружбы вступает в свои права вражда. В этот период элементы существуют частью

¹ Аристотель, Метафизика, XII, 10, 1075 а 11—1075 в 9.

² Гален, In Hippocratis de natura humana, XV, 32 k.

³ Аристотель, De generatione et corruptione, 137, 334 а 26.

соединенными, частью разъединенными. Возникают отдельные вещи. В третьем периоде наступает полное разъединение элементов. Это время полного господства вражды и изгнания из мира дружбы, которая располагается на его периферии. Наконец, в четвертом периоде вновь пришедшая к господству дружба соединяет элементы, и вражда исчезает. Таким образом происходит попеременное господство дружбы и вражды, что обуславливает циклический характер изменения вселенной.

«Как одно, рождаясь привычно из многих, снова затем прорастает и многим дает завершение. Так они возникают, и вечность для них не помеха. Но поскольку в их изменении нет остановки, то в неподвижном кругу они всегда существуют»¹.

Космогонический процесс состоит из вечно повторяющихся, вечно обновляющихся четырех мировых периодов.

С пришествием дружбы возникает круговое движение между ранее полностью изолированными элементами. Благодаря этому прежде всего выделился из Сфайроса воздух, который располагается вокруг мира в форме полого шара, внешняя кора которого под влиянием огня затвердевает и окружает вселенную в виде небесного свода. Внутри же мирового шара происходит следующий процесс.

Под действием дружбы образовавшийся вихрь выбрасывает вверх огонь, который вытесняет воздух, расположившийся под небесным сводом, из верхнего полушария и гонит его в нижнее, вследствие чего образуются два внутренних полушария, окружающих состоящее из земли и воды ядро мира: одно из них состоит из чистого огня, а другое — из воздуха с небольшой примесью огня. Эти полушария — светлое и темное — представляют дневное и ночное небо. Причиной смены дня и ночи является вращение неба вследствие отсутствия равновесия между светлой и темной половиной его. А равновесие это нарушилось вследствие скопления огня в верхней части мира. Солнце не есть источник света. Оно (как и у пифагорейцев) — кристаллическое тело, являющееся фокусом, который собирает в себе элементы огня из светлого полушария и рассеивает их обратно по земле. Луна — тоже кристаллическая, но свет свой она получает от солнца. Звезды состоят из огненных элементов, рассеянных в темном полушарии. Неподвижные звезды прикреплены к небесному своду. Планеты свободно движутся под ним. Солнечное затмение происходит, как правильно объясняет Эмпедокл, оттого, что луна становится между солнцем и землей.

В целом мир представлялся Эмпедоклу следующим образом. Земной шар покоится в середине мира неподвижно. Вода морей — «пот земли»; ее испарения образуют охватывающий землю воздушный слой. Солнце находится на периферии мира. Звезды и планеты — между луной и солнцем. Внутренность земли, по Эмпедоклу, —

¹ Аристотель, Физика, VIII, 1, 251 а.

огненная. Эмпедокл объясняет также причины возникновения молнии, грома, ветров, смены времен года, образования камней, горячих источников и т. д.

Огромный интерес представляет учение Эмпедокла об эволюции органического мира. Решительно порывая с мифологическими представлениями, учение Эмпедокла содержит в наивной форме гениальную догадку об эволюции органического мира на основе естественного отбора.

В возникновении органических существ, как и в развитии мироздания, Эмпедокл различает четыре последовательных периода. В первый период из земли в разных областях ее возникли отдельные части животных:

«Так выросло множество голов без шеей,
Блуждали голые руки, лишённые плеч,
Двигались глаза, лишённые лба»¹.

Это — период одночленных органов.

Во втором периоде эти члены сочетались случайно, как попало, и от этого произошли чудовищные создания.

«Появилось много существ с двойными лицами и двойной грудью,
Рожденный быком с головой человека и, наоборот,
Произошли рожденные людьми с бычачьими головами,
которые попеременно происходили от мужчин,
Или же от женщин, имеющих нежные органы»².

Это — период чудовищ.

Но эти чудовищные виды животных оказались нежизнеспособными.

Третья ступень животного царства относится к тому периоду, когда единство Сфайроса разрушается враждой. То была, следовательно, первая ступень развития нашего мира.

Это — период цельноприродных существ.

«Послушай теперь, как из мужчин и женщин плаксивых
Произвел ночное племя выделившийся огонь,
Это будет речь не бесцельная или легкомысленная.
Сначала неясные формы поднялись над землею,
Имея в себе двоякую необходимость: воды и земли;
Их низвергал огонь, желавший соединиться с себе подобными,
Но они еще не имели красивого соединения членов,
Они не имели ни голоса, ни присущего мужчинам члена»³.

В четвертом периоде растения, животные и люди возникают уже не из элементов, а друг от друга путем размножения. Происходит дифференциация полов.

В своем понимании процесса развития органической жизни Эмпедокл предвосхищает идею выживания наиболее приспособленных видов. Именно этим принципом объясняет он целесо-

¹ Симплиций, De coelo, 586, 29.

² Элий, Natura animalium, XVI, 29.

³ Симплиций, Phys., 381, 29.

образное устройство органов у современных животных. При этом процесс образования различных видов животных, как и все в природе, происходит по необходимости.

Эмпедокл — детерминист. Ему чуждо учение о целесообразности как движущей силе развития. Причинное естественно-научное объяснение является руководящим принципом всего его учения.

Теория познания Эмпедокла построена на принципе: подобное познается подобным.

«Ведь землю (говорит он) землю мы видим, а воду — водою, божий эфир — эфиром, а вражду — враждою печальной»¹.

Человек и внешний мир состоят из одних и тех же элементов, субъект и объект — качественно однородны, вследствие чего и возможно познание.

За органами чувств признается большое значение в теории познания Эмпедокла. По словам Аристотеля: «Древние [мыслители] утверждают, что думать и ощущать значит то же самое, как именно Эмпедокл сказал: «Мудрость у них возрастает, лишь вещи перед ними предстанут», и в другом месте: «И здесь возникает мысль для познания мира у них»². Мудрость людей может возрасти в присутствии предметов потому, что предметы эти, будучи восприняты чувствами человека, вызывают у него представления и мысли.

Ощущение возникает у человека вследствие того, что отделяющиеся от вещей частицы, или истечения, проникают в поры органов чувств. В зависимости от величины пор частицы вещей или вовсе не проникают в поры, или пролетают насквозь, или входят внутрь. Ощущение имеет место только в последнем случае.

Особенно обстоятельно разработана у Эмпедокла теория зрения. Глаз, по Эмпедоклу, состоит из двух частей: из огня и воды. Огонь, заключенный в коже, окружен, подобно пламени в фонаре, тонкими оболочками, которые задерживают встречающиеся им извне разрушительные для огня вещества и не позволяют им беспокоить глаз, тончайшее же вещество огня пропускают наружу. Через эти оболочки огонь из глаза проникает наружу. Зрительные восприятия возникают не оттого, что извне идущие истечения проникают внутрь глаза, а оттого, что огонь и вода из глаза выходят через поры наружу и соприкасаются с извне идущими истечениями. Таким образом, созерцание вещей приписывается не пассивному состоянию глаза, а исходящей от него активной деятельности³.

Цвета Эмпедокл определяет как «истечения от форм или вещей, которые проникают в поры и воспринимаются». При этом огнем мы видим белый цвет, а водой — черный.

Главной средой восприятия является кровь, в которой четыре элемента смешаны наиболее равномерным образом, и особенно кровь вблизи сердца.

¹ Аристотель, О душе, I, 2, 404 b 8.

² Там же, III, 3, 427 a 21.

³ См. Аристотель, De sensu, 2 p. 437 b 23.

«...Питается в бурных волнах крови,
И отсюда происходит подвижная мысль,
Потому что мысль в людях — кровь, омывающая сердце»¹.

Другие части тела также могут обладать восприятием, но кровь человека благодаря своей тончайшей смеси особенно способна к восприятию.

Признавая первостепенное значение ощущений для познания, Эмпедокл приходил к выводу, что мы должны по возможности



Анаксагор

наилучшим образом пользоваться нашими чувствами и подвергать их взаимному контролю со стороны разума. «Он доказывает, что воспринимаемое чрез посредство каждого ощущения истинно, если ими (ощущениями) руководит разум»².

Эмпедокл — один из представителей механического материализма в античной философии.

«Эмпедокл... и все те, кто полагает, что мир обращается вследствие соединения мельчайших материальных частиц, принимают (многочисленные) соединения и разъединения (тел), возникновения же и гибели их в собственном смысле не допускают. Ибо эти (кажу-

¹ Стобей, Ecl., I, 49, 53.

² Секст-Эмпирик, Adv. math., VII, 124.

щиеся возникновение и гибель вещей) происходят не вследствие качественного изменения, но количественного соединения»¹.

В этом характерное отличие философии Эмпедокла от предшественников, несмотря на общую у него с ними стихийную диалектику, проявляющуюся в его учении о вечном движении, о дружбе и вражде, в его космогонии и в его концепции органического развития.

Переходя к философии Анаксагора (ок. 500—428 гг. до н. э.), мы переносимся в Афины времен Перикла. Анаксагор служит как бы олицетворением перенесения центра греческой культуры после греко-персидских войн из Ионии в Афины.

Родом из Клазомен на Малоазийском побережье, Анаксагор переселился в Афины, где в течение 30 лет протекала его научная деятельность. Незадолго до Пелопоннесской войны Анаксагор был обвинен в безбожии и осужден на смерть на том основании, что он считал солнце лишь раскаленной массой. Лишь благодаря помощи Перикла, другом и советником которого был Анаксагор, ему удалось избежать смертной казни. Он покинул Афины, вернулся в Малую Азию и несколько лет спустя умер в Лампсаке.

Эпоха Перикла была эпохой торжества рабовладельческой демократии в Афинах.

Торговый подъем, возвышение Афин как морской державы, усиление сношений с иноземными народами, расцвет рабовладельческой демократии способствовали оживлению культурной жизни и расширению умственного горизонта.

Гимнастика и музыка, которыми когда-то исчерпывалось греческое образование, с середины VI в. отступают на задний план; теперь активный участник политической жизни должен был владеть риторикой и быть знакомым с философией.

К этой эпохе относятся первые атеистические учения. Диогор Милетский отрицает существование всякого божества в мире и, следовательно, необходимость какого бы то ни было культа. Гиппон уже в древности был признан безбожником. Другие избирают более завуалированную форму критики религии.

Ярким образцом критики религии является отрывок из недошедшей до нас трагедии Крития «Сизиф». Критий доказывает, что религию выдумали люди, чтобы посредством страха принудить толпу к нравственному образу жизни, что эта выдумка создана «для обуздания человека, для борьбы с преступностью», для того, чтобы массы смиренно подчинялись властям.

Но культурный подъем ограничивался лишь сравнительно узкими рамками класса купцов и промышленников.

В искусстве того времени смелее и ярче, чем в других областях умственной жизни, намечался разрыв с традициями прошлого.

На языке своих неувядаемых трагических образов Софокл выражает то же мировоззрение эпохи, какое отразилось в современной ему философии.

¹ Аэций, I, 24, 2.

«Много в природе дивных сил, но сильнее человека нет», — говорит Софокл. Человек покорил силы природы, подчинил себе животных, привил дух общности, изобрел огонь, развил речь и мысль, проник в тайну болезней.

Еврипид — один из величайших творцов классической драмы — выводит в своих трагедиях современного ему человека с его страстями, желаниями, колебаниями, стремлениями. Все невзгоды и радости жизни, характеры, игра страстей, борьба противоречивых желаний изображены у Еврипида с огромной реалистической силой.

В героях трагедий Еврипида нет ничего легендарного, героического в старом смысле. Они написаны языком, на котором говорили на рынке, на народных собраниях, в суде.

Все его произведения дышат критическим отношением к отцовским преданиям и традициям: мудрствование о бессмертии не есть мудрость; искусство предсказателей — лишь обман; если бы боги существовали, они были бы причастны к различным порокам, но их нет, всем в мире правит «случай».

Трудно назвать хотя бы одну трагедию Еврипида, которая не была бы политическим памфлетом. Он реагировал на каждое политическое событие, на каждый поворот общественной жизни, беспощадно обличал своих классовых врагов.

Представителем новых веяний был и историк Фукидид. Его замечательный труд по истории Пелопоннесской войны относится к числу величайших памятников древности.

В «век Перикла» не было, казалось, ни одной области, в которой не проявлялась бы идея развития. Точка зрения развития в науке этого времени направлена против представлений о божественном происхождении мира, против религиозных традиций, против политических притязаний реакционной родовой знати.

Но наиболее яркое выражение новые формы общественного сознания нашли в философских учениях того времени и прежде всего в философии Анаксагора.

По сообщению Диогена Лаэртца, Анаксагор оставил только одно произведение, которое было написано «приятным и возвышенным» языком и носило обычное название «О природе» («Περὶ φύσεως»). Оставшиеся фрагменты из сочинения Анаксагора относятся, по видимому, к первой книге его, где трактуются общие принципы. Частности же системы Анаксагора остались для нас не совсем ясными.

Анаксагор, как и Эмпедокл, исходит из вечной и неизменной материальной субстанции. Задача его заключалась в том, чтобы учение элейцев о неизменной первооснове согласовать с фактом возникновения и гибели вещей. Положение Парменида, что ничто не может стать чем-нибудь и нечто не может превратиться в ничто, было приемлемо и для Анаксагора. «Следует знать, — говорит он, что... совокупность всего нисколько не уменьшилась и не увеличи-

лась, ибо невозможно быть больше всего, но все всегда равно (себе)»¹.

Правильное положение о том, что материя не уничтожается и не создается и что не может быть возникновения из ничего, приводит Анаксагора к отрицанию не только возникновения из ничего, но и к выводу, что то, что мы называем возникновением, есть лишь соединение и разъединение неизменных частиц первичной материи.

«(Слова) возникновение и гибель, — пишет он, — неправильно употребляют эллины. Ибо (на самом деле) ни одна вещь не возникает, не уничтожается, но составляется из смешения существующих вещей или выделяется из них. Таким образом правильным было бы говорить вместо «возникать» — «смешиваться» и вместо «погибать» — «разделяться»².

Основу вещей, согласно Анаксагору, составляет бесчисленное множество качественно определенных материальных частиц, которые сам он называл «семенами вещей», «σπέρματα χρημάτων», а Аристотель *гомеомериями*. Из сочетания этих гомеомерий происходит все многообразие вещей, причем своеобразие вещи определяется теми гомеомериями, которые преобладают в смеси и благодаря этому преобладанию становятся доступными восприятию. «Из всего же остального, — говорит Анаксагор, — ни одна вещь не похожа ни на одну, но каждая отдельная вещь больше всего кажется и казалась тем, чего в ней больше». По Анаксагору, *качества не возникают*, они существуют от века.

Вещи делимы до бесконечности, и сколько бы их ни делили, они не перестают существовать. Уменьшается только величина их. «И в малом ведь нет наименьшего, но всегда есть меньшее. Ибо бытие не может разрешиться в небытие»³. В отличие от Эмпедокла, сведшего многообразие вещей к четырем далее неразложимым элементам, Анаксагор считает делимость бесконечной. Мельчайшая частица в этом отношении подобна целой вещи.

Так как все качества, даже и противоположные, содержатся в каждой вещи, и каждая вещь причастна всем веществам, — совершается непрерывный взаимный переход их друг в друга, ибо «вещи, находящиеся в едином космосе, не отделены друг от друга и не отсечено топором ни теплое от холодного, ни холодное от теплого»⁴, все находится во всем. Если белый снег тает, и от этого получается мутная вода, то это может произойти только потому, что качества мутного и жидкого уже содержались в снеге, но качества твердого и белого количественно над ними преобладали. Если какая-нибудь вещь употребляется для питания, т. е. для создания органов тела, то этот процесс может совершаться только потому, что в питательном веществе имеются

¹ Симплиций, Phys., 156, 9.

² Там же, 163, 18.

³ Там же, 164, 16.

⁴ Там же, 175, 11.

все вещества, которые могут соединяться с веществами тела. «Ведь таким образом, — говорит Анаксагор, — из не-волоса мог возникнуть волос и из не-мяса — мясо»¹.

Концепции развития Гераклита и Анаксагора существенно различаются между собой. Анаксагор понимает превращение «...в смысле наличности мелких качественно-определенных частиц и роста (respective уменьшения) [соединения и разъединения] их. Другое понимание (Гераклит) — превращение *одного* в *другое*»². Анаксагор не допускает возникновения нового качества, а лишь количественное прибавление качества к качеству. Для него возможно лишь столько качественно различных вещей, сколько извечно встречается качественных различий в материи. Число этих различий вечно и неизменно. Таким образом, в учении Анаксагора, как и в учении Эмпедокла, количественный принцип играет решающую роль в понимании изменения и развития.

Материализм Анаксагора представляет существенный шаг вперед по сравнению с материализмом натурфилософов VI в. Материя последних — стихии: вода, огонь, воздух — уступает место дифференцированной материи Анаксагора. Новая форма материализма глубже ставит проблему *строения* материи.

Первоначальное состояние материи Анаксагор представлял следующим образом.

«Все вещи были вместе, бесконечные и по множеству и по малости, ибо и малое было бесконечно. И когда все вещи были вместе, ничто не могло быть различимо вследствие (бесконечно) малой величины. Ибо надо всем преобладали воздух и эфир, будучи беспредельными и тот и другой, так как из всех вещей они суть наибольшие и по множеству и по величине»³. Из этой безразличной, но не бескачественной массы стал возникать («смешиваться», по выражению Анаксагора) космос, благодаря наслоению соответствующих элементов. В силу чего же эта масса пришла в движение и стала принимать организованный вид?

Проблема источника движения встала перед Анаксагором во всей своей остроте.

Первичную материю Анаксагор, следуя элейскому учению о бытии, понимает как инертную массу. Необходимо было присутствие особой действующей причины, которая привела бы в движение первичную массу. Как и Эмпедокл, Анаксагор обращается к внешней силе. Он нашел ее в *нобс* (нус — ум).

Учение о *нобс* выражало непоследовательность материалистической системы Анаксагора. К этому учению устремились враги материализма. Уже Платон хотел видеть в «уме» Анаксагора «устроителя и причину всех вещей»⁴. Однако «ум» Анаксагора не

¹ Там же, 160, 16.

² Ленин, Философские тетради, стр. 276.

³ Сидмплиций, Phys., 155, 23.

⁴ Платон, Федон, 97 с.

оправдывал возлагавшихся на него идеалистами надежд: Анаксагор отводил ему слишком мало места, сводя его деятельность только к роли первоначального толчка, а для всего дальнейшего мирового процесса находя механическое объяснение.

«Но, мой друг, — признается Платон, — быстро стала ускользать от меня эта радужная надежда, когда я, подвигаясь вперед в чтении книг, увидел, что Анаксагор вовсе не пользуется разумом и не указывает никаких причин для объяснения устройства мироздания, но, вместо того, ссылается в качестве причин на воздух, огонь, воду и многие другие несуразности»¹.

«Нус» Анаксагора не есть первичная по отношению к материи духовная субстанция, ибо материя существовала вечно и никем не создана; «нус» не есть также телеологический принцип, строящий мир как разумную, планомерную систему. «Нус», по словам Анаксагора, «есть легчайшее из всех вещей и чистейшее»². Назначение его в системе Анаксагора — дать первый толчок материи, вызвать всеобщее круговращение. Это — источник движения, оторванный от материи, действующий по отношению к ней как внешняя сила.

Своим вмешательством «нус» вызывает круговое движение, которое, исходя сначала из одного пункта, охватывало все более широкие круги и вызывало отделение и обособление качеств. От редкого отделялось плотное, от холодного — теплое, от темного — светлое, от влажного — сухое. Редкое, теплое, светлое и сухое устремились в глубины эфира, а плотное, влажное, холодное и темное уплотнились в воздух, «там, где теперь находится земля».

В учении о происхождении из воздуха облаков, из облаков — воды, из воды — земли и из земли — под влиянием холода — камней Анаксагор примыкает к Анаксимену. И у него, как у Анаксимена, земля имеет форму диска.

Анаксагор обогатил греческую астрономию новыми открытиями. Афинский художник Агафарх обставил в то время впервые сцену декорациями с перспективой. Анаксагор использовал это нововведение и на основе представления о перспективе сделал целый ряд астрономических открытий, свидетельствующих о правильном понимании им расположения луны, солнца и неподвижных звезд. Ему в частности приписывают объяснение затмения луны тенью, отбрасываемой землей.

В учении Анаксагора о растительном и животном мире явно обнаруживается гилозоистическая тенденция. Растениям и животным (которые, согласно Анаксагору, происходят от семян, рассеянных в воздухе и прибываемых к земле дождем) наравне с человеком присущ разум. Разумом наделены не только высшие, но и низшие организмы. Большая или меньшая степень наличия ума зависит от того, насколько благоприятны для него

¹ Платон, Федон, 98 в.

² Симплиций, Phys., 164, 24.

природные свойства организма. Человек является умнейшим существом, потому что он обладает *руками*.

На вопрос, «телесна ли душа и какова сущность ее?», Анаксагор и его ученики, по свидетельству Аэция, отвечали, что душа «воздушна»¹.

Основой познания Анаксагор считал *ощущение*. Возникновение различных восприятий ставилось им в зависимость от величины живого существа, от свойств органов чувств и от отдаленности объекта. Чувственные восприятия возникают благодаря *противоположному*. Анаксагор расходится здесь с Эмпедоклом. В зрачке получается не тот цвет, какой имеется у видимого предмета; тело чувствует теплоту вследствие того, что оно холодно, и наоборот.

«По его мнению, мы видим благодаря отражению (предметов) в зрачке, причем отражение падает не на одноцветное, а на противоположное по цвету... Подобным же образом осязание и вкус различают свои объекты, ибо одинаково теплое и холодное, приближаясь, не согревает и не охлаждает (друг друга); равным образом нельзя познать сладкое и горькое при помощи их самих, но холодное познается теплым, пресное — соленым, сладкое — горьким, сообразно тому, что в другом недостает, ибо все это заключается в нас... Всякое ощущение сопровождается страданием... Причем явным делается это страдание благодаря продолжительности и силе ощущений. И, действительно, яркие цвета и слишком сильный шум производят страдание. Большие животные сильнее воспринимают ощущения, да и вообще сила ощущения согласуется с величиной (органа)»².

Таким образом, Анаксагор, подобно другим материалистам V в., исходит в теории познания из данных чувственного мира. Чувственные восприятия связывают субъект с объективной реальностью. «Ибо зрение, — говорит он, — есть явление невидимого»³. Однако сами по себе показания внешних чувств еще недостаточны для постижения истины, так как «вследствие слабости их мы не в состоянии судить об истине»⁴. Необходимо вмешательство разума, подлинного критерия истины.

Совершенно очевиден атеистический характер философской системы Анаксагора. «... В лице Анаксагора сам народ отворачивается от старинного бога»⁵, — писал молодой Маркс.

Анаксагор исходит из принципа вечности материального начала. Мир не является результатом акта творения, он существует по присущим ему законам, и для познания его необходимо обращаться к исследованию с помощью чувств и разума.

К этому следует добавить, что Анаксагор решительно и без-

¹ Аэций, IV, 3, 1.

² Теофраст, De sensu, 27—29.

³ Секст-Эмпирик, VII, 140.

⁴ Там же, 90.

⁵ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 442.

оговорочно порвал с господствовавшими среди греческого народа верованиями. Небесные светила для него — материальные массы, а не боги. Греческая мифология получила у него аллегорическое толкование.

Из учеников Анаксагора, кроме *Перикла* и великого реалиста-трагика *Еврипида*, следует назвать *Архелая* и *Метродора* из Лампсака.

Архелай принимал и гомеомерии и «нус» Анаксагора, но в отличие от последнего считал первоначальной смесью материи воздух. Другое его отличие от учителя в том, что «нус» он считал присущим первоначальной смеси. Таким образом, у Архелая «ум» стоит не вне мира, а имманентен миру.

Есть некоторое основание предполагать, что Архелай первый поставил вопрос о происхождении человеческого общества. Законы, политический строй, справедливое и несправедливое — все это, говорил он, существует по установлению (*νόμῳ*) людей, а не по природе (*φύσει*)¹.

Метродор известен как продолжатель предпринятой Анаксагором и его школой философской интерпретации Гомера. Богов и героев Гомера он вслед за Анаксагором считал аллегорическим изображением естественных явлений и органов человеческого тела. Так, Агамемнон у него — эфир, Елена — луна, Деметра — печень, Дионис — селезенка, Аполлон — желчь, Зевс — ум, Афина — искусство и т. д.

Глава II

АТОМИЗМ ЛЕВКИППА — ДЕМОКРИТА

Основателем атомистики в античной философии был Левкипп, учение которого с величайшей глубиной и блеском продолжал выдающийся ученый-энциклопедист и философ-материалист Демокрит. Как велика была роль Демокрита в истории материализма, видно из того, что В. И. Ленин назвал материалистический лагерь античной философии «линией Демокрита», противопоставляя ее идеалистическому лагерю — «линии Платона». Левкипп и Демокрит поднимали материалистическую философскую мысль на такую высоту, которая не была превзойдена в древней Греции.

Философские и научные труды Левкиппа и Демокрита погибли. Мало того: от одного из этих философов, Левкиппа, время донесло до нас, собственно, одно только имя. По Диогену Лаэртцию, Эпикур вообще отрицал существование какого-либо философа с именем Левкиппа². Однако свидетельства Аристотеля и Теофраста решительно отвергают это мнение.

О жизни и деятельности *Левкиппа* мы мало можем сообщить достоверного. Парменида называют его учителем, Анаксагора и

¹ См. Диоген Лаэртций, II, 16.

² См. Там же, X, 13.

Эмпедокла — его современниками. У Мелисса мы находим полемику с Левкиппом по вопросу о пространстве и пустоте¹. Теофраст и Симплиций сообщают о заимствовании у него Диогеном Аполлонийским. Неизвестно в точности место его рождения: называют Милет, Элею, Абдеры. В Элее он будто бы слушал Парменида, в Абдерах учил Демокрита. Существует предположение, что он принужден был покинуть Милет вследствие вспыхнувшего там аристократического мятежа (450—449 гг. до н. э.). По Аристотелю и некоторым другим свидетельствам, Левкипп был автором «Μέγας διάκοσμος» («Великий миропорядок»), приписанного впоследствии Демокриту и названный μέγας (великим) в отличие от демокритовского «Μικρὸς διάκοσμος» («Малый миропорядок»). Оба эти произведения составили так называемый «Corpus Democriteum». Левкиппу приписывают также произведение «Περὶ ψῆς» («Об уме»).

Теофраст сообщает об учении Левкиппа следующее: «Левкипп же, элеат или милетянин (о нем говорят и то и другое), приобщившись к философии Парменида, пошел в учении о сущем не по одной дороге с Парменидом и Ксенофаном, но, как полагают, по противоположной. Между тем, как те считали вселенную единой, неподвижной, невозникшей и ограниченной и не позволяли даже искать небытия, он предположил атомы (неделимые частицы) — бесконечное число всегда движущихся элементов и бесконечное множество форм их — вследствие того, что этому числу нет никаких оснований быть скорее таким-то, чем иным, и так как он усматривал в сущем непрерывное возникновение и изменение. Притом же бытие существует несколько не более, чем небытие, и оба они одинаково являются причинами для возникновения вещей. Предполагая сущность атомов абсолютно плотной и полной, он называл их бытием и учил, что они носятся в пустоте, которую он называл небытием, и говорил, что последнее существует не менее, чем бытие. Точно так же и приятель его, абдерит Демокрит, признал началами полное и пустое, называя первое бытием, второе — небытием»².

Учения обоих мыслителей трудно отделить друг от друга. Можно предположить, что слава Демокрита затмила имя его учителя Левкиппа. Но и о жизни Демокрита дошли до нас очень скудные сведения. Родом он из Абдер во Фракии, по согласному свидетельству древних. Со всей вероятностью можно предположить, что рождение философа падает на 480—470 гг. до н. э. Демокрит сам говорит о себе, что он моложе Анаксагора на 40 лет³. О годе смерти его существуют разнообразные предположения. Одно достоверно, что Демокрит достиг весьма преклонного возраста.

Мало правдоподобно сообщение Диогена Лаэртция о том, что Демокрит был учеником каких-то халдейских магов, которых царь Ксеркс во время пребывания своего в Абдерах после Саламинского

¹ Симплиций, Phys., 111, 18.

² Там же, 28, 4.

³ См. Диоген Лаэртций, IX, 41.

поражения оставил его отцу в качестве учителей. Диоген Лаэртский ссылается при этом на Геродота, но у Геродота ни слова об этом не сказано. Вот все, что сообщает Геродот: «Известно, что на обратном пути Ксеркс прибыл в Абдеры, вступил с ними в союз гостеприимства и подарил им золотой меч и шитую золотом тиару»¹. Ни об отце Демокрита, ни о магах здесь ничего не говорится.

Богатое наследство, оставшееся от отца, дало возможность Демокриту совершить продолжительное путешествие по различным странам. Он сам о себе писал: «Из всех моих современников я обошел наибольшую часть земли; я делал исследования более глубокие, чем кто-либо другой, я видел очень много климатов и стран и слышал весьма многих ученых мужей»².

В частности называют Вавилон, Персию, Египет, где он учился у магов и жрецов. Много лет провел он в Афинах, «употребляя все время на развитие и углубление своих знаний»³. «Я пришел в Афины, и никто меня там не знал», — говорит Демокрит, муж положительный и серьезный, который хвалится тем, что он не имел известности»⁴.

Эти путешествия открыли перед Демокритом все богатство знания того времени. Он прекрасно знал философию своей эпохи. В своей многосторонней научной и философской деятельности он не упустил ни одной области знания. Диоген Лаэртский называет его одним из самых плодотворных философских писателей, приводя многочисленные названия его произведений по этике, физике, математике, эстетике, филологии, технике, музыке⁵. Сочинения Демокрита были своего рода энциклопедией древнего мира. Прав был Аристотель, говоря, что Демокрит «размышлял обо всем». Его эрудиция приводила в изумление многих мыслителей последующих веков: Аристотель, Цицерон, Плутарх и др. приносят дань уважения его учености. Но произведения Демокрита рано исчезли. Секст-Эмпирик (II в. до н. э.) еще имел их в руках, а Симплиций (VI в. н. э.) уже не мог пользоваться ими.

Атомистическое учение является продолжением и развитием материалистической мысли предшествующего времени.

В отличие от элейцев, отрицавших множественность вещей и движение на том основании, что то и другое невозможно без пустоты, а между тем пустоты не существует, Левкипп и Демокрит признавали наряду с бытием существование и *небытия*, каковым является, по их учению, пустота. Бытие не едино, как учил Парменид, а *множественно*. Оно состоит из бесчисленного количества невидимых мельчайших частиц, движущихся в пустоте. Все необозримое многообразие изменяющихся и находящихся в непрекра-

¹ Геродот, VIII, 120.

² Климент, Stromata, I, 15, 69.

³ Валерий Максим, VIII, 7, extr. 4.

⁴ Диоген Лаэртский, IX, 36.

⁵ Там же, 45.

щающемся взаимодействии вещей, их возникновение и гибель имеют в своей основе соединение и разъединение этих неделимых и неизменных частиц. Множественность вещей существует, вопреки утверждению элейцев, именно благодаря тому, что существует небытие, или пустое, разделяющее бытие, или полное.

Таким образом, все в мире состоит, по учению Левкиппа — Демокрита, из пространства и наполняющей его материи, или из *атомов* и



Демокрит

пустоты. Атомы не возникают и не уничтожаются. Они вечны, неизменны и неделимы. Атомы не поддаются никакому воздействию: не нагреваются и не охлаждаются, не становятся ни сухими, ни влажными, ни черными, ни белыми и вообще не принимают никакого иного качества. Они просты и качественно неизменны. Но между ними существуют первоначальные отличия, которые и являются причиной всех других свойств вещей. Таких отличий три: *форма, порядок и положение*. «Ибо бытие, по их словам, различается лишь «строением», «соприкосновением» и «поворотом», в том числе «строй» — это форма, «соприкосновение» — порядок, «поворот» — положение. В самом деле, А отличается от Р формой, АР от РА порядком, Ь от Р — положением»¹.

Кроме указанных, следует прибавить еще два отличия атомов: по *величине* и *тяжести*. Поскольку атомы — тела, а не математические точки, они должны иметь величину. «Каждое из бесконеч-

¹ Аристотель, Метафизика, I, 4, 985 b 4.

2 История философии, т. I

ного множества телец должно быть определенной величины»¹. Но вместе с величиной должна быть дана и тяжесть. «Демокрит говорит, что каждое из неделимых (телец) бывает более тяжелым вследствие большего размера»². Но, как замечает Маркс, «...Демокрит не считает тяжесть существенным свойством атомов. Она для него сама собою понятна, потому что все телесное тяжело. Точно так же, по его мнению, даже величина не представляет основного качества; она — случайное определение, которое дано атомам уже с фигурой»³.

Аристотель следующим образом излагает материалистическую концепцию бытия в философии Левкиппа — Демокрита.

«Наиболее методически обо всем учили, исходя из одного и того же принципа, Левкипп и Демокрит. Они приняли начало соответственно природе, какова она есть сама по себе. Дело в том, что некоторые из древних полагали, будто бытие по необходимости едино и неподвижно. Ибо пустота не существует, движение же невозможно, если нет отдельно существующей пустоты и, с другой стороны, нет многого, если нет того, что разделяет. Левкипп же полагал, что он обладает учением, которое, будучи согласно с чувственным восприятием, не отрицает ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом с (показаниями чувственных) восприятий, а с (философами), принимавшими единое,—в том, что не может быть движения без пустоты, он говорит, что пустота — небытие, и что небытие существует несколько не менее, чем бытие. Ибо сущее в собственном смысле — абсолютно полное бытие. Таковое «полное» же не едино, но (таковых сущих) бесконечно много по числу, и они невидимы вследствие малости (своих) объемов. Они носятся в пустоте (ибо пустота существует) и, соединяясь, производят возникновение, расторгаясь же — гибель»⁴.

Атомы бесконечны не только по числу, но и по форме. «Число форм у атомов бесконечно по той причине, что оно несколько не больше такое, чем иное»⁵.

Таким образом, атомисты, исходя из категорий элейской школы, вносят в них коренные изменения.

В учении о бытии еще ощутимы следы влияния элейцев, но в учении о возникновении вещей атомисты занимают принципиально противоположную элейцам позицию.

Парменид и его школа не объясняют возникновения вещей, объявляя его иллюзорным. Иную позицию занимают Левкипп — Демокрит. Но они не пошли по пути Эмпедокла и Анаксагора, привнесших в материальные элементы движение извне. Ато-

¹ Диоген Лаэртский, X, 56.

² Аристотель, *De gen. et corr.*, I, 8, 326 а 9.

³ Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. I, стр. 36.

⁴ Аристотель, *De gen. et corr.*, I, 8, 324 b 85—325 а I.

⁵ Симплиций, *Phys.*, 28, 4.

мисты поняли, что проблема возникновения вещей неразрешима без допущения вечности движения в природе. Поэтому основная задача науки состояла для них в том, чтобы, признавая движение изначально присущим материи, все естественные явления свести к движению. Такая постановка проблемы была величайшим завоеванием материалистической мысли. Это было глубокое прозрение в природу вещей.

Принцип движения материи составляет основу всей атомистической системы. Атомы находятся в извечном движении, *атом — движущаяся материя*. То, что существует извечно, не требует дальнейшего объяснения. «Движение атомов должно мыслить не имеющим начало, но существующим вечно»¹. Задача заключалась в том, чтобы найти причину *временных изменений* в мире, а не извечного движения.

Присущее атомам движение есть первичное движение, которое атомисты отличали от производных видов движения. «Они говорили, что атомы «трясутся во всех направлениях», и они не только приписывают элементам первичное движение, но и исключительно лишь это движение, прочие же (виды движения приписываются ими) тем (сложным телам), которые сами возникают из элементов»².

В каком же направлении происходит первичное движение атомов? Источники ничего не сообщают нам об этом: по видимому, атомисты не высказывались в пользу какого-либо одного определенного направления первоначального движения атомов, предполагая, что различные атомы движутся в различных направлениях и что, следовательно, существовали всевозможные направления первоначального движения их.

Выше уже отмечалось, что, по учению атомистов, невозможно было бы ни возникновение, ни изменение вещей, если бы не существовало вечного и непрерывного движения. Благодаря движению атомов в пустоте, которая является не *причиной*, а *условием* движения, слагаются атомные массы, возникают вещи. Изменения в вещах происходят вследствие изменения положения, формы или порядка атомов, образующих атомную массу. Разложение атомных масс ведет к гибели вещей. Словом, все качества вещей сводятся к количеству, величине, форме и положению атомов, из которых состоят вещи, а изменения в вещах сводятся к изменению взаимосвязи между атомами. Возникновение, изменение и исчезновение вещей, согласно атомистам, — чисто *механические* процессы, имеющие в основе своей перемещения неделимых частиц неизменной субстанции — атомов.

Среди многообразия наблюдаемых качеств Демокрит намечал два рода их: одни качества, как твердость, плотность, объясняются непосредственно составом атомов; другие же представляют собой

¹ Цицерон, De finibus, I, 6, 17.

² Аристотель, Phys., I, 5, 265 b 24.

не качества самих вещей, а возбуждаемые в нас вещами чувственные ощущения; таковы цвет, тепло, холод и т. д.

Это различие, установленное Демокритом, послужило в дальнейшем основой для учения о «первичных» и «вторичных» качествах вещей. Следует, однако, тут же отметить, что так называемые вторичные качества отнюдь не носят у Демокрита чисто субъективного характера. «Вообще же, — пишет Теофраст, — наибольшее противоречие во всех (его объяснениях) заключается в том, что он одновременно делает (эти качества) состояниями чувственного восприятия и вместе с тем определяет их формами (атомов)»¹. У «вторичных» качеств Демокрита имеется объективная материальная основа.

Четыре эмпедокловых элемента — землю, воду, воздух и огонь — атомисты называют «великими единствами пространства и материи», вне которых не существует иных каких-либо атомных соединений. Они суть «средние ступени», из которых складываются все другие образования и на которые эти образования вновь распадутся. В состав земли, воды и воздуха входят атомы всевозможных форм, огонь же составляется только из шарообразных атомов.

Как же возникает мир из первичного атомного хаоса?

В свидетельствах древних авторов имеется довольно подробное, хотя и не совсем ясное, изложение процесса возникновения мироздания по учению атомистов.

Вселенная бесконечна, бесконечно и число миров в ней. Возникают миры следующим образом. Множество разнообразных по форме атомов, выделяясь из беспредельного, несетя «в великую пустоту». Собравшись вместе, они образуют единый *вихрь*. В этом вихре они кружатся, натавливаются друг на друга, соединяются и разделяются. При этом подобные отходят к подобным. «Имеющие же одинаковый вес, вследствие большого скопления, уже не в состоянии более кружиться. Тонкие тельца отступают в наружные части пустоты, как бы пролетая к периферии. Прочие же «остаются вместе» и, сплетаясь, движутся вместе и образуют прежде всего некоторое шарообразное соединение»².

От этой шарообразной массы отделяется нечто вроде «оболочки», которая в виде неба простирается над всем миром. Более плотные и тяжелые тельца собираются в середине и образуют землю, занимающую центр мироздания. «И самая периферия, (образовавшаяся) наподобие оболочки, продолжала увеличиваться за счет отделившихся извне тел. Будучи носима вихрем, она присоединяла к себе все, чего ни касалась. Из них же некоторые сплетения (тел) образовали соединение, которое сперва было влажным и грязным; (затем) эти (тела) высохли и стали кружиться вместе с мировым вихрем, потом, воспламенившись, они образовали природу светил»³.

¹ Теофраст, *De sensu*, 69.

² Диоген Лаэртский, IX, 31.

³ Там же, 32.

Солнце находится дальше всего от земли, луна же ближе всего к земле. И солнце и луна носятся по кругам вокруг земли. Между этими кругами находятся круги других планет. Все светила воспламеняются и горят вследствие быстроты движения. «И как есть у мира рождение, так (у него есть) и рост, и гибель, и уничтожение в силу некоторой необходимости»¹.

Земля представлялась Демокриту не шарообразной, а плоской и не движущейся, а только вращающейся вокруг своей оси². При чем она, повидимому, не всегда находилась в данном состоянии. Демокрит полагал, что «вначале земля блуждала вследствие своей малости и легкости, с течением же времени, сделавшись плотнее и тяжелее, она перешла в неподвижное состояние»³.

Подобно земле, возникают и другие миры, которые раскаляются благодаря быстрому вращению.

Так как число атомов, а также протяженность пустого пространства бесконечны, то атомисты учили о бесконечном множестве одновременно существующих и постоянно вновь возникающих и погибающих миров. Атомистическое учение о множественности миров прекрасно разъясняет один из поздних учеников Демокрита, *Метродор Хиосский*⁴. Он говорит, что одинаково было бы странно, если бы на большом ровном поле вырос один только колос и если бы в бесконечном пространстве образовался один только мир. А что миров бесконечное множество, явствует из того, что причины их образования бесконечны. В самом деле, если отдельный мир ограничен, причины же, из которых возник этот мир, бесконечны, то миров должно быть бесконечное множество. Ибо где бесконечны причины, там бесконечны и продукты их. Причины же суть атомы или элементы.

Бесчисленные миры существуют, по Демокриту, не только в последовательной смене одних другими, но и одновременно, находясь вместе с тем на различных стадиях своего развития.

«Миры (по мнению Демокрита) бесчисленны и различны по величине. В некоторых из них нет ни солнца, ни луны, в других — солнце и луна больше по размерам наших, а в некоторых их большее число. Расстояния между мирами не равны, между некоторыми большие, между другими меньшие, и одни миры еще растут, другие находятся уже в расцвете, третьи разрушаются, и в одно и то же время в одних местах миры возникают, в других разрушаются. Погибают же они друг от друга, сталкиваясь между собой. Некоторые миры не имеют животных и растений и вовсе лишены влаги... Наш мир находится в расцвете, не будучи в состоянии более принимать в себя что-либо извне»⁵.

¹ Там же, 33.

² См. *Псевдо-Плутарх*, De placit., III, 15, 7.

³ *Азций*, III, 13, 4.

⁴ См. *Диоген Лаэртский*, X, 24.

⁵ *Инполит*, Ref. haer., I, 13.

Таким образом, не существует принципиальной разницы между нашим миром и другими мирами. Наш мир представляет собой один из бесконечно многих миров и имеет перед всеми другими мирами (или, может быть, только перед некоторыми из них) лишь то преимущество, что «находится в расцвете». Теория мира Демокрита пробивала брешь в господствовавшей в ту эпоху и разделяемой самим Демокритом *геоцентрической* точке зрения и подготавливала почву для возникновения *гелиоцентрической* системы.

Миры возникают и исчезают. Притом, как это видно из приведенного выше фрагмента, «...погибают они друг от друга, сталкиваясь между собой», или, по другому свидетельству: «...мир гибнет, когда больший одерживает верх над меньшим»¹. Гибель миров в необозримых мировых пространствах — повседневное явление. «Бесчисленные миры у Демокрита возникают и гибнут ежедневно»².

Мир в целом подвержен непрерывному изменению. В нем нет ничего постоянного: все, что возникает, должно погибнуть. Этот процесс вечной смены захватывает как наш ограниченный мир, так и неведомые нам безграничные мировые пространства.

В проблеме жизни Демокрит намечает ту основную мысль, что жизнь является делом не божественного творчества, а результатом механических сил самой природы. Жизнь не привносится извне, не заносится «метеорами» из других миров, а возникает на основе механических процессов.

«Жизнь порождалась влажными телами благодаря теплоте, точно благодаря семени своему»³.

«По мнению Демокрита, — говорит Цензорин, — первые люди произошли из воды и ила»⁴, а Лактанций негодует на Демокрита за то, что, по его мнению, люди «произошли из земли наподобие червяков, без всякого творца и без всякого разумного основания»⁵.

Демокрит учил, что из влажности и сырости ила сперва возникли земноводные животные, затем появляются животные, обитающие только на земле. Все виды животных существ непрерывно изменялись. Рождались глухие и слепые, безрукие и безногие существа, но они были принуждены уйти от жизненной борьбы навсегда, чтобы уступить место тем, которые прочно утвердились в жизни. Постепенно, когда природа испробовала множество форм и путей животных организаций, появился и тот род животных, которые называются людьми.

Демокрит выдвинул общее положение: подобное притягивается подобным. На этом положении основывается вся картина мирового

¹ Стобей, Ecl., p. 416.

² Цицерон, De fin., I, 6.

³ Диодор, 17, 9.

⁴ Цензорин, 4. 9.

⁵ Лактанций, Institutiones divinae, VII, 7, 9.

движения атомов, принимающего форму вихря. В форме видимого хаотического движения атомов осуществляется соединение однородных первоначал на основе притяжения подобного подобным. Здесь проглядывает догадка о законе всемирного притяжения.

В органическом мире действует тот же закон, что и в неорганическом.

«Демокрит дает следующее учение об одушевленных (существах) и неодушевленных (предметах). «Животные, — говорит он, — соединяются с животными того же самого вида, как, например, голуби с голубями и журавли с журавлями и у (всех) прочих неразумных (животных) дело обстоит точно так же. Равным образом (то же самое можно сказать) и относительно неодушевленных (предметов), как можно видеть на примере просеивания семян и на примере камешков на морских берегах. При вращении веялки отдельно ложатся чечевицы с чечевицами, ячменные зерна с ячменными; под действием прибоя волн продолговатые камешки отбрасываются на одно место с продолговатыми, круглые же — (на одно место) с круглыми, так что как будто подобие в вещах имеет силу соединять их вместе в одно»¹.

А на чем основывается это подобие в вещах? На подобии атомов. Однородность атомов — условие их взаимного притяжения.

Животные отличаются от других предметов способностью двигаться или, что для атомистов то же самое, одушевленностью. «Эти философы предполагают, что душа есть то, что доставляет животным движение»².

Душа, так же как и все, состоит из атомов, но атомы души в отличие от атомов тела имеют круглую форму, подобно атомам огня, и отличаются большой подвижностью. «Шарообразные атомы, по своей природе никогда не оставаясь в спокойном состоянии, двигаясь, влекут за собой и приводят в движение все тело»³. Благодаря своей подвижности эти атомы развивают теплоту; теплота же заражает все тело возбуждением и тем самым приводит его в движение.

Таким образом, процесс жизни в понимании атомистов покоится на механике атомов особой формы. Никакого нематериального и целеполагающего начала Демокрит не допускает.

«Однако, он ничего не сказал о том, — говорит Аристотель, — что природа сделала это именно с такой целью. Или вообще, как и другие физики, и он вовсе не касается этой целевой причины. Ибо он говорит, что душа и теплота одно и то же, а именно, они — первичные формы специфических тел»⁴.

Все различие между жизнью и смертью сводится Демокритом

¹ Секст-Эмпирик., Adv. math., VII, 116.

² Аристотель, О душе, I, 2, 404 а 8.

³ Там же, 3, 406 b 20.

⁴ Аристотель, De respiratione, 4, 471 b 30.

к различию в количестве присутствующих в теле круглых атомов. Бессмертие души Демокрит решительно отвергает: «Душа смертна, она уничтожается вместе с телом»¹.

Демокрит требует от человека поддержания тела в таком состоянии, чтобы ничто не препятствовало правильному круговороту легчайших атомов души. Соразмерность и умеренность в проявлениях нашей телесной сущности даются с большим трудом, но они есть основное условие хорошего расположения духа. В противном случае чрезмерные проявления, увеличения или противоположения телесных атомов возмутят и опрокинут массы душевных атомов, и последние не смогут попрежнему крепко усидеть в порах тела и приведут тело к гибели.

Признание всеобщей причинной необходимости является руководящим принципом всей системы атомистов.

«Ни одна вещь, — писал Левкипп, — не возникает беспричинно, но все (появляется) на каком-нибудь основании и в силу необходимости»².

Это — единственная мысль, дошедшая до нас от Левкиппа, в его собственных выражениях. Ею проникнута вся система атомистов. Большой заслугой Левкиппа является его положение о том, что все в мире возникает, существует и исчезает по закону причинности. Для богов не оставалось места во вселенной. Они изгонялись, а вместе с ними и духи, чудеса, провидение. «Мир — не одушевлен и не управляется провидением, но, будучи образован из атомов, он управляется некоторой неразумной природой»³, — свидетельствует о взглядах атомистов Аэций. «Ведь ничто не возникает случайно, говорят они, но у всего того, относительно чего мы говорим, что оно возникает само собою или случайно, есть какая-то определенная причина»⁴.

Как движение атомов, которое мыслилось Демокритом не имеющим начала и существующим вечно, так и причины всего совершающегося не имеют, по его мнению, начала во времени, «ибо искони, с бесконечного времени они в силу необходимости предшествуют, предваряя без исключения все *бывшее, настоящее и будущее*»⁵.

«Все совершается по необходимости, так как вихрь является причиной возникновения всего земного, и этот вихрь Демокрит называет необходимостью»⁶.

Случайности, согласно учению Демокрита, в природе не существует. Она — выдумка людей. «Люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную

¹ Аэций, IV, 7, 4.

² Аэций, I, 25, 4.

³ Там же, II, 3, 2.

⁴ Аристотель, Физика, II, 4, 195 b 36.

⁵ Цицерон, De fin., I, 6.

⁶ Диоген Лаэций, IX, 45.

нерассудительность»¹. «Он удаляет ее (случайность) из жизни людей и порицает, как глупцов, тех, которые почитают ее»².

Людям, прибегающим к случаю, Демокрит противопоставляет людей «мудрой проницательности». Случай и ум он рассматривает как две враждебные силы: «По природе случай и ум противоречат друг другу». Атомисты «совершенно отвергают и устраняют» случай. Они, по остроумному замечанию, приводимому Дионисием и взятому, по всей вероятности, у самих атомистов, «прославляют не возникший по счастливому случаю ум, но разумнейший случай»³.

Таким образом, атомистическая теория всеобщей причинности утверждает абсолютность причинности и исключает случайность. И тем не менее в источниках нередко встречаются о ней высказывания прямо противоположного характера.

В комментарии Симплиция к аристотелевской «Физике» мы читаем:

«Слова: «подобно древнему учению, отвергающему случай», повидимому, сказаны относительно Демокрита. Хотя он в своем учении об образовании мира и пользовался, повидимому, случаем, однако, при объяснении более частных (фактов) он утверждает, что случай не является причиной чего-либо, но (все) он относит к другим причинам, как, например, причиной отыскания сокровища (он считает) копанье (земли) или посадку оливкового дерева, причиной же того, что был разбит череп лысого — орла, сбросившего черепаху, чтобы разбить ее скорлупу»⁴.

Бросается в глаза противоречие в высказывании Симплиция: с одной стороны, Демокрит *отвергал случай*, а с другой — он *пользовался случаем* в своем учении об образовании мира. Такая неувязка встречается во многих свидетельствах о Демокрите.

У Лактанция мы читаем: «Начать с того вопроса, который кажется первым по природе, существует ли провидение, которое печется о всех делах, или все сделано случайно и (все случайно) совершается. Основателем последнего учения был Демокрит»⁵.

Это, пожалуй, самое категорическое утверждение. Но Лактанций слишком далеко по времени отстоит от Демокрита (III—IV вв. н. э.). Возьмем свидетельство Платона, младшего современника Демокрита.

«Некоторые учат, — пишет он, — что все вещи, происходящие, происшедшие и имеющие произойти, обязаны своим происхождением частью природе, частью случайности, частью искусству... Огонь, вода, земля и воздух, — все это, как утверждают, существует от природы и случая... Первоосновы носились каждая по присущей ей случайной силе... как-то друг к другу прилаживались...

¹ Евсебий, Praeparatio evangelica, XIV, 27, 5.

² Там же, 27, 4.

³ Там же, 27, 5.

⁴ Симплиций, Phys., 196 b 14.

⁵ Лактанций, Inst. div., I, 2.

Словом, поскольку все неизбежно смешалось вместе путем случайного смещения противоположных первооснов, будто бы так-то вот и произошло все небо и все, что на небе, так же, как все животные и все растения; отсюда будто бы и произошла и смена времен года, а вовсе не чрез разум — так учат эти люди (атомисты) и не чрез какое-либо божество или искусство, но будто бы, повторяем, происхождение всего этого обусловлено исключительно природой и случаем»¹.

По Платону, следовательно, выходит, что у Демокрита и его школы везде случайность: на небе, и на земле, и в животном, и в растительном царстве.

Приведенные утверждения философов о том, что развитие природы носит у Демокрита случайный характер, не колеблют, а подтверждают детерминистический характер его учения, так как под случайностью эти философы имеют в виду отрицание целесообразности, разумной силы, направляющей развитие природы, отрицание провидения.

Согласно атомистам, никакой целесообразности, никакого заранее предначертанного «разумного» плана в природе нет.

Мир возник и существует не по велению какой-то потусторонней высшей воли, не в результате разумного, целесообразного творчества, а в силу законов движения, заложенных в самой материи. Вполне понятно, что это учение вызвало негодование противников материализма, объявивших учение Демокрита основанным на понятии случайности.

«Некоторые, — сообщает Аристотель, — выставляют в качестве причины возникновения нашего неба и всех миров случай. А именно, они говорят, что вихревое движение, которое произвело разделение масс материи и привело все в этот порядок, возникло само собой»². Таким образом, под случайностью здесь разумеется не отказ от причинного, детерминистического объяснения, а, напротив, строгое проведение Демокритом такого объяснения и решительный отказ от телеологии.

Отрицание Демокритом случайности вытекает из всего существа атомистической теории. Механическое движение — единственная известная ей форма движения. Поэтому и причинность носит здесь *механистический* характер. Случайность, как особая форма проявления причинности, еще не была известна Демокриту. Демокрит, отрицая случайность, стирает грань между необходимостью и случайностью и этим неизбежно низводит самое необходимость к случайности. Это, однако, не умаляет исторического значения учения Демокрита о причинности. Учение это было величайшим научным завоеванием. О том, какое значение придавал ему сам Демокрит, можно судить по приписываемому ему

¹ Платон, Законы, 888 Е.

² Аристотель, Физика, II, 4. Симплиций (Phys., 331, 16) относит это суждение к Демокриту.

утверждению, что он «предпочел бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе персидский престол»¹.

В теории познания Демокрит защищал, очевидно, общие со своим учителем, Левкиппом, взгляды, делая при этом существенный шаг вперед. В то время как элейцы полностью отвергали ощущения как источник познания, Демокрит занял в этом вопросе иную позицию, более правильную и более отвечающую интересам научного познания.

О том, как Демокрит решал проблему теории познания, имеются многочисленные свидетельства, но свидетельства эти иногда весьма противоречивы, иногда даны в неясном изложении, в отдельных случаях мысли Демокрита явно искажаются. Необходимо строго критическое отношение ко всем этим свидетельствам.

«В «Канонах», — пишет Секст-Эмпирик, — Демокрит говорит, что есть два вида познания, из коих познание посредством логического рассуждения он называет законным и приписывает ему достоверность в суждении об истине; познание же посредством ощущений он называет темным и отрицает пригодность его для распознавания истины. Говорит же он буквально следующее: «Есть два рода познания: один — истинный, другой — темный. К темному относятся все следующие (виды познания): зрение, слух, запах, вкус, осязание. Что же касается истинного (познания), то оно не имеет ничего общего с ним». Затем, отдавая предпочтение истинному (познанию) перед темным, он прибавляет: «Когда темный (род познания) уже более не в состоянии видеть слишком малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать вкусом, ни осязать, но исследование должно проникнуть до более тонкого (недоступного уже чувственному восприятию), тогда на сцену выступает истинный (род познания), так как он в мышлении обладает более тонким познавательным органом»².

У Секста выходит, что Демокрит располагал свои роды познания по ступеням: сначала действует темный род познания, который справляется со своим материалом только до известного момента, когда наступает его полная неспособность и на его место приходит истинный род познания, уже не нуждающийся в показаниях внешних чувств. По Сексту, истинный род познания не имеет у Демокрита ничего общего с темным. Секст дает родам познания Демокрита такую интерпретацию, как будто разум действует совершенно независимо от внешних чувств, полностью отрываясь от объективного мира.

Возьмем другой отрывок из того же автора:

«Демокрит *иногда* отвергает чувственно воспринимаемые явления и говорит, что ничто из них не является по истине, но лишь по мнению, по истине же существуют (только) атомы и пустота. Он гово-

¹ Евсебий, Praep. ev., XIV, 27, 4.

² Секст-Эмпирик, Adv. math., VII, 138.

рит следующее: «(лишь) в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное, в мнении — цвет, в действительности же (существуют только) атомы и пустота». Это значит, поясняет Секст: «Чувственно воспринимаемые (явления) общим мнением признаются существующими, но на самом деле они не существуют, а существуют атомы и пустота»¹.

Учение Демокрита комментируется здесь так, что материалисту Демокриту приписывается субъективно-идеалистическое положение: явления внешнего мира, воспринимаемые нашими чувствами, относятся к внутренним состояниям субъекта и не признаются объективно существующими. Демокриту приписывается мысль, будто внешние чувства не дают отражения свойств объективного мира и не являются источником объективного познания. Правда, Секст прибавляет: *иногда*, но при этом не поясняется, в каких случаях отвергаются и в каких не отвергаются чувственно воспринимаемые явления.

Столь же искаженно трактует учение Демокрита Плутарх, который жил почти на полстолетие раньше Секста-Эмпирика.

«Ведь чему учит Демокрит?» — задает вопрос Плутарх и отвечает так: «Бесконечно многие по числу сущности, неделимые и неразличимые, не имеющие притом внутренних качеств и не подвергающиеся внешнему воздействию, носятся рассеянные в пустом пространстве. Когда же они приблизятся друг к другу, или столкнутся, или сплетутся, то из (образовавшихся таким образом) скоплений их одно кажется водою, другое — огнем, третье — растением, четвертое — человеком. (В действительности же) все (это) есть «атомы» или «идеи», как он их называет, и (кроме них) ничего иного нет. Ведь из небытия не бывает возникновения и из сущего ничего не может возникнуть по той причине, что атомы вследствие своей твердости не способны ни испытывать воздействия, ни изменяться. Поэтому-то ни цвета из бесцветного, ни природы или души из неимеющего (внутренних) качеств и не подвергаемого (внешнему) воздействию вывести невозможно»².

Для того чтобы получить правильное освещение проблемы, напомним одно важное место из высказываний Аристотеля о Левкиппе, свидетельство, подлинность которого ни у кого не возбуждает сомнения:

«Левкипп же полагал, что он обладает учением, которое, будучи согласно с чувственным восприятием, не отрицает ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом с (показаниями чувственных) восприятий»³ и т. д.

Аристотель свидетельствует, что учение свое Левкипп считал согласным с чувственным восприятием, т. е. признавал внешние чувства источником познания, отражающим объективный мир.

¹ Секст-Эмпирик, Adv. math., VII, 135.

² Плутарх, Adv. Colot., 8, P 1110 F.

³ Аристотель, De gen. et corr., I, 8, 324 b 85.

Как же понимать утверждение Демокрита, что лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое и т. п.?

Обратимся к врачу Галену, который жил почти в одно время с Секстом-Эмпириком (129—199 гг. н. э.) и, несомненно, читал произведения Демокрита.

Гален тоже свидетельствует, что, по Демокриту, «лишь в общем мнении (существует) цвет, в общем мнении — сладкое, в общем мнении — горькое, в действительности (существуют только) атомы и пустота»¹. Но к этому Гален добавляет: «Так говорит Демокрит, полагая, что все ощущаемые качества возникают из соединения атомов».

Свидетельство Галена — не единственное. Симплиций сообщает:

«Как повествует Теофраст в «Физиках», из тех, которые в частности объясняли явления тепла и холода и рассуждали о причинах их, Демокрит (один) восходит к атомам»².

У Аристотеля мы читаем:

«Демокрит говорит, что цвет не существует (самостоятельно). Дело в том, что цвет (тела) зависит от поворота (атомов, их составляющих)»³.

По словам Аэция:

«(Другие же) принимают атомы, которые все вообще не имеют цвета; из бескачественных же умопостигаемых (атомов) возникают, по их учению, чувственные качества»⁴.

Таким образом, цвет и прочие чувственные качества вещей имеют свой источник в материальном внешнем мире, в атомах.

«...Весь его (Демокрита. — *Ред.*) интерес, — писал Маркс. — направлен на то, чтобы представить качества в отношении к конкретной природе, которая должна быть из них образована»⁵.

Правильно, материалистически, поставив проблему, атомисты не могли, однако, правильно разрешить ее.

В отличие от философов, полагавших, что цвет и другие чувственные качества как таковые присущи самому внешнему миру, атомисты выдвинули теорию, по которой качества возникают в процессе воздействия объекта на субъект.

Как понимал Демокрит воздействие объекта на субъект, образование ощущений?

По словам Теофраста, Демокрит говорит, что один и тот же вкус далеко не у всех является одинаковым. Ничто не препятствует, чтобы сладкий для нас вкус был горек для некоторых других существ. А это свидетельствует о том, что чувственно воспринимаемые качества не существуют по природе. «При том же, — продолжает Теофраст излагать учение Демокрита, — они изменяются от сме-

¹ Гален, De elem. sec. Hippocratem.

² Симплиций, De coelo, p. 564, 24.

³ Аристотель, De gen. et corr., I, 2, 316 а 1.

⁴ Аэций, I, 15, 11.

⁵ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 35.

нения, в зависимости от состояний (субъекта) и от его возраста. Таким образом очевидно, что расположение в данном теле атомов есть причина представления»¹.

«Из вкусов же, — сообщает Теофраст, — каждому он приписывает форму, уподобляя свойству (формы) свойство вкусового ощущения. Последнее должно быть результатом не только этих форм, но и органов чувств, особенно если бывают разные состояния их»².

Демокрит приписывал форму каждому вкусу: сладкий вкус он считал по форме образующих его атомов круглым и имеющим большую величину, кислый вкус — результатом атомов больших, многоугольных и т. д.

Связь объективно существующих вещей с органами чувств устанавливается, согласно Демокриту, посредством особых «образов» (εἰδωλα).

«Εἰδωλα, — поясняет Маркс учение Демокрита, — представляют формы природных тел, которые отпадают от них, как внешняя оболочка, и переносят их в явления. Эти формы вещей постоянно из них истекают и пропикают в чувства и тем самым обуславливают явление объекта. В слухе поэтому природа слышит самое себя, в обонянии она обоняет самое себя, в зрении она видит самое себя. Человеческие чувства, таким образом, представляют ту среду, в которой, как в фокусе, отражаются процессы природы и воспаляются в свете явлений»³.

Эти «идолы», или «образы», играют в теории познания Демокрита весьма важную роль. Без них немислимо зрение и другие чувства.

Зрение, по Демокриту, есть *отражение*, которое первоначально возникает не в зрачке, а в воздухе. Воздух, находящийся между глазом и видимым предметом, получает *отпечаток*, так как он сдавливается видящим и видимым. При этом Демокрит предполагает, что от вещей, равно как и от субъекта, исходит некоторое *истечение*. Воздух в свою очередь запечатлевает полученный им образ во влажной части глаза. Если бы промежуточной средой была пустота, учит Демокрит, то можно было бы отчетливо видеть даже муравья на небе⁴.

Учение об «образах», или «идолах», основано у Демокрита на двух принципах: во-первых, на принципе истечения и, во-вторых, на принципе: *подобное познается подобным*, вследствие чего «каждая вещь наилучше познает те вещи, которые наиболее однородны с ней»⁵.

На основе чувственного образа возникают представления и мысли. «Ощущение и мышление возникают вследствие того, что приходят

¹ Теофраст, De sensu, 64.

² Там же, 65—66.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 45.

⁴ Аристотель, De anima, II, 741, 9 b 15.

⁵ Теофраст, De sensu, 63.

извне образы. Ибо никому не приходит ни одно ощущение или мысль без попадающего в него образа»¹. Таким образом, атомисты «в своем изучении вселенной следовали наилучшему методу: исходить лишь из того, что имеется налицо в самой природе, такой, как она есть в действительности»².

Эмпиризм атомистов не мешал им понять важную роль *разума*. При этом разум они не считают некой независимой способностью, в себе самой черпающей истину. По Демокриту, чувственное восприятие составляет необходимую предпосылку для мышления, оно доставляет материал, с помощью которого разум познает истину. Никаких врожденных или каким-либо иным образом привнесенных непосредственно в разум идей атомисты не признавали.

«Выразив недоверие чувственным восприятиям в следующем положении: «Лишь согласно общепринятому мнению существует цвет, сладкое, горькое, в действительности же существуют только атомы и пустота», Демокрит заставил чувства держать такую речь против разума: «Жалкий ум, нас ли ты намерен победить, нас, у которых только и заимствуешь ты свои убедительные доводы. В твоей победе заключается твое поражение»³.

Сенсуализм Демокрита, признание им зависимости деятельности разума от чувственного восприятия, выражен здесь с предельной ясностью. В основе разумного познания лежит чувственное восприятие.

На вопрос о том, существует ли объективная истина, атомисты отвечали положительно, решительно возражая против релятивистского стирания граней между «истиной» и «мнением»⁴.

Атомы и пустота составляют истинное бытие и абсолютную истину. «По их учению, нет ничего истинного и научно постигаемого, кроме первых элементов — атомов и пустоты. Ибо только они одни существуют по природе, — все же прочие образуются из них...»⁵

Постигаются атомы и пустота *истинным* родом познания, т. е. разумом. *Темного* рода познания, т. е. чувств, для познания абсолютной истины недостаточно. С помощью чувств можно составить лишь *мнение*, образующееся у субъекта в результате притекающих к нему «образов». «Для каждого из нас в отдельности его *мнение* есть (результат) притекающих (к нему образов)»⁶.

Наши чувства скользят лишь по поверхности явлений. Для постижения истины они нуждаются в помощи разума. Пока человек опирается *только* на чувства, он далек от познания подлинной дей-

¹ Аэций, IV, 8, 5.

² Аристотель, De gen. et corr., I, 8, 325 a 2.

³ Гален, De med. emp., 1259, 8.

⁴ См. Секст-Эмпирик, Adv. math., V, 389.

⁵ Аэций, IV, 9, 8.

⁶ Секст-Эмпирик, Adv. math., VII, 135.

ствительности; она остается от него еще скрытой. Когда Демокрит говорит, что «на самом деле мы ничего не знаем, ибо истина скрыта в глубине (лежит на дне морском)», — перед нами не скептик, отрицающий возможность познания истины, а мыслитель, сознающий трудности постижения ее.

Там, где чувства оказываются бессильными и «исследование должно проникнуть до более тонкого, недоступного уже чувственному восприятию», приходит на помощь «истинный род познания», т. е. разум, ибо «он в мышлении обладает более тонким познавательным органом»¹.

Такова теория познания Демокрита. Даже противники его учения не могли не признать глубины его мысли.

«В то время, как другие, — говорил о нем Цицерон, — часто не видели того, что у ног их, он проникал во всю беспредельность вселенной, так что для его мысли не было никакого предела»².

Аристотель признавал его огромные достижения в области научной мысли:

«Вообще за исключением Демокрита, — писал Аристотель, — никем ничего и ни в чем не было обосновано, разве что поверхностное. Лишь Демокрит, кажется, рассуждал обо всем и разбирался во всем»³.

Переходя к учению Демокрита об обществе и государстве, мы принуждены и в этой области ограничиваться отрывками мыслей, сохранившихся в разрозненных фрагментах. Но и на основании такого ограниченного материала можно составить определенное представление о том, что сделано было Демокритом по изучению исторического процесса, государства, права, этики, политики.

Из обзора имеющихся в нашем распоряжении источников мы можем прийти к выводу, что Демокрит много внимания посвятил истории человеческого общества и, повидимому, тщательно изучал все, чем его время располагало для исследования исторических проблем.

Но в этой области Демокрит является уже не материалистом, а идеалистом.

Сохранилось интересное извлечение из произведения Демокрита, трактующее о первобытном человеке. Это извлечение сразу вводит нас в круг мыслей философа по данной проблеме.

«О первых людях древние философы сообщают, — пишет Диодор Сицилийский, приводя указанное извлечение, — что они вели жизнь грубую и звериную; выходя на пастбище и кочуя, они питались обильнейшими естественными кормами земли и случайными плодами деревьев. А так как звери их беспокоили и вредили им, то они, научась на опыте помогать друг другу и от страха собравшись вместе, вскоре познали в себе природное единство. Голосом

¹ Секст-Эмпирик, Adv. math., VII, 138.

² Цицерон, V, 39.

³ Аристотель, De gen. et corr., I, 2, 315 a 34.

же еще диким и ничего не значащим мало-помалу начав произносить слова отдельно и каждую надлежащую вещь изображать знаками, они научились выражать речью знание всех вещей. Но поскольку люди таким образом собирались вместе по всему свету, то они составляли в разных местах разные неоднозвучные слова; поэтому они неодинаково говорили, отчего произошли различные виды и всякого рода языки. От этих первых сборищ все народы ведут свое происхождение. Действительно первые люди, когда еще ничего полезного для человека не было изобретено, вели трудную жизнь: они не имели еще ни домов, ни одежды, не знали употребления огня, не было упорядоченного образа жизни. Так как они еще не знали, что надо носить пищу домой, плодами земными не запасались для своего содержания. Потому зимой погибали от чрезвычайной стужи и многие — с голоду. Постепенно научась, благодаря опыту, они стали уходить в зимнее время в пещеры, запасать впрок плоды и, познав свойства огня и другие выгоды от употребления его, начали изобретать искусства и извлекать пользу от общественной жизни. Словом, нужда научила людей всему»¹.

В этих немногих строках изложена целая концепция исторического процесса от первобытной, стадной жизни людей до формирования общественной организации. Нужда, по Демокриту, лежит в основе развития общества и культуры.

В развитии культуры Демокрит придает большое значение подражанию тому, что наблюдает человек в окружающей его природе: от паука он научается ткацкому и портняжному ремеслу, от ласточки — построению жилищ, от певчих птиц — пению; виноградная лоза научает, как ее выращивать и т. д.²

Большое внимание Демокрит уделил этике и политике.

Этика Демокрита носит *индивидуалистический* характер. Жизнь, поведение, судьба отдельного человека составляют предмет его забот. Как относиться к себе? «Лучше изобличать свои собственные ошибки, чем чужие». Как строить свою деятельность? «Следует быть хорошим человеком или подражать хорошему». «Лучше думать перед тем, как действовать, чем после». Кто хороший человек, кто — нет? «Честный и бесчестный человек познаются не только из того, что они делают, но и из того, чего они желают». «Благородство домашнего скота состоит в хорошем качестве их тел, благородство же людей — в хорошем направлении их характера». «Быть хорошим человеком значит не только не делать несправедливости, но и не желать этого». «Быть верным долгу в несчастье — великое дело».

Сохранились многочисленные наставления Демокрита в форме афоризмов, кратких изречений и моральных норм:

«Глупым лучше повиноваться, чем повелевать».

¹ Диодор, 1, 8, 1.

² Плутарх, De Sollert. anim., 20, p. 974 A.

«За дурным человеком должно следить, чтобы он не пользовался удобным случаем для причинения нам вреда».

«Жить дурно, неразумно, невоздержанно и нечестиво значит не плохо жить, но медленно умирать».

«Счастье и несчастье — в душе» и т. д.

Обращает внимание в этих афоризмах то, что благородство человека Демокрит видит не в происхождении, а в хорошем направлении характера.

Жизнь человека, о котором заботится Демокрит, его благополучие, счастье или несчастье, удачи или неудачи основываются на промысле, торговле или ремесле.

Он хотел бы видеть своего человека честным купцом или промышленником. Добродетель его он видит в умеренности и рассудительности. «Счастлив тот, кто имеет состояние и ум. Ибо он прекрасно пользуется (своим состоянием, употребляя его) на то, что нужно».

«Прекрасна надлежащая мера во всем. Излишек и недостаток мне не нравятся».

Демокрит не против богатства, а против «неумеренного» богатства, не против прибыли, а против «бесчестной» прибыли. «Жадность до денег, если она ненасытна, гораздо тягостнее крайней нужды». «Бесчестная прибыль наносит вред добродетели». «Богатство, приобретаемое дурными путями, носит на себе слишком заметное пятно». Он против воровских, разбойничьих приемов наживы.

Главное заключается в том, чтобы у человека было «хорошее расположение духа». Это должно составлять цель его жизни. Счастлив тот, кто пользуется им при ограниченном состоянии, и «несчастлив тот, кто при больших средствах не имеет душевного веселия».

Этические фрагменты Демокрита отличаются узостью и ограниченностью, несоизмеримыми с глубиной его философской мысли. Лишь изредка наблюдаются здесь проблески диалектической мысли. «Каждый день у людей новые мысли и (ежедневно) люди, как будто притягиваемые друг к другу какой-то тяжелой гирей, отправляются один — из одного, другой — из другого места к делам». «От чего мы получаем добро, от того же самого мы можем получить и зло, а также средство избежать зло».

Во многих фрагментах Демокрит возносит хвалу разуму, мудрости.

«Мудрому человеку вся земля открыта. Ибо для хорошей души отечество — весь мир».

«Лучше надежды образованных, чем богатство невежд».

«Глупцы стремятся к выгодам от счастливого случая, знающие же (ценность) таких выгод стремятся к выгодам, доставляемым мудростью».

«От мудрости получают следующие три (плода): (дар) хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо делать».

Таковы, по Демокриту, условия счастливой жизни для гражданина рабовладельческой демократии, горячим приверженцем которой он был.

«Бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия (граждан) при царях, насколько свобода лучше рабства»¹.

Он хотел бы видеть государство хорошо управляемым, «ибо хорошо управляемый город есть величайший оплот, в нем все заключается и, пока он сохраняется, все цело, а погибнет он (с ним вместе) и все погибнет».

Государство Демокрит считает оплотом против «раздора» среди людей. «Совершающих (преступление), за которые полагается ссылка, или тюрьма, или штраф, следует осуждать и не освобождать от заслуженного наказания». «Как написаны законы против враждебных человеку животных и гадов, так, думается мне, должно поступать и с людьми».

На рабовладельческое государство и его законы Демокрит рассматривает, как на узду для трудящихся, неимущих слоев общества и прежде всего, конечно, для рабов. О них он говорит: «Пользуйся слугами, как членами (своего) тела, (употребляя) одного для одного дела, другого — для другого».

«Искусство управлять государством» он считает «наивысшим из искусств» и «рекомендует его изучать»².

Историческое значение атомизма Левкиппа и Демокрита огромно. Материалистическая философия Демокрита оставила глубокий след на всем дальнейшем развитии философии. Атомистическое объяснение природы оказало большое влияние на развитие естествознания, обогатив его ценнейшей гипотезой, которая толкала опытное исследование вперед и позволяла объединять в цельную систему разнообразные наблюдения.

Всеобщий закон причинности, сформулированный Левкиппом и Демокритом, вошел в железный инвентарь науки.

Учение о бесконечности мирового пространства и механическая теория возникновения небесных тел кладут начало научной космогонии.

Выдающееся значение имел античный атомизм в истории атеизма.

Философская система Левкиппа — Демокрита атеистична. Основой мира, согласно их учению, является движущаяся материя — атомы. Мир существует извечно и не является созданием какого-либо существа. Ни для своего возникновения, ни для существования, ни для гибели вселенная не нуждается во вмешательстве внешней, потусторонней, чуждой ей силы. Атомисты отвергают всякие вымыслы о божественном творении.

Атомистическая философия была не только по религиозным пред-

¹ Стобей, IV, 1, 43.

² Плутарх, Adv. Colot., 32 p. 1126 A.

рассудкам народных масс и ниспровергала мифологические суеверия. Демокрит решительно восставал против всякой веры в бога.

«Когда он на том основании, что ничто не остается постоянно в своем положении, совершенно отрицает существование чего бы то ни было вечного, то разве этим своим утверждением он не ниспровергает вовсе бога, делая невозможным какое бы то ни было представление о нем?»¹

Атеизм Демокрита приводил в бешенство идеалиста Платона.

«О богах, дорогой мой, подобного рода люди (демокритовцы) утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе, а вследствие искусства и в силу некоторых законов, причем боги различны в разных местах сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства... Отсюда внедряется в молодых людях безверие, будто нет тех богов, признавать которых предписывает закон... Из-за этого же происходят и смуты»².

В высказываниях Демокрита звучат презрение и ирония по адресу ученых, молящихся богам.

Демокрит говорит, что «некоторые из ученых людей, простирая руки туда, где находится, как мы, эллины, теперь говорим, воздух, возглашают: «Все Зевс сам решает, и все он знает, и (все) дает и отнимает он, и он царь над всем»³.

Философ подвергал критике «лживые басни о том, что будет после смерти». Эти басни измышляли, по его мнению, люди, ничего не знающие «о разрушении смертной природы» человека и вследствие того пребывающие в «треволнениях и страхах»⁴.

Что касается мнения Демокрита о происхождении веры в богов, то о нем мы узнаем из следующего свидетельства Секста.

«По мнению некоторых, мы пришли к представлению о богах, размышляя над чудесными явлениями в мире: кажется, этого именно мнения держался и Демокрит. Он говорит, что древние, наблюдая небесные явления, как-то: гром, молнии, перуны, сближения звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас и полагали, что виновники этого — боги»⁵.

От Демокрита, следовательно, идет теория, обосновывающая веру в богов страхом перед грозными явлениями природы, заставляющими первобытного человека трепетать перед ними и приписывать им чудодейственную силу.

Демокрит был одним из творцов математической науки и крупнейшим теоретиком в самых разнообразных областях знания.

В списках математических сочинений Демокрита значатся:

¹ Цицерон, *De natura deorum*, I, 12, 29.

² Платон, *Законы*, р. 889 е.

³ Климент, *Stromata*, V, 103.

⁴ Стобей, IV, 52, 40.

⁵ Секст-Эмпирик, IX, 24.

«О касании круга и шара», «О геометрии», «Числа», «Об иррациональных линиях и телах» и др. Диоген Лаэртций перечисляет десятки сочинений Демокрита по физике, астрономии, ботанике, зоологии, медицине. К сожалению, сочинения эти не сохранились.

Мышление Демокрита сохраняет общий ему со всей древнегреческой философией стихийно-диалектический характер. Вечное движение атомов основывается на необходимом противоречии: атомы и пустота взаимно требуют и взаимно отрицают друг друга. «Материя, как полагают те, которые принимают пустое и полное, заключает в себе противоположность»¹.

Единица и непрерывность—единство противоположностей. Атом—прерыв непрерывности пустого пространства. «...Прерыв непрерывного, — атом, единица»², — отмечает Ленин.

Пустота, отрицательное, есть начало движения атомов. Пустота является условием движения не только в том смысле, что место не занято, но «содержит более глубокую мысль, что в отрицательном вообще заключается основание становления, беспокойства самодвижения».

Демокрит в понимании движения не выходит за пределы его низшей, простейшей формы. Вследствие этого атомизм Демокрита не может объяснить происхождение качеств из механического сочетания атомов. Но то, что Демокрит односторонне понимал движение вообще как перемещение, не умаляет его величайшего значения в развитии познания. Он первый в истории философии исследовал одну из форм движения материи — его простейшую форму.

Глава III

СОФИСТЫ

«Софисты» — не есть название определенного философского направления или особой философской школы. Слово «софист» (*σοφιστής*), первоначально означавшее «мудрец», «искусник», «изобретатель», со второй половины V в. до н. э. становится кличкой, означающей особый тип философа, философа-профессионала, учителя философии.

Новый тип философа появился в период расцвета рабовладельческой демократии благодаря потребности в общем и политическом образовании, потребности, порожденной развитием политических и судебных учреждений, научной, философской и художественной культуры. В условиях общественных отношений и политических форм V в. до н. э. во всех греческих полисах, где рабовладельческой демократии удалось одержать верх, политическое образование, опыт и мастерство в публичных выступлениях, на судах, в полити-

¹ Аристотель, *De coelo*, 2, 309 b 34.

² Ленин, *Философские тетради*, стр. 274.

ческих собраниях начинают цениться чрезвычайно высоко. В соответствии с потребностью появляются и учителя этого искусства. Так возникает софистика.

Научить «мыслить, говорить и делать» — в этом заключалась задача софистов как первых платных учителей «добродетели». Их появление в городах Греции и ее колониях было зарождением новой профессии.

«До эпохи персидских войн процветало природное красноречие. Не было ораторов, составляющих свои речи на основании каких-либо правил, положенных в основу теории»¹. Во второй же половине V в. риторика привлекает всеобщее внимание. Она рассматривается как «царица всех искусств». «Слово, — восклицает один из великих афинских ораторов, Исократ, — не только высвободило нас из оков животной жизни; благодаря ему мы построили города, установили законы, изобрели искусства. Его мощь такова, что ничего из разумного не происходит без помощи слова. Слово является вождем всех дел и всех замыслов»². По Горгию, стены Афин были созданы силой речей Фемистокла. Недаром в Афинах признавали «убеждение» за божество, воздвигли ему алтарь и приносили ежегодно жертвы.

Софистика родственна ораторскому искусству. По мнению Платона, «софист и ритор — одно и то же или близки друг к другу»³. Филострат определяет древнюю софистику как «философствующую риторику»⁴. В диалоге «Горгий» Платон сравнивает софистику с законодательством, а риторику с правосудием. Если следовать этой аналогии, то софистика указывает принципы, которыми должна руководствоваться риторика, она является теоретическим обоснованием риторической практики.

Весь свой блеск софистика разворачивает в «агоне» — словесном состязании.

Цицерон вслед за Аристотелем пишет, что причиной появления риторики было положение вещей, вызванное гражданской войной: «она родилась из раздора»⁵.

Хотя софисты в лице своих наиболее крупных представителей происходили из греческих колоний (Горгий из Леонтин в Сицилии, Протагор из фракийских Абдер), наиболее выгодное и яркое применение таланта слова и мысли софисты могли найти в том городе, в котором кристаллизировалась тогда вся материальная и духовная культура Эллады, — в Афинах.

«Высочайший внутренний расцвет Греции совпадает с эпохой Перикла»⁶. После персидских войн афинское государство стано-

¹ Blass, Die attische Beredsamkeit, B. I, Lpz. 1887, S. 24.

² Исократ, Panegiricus, 114—115.

³ Платон, Горгий, 520, 41.

⁴ Филострат, Vitae sophistarum, pr.

⁵ Цицерон, Brutus, 46.

⁶ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 180.

вится гегемоном огромного морского союза. Его союзники постепенно превращаются в подданных, «рабов Афинского государства». Афины достигают небывалой мощи. В 415 г. торговые обороты союза доходили до 30 тыс. талантов (около 75 млн. руб.), в одной гавани Пирей — до 2 тыс. талантов (около 5 млн. руб.).

На базе экономического и политического господства Афины превращаются в «школу» Эллады, в «Пританею мудрости», в центр общенациональных празднеств. Ежегодно происходило до шестидесяти торжеств. Тысячи афинян стекались в театр для созерцания трагедий Эсхила, Софокла, Еврипида, комедий Аристофана. Во времена Перикла были созданы великие скульптурные произведения Фидия и воздвигнуты дивные здания Парфенона и Пропилей.

В Афинах рабовладельческая демократия достигает своей высшей формы. Принцип политического «равенства» рабовладельцев был положен в основу государственного строя Афин. Равенство понималось как равенство всех *свободных* граждан перед законом. Участие во власти относительно широких слоев свободного населения, в том числе и неимущих, было отчасти обеспечено введением платности за посещение судов и народных собраний. Гелиея — народный суд — была в руках бедняков грозным орудием, направленным против богатей: оплата судейского жалованья зависела от экспроприации имущества того или иного осужденного лица.

Главный источник борьбы между аристократами и демократами — все растущее имущественное неравенство — сохранял свою силу. «Во многих отношениях пуждающиеся зависят от имущих»¹, — говорит Аристотель. «Бедность для неимущих служит источником рабства»².

Жизнь Эллады характеризовалась ожесточенной борьбой партий. «Все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни». «То, что большинство людей называет миром, есть только имя»³. Классовая борьба в V в. часто протекала в уличных схватках, заканчивавшихся иногда поголовным уничтожением врага. Как демократы, так и аристократы организовывали особые тайные общества, так называемые гетерии. Члены их ставили своей задачей взаимную поддержку друг друга в судах, в политической борьбе, народных собраниях; там составлялись заговоры, давались клятвы вроде той клятвы олигарха, которая сохранилась в «Политике» Аристотеля: «Я буду врагом народа и постараюсь причинить ему столько зла, сколько смогу»⁴.

Борьба классов еще более обострилась со времени Пелопоннесской войны (431—404 гг.). Она была выражением непримиримого

¹ Аристотель, Риторика, I, CXVI, 139 4а.

² Плутарх, Dion., С 87.

³ Платон, Законы, 629 Д.

⁴ Аристотель, Политика, V, VII, 19.

противоречия между двумя экономическими и политическими формами: демократическим торгово-приморским государством Афин и олигархической аграрной Спартой. Война, настойчиво разжигаемая Периклом в целях предупреждения гражданской междоусобицы, лишь подлила масла в огонь. Мы знаем от историка Фукидида, что стоило только появиться неприятелю под стенами вражеского города, как там вспыхивала распря: недовольные группы населения поднимали голову и старались предать государство в руки противника. Пелопоннесская война и гражданская война колебали базис, на котором строилось все существование рабовладельческого общества. Война выдвигала на арену политической жизни рабов, зачастую определявших ход и исход борьбы. В какой, например, непрерывной угрозе держали спартанцев их крепостные илоты!

Огромная трудность в исследовании учения греческих софистов заключается в состоянии первоисточников. От самих софистов почти ничего не сохранилось — несколько фрагментов, два-три сомнительных по авторству произведения. Главным материалом служат сочинения Платона и Аристотеля, но оба эти мыслителя античности не очень заботились о точном воспроизведении мнений людей, по отношению к которым они были настроены враждебно. Помимо того Платон любил выводить под маской софистов современных ему противников.

Неприязнь Платона к софистам обуславливалась его политическими антипатиями к вождям «толпы», а также презрением аристократа-рабовладельца к профессионалам мысли и слова, получающим за свой труд деньги. Софистика, как говорит Платон в диалоге «Софист», имеет дело с «небытием»; она играет тенями вещей и вводит в обман, преследуя притом корыстные цели. Аристотель в свою очередь подчеркивает, что речи софистов имеют своим предметом не суть вещей, а лишь акцидентальные, случайные их определения¹, что софистика есть только «мнимая мудрость»².

Другая трудность в определении софистики вытекает из того, что первые учителя Эллады никогда не составляли единую школу. Наоборот, пестрота взглядов отдельных представителей софистики бросается в глаза. Их объединяет скорее внешняя «профессиональная» черта (платные учителя) и риторический прием обучения. Они не столько передавали своим ученикам сумму конкретных сведений, сколько стремились научить их владеть искусством словесного фехтования. Впрочем, «беспредметность» софистики, о которой говорит Платон³, явно преувеличена. Софисты предлагали своим слушателям несравненно более широкий объем знаний по сравнению с обычным. Софисты, как правило, были «энциклопедистами». Так, Гиппий преподавал «все искусства и науки» — арифметику, геометрию,

¹ См. *Аристотель*, *Метафизика*, VI, 2, 1026 b 16.

² Там же, IV, 2, 1004 b 16.

³ См. *Платон*, *Горгий*, 459, 17.

музыку, астрономию, мнемотехнику, археологию, объяснял Гомера; Антифонт занимался физикой, проблемой квадратуры круга; Прodik — физикой и этикой.

Необходимо отметить огромные заслуги софистов в области филологии, связанные с их риторической практикой. Сюда относятся прежде всего достижения софистов в сфере грамматики. Софист Протагор прославился своим искусством «правильного употребления слов». Так, он порицал Гомера за то, что тот, предполагая обратиться с мольбой, на деле дает распоряжение («гнев, богиня, воспой»¹). Протагор разделил имена на мужские, женские и утварь², а самую речь на четыре вида: просьба, вопрос, ответ и показание, и назвал их разветвлениями речи³. Прodik из Кесса снискал громкую известность своим «различием имен». Он первый обратил внимание на синонимы, стремясь установить различие в оттенках их смысла (например, делать и работать, желать и хотеть, одобрять и хвалить и т. д.). Эти попытки софистов имели большое значение для выработки научной терминологии.

В истории философии принято деление софистов на «старших» и «младших».

Никак, однако, нельзя согласиться с общераспространенным в буржуазной истории философии утверждением, что старшие софисты — умеренные консерваторы, а младшие — крайние радикалы; старшие — почтенные люди, а младшие — бессовестные обманщики. Четкая грань между софистами определяется в действительности не возрастом, а характером политических взглядов, тем, защищают ли они интересы рабовладельческой аристократии или демократии.

К группе старших софистов относятся *Протагор* (481—411 гг. до н. э.), *Горгий* (ок. 483—375 гг. до н. э.), *Гиппий*, *Прodik*, *Антифонт*. К младшим принадлежат ученики Горгия — *Алкидам*, *Ликофрон*, *Пол*; известность снискал *Фразимах* Халкедонский; к младшим софистам принадлежит также *Критий*, один из «тридцати тиранов», и *Калликл* (выведенный Платоном в диалоге «Горгий»; возможно, однако, что Калликл только литературный персонаж).

Старшие софисты действуют по преимуществу до и во время Пелопоннесской войны. Они являются выразителями интересов рабовладельческой демократии. Под конец войны выступают софисты-аристократы, с которыми софисты-демократы (старые и новые) ведут борьбу. Первая половина IV в. — период разложения античной софистики. В ней уже нет ярких и оригинальных мыслителей. Софисты постепенно превращаются в фокусников, забавляющих эффектными парадоксами праздную толпу слушателей.

Аристотель в «Софистических опровержениях» подробно раскрывает приемы, которыми пользовались современные ему софисты.

¹ Аристотель, Поэтика, 19.

² См. Аристотель, Риторика, III, 5.

³ См. Диоген Лаэртский, IX, 53—54.

Он указывает, что софизмы берут свой исток из эквивокации (равнозначности) слов. Вещи часто кажутся иными, чем они есть на самом деле, в силу того, что они обладают известными чертами, тождественными с признаками других предметов. Есть подлинное золото и серебро и предметы, позолоченные и посеребренные. Человек неопытный, созерцая вещи поверхностно и издалека, нередко впадает в ошибки, не будучи в состоянии отличить фальшь от правды. То же, по мнению Аристотеля, применимо и к словам. Ведь в спорах фигурируют не сами предметы, а лишь слова, их обозначающие. Может случиться, что результаты, приобретаемые при тех или иных умственных операциях над словами, будут поняты в качестве истинного выражения реальности. Поступая так, мы иногда охватываем суть вещей, иногда нет. Ведь даже число слов и предметов неодинаково. Объектов — безграничное множество. Понятия и слова ограничены по числу. Поэтому одно и то же слово, обозначая несколько вещей, может сделаться и делается двусмысленным и многосмысленным.

На почве этой двусмысленности слов и создаются софизмы. Впрочем, иногда софисты прибегали и к другим приемам. Так как их задача состояла не в том, чтобы найти истину, а лишь в том, чтобы уговорить или переговорить противника, то они прибегали к различным уловкам. Аристотель подробно перечисляет ухищрения софистов: софист может, например, слишком удлинить речь, ибо трудно сразу обозреть многое. Он может говорить чрезмерно быстро. Если хитрость софиста начинает выходить наружу или терпит поражение, то он отговорится недостатком времени для продолжения спора. Он дразнит противника: ведь в гневе и раздражении мало обращают внимания на логическую правильность рассуждения¹.

От всех этих ухищрений спорщиков периода вырождения софистики старшие софисты, как правило, были далеки. Они, по выражению Гегеля, были первыми греческими просветителями, энциклопедистами-педагогами.

Философские интересы перемещаются из сферы натурфилософии в область антропологии. Человек, а не природа становится для софистов центральным предметом исследования.

Новое в постановке натурфилософских вопросов у софистов заключается в установлении тесной связи между человеком и природой. Главной проблемой их теоретического исследования был вопрос о том, «как относятся к окружающему нас миру наши мысли о нем? В состоянии ли наше мышление познать действительный мир?»²

¹ Ср. также наставление Горгия, рекомендуемое Аристотелем в «Риторике», Г 18, 1419 b 3: «следует разрушать серьезность противников смехом, а их смех — серьезностью».

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 644.

У софистов гораздо ярче и отчетливее, чем у их предшественников, ставится и разрешается гносеологическая проблема.

Но в то же время, подобно тому как философы VI и начала V в., были не только физиками, так и софисты одновременно в области исследования природы являются прямыми продолжателями натурфилософов. Софисты популяризируют или развивают дальше их достижения. Знаменитые ораторы того времени, как Продик, Фра-



Протагор

зимах и Протагор, рассуждали и писали о природе вещей¹. Антифонт занимался проблемой квадратуры круга, а Гиппий нашел первое (за исключением окружности) геометрическое определение кривой, так называемой квадратрикс.

Тесная близость софистов с «физиками» может быть установлена уже в натурфилософских взглядах Антифонта.

Софист Антифонт выдвинул учение о природе, весьма близкое к эмпедокловскому учению о «четырех корнях всего сущего»². Стихии природы находятся в движении. Противоположные по своему качеству первотела смешиваются и образуют «в силу необходимости» мироздание: планеты, растения, животных. Дружба и вражда, игравшие такую роль в космогонии Эмпедокла, заменяются у Антифонта принципом «случайности». Многообразней-

¹ Цицерон, *De oratore*, III, 32, 18.

² Платон, *Законы*, X, 889 А.

шие сочетания, возникающие из столкновения элементов, происходят благодаря присущей каждой из первооснов «случайной» (т. е. механической, а не целенаправленной) силе.

Софист Протагор из Абдер¹ в своем учении о бытии также примыкает к «ионийским физикам». Гераклитовский тезис о всеобщей текучести вещей оживает в протагоровском утверждении «текущей материи». Все обусловлено природой текущей материи. В ней находятся «логосы» (основания всех явлений). «Этот человек, — сообщает о Протагоре Секст-Эмпирик, — говорит, что материя текуча, и при течении ее на месте утрат возникают непрерывно прибавления, и восприятия перемешиваются и меняются, смотря по возрасту и остальному устройству тел. Он говорит и то, что основания всех явлений находятся в материи, так что материя, поскольку это зависит от нее, может быть всем тем, что является всем, люди же в разное время воспринимают разное, смотря по разнице их настроений; тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе; живущий же противостоит — то, что может являться живущим противостоит»². Материализм Протагора (если только истинны сообщения Секста-Эмпирика) выражен здесь с достаточной отчетливостью.

Теория познания Протагора является сенсуалистической. Его мысль — «как оно кажется, так оно и есть» — равносильна утверждению: «как что ощущает, так оно и есть»³. Любопытное свидетельство о сенсуализме Протагора мы находим в «Метафизике» Аристотеля⁴. Софист полемизировал с геометрами, указывая, что линии, постигаемые в чувственном опыте, не совпадают с их построениями: нет такой прямой, которая могла бы в одной только точке соприкасаться с окружностью.

Сенсуализм отстаивал не только Протагор. Софист Антифонт полагал, что лишь ощущение в состоянии дать познание вещей, так как наша мысль более далека от природы. Именно потому, что наши ощущения содержат элемент мысли, элемент умозаключения, они нас обманывают.

Ленин (по всей вероятности имея в виду ученика Гераклита Кратила) пишет: «Диалектика не раз служила — и в истории гре-

¹ Протагора Эпикур считал учеником Демокрита. Насколько верно это сообщение, на основании сохранившихся источников, выяснить нельзя. До нас дошел любопытный анекдот, будто Протагор в молодости был носильщиком и обратил на себя внимание Демокрита остроумным приспособлением, предназначенным для облегчения ношения тяжести (*Атений*, VIII, 13 р. 354). Демокрит обучил Протагора, и с тех пор последний сделался софистом. Протагор учил в Сицилии и в Афинах, где заработал больше денег, чем скульптор Фидий. Осужденный афинянами за атеизм, Протагор бежал и во время кораблекрушения погиб.

² *Секст-Эмпирик*, *Pyrrhonianarum hypoteses*, I, 217.

³ *Платон*, *Теэтет*, 152 А.

⁴ См. *Аристотель*, *Метафизика*, III, 2, 997 b 23.

ческой философии — мостиком к софистике»¹. Протагора гераклитовская диалектика, на основе одностороннего, чрезмерного сенсуализма, приводит к релятивизму. Протагор провозглашает принцип: «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют»².

В диалоге «Теэтет» Платон излагает учение Протагора о познании. Существуют два вида движения — *активное* и *пассивное*. Из их общения и соприкосновения возникают «двойники», предметы ощущения и сами ощущения, соотнесенные друг с другом. Так, многообразным актам зрения соответствуют цвета, процессам слуха — звуки и т. п. Когда глаз и нечто ему соответствующее, приблизившись, порождают белизну и сросшееся с ней ощущение, тогда зрение, возникшее «в середине», перемещается к глазам; белизна же направляется к предмету. Глаз наполняется зрением и видит. Возникает уже не зрение, а зрячий глаз; белизна, отнесенная к объекту, так сказать, окрашивает его: предмет становится белым (белое дерево, белый камень).

Несмотря на то что Протагор здесь выдвигает примат объекта над субъектом и признает, что в процессе восприятия объекта предмет обладает движением активным, а человек пассивным, — Протагор делает из своей теории релятивистические, даже скептические выводы. «Все, что кому как кажется, так оно и есть».

Отсюда, по Протагору, следует, что *все суждения истинны*. Выражаясь более точно, истина или ложь неприменимы к суждениям о предметах, ибо трудно или совершенно невозможно выделить в конкретном восприятии то, что в определении предмета относится на долю психо-физической организации человека. Мало того, предмет становится самим собой, лишь вступая в те или иные отношения с субъектом.

Если всякое мнение, заявляет Протагор является истинным (в качестве описания переживания субъекта), то чем отличается ученость от невежества? Протагор старается установить некоторую разницу в ценности тех или иных мнений. Если какое-либо из них приносит пользу, говорит он, то оно истинно, если вред — ложно. Задача софиста поэтому, по словам Протагора, аналогична задаче земледельца, который, ухаживая за растениями, способствует их процветанию, и медика, лечащего больного при помощи лекарств³. Учитель, применяя софистику, может и должен помочь ученику заменить мнение, приносящее вред, мнением полезным.

Еще более резко выражен скептицизм софистики у Горгия. Софист Горгий был учеником Эмпедокла. Горгий бывал несколько раз в Афинах, но большую часть жизни он прожил в Лариссе в Фесса-

¹ Ленин, Соч., т. XIX, стр. 181.

² Платон, Теэтет, 15 Е.

³ См. там же, 157 Д.

лии. Умер в глубокой старости. Известно заглавие его трактата: «О природе или о не-сущем».

Сохранились свидетельства, что Горгий вследствие разочарования философией перешел к чисто риторической деятельности.

Аргументы Горгия, сохранившиеся в псевдоаристотелевском сочинении «О Ксенофане, Зеноне и Горгии» и у Секста-Эмпирика, располагаются в следующем порядке: 1) ничто не существует, 2) если есть нечто сущее, то оно не познаваемо, 3) если даже оно познаваемо, то оно не выразимо и не изъяснимо.

В целях аргументации Горгий использовал апории элейцев — Зенона и Мелисса.

Первое свое положение («ничто не существует») Горгий доказывает путем обнаружения непригодности каждого из членов трилеммы: нечто не может быть 1) не-сущим, 2) сущим, 3) зараз сущим и не-сущим.

1. Если допустить существование не-сущего, то мы впадаем в двойное противоречие. Ведь не-сущее по своему понятию должно мыслиться как несуществующее. Мы же принимаем его существование. Но, во-первых, нечто не может зараз существовать и не существовать, а, во-вторых, если не-сущее существует, то противоположное ему понятие сущего получит обратный предикат. Мы обязаны в этом случае сказать, что сущее не существует¹. Итак, не-сущего нет.

2. Но не может быть и сущего.

Горгий выдвигает здесь два аргумента:

А) Если бы оно существовало, то оно было бы или вечным, или возникшим, или тем и другим вместе. Но оно а) не может быть вечным, ибо, будучи вечным, оно было бы беспредельным. Но беспредельное не может быть ни в самом себе, ни в другом. «Быть в другом» означало бы ограничение этим другим, и, следовательно, беспредельное перестало бы быть беспредельным. «Быть в себе» означало бы удвоение беспредельности: получились бы две бесконечности. Стало быть, бесконечное не может нигде находиться; его нет²; б) но сущее и не возникает. Оно возникло бы из сущего или не-сущего. Однако при первом предположении мы допустили бы уже существование сущего. Но если оно уже есть, ему незачем возникать. При втором предположении мы допустили бы существование не-сущего, но ведь из ничего ничего произойти не может; с) наконец, сущее не может зараз быть вечным и возникшим: оба члена положения взаимно уничтожают друг друга.

В) Сущего не может быть потому, что оно должно было бы быть или единым или многим. Но оно а) не может быть единым, ибо оно является величиной, всякая же величина делима; но единое, став многим, перестает быть единым; б) сущее не может быть многим,

¹ См. *Секст-Эмпирик*, *Adv. math.*, VII, 67.

² См. там же, VII, 69.

так как если нет единого (а только что было доказано, что его нет), то нет и многого: ведь многое есть соединение единых¹. Кроме того, многое предполагает движение; движение же влечет за собой делимость пространства до бесконечности (по Зенону), но такое деление уничтожает сущее.

3. Нечто не может быть зараз сущим и не-сущим. Ведь при этом допущении и сущее и не-сущее существуют и постольку они тождественны. Отсюда вытекает небытие нечего. Ибо если сущее тождественно не-сущему, его нет. Но если даже допустить, что оно не тождественно не-сущему, то тогда нечего, будучи сущим и не-сущим, характеризовалось бы двумя исключаящими друг друга признаками («предметы были бы не больше, чем не были»), что противоречиво².

Большую оригинальность проявляет Горгий в доказательстве второго и третьего своих положений (о непознаваемости и невыразимости). Он устанавливает сначала, что предметы мысли должны обладать бытием; в противном случае бытие нами не мыслилось бы и не могло бы быть познаваемым. И все же мыслимое не есть существующее. При обратном допущении — стоило бы нам о чем-нибудь подумать, как оно сейчас же стало бы существовать. Далее, если мышление тождественно бытию, небытие (не существующее) не могло бы мыслиться. А тем не менее мы представляем себе различные фантастические предметы или отношения; например, мы можем вообразить колесницу, несущуюся по морю. Из этой трудности установления различия между бытием и мышлением, по мнению Горгия, вытекает, что «сущее не мыслится и не постигается»³.

Но если бы предметы и были познаваемы, то какими средствами, спрашивает Горгий, мы могли бы передать другим наше познание? Ведь речь отлична от мысли (как в свою очередь последняя отлична от бытия). Мы говорим о цвете, но ведь звук — «цвет», нами слышимый, и цвет, нами видимый, — без сомнения, различные вещи. Говорящий произносит слова, а не самые предметы. Но допустим, что можно сообщить то или иное познание. Как обеспечить, однако, в таком случае единство его понимания у различных лиц, находящихся в различной обстановке? Выраженный в одном слове единый предмет как одно содержание мысли, будучи воспринят многими, распадается на множество содержаний мысли и утрачивает свое единство. Но если даже слово внушит многим слушателям одно и то же представление, то и это не меняет дела. И для одного и того же человека оно не будет одинаковым; в разное время способности его восприятия изменяются, а в одно и то же время он воспринимает сходное различными органами чувств (например, слухом и зрением).

Горгий сильно подчеркивает также разрыв между бытием и видимостью, который был уже намечен в различии между «истиной»

¹ См. там же, VII, 73—74.

² Псевдо-Аристотель, De Melisso, 979 a 13.

³ Секст-Эмпирик, Adv. math., VII, 77.

и «мнением» у Парменида. «Бытие, — говорит он, — неявно потому, что ему не удастся казаться, а кажимость бессильна потому, что ей не удастся быть».

По поводу цели трактата Горгия были высказаны самые разнообразные мнения. Некоторым сочинение Горгия кажется лишь риторическим парадоксом. Однако более вероятно, что софист хотел довести до абсурда предпосылки учения элейцев: разрушить умопостигаемое бытие и тем самым вернуться к миру чувственному.

Хотя аргументация Горгия целиком покоится на применении формально-логического закона тождества («он ставит «или-или» к основным вопросам»¹), Гегель подчеркивает диалектику бытия и небытия у Горгия. Он, говорит Гегель, «сознает, что это... — исчезающие моменты».

Диалектика Горгия наглядно вскрывает логические тенденции элейской мысли, причем он лишь развивает до конца, а иногда и прямо повторяет аргументы элейцев, но направляет критику Зенона и Мелисса против самой себя.

Горгий прав, утверждая, что не всякое суждение отражает объективную природу вещей и не всякое предложение соответствует содержанию сознания, которое оно выражает в звуке. Но отсюда нельзя сделать вывода о невозможности суждения вообще. Горгий одно-сторонне подчеркивает момент *отличия* бытия от сознания и представления от слова. Он совершенно не видит другого момента — единства их. Отсюда — скептицизм Горгия. Каким образом, спрашивает он, из «небытия» представлений вырваться к самим объектам, к бытию? Если ощущение цвета и самый цвет отличны, какими средствами познается самый цвет? Ведь то, что содержится в сознании, не есть еще реальный мир. И как выразить в слове мысль, если она от него отлична?

Мысль теряет здесь мужество. Все превращается для нее в неразрешимые проблемы. Контуры бытия расплываются в небытии. Нечто выглядит, как сущее. «Весьма правдоподобно, что совершается много неправдоподобного»², — говорит ученик Горгия, поэт Агатон.

Отсюда возникает особый подход к явлениям жизни. Софист преклоняется перед обманом. Обманувший кажется ему правдивее необманувшего и обманутый мудрее необманутого³. Горгий поясняет: автор пьесы выполнил свое обещание, обманув зрителя, — в этом его правда. Художник заставил поверить в призраки на сцене, как в настоящих людей, со всеми тревожностями их страстей. Мудрость же обманутого зрителя обнаружилась в его чуткой впечатлительности: «только чувствительный человек легко пленяется наслаждением слов».

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 280.

² *Аристотель*, *Риторика*, II, 24, 1402 а 10.

³ См. *Плутарх*, *De gloria Athenorum*, Т, р. 348 С.

При рассмотрении *социально-политических* вопросов софисты выступают как рационалисты и утилитаристы.

Руководителем в жизни и в познании они признавали разум. По Протагору, «во всех человеческих делах первенство принадлежит мудрости и знанию». Не слепой инстинкт, не обычай должны направлять человека, а ясно осознанные рациональные мотивы.

Одной из причин, подрывавших роль и значение традиции в жизни передовых греческих городов, было широкое знакомство тогдашних греков с другими народами. Нормы этики, установленные в качестве неписанных законов и регулировавшие поведение, подвергались сомнению и осмеянию. Решительно подчеркивалась относительность понятий добра и зла. Так, в «Двуречивых рассуждениях» неизвестный софист на ряде примеров, взятых из жизни различных племен, доказывает поразительное расхождение в моральных оценках. «Фессалийцу, — пишет автор, — кажется прекрасным, укрощая коней и мулов, взятых из стада, самому зарезать и зажарить быка; у сицилийцев же это считается делом рабов. У македонцев признается похвальным, что девушки до брака общаются со многими мужчинами, после брака — позором. У персов мужчины и женщины наряжаются одинаково; у них возможно половое общение с дочерью, матерью и сестрой. У лидийцев девушки занимаются проституцией и, набрав денег, выходят замуж и т. д.» Горгий (который отказывался от названия «учителя добродетели» и обещался лишь сделать людей сильными в слове¹) отрицает возможность общего определения добродетели. Он перечисляет отдельные ее виды (например, добродетель мужчины, женщины, ребенка, свободного, раба). У каждого человека в зависимости от его возраста, социального положения и т. д. имеется своя «доблесть».

В основу оценки человеческого поведения в качестве единственного правила, его определяющего, выдвигается принцип *пользы*. Ученик софистов Неократ указывает только три мотива, направляющих поступки людей: удовольствие, наживу и честь.

Просветительная тенденция софистов особенно четко выступает в их борьбе с религией. Уже Протагор выдвигает если не атеистический, то, во всяком случае, скептический тезис: «О богах я не умею сказать, существуют ли они или нет, и каковы они по виду. Ведь много препятствий для знаний — неясность дела и краткость человеческой жизни»².

Есть также несколько свидетельств о безбожии Продика из Кеоса. Он утверждал, что солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное древние признавали за богов. Благодаря этому хлеб признают за Деметру, вино за Диониса, воду за Посейдона, огонь за Гефеста. Не чужда, повидимому, Продику и мысль об апофеозе

¹ См. Платон, Менон., 71 Е.

² Цицерон, De natura deorum, I, 37, 118

великих личностей: люди возвели на трон богов героев и великих изобретателей¹. Религию — священнослужение, мистерии и самое представление о богах — Продик связывал с появлением земледелия.

Критий в сатирической драме «Сизиф» развил взгляд на религию, как на выдумку законодателей. Религия была введена, чтобы наложить узду на людей, которых не могли удерживать одни законы. Им надо было внушить страх перед всевидящим и всеслышающим существом. Мощь законодателя была недостаточна для прекращения преступлений, совершаемых тайно. Мудрый законодатель поселил это мнимое существо, бога, на небо, где сверканье молний, удары грома, звезды пленяют воображение и держат фантазию людей в постоянном трепете.

Отказ от религии, разрушение веры в бога и в демонов принимают различные формы. Выставляется рационалистическое объяснение фактов природы, намеченное великими материалистами древности. Просвещенное сознание не в состоянии мириться со сказками религии. Возникают судебные процессы по обвинению в безбожии против Анаксагора и Протагора.

Но вера в богов не может также удержаться и перед повышенными моральными требованиями. «Боги, — жалуется софист Фразимах, — не обращают внимания на человеческие дела, в противном случае они не стали бы пренебрегать величайшим из человеческих благ — справедливостью. Мы видим, что люди ею не пользуются». Религия, по мнению софистов и их последователей, не может служить обоснованием здоровой морали. «Если боги совершают что-либо постыдное, то они не боги», — вот вызов богам, брошенный учеником Анаксагора и Продика Еврипидом. Трон Зевса у Еврипида замещает «необходимость природы и человеческий разум».

Несмотря на наличие черт, роднящих софистов как профессионалов, их следует разделить на два лагеря: идеологов рабовладельческой демократии и аристократии.

Старшие софисты развертывали свою борьбу против устаревших обычаев под флагом демократии. Их излюбленной антитезой было противопоставление природы — закону или условности. Противоположность, намеченная Парменидом в различении «мнения» и «истины», была перенесена софистами в область общественных отношений.

Протагор интересовался вопросом об историческом развитии человека.

В диалоге Платона «Протагор» софист в чудесном мифе развертывает грандиозную картину прогресса человеческого рода. Протагор протестует против стремлений идеализировать первобытную жизнь. По Протагору, самый плохой человек в цивилизованном государстве предпочтительнее самого хорошего дикаря. «Состояние

¹ См. Филодем, *De pietate*, с. 97, р. 759.

природы» — жалкое бремя, ибо от природы человек — самое беспомощное существо, менее вооруженное для борьбы, чем другие животные. Первоначально люди должны были все усилия прилагать к беспощадной борьбе за существование. Это была война всех против всех. Однако именно крайняя нужда и заставила человека выйти из этого плачевного положения; в силу нее он призвал себе на помощь многообразные искусства. Особенно большое значение Протагор придает успехам *материальной* культуры. На широкую арену жизни человечество было выведено, по его словам, приобретением драгоценного дара Прометея — огня. Лишь впоследствии у людей появились и социальные навыки: «политические добродетели», «стыд» и «правда». Они-то и стали «укладами городов и узлами дружбы». Протагор защищает демократию от нападков со стороны аристократов, объявлявших демократию «общепризнанным безумием» (слова Алкивиада). Чтобы быть гражданином, по мнению Протагора, вовсе не надо обладать специальными знаниями. Стыд и правда живут в сердцах всех людей. Все могут принимать участие в делах города. Совет людей знающих незаменим только в отдельных вопросах. «Когда же они (афиняне), — говорит Протагор, — совещаются по делам, требующим политической добродетели, каковая достигается в силу справедливости и здравомыслия, они допускают всякого человека, и каждый обязан быть причастным к этой добродетели»¹.

Сохранилось свидетельство, что Протагор выступал также в качестве законодателя афинской колонии Фурии в Южной Италии. Предложенные им мероприятия были направлены к обеспечению демократического равенства.

Этический релятивизм выражается Протагором в формуле: «То, что представляется каждому государству справедливым и прекрасным, то и является таковым для него, пока оно таковым считается»².

Эта идея Протагора еще более резко сформулирована софистом Фразимахом. «Справедливость есть не что иное, как выгода для сильного»³. «Каждая власть устанавливает законы, полезные для нее самой: демократия — демократические, тирания — тиранические; так же поступают и остальные». Власть санкционирует в качестве «права-справедливости» только то, что полезно для нее. Изданные правительством законы имеют обязательную силу. Они служат для подданных мерилем правильности их поведения. Кто нарушает установленные законы, совершает несправедливость и карается как преступник. Поэтому право приносит пользу лишь власти — господствующей части населения, для всех же остальных граждан оно — источник вреда и зла.

Некоторыми софистами для установления тезиса природного равенства и свободы всех людей используется теория естественного

¹ Платон, Протагор, 323 А.

² Платон, Теэтет, 167 С.

³ Платон, Государство, 338 С.

состояния. Антифонт говорит о том, что «от природы мы и все и во всем устроены одинаково — и варвары и эллины», а Алкидам в своей мессенской речи провозглашает: «Бог создал всех свободными, природа никого не создала рабом»¹.

Софисты выдвинули идею «общественного договора» (*συμβήκη*). Так, Ликофрону государство представляется собранием равноправных граждан, взаимно обеспечивающих свою безопасность и ограничивающих свою естественную свободу. Фразимах утверждает, что люди нашли полезным договориться, чтобы не причинять несправедливости и не терпеть от нее².

В прямой противоположности к учению Протагора о превосходстве цивилизации находятся взгляды софистов Гиппия и Антифонта. «Закон — тиран над людьми, многое устроил насильственно, вопреки природе», — провозглашает Гиппий³. В соответствии с этим сама философия рассматривается Алкидамом как боевое оружие, направленное против закона и обычая.

У Антифонта протест против закона доходит до отрицания всякого положительного права. «Справедливостью, — говорит Антифонт, — почитается соблюдение всех законов того государства, гражданином которого состоишь. Но наиболее полезное для себя употребление сделает человек в том случае, если при наличии свидетелей будет высоко ставить закон, а в отсутствии же свидетелей — веления природы. Действительно, веления закона надуманы, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость...»⁴

Ликофрон восстает против аристократии, выдвигая тезис, что «благородство» является лишь выдумкой, оно по природе ничем не выдает себя, а основано лишь на мнении; «по правде же неблагородные и благородные ничем друг от друга не отличаются»⁵. Отдельные софисты восставали и против основы основ античного общества — против рабства. «Им (т. е. противникам рабства) кажется странным, — пишет Аристотель, — каким образом побежденный должен быть рабом и подчиниться тому, кто в состоянии победить его...»⁶

В речи Калликла, приведенной Платоном в диалоге «Горгий», звучит гераклитовское утверждение, что закон природы стоит выше условных человеческих понятий о добре и зле и санкционирует неравенство, обусловленное борьбой. Калликл считает, что «право — сила». Сильный должен, по его мнению, править, а слабый — подчиняться. «Это — величайшая среди всех существ власть, сообразная с природой». Ибо природа сама показывает, что справедли-

¹ Аристотель, Риторика, I, XIII, 1373, 36.

² См. Платон, Государство, 358 E — 359.

³ Платон, Протагор, 337 C.

⁴ С. Я. Лурье, Новый оксиринхский отрывок, «Известия Академии наук», 1918, стр. 1582.

⁵ Diels, Vorsokratiker, II, 307.

⁶ Аристотель, Политика, I, C, II.

во лучшему «иметь более худшего». И в мире животных и среди людей в государствах и племенах царствует один и тот же закон природы. Однако слабые, жалуется Калликл, установили искусственные законы, ограничивающие право сильного. Он надеется, что когда-либо восторжествует поправная демократами природа.

«Беря с детства наилучших из своей среды, — говорит он, — мы порабощем их, как львов, заклинаниями и колдовством, утверждая, что всем надо иметь поровну и что это и есть прекрасное и справедливое». «Когда же... родится муж, обладающий достаточно природой, он стряхнет с себя все это, разобьет и убежит. Он будет попирать ногами все наши хартии, ворожбы и заклинания и законы, противные природе: восстанет из рабов и сделается нашим господином, и вот тогда-то и просияет право природы».

Эти мысли Калликла нашли себе отпор еще в античности. Из среды самих же софистов поднимается протестующий голос. В сохранившемся до нас так называемом «Анониме Ямвлиха» пресловутое «право сильного» подвергается резкой и уничтожающей критике. Человек, покушающийся на законы—общее достояние всех граждан, — должен быть «стальным и телом и душой», — пишет софист. Люди, сделавшись врагами такого человека, смогут, в силу ли своего множества, или искусства, или мощи, взять верх над ним, превратив его, таким образом, из мнимого гиганта в карлика.

Подводя итоги, можно сказать, что дурную славу, связанную со словом «софист», древнегреческие софисты не заслужили. Первые софисты оставили неизгладимый след в истории философии и культуры вообще.

Глава IV

СОКРАТ И СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

Выдающимся афинским философом второй половины V в. до н. э. был Сократ (469—399 гг.), учитель и непосредственный предшественник Платона. Сократ — представитель идеалистического религиозно-правственного мировоззрения, открыто враждебного материализму. Впервые именно Сократ сознательно поставил перед собой задачу обоснования идеализма и выступил против античного материалистического миропонимания, естественно-научного знания и безбожия. Сократ исторически был зачинателем «тенденции, или линии, Платона» в античной философии.

Пятидесятилетие, прошедшее от окончания Персидских войн до начала Пелопоннесской войны, было эпохой величайшего расцвета афинской рабовладельческой демократии. В 462 г., когда Сократу было всего семь лет, демократия, после долгой и тяжелой борьбы против аристократии, захватила в свои руки всю полноту власти. Враги греческой демократии презрительно называли ее *охлакратией* (господством черни) и утверждали, будто это господство принесло с собой полную распущенность и произвол.

Высшие классы готовы были на все в борьбе со своим политическим врагом: и на убийства из-за угла (Эфиальт), и на прямую измену своему отечеству, и на откровенное предательство, примеров чему так много представляет греческая история.

Демократия рабовладельческого полиса пришла к власти под лозунгами равенства и неограниченного участия всех свободных граждан в управлении государством. «Господство народной массы, — говорит Геродот, — уже тем хорошо, что посит возвышенное название равноправности». Перикл у Фукидида (II, 57) аттестует демократию как управление массы, а не меньшинства, где низкое общественное положение или бедность не препятствуют участию в политической жизни и достижению значения в государстве.

В действительности афинская демократия была демократией лишь в отношении небольшой части рабовладельческого общества, так называемых «свободнорожденных». Прежде всего она не распространялась на рабов, т. е. по крайней мере на $\frac{4}{5}$ населения. Кроме того, собственно политическое руководство, все ответственные должности находились в руках ограниченного круга лиц. Где были богатство и деньги, там находилась и власть. Перикл был родом из высшей аристократии, Клеон — богатый промышленник, Алкивиад — аристократ и т. д.

Афинская демократия была конгломератом различных социальных классов. Крупные купцы, предприниматели, судовладельцы, кораблестроители, ростовщики составляли верхний слой демократии. За ними шли рядовые моряки, гребцы, лоцманы, рабочие с верфей, носильщики на пристанях, множество других фетов (наемников), той «корабельной черни», которая бурлила в Пирее и сыграла решающую роль в победе афинской демократии. Далее следуют «массы неорганизованных ремесленников», перечисление коих мы находим у Плутарха: плотники, каменщики, скульпторы, литейщики, маляры, ювелиры, мастера по слоновой кости, живописцы, граверы, вышиватели тканей, поставщики и перевозчики строительного и художественного материала, экипажные мастера, извозчики, дорожные мастера, горнорабочие, кожевники. «Каждое из этих ремесел и занятий, — прибавляет Плутарх, — в свою очередь, подобно военному штабу, командующему войском, распоряжалось массой поденщиков, носильщиков, чернорабочих...»¹

За пределами этой демократии оставались: 1) крупные землевладельцы, составлявшие родовую аристократию, 2) крестьяне и 3) рабы.

Основное противоречие древней Греции определялось классовым антагонизмом между рабами и рабовладельцами. Рабам противостояли все остальные группы населения, кровно заинтересованные в сохранении рабовладельческого строя. Единая против рабов, эта масса раздиралась, однако, своими внутренними, часто непримиримыми противоречиями.

¹ Плутарх, Перикл, 12.

Ко времени Пелопоннесской войны Афины были могущественной морской державой, возглавлявшей великий морской союз подчиненных ей государств на Западе и Востоке. Им противостоял Пелопоннесский союз сухопутных городов со Спартой во главе. Греция разбилась на два враждебных лагеря, олицетворявших собой международную организацию политических партий: *демократию*, с одной стороны, и *аристократию* — с другой. Пелопоннесская война была



Сократ

международным выражением борьбы рабовладельческой демократии и аристократии.

В атмосфере этой войны жил и действовал Сократ, который выступил на поприще своей общественной деятельности незадолго до возникновения войны.

Вся Эллада была потрясена, повсюду происходила острая политическая борьба. Прежние понятия о праве, справедливости, чести, нравственности потеряли свой смысл. Родство связывало людей меньше, чем узы гетерий.

Ярким свидетельством того ожесточения, которого достигла борьба между классами, может служить эпитафия на памятнике, поставленном на могиле Крития и павших с ним олигархов: «Сей памятник воздвигнут мужественным людям, которые хоть на короткое время взнуздали дерзновенную похоть проклятого афинского народа». В ходе ожесточенной социальной борьбы, ареной которой

сделалась Греция, проблемы общественного бытия заслоняли собой все. Вопросы о «спасении» общества, государства, о строе социально-экономических отношений стояли в центре интересов эпохи. С этим были тесно связаны вопросы морали, религии, просвещения.

На место вопроса о космосе в порядок дня был поставлен вопрос о человеке со всеми его связями, интересами, потребностями и мыслями, вопрос о человеке, как о социальном существе, как о члене общества.

Вокруг Сократа сосредоточился целый кружок афинских аристократов и их политических единомышленников: Ксенофонт, Алкивиад, Критий, Платон, Хармид, Федон и ряд других менее известных лиц. Его участники явились впоследствии крупнейшими политиками и идеологами аристократии, убежденными противниками античной демократии, да и кружок Сократа имел ярко выраженный антидемократический характер, был центром идеологической борьбы против афинской демократии.

В 399 г. до н. э. семидесятилетний Сократ был приговорен к смертной казни и умер, выпив кубок яда.

Основной причиной знаменитого процесса Сократа была антидемократическая пропаганда, проводившаяся афинским философом, и вся деятельность его кружка как организационного центра антидемократических сил.

Алкивиад, изменивший афинской демократии и перешедший на сторону враждебной Афинам Спарты; Критий — глава реакционнейшего аристократического правительства во время господства 30 олигархов (404—403 гг. до н. э.); Ксенофонт, покинувший Аттику и перешедший на сторону персидского царя Кира, союзника Спарты и врага Афин; Платон, показавший себя непримиримым политическим противником афинской демократии, — все эти политики, военные деятели, идеологи реакционной аристократии принадлежали к сократовскому кружку, все они крепкими нитями были связаны с афинским философом-идеалистом.

После восстановления демократии в Афинах Сократ был привлечен к суду. «В обвинительном акте против него было сказано приблизительно так: Сократ виновен в том, что не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества; виновен также в том, что развращает молодежь»¹. Обвинитель прямо указывал, как сообщает Ксенофонт, что Сократ выступал против афинской демократии и своими речами развращающе действовал на молодежь, развивая в ней ненависть к демократическому строю и стремление ниспровергнуть его насильственным образом.

«Но, клянусь Зевсом, — говорил обвинитель, — Сократ учил своих собеседников презирать установленные законы: он говорил, что глупо должностных лиц в государстве выбирать посредством бобов, тогда как никто не хочет иметь выбранного бобами рулевого,

¹ Ксенофонт *Афинский*, Сократические сочинения, стр. 21.

плотника, флейтиста или исполняющего другую подобную работу, ошибки которой приносят гораздо меньше вреда, чем ошибки в государственной деятельности; подобные речи, говорил обвинитель, возбуждают в молодежи презрение к установленному государственному строю и склонность к насильственным действиям»¹.

Поскольку можно судить по сохранившимся античным свидетельствам, основной задачей выдвинутого обвинения было принудить Сократа эмигрировать из Афин и тем самым прекратить свою деятельность. Сократ не воспользовался возможностью бежать из Афин, явился на суд и был приговорен к смертной казни.

Немедленно после смерти Сократа Платон и ряд других его учеников, не чувствуя себя в безопасности в Афинах, покинули город и переехали в Мегары, враждебные афинской демократии, где жил один из членов сократовского кружка — Эвклид.

Сократ выступил на арену общественной деятельности как принципиальный враг демократических слоев, идеологами которых были старшие софисты. Для Сократа, так же как и для большинства софистов, характерны перенос центра тяжести на вопросы практической философии, антропоцентризм, чисто субъективное применение диалектики. Подобно софистам, Сократ претендовал на роль просветителя афинского народа. *Знание* было общим лозунгом софистов и Сократа. Но под этим лозунгом скрывалось прямо противоположное содержание.

«Он, — пишет ученик Сократа Ксенофонт, — настойчиво отговаривал изучать астрономию так подробно, чтобы получить сведения... о планетах и блуждающих звездах и тратить время на вычисление расстояний их от земли, на исследование периодов и причин их движения... Вообще он не советовал заниматься изучением небесных явлений, как каждое из них устраивает бог»². По мнению Сократа, людям невозможно открыть это, и «богам не угодает» человек, который доискивается того, чего они не пожелали открыть людям. К тому же человек, занятый этим, рискует впасть в безумие ничуть не меньше Анаксагора, который весьма гордился своим объяснением деяний богов. «Он (Анаксагор), например, утверждал, что огонь и солнце одно и то же». Но «он не обратил внимания на то, что люди легко смотрят на огонь, а глядеть на солнце не могут...»³

Сократ — принципиальный враг изучения природы. Работу человеческого разума в этом направлении он считает нечестивым и бесплодным по результатам вмешательством в дело богов. Мир представляется Сократу творением божества, «столь великого и всемогущего, что оно сразу все и видит, и слышит, и повсюду присутствует, и обо всем имеет попечение»⁴. Нужны гадания, а не науч-

¹ Там же, стр. 27.

² *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, IV, 7, 5.

³ Там же, IV, 6.

⁴ Там же, I, 4, 15.

ные исследования, чтобы получить указания богов относительно их воли¹. И в этом отношении Сократ ничем не отличался от любого невежественного жителя Афин. Он следовал указаниям дельфийского оракула и советовал делать это своим ученикам. Сократ аккуратно приносил жертвы богам и вообще старательно выполнял все религиозные обряды.

Основной задачей философии Сократ признавал обоснование религиозно-нравственного мировоззрения, познание же природы, натурфилософию считал делом ненужным и безбожным.

Сомнение («я знаю, что ничего не знаю») должно было, по учению Сократа, привести к самопознанию («познай самого себя»). Только таким, индивидуалистическим, путем, учил он, можно прийти к пониманию справедливости, права, закона, благочестия, добра и зла. Материалисты, изучая природу, пришли к отрицанию божественного разума в мире, софисты подвергли сомнению и осмеяли все прежние взгляды, — необходимо поэтому, согласно Сократу, обратиться к познанию самого себя, человеческого духа и в нем найти основу религии и морали. Таким образом, основной философский вопрос Сократ разрешает как идеалист: первичным для него является дух, сознание, природа же — это нечто вторичное и даже несущественное, не стоящее внимания философа. Сомнение служило Сократу предпосылкой для обращения к собственному Я, к субъективному духу, от которого дальнейший путь вел к объективному духу — к божественному разуму. Идеалистическая этика Сократа перерастает в теологию.

Развивая свое религиозно-нравственное учение, Сократ в противоположность материалистам, призывавшим «прислушиваться к природе», ссылаясь на особый внутренний голос, якобы наставлявший его в важнейших вопросах, — знаменитый «демон» Сократа.

Сократ выступает против детерминизма древнегреческих материалистов и намечает основы телеологического миропонимания, причем и здесь исходным пунктом для него является субъект, ибо он считает, что все в мире имеет своей целью пользу человека.

Телеология Сократа выступает в крайне примитивной форме. Органы чувств человека, согласно этому учению, своей целью имеют выполнение определенных задач: цель глаз — видеть, ушей — слушать, носа — обонять и т. п. Равным образом боги посылают свет, необходимый людям для зрения, ночь предназначена богами для отдыха людей, свет луны и звезд имеет своей целью помогать определению времени. Боги заботятся о том, чтобы земля производила пищу для человека, для чего введен соответствующий распорядок времен года; более того, движение солнца происходит на таком расстоянии от земли, чтобы люди не страдали от излишнего тепла или чрезмерного холода и т. п.

Своего философского учения Сократ в письменную форму не

¹ Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, IV, 7, 10.

облекал, но распространял его путем устной беседы в форме своеобразного, методологически направленного к определенной цели спора. Не ограничиваясь руководящей ролью в пределах своего философско-политического кружка, Сократ бродил по Афинам и всюду — на площадях, на улицах, в местах общественных собраний, на загородной лужайке или под мраморным портиком — вел «беседы» с афинянами и заезжими чужестранцами, ставил перед ними философские, религиозно-нравственные проблемы, вел с ними длительные споры, старался показать, в чем заключается, по его убеждению, действительно моральная жизнь, выступал против материалистов и софистов, вел неутомимую устную пропаганду своего этического идеализма.

Разработка идеалистической морали составляет основное ядро философских интересов и занятий Сократа.

Особое значение Сократ придавал познанию сущности добродетели. Нравственный человек должен знать, что такое добродетель. Мораль и знание с этой точки зрения совпадают; для того, чтобы быть добродетельным, необходимо знать добродетель как таковую, как «всеобщее», служащее основой всех частных добродетелей.

Задаче нахождения «всеобщего» должен был, по мысли Сократа, способствовать его особый философский метод.

«Сократический» метод, имевший своей задачей обнаружение «истины» путем беседы, спора, полемики, явился источником идеалистической «диалектики». «Под диалектикой, как указывает товарищ Сталин, понимали в древности искусство добиться истины путем раскрытия противоречий в суждении противника и преодоления этих противоречий. В древности некоторые философы считали, что раскрытие противоречий в мышлении и столкновение противоположных мнений является лучшим средством обнаружения истины»¹.

Между тем как Гераклит учил о борьбе противоположностей, как о движущей силе развития природы, сосредоточив свое внимание, главным образом, на *объективной* диалектике, Сократ, опираясь на элейскую школу (Зенон) и софистов (Протагор), впервые отчетливо поставил вопрос о субъективной диалектике, о диалектическом способе мышления.

Основные составные части «сократического» метода: «ирония» и «майевтика» — по форме, «индукция» и «определение» — по содержанию.

«Сократический» метод — это прежде всего метод последовательно и систематически задаваемых вопросов, имеющих своей целью приведение собеседника к противоречию с самим собой, к признанию собственного невежества. В этом и состоит сократовская «ирония».

Однако Сократ ставил своей задачей не только «ироническое» раскрытие противоречий в утверждениях собеседника, но и преодоление этих противоречий с целью добиться «истины». Поэтому

¹ Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 536.

продолжением и дополнением «иронии» служила «майевтика» — «повивальное искусство» Сократа (намек на профессию его матери). Сократ хотел этим сказать, что он помогает своим слушателям родиться к новой жизни, к познанию «всеобщего» как основы истинной морали.

Основная задача «сократического» метода — найти «всеобщее» в нравственности, установить всеобщую нравственную основу отдельных, частных добродетелей. Эта задача должна быть разрешена при помощи своеобразной «индукции» и «определения».

Беседа Сократа исходит из фактов жизни, из конкретных явлений. Он сравнивает отдельные этические факты, выделяет из них общие элементы, анализирует их, чтобы обнаружить препятствующие их объединению противоречащие моменты, и, в конечном счете, сводит их к высшему единству на основе отысканных существенных признаков. Таким путем он достигает общего понятия. Так, например, исследование отдельных проявлений справедливости или несправедливости открывало возможность определения понятия и сущности справедливости или несправедливости вообще.

«Индукция» и «определение» в диалектике Сократа взаимно дополняют друг друга.

Если «индукция» — это отыскание общего в частных добродетелях путем их анализа и сравнения, то «определение» — это установление родов и видов, их соотношения, «соподчинения».

Вот как, например, в разговоре с Евтидемом, готовившимся к государственной деятельности и желавшим знать, что такое справедливость и несправедливость, Сократ применил свой «диалектический» метод мышления.

Сначала Сократ предложил дела справедливости заносить в графу «дельта», а дела несправедливости — в графу «альфа», затем он спросил Евтидема, куда занести ложь. Евтидем предложил занести ложь в графу «альфа» (несправедливости). То же предложил он и в отношении обмана, воровства и похищения людей для продажи в рабство. Равным образом на вопрос Сократа, можно ли что-либо из перечисленного занести в графу «дельта» (справедливости), Евтидем отвечал решительным отрицанием. Тогда Сократ задал Евтидему вопрос такого рода: справедливо ли обращение в рабство жителей несправедливого неприятельского города. Евтидем признал подобный поступок справедливым. Тогда Сократ задал подобный же вопрос относительно обмана неприятеля и относительно кражи и грабежа добра у жителей неприятельского города. Все эти поступки Евтидем признал справедливыми, указав, что он первоначально думал, будто бы вопросы Сократа касаются только друзей. Тогда Сократ указал, что все поступки, первоначально отнесенные к графе несправедливости, следует поместить в графу справедливости. Евтидем согласился с этим. Тогда Сократ заявил, что, следовательно, прежнее «определение» неправильно и что следует выдвинуть новое «определение»: «По отношению к врагам такие поступки справедливы, а по отношению к

друзьям несправедливы, и по отношению к ним, напротив, следует быть как можно справедливее»¹. Однако и на этом Сократ не остановился и, снова прибегая к «индукции», показал, что и это «определение» неправильно и требует замены его другим. Для достижения этого результата Сократ снова обнаруживает противоречия в положении, признанном собеседником за истинное, а именно в тезисе о том, что в отношении друзей следует говорить только правду. Правильно ли поступит военачальник, спрашивает Сократ, если он, для того чтобы поднять дух войска, солжет своим воинам, будто бы приближаются союзники. Евтидем соглашается, что подобного рода обман друзей следует занести в графу «дельта», а не «альфа», как это предполагается предыдущим «определением». Равным образом, продолжает «индукцию» Сократ, не справедливо ли будет, если отец обманет своего заболевшего сына, не желающего принимать лекарство, и под видом пищи заставит его это лекарство принять, и тем самым своей ложью вернет сыну здоровье. Евтидем соглашается, что и такого рода обман следует признать делом справедливым. Тогда Сократ спрашивает его, как назвать поступок того человека, который, видя своего друга в состоянии отчаянья и боясь, как бы он не кончил жизнь самоубийством, украдет или просто отнимет у него оружие. Эту кражу, или этот грабеж, Евтидем также вынужден занести в графу справедливости, нарушая снова предыдущее «определение» и приходя к выводу, подсказанному Сократом, что и с друзьями не во всех случаях надо быть правдивыми. После этого Сократ переходит к вопросу о различии добровольного и недобровольного поступка, продолжая свою «индукцию» и добиваясь нового, еще более точного «определения» справедливости и несправедливости. В конечном итоге получается определение несправедливых поступков как тех, которые совершаются в отношении друзей с намерением им вредить.

Истина и нравственность для Сократа — понятия совпадающие. «Между мудростью и нравственностью 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 чем 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, не знающие, не могут их совершить и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. Таким образом, прекрасные и хорошие поступки совершают только мудрые, а немудрые не могут и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. А так как справедливые и вообще все прекрасные и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует,

¹ *Ксенофонт*, Воспоминания о Сократе, стр. 144.

что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость»¹.

Истинная нравственность, по Сократу, это знание того, что хорошо и прекрасно, а вместе с тем и полезно человеку, способствует его блаженству, жизненному счастью.

Тремя основными добродетелями Сократ считает: 1) умеренность (знание, как обуздывать страсти), 2) храбрость (знание, как преодолевать опасности) и 3) справедливость (знание, как соблюдать законы божественные и человеческие).

Только «благородные люди» (*καλοὶ καγαθοί*) могут претендовать на знание. А «земледельцы и другие рабочие очень далеки от того, чтобы узнать самих себя... ведь они знают только то, что имеет отношение к телу и служит ему... А потому, если познание самого себя есть признак разумности, никто из этих людей не может быть разумным в силу одного своего ремесла»². Рабочему, ремесленнику, земледельцу, т. е. всему демосу (не говоря уже о рабах), недоступно знание.

Сократ был непримиримым врагом афинских народных масс. Он был идеологом аристократии, и его учение о незыблемости, вечности и неизменности моральных норм выражает идеологию именно этого класса.

Сократовская проповедь добродетели имела *политическое назначение*. Он сам говорит о себе, что заботится, чтобы подготовить как можно больше лиц, способных приняться за политическую деятельность³. При этом политическое воспитание афинского гражданина велось им в таком направлении, чтобы подготовить восстановление политического господства аристократии, вернуться к «заветам отцов».

По Ксенофону, Сократ восторгается «самыми древними и самыми образованными государствами и народами», потому что они «самые набожные»⁴. Больше того: «...он думает, что ему не стыдно будет взять за образец персидского царя»⁵, потому что персидский царь считает земледелие и военное искусство благороднейшими и необходимейшими занятиями. Земля и военное искусство — исконная принадлежность «благородных господ», родовой землевладельческой аристократии. Сократ, по Ксенофону, воспекает земледелие. Оно дает возможность сулить «хорошие обещания рабам» и «приохотить рабочих и склонять их к послушанию». Сельское хозяйство — мать и кормилица всех искусств, источник жизненных потребностей для «благородного господина», лучшее занятие и лучшая наука для него. Оно сообщает телу красоту и силу, побуждает к храбрости, дает отличных и наиболее преданных общему благу граждан. При

¹ Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, стр. 119.

² Платон, Первый Алкивиад, 131 ab, слова Сократа.

³ См. Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, I, 6, 15.

⁴ Там же, I, 4, 16.

⁵ Ксенофонт, О хозяйстве, 4, 4.

этом сельское хозяйство противопоставляется городским занятиям, ремеслам как вредящим делу и разрушающим душу. Сократ на стороне отсталой деревни — против города с его ремеслами, промышленностью и торговлей.

Таков идеал Сократа. Надо было воспитать адептов этого идеала. Отсюда неустанная, непрерывная, изо дня в день ведущаяся пропагандистская деятельность Сократа.

Сократ беседует о храбрости, благоразумии, справедливости, скромности, благочестии. Он хотел бы видеть в афинских гражданах людей храбрых, но скромных, не требовательных, благоразумных, справедливых в отношении к своим друзьям, но отнюдь не к врагам. Гражданин должен верить в богов, приносить им жертвы и вообще исполнять все религиозные обряды, надеяться на милость богов и не позволять себе «дерзости» изучать мир, небо, планеты. Словом, гражданин должен быть смирным, богобоязненным, послушным орудием в руках «благородных господ».

Следует, наконец, упомянуть, что Сократ наметил также классификацию государственных форм, исходя из основных положений своего этико-политического учения. Государственные формы, упоминаемые Сократом, таковы: монархия, тирания, аристократия, плутократия и демократия. Монархия, с точки зрения Сократа, тем отличается от тирании, что опирается на законные права, а не на насильственный захват власти, а поэтому и обладает моральным значением, отсутствующим у тирании. Аристократию, которая определяется как власть немногих знающих и моральных людей, Сократ предпочитает всем другим государственным формам, в особенности направляя острие своей критики против античной демократии как неприемлемой и с его точки зрения безнравственной формы государственной власти.

Непосредственным продолжателем Сократа был его наиболее одаренный ученик — Платон. Платон развил дальше сократовский этический идеализм и превратил его в систему объективного идеализма. Одновременно он переработал «сократический» метод собеседования в свой метод идеалистической диалектики.

Учениками и последователями Сократа был основан ряд так называемых «сократических» философских школ: мегарская школа, элидо-эретрийская, киническая и киренская.

Название «сократические школы» может быть удержано лишь в условном смысле и, во всяком случае, оно не означает принадлежности этих школ к одному философскому направлению. Более того, борьба материализма и идеализма обнаруживается между «сократическими школами»: в то время, как для мегарской и элидо-эретрийской школ характерны идеалистические и религиозные тенденции, у киников наблюдаются тенденции материалистические, у киренаиков — атеистические.

Мегарская школа была основана Эвклидом из Мегар (которого не следует смешивать с математиком Эвклидом). Дальнейшие пред-

ставители мегарской школы — Евбулид из Милета, Стильпон из Мегар (ок. 320 г. до н. э., учивший в Афинах), Диодор Кронос (умер ок. 307 г. до н. э.).

Эвклид — идеалист. Сократовское учение о высшем благе он объединяет с элейским учением о едином и неподвижном бытии. Согласно Эвклиду, благо, добро — едино, хотя люди и называют его различными именами — разумом, богом и т. п. Превращая, таким образом, принцип сократовской этической философии — благо — в единое, самостоятельное существо по образцу бытия элеатов, он учит, что это единое добро не возникает и не уничтожается; оно неподвижно, подобно себе и себе тождественно. Истинное существование присуще лишь этому единому добру: ничто от него отличное не существует. Абстракция «добра» превращается Эвклидом в абсолют.

Мегарцы превращают понятие «добро» в самостоятельное существо, исключаящее и отрицающее все отдельное. Истинно только общее, отдельное — неистинно, — таков конечный вывод из этого философского направления, абсолютизировавшего сократовское учение о «всеобщем».

Для защиты этого своего идеалистического учения о добре Эвклид прибегал, подобно элейцу Зенону, к «эристике» — искусству спора, в чем мегарская школа родственна элейцам, софистам и Сократу.

Особенно прославился в древности своими эристическими рассуждениями Евбулид. Некоторые его рассуждения — «Лжец», «Покрытый» (или «Электра»), «Сорит» («Куча»), «Лысый», «Рогатый» — дошли до нас.

В рассуждении, носящем название «Лжец», ставится вопрос: «Если какой-нибудь человек говорит, что он лжет, то лжет ли он или говорит правду?» Требуется простой ответ: да или нет. Если ответить: человек говорит правду, то это противоречит смыслу его речи, так как он ведь сознается, что лжет. Если же, наоборот, сказать: он лжет, то опять-таки это не соответствует действительности, ибо, поскольку он признает, что он лжет, его признание является правдой. Выходит, что простого ответа — да или нет — здесь дать нельзя, простым противоположением — либо-либо — проблема неразрешима. Над проблемой «лжеца» бился впоследствии стоик Хризипп, который много писал о ней, а также Филет Косский.

Содержание рассуждения «Покрытый» таково: Электра знает Ореста как своего брата, но перед ней стоит «покрытый» Орест, которого она не знает как своего брата; следовательно, она не знает того, что знает.

В другой аргументации, носящей название «Сорит» («Куча»), задается вопрос: «Составляет ли одно зерно кучу?» — «Нет». — «А еще одно зерно?» — «Также нет». Вопрос много раз повторяется. В конце концов в наличности оказывается куча, т. е. в результате прибавления какого-то зерна получилось то, что сначала отрица-

лось, поскольку утверждалось, что прибавление одного зерна не образует кучи. Одно зерно и куча противоположны друг другу, но вместе с тем и едины. *Количественное накопление переходит здесь в качественное различие.*

Это рассуждение Евбулида непосредственно восходит, как к своему источнику, к возражению Зенона против истинности чувственного восприятия.

«Это определение перехода, — пишет Гегель, — имеет громаднейшее значение, хотя оно не предлежит непосредственно нашему сознанию. Говорят, например: истратить один грош, один талер не имеет никакого значения; но это «не имеет никакого значения» делает кошелек пустым, и это составляет очень важное качественное различие. Или если мы будем все больше и больше нагревать воду, то она при 80° Реомюра переходит внезапно в пар. Этого диалектического перехода друг в друга количества и качества не признает наш рассудок. Он стоит на том, что качественное не есть количественное, а количественное не есть качественное. Но в вышеприведенных примерах, выглядящих как шутки, заключается, таким образом, основательное рассмотрение важных определений мысли»¹. В логических фокусах мегарцев Гегель сумел разглядеть серьезные философские проблемы.

«Сориту» подобно рассуждение «Лысый»: вырвав один волос у человека, ты не превратишь его в лысого; спрашивается, когда же он превратится в лысого, если вырывать у него по одному волосу?

Совершенно лишено философского значения рассуждение «Рогатый»: то, чего ты не потерял, у тебя еще есть; ты не потерял рогов, следовательно, ты рогат.

В большинстве своем софизмы Евбулида сводятся, однако, к простой игре слов («Лжец», «Покрытый», «Рогатый») или же вульгаризируют апории Зенона. Эти софизмы свидетельствуют об эпигонском характере мегарской школы, исторически образующей мостик от классической греческой философии к философии эллинистического периода.

Стильпон, распространявший мегарский идеализм в Афинах, выступал против платоновского учения об идеях с точки зрения единого блага, абсолютно отрицающего все множественное. Абсолютную значимость у Стильпона имеет всеобщее, только оно может быть высказано, а «это» высказать нельзя. В чем рациональное зерно этого утверждения? «Почему нельзя назвать отдельного?» — пишет по этому поводу Ленин и отвечает словами Гегеля: «язык выражает в сущности лишь всеобщее; но то, что думают, есть особенное, отдельное. Поэтому нельзя выразить на языке то, что думают». И, далее, Ленин следующим образом развивает свою мысль: («Это»? Самое общее слово.)

¹ Гегель, Соч., т. X, стр. 101—102 (см. там же на стр. 94—106 разъяснения, данные Гегелем другим мегарским загадкам).

Кто *это*? Я. Все люди я. Чувственное вообще? Это есть *о б щ е е* etc. etc. «Этот»? Всякий есть «этот»¹.

Стильпон держался также того убеждения, что можно высказывать лишь тождественные положения. Нельзя сказать: «человек добр» или «человек есть полководец», а только: «человек есть человек, добрый есть добрый, полководец есть полководец». Словом, по Стильпону, «нельзя приписывать предмету отличный от него предикат».

Наконец, мегарик Диодор Кронос известен своими рассуждениями о возможном и невозможном. Его эристический тезис состоит в утверждении возможности лишь того, что действительно; что недействительно, то и невозможно. Диодор Кронос окончательно превратил мегарскую эристику в потешную игру словами, сделавшись шутком при дворе Птолемеев.

Элидо-эритрейская школа (Федон из Элиды, Менедем и Асклепиад из Эритреи) родственна мегарской философии. О взглядах представителей элидо-эритрейской школы сохранились только отрывочные сведения.

Киническая школа была основана *Антисфеном* (умер в преклонном возрасте во второй половине IV в. до н. э.), учеником софиста Горгия, а затем слушателем Сократа. Ближайшим преемником Антисфена был знаменитый *Диоген Синопский*, которого по праву можно назвать вторым основателем кинической школы. Киническая философия, возникшая в IV в. до н. э., прошла длительный путь развития вплоть до VI в. н. э.

Связь кинической школы с Сократом преувеличена. В разрешении вопроса о всеобщем и особенном киники выступили против идеализма Сократа и Платона.

О борьбе Антисфена с идеализмом свидетельствует тот факт, что он специально выступил с критикой платоновского учения об идеях.

Антисфен выдвигает принцип абсолютного логического тождества: противоречие неосуществимо в суждениях, ибо о каждом субъекте суждения можно утверждать только то, что он есть именно этот субъект; никакой другой предикат к нему неприменим. Нельзя поэтому сказать: человек добр (А есть Б), но только: человек есть человек (А есть А), добро есть добро (Б есть Б). Таким образом, в учении Антисфена метафизический закон тождества сознательно сводится к простой тавтологии со всей наивной прямоотой и непосредственностью.

Отсюда Антисфен делает вывод, что существует только индивидуальное, но не родовое, только чувственное, конкретное, но не общее. «Лошадь я вижу, лошадности же не вижу». Расхождение со «всеобщим» Сократа является отправным пунктом всего философского учения Антисфена.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 283.

Позиции мегарской и кинической школ при разрешении проблемы общего и отдельного прямо противоположны: мегарики признают только общее (единое благо) и отрицают все частное, отдельное; киники отбрасывают общее, родовое и принимают только отдельное, частное.

Антисфен выступил против идеализма и по вопросу о сущности души. В то время как для античных идеалистов душа — это нематериальная и бессмертная сущность, противопоставленная смертному телу, Антисфен учил, что души (психеи) материальны и имеют форму, аналогичную заключающим их телам.

Антисфен разработал теорию определения («логос») и знания.

Определение, согласно учению Антисфена, — это обозначение сущности вещей, существовавших в прошлом или еще существующих в настоящем; в согласии со своими основными предпосылками Антисфен признает возможность определения лишь в отношении сочетаний, реальных соединений. Отсюда вытекает и понимание Антисфеном знания.

Общее («лошадность») не существует, существует только единичное («лошади»). Поэтому «видеть», чувственно познавать, воспринимать можно только единичное как единственное существующее. Следовательно, истинное знание может быть только о единичном. Однако единичное не может быть предметом определения, так как оно может быть только названо, и суждение о нем ограничивается тавтологией. Таким образом, определение может относиться лишь к совокупности единичных предметов, и теоретическое мышление относится не к общему (таковое не существует), не к отдельному (таковое существует, но не поддается определению), но к совокупности отдельных предметов.

«...Элементы неопределимы и непознаваемы, но чувственно постигаемы. Между тем как совокупность (комплекс) их познаваема, выражима с помощью речи и доступна истинному мнению. Поэтому, кто составляет себе истинное мнение о чем-нибудь без определения, у того душа, хотя и обладает истиной, но не имеет знания, так как тот, кто не имеет знания о чем-нибудь, ни сам не может дать определения этого, ни от других получить его. Но если к истинному мнению присоединить определение, тогда можно познать вещи и полностью достигнуть знания»¹.

В центре интересов Антисфена, как и всей кинической школы в целом, — этические вопросы.

Вслед за Сократом Антисфен считал счастье человека совпадающим с добродетелью. Однако в определении содержания их он расходился с Сократом. Счастье человека он видел в полной независимости от окружающего мира и в особенности от общества, а добродетелью им признается *автаркия*, т. е. автономия нравственной личности. Жизнь и здоровье, честь и свобода, богатство и

¹ Платон, Теэтет, IV, 202 b.

наслаждение — все это отнюдь не благо, как смерть и болезнь, рабство и позор, горе и нищета — не зло. Было бы совершенно неправильным считать удовольствие за благо, так как при нем человек всегда зависит от другого. «Лучше сойти с ума, чем наслаждаться», — говорил Антисфен.

Киники отвергали чувственные удовольствия, внешние блага, богатство и роскошь. Однако было бы ошибочно усматривать в этом аскетизм. Чувственные влечения сами по себе не являются для Антисфена неприемлемыми. Они вполне допустимы и подлежат удовлетворению. Необходимо удовлетворять голод, жажду, сексуальные потребности. Чувственные влечения неприемлемы для киника лишь постольку, поскольку эти естественные потребности превращаются в удовольствие, в наслаждение, и человек лишается своей независимости. Тогда добродетели наносятся ущерб, и торжествует зло. Антисфен с величайшим фанатизмом проповедывал сократовскую мысль, что человеческое счастье заложено в самом человеке и всецело зависит от его воли.

Искусство, наука, существующая мораль, отечество, семья для Антисфена — пустые слова. Честь и позор — пересуды глупцов, богатство — грабеж льстецов. Идеал Антисфена — возврат к природе, к существованию в естественных условиях, без культуры, вне стеснительных рамок общества, на положении примитивного существа, с ограниченными потребностями, прообразом которого является Геракл. С именем культуры у Антисфена связывается представление о вырождении, а с именем общества — представление о рабстве.

Антисфен и киники проповедовали *автономию*, свободу от человеческих и божеских законов. «Мудрец в делах государственного управления будет руководствоваться не установленными законами, а законом добродетели»¹. В этих словах выявлен смысл антисфеновой автономии. С точки зрения «закона добродетели» Антисфен подвергает критике господствующее среди людей право установления существующих государств и все социальные институты: брак и семью, иерархию общества, раздробление человечества по нациям.

Наравне с человеческими законами и установлениями Антисфен подвергает критике и божеские законы. Он был решительным противником религии: ни человеческие, ни божеские законы не нужны для нравственной жизни.

Почему и во имя чего киники объявили войну своему времени?

Не следует забывать, что с киниками мы вступаем в эпоху, следующую за Пелопоннесской войной. Кризис, который знаменовала собой беспримерная в истории античной Греции тридцатилетняя война, внес огромные потрясения во всю жизнь. Аттический полис был потрясен в самых своих основах. Государства стонали под тяжестью бедствий и нищеты. Города наполнились безработными,

¹ Диоген Лаэртский, VI, II.

обнищавшими людьми. Грозный призрак возмущений и восстаний вставал перед господствующими классами. Не обеспеченный ни работой, ни хлебом люмпен-пролетариат, состоявший и из свободных граждан и из рабов, все сильнее, все настойчивее поднимал свой голос против господства имущих, против богатства, против всей рабовладельческой культуры. Сократ стремился к укреплению государства — его ученик призывал к низвержению государства во имя возврата к естественному состоянию, как к золотому веку, где кинику грезился идеальный общественный строй с «трудом, как благом» (πόνορ ἀγαθόν), со свободной любовью, без золота, возбуждающего жадность, без классов и наций, где люди живут, как единое стадо под присмотром единого пастыря. Так в мечтах киника рисовались неопределенные очертания «идеального строя».

Все эти черты «кинизма», намеченные Антисфеном, в более выпуклой форме были воспроизведены *Диогеном* из Синопа (ок. 400—323 гг. до н. э.), всем своим образом жизни пропагандировавшим пренебрежение к культуре и возврат к «естественному» состоянию. Государственным законам он противопоставлял природу, культуре — «естественную» жизнь зверей и варваров¹.

Классический образ Диогена нарисовал Лукиан.

Покупатель: — Ты откуда, милейший? *Диоген*: — Отовсюду. *Покупатель*: — Что ты говоришь? *Диоген*: — Ты видишь пред собой космополита, гражданина мира. — Кому ты подражаешь? — Гераклу. — Почему же на тебе не львиная шкура? Дубиной ты похож на него. — Вот моя львиная шкура — поношенный плащ. Воюю же я, как и он, против наслаждений, и не по приказанию, а добровольно, поставив своей задачей очистить жизнь. — Каково твоё ремесло? — Я — освободитель человечества и враг страстей, а в общем хочу быть пророком правды и свободы слова. — Каким образом ты будешь воспитывать меня? — Прежде всего я сниму с тебя изнеженность... заставлю тебя работать, спать на голой земле, пить воду и есть, что попало. Богатства свои ты бросишь в море. Ты не будешь заботиться ни о браке, ни о детях, ни об отечестве... Оставив дом отца, ты будешь жить или в склепе, или в покинутой башне, или в глиняном сосуде. Котомка твоя пусть будет полна бобов и свертков, исписанных с обеих сторон. Ведя такой образ жизни, ты назовешь себя более счастливым, чем великий царь... Надо быть грубым и дерзким и ругать одинаковым образом и царей и частных людей... Стыд, чувство приличия и умеренности должны отсутствовать; способность краснеть навсегда сотри со своего лица... На виду у всех смело делай то, чего другой не сделал бы и в стороне...»²

Высшей нравственной задачей для индивида является, по мнению киников, подавление страстей, сведение потребностей к минимуму. Конечным выводом из кинической этики была «апатия» — бес-

¹ Собакой (κύν) прозвали современники Диогена. Отсюда, повидимому, произошло и название школы.

² Лукиан, Продажа жизней, 8—10.

страстие, равнодушие к богатству, славе, чести, семье, политике, религии, науке, ко всей культуре в целом.

Учениками Диогена были Онезикрат, Моним и Кратес.

Киренская школа была основана *Аристиппом* (родился ок. 435 г. до н. э. и прожил до глубокой старости). Его продолжателями были: Феодор, прозванный в древности Атеистом, Гегезий и Анникерид. К киренаикам примыкал знаменитый античный атеист Евгемер.

Философское учение Аристиппа — это сенсуализм в теории познания и гедонизм в этике.

Аристипп признает существование вне сознания человека вещей, вызывающих ощущения. Однако вещи сами по себе, согласно его учению, непознаваемы, людям доступны только ощущения.

Сенсуалистическая теория познания дополняется у киренской школы сенсуалистической этикой — учением о чувственном удовольствии как основе морали. Киренская школа «смешивает ощущение как принцип теории познания и как принцип этики»¹.

Ощущения либо приятны, либо неприятны. Неприятные ощущения, цель которых — страдание, киренаики называют злом. Приятные ощущения, цель которых — удовольствие, они называют благом. Таким образом, ощущения являются критерием в области познания, а цель их — критерием в области поступков².

Счастье определяется Аристиппом как ощущение удовольствия или наслаждения (*ἡδονή*, отсюда название школы — *гедонистическая*). Но ощущение выражается в движении: легкое движение чувств, подобное ветру, благоприятному для корабля, — источник удовольствия; движение чувств грубое, подобное буре на море, — источник неудовольствия; отсутствие движения чувств, подобное штилю на море, — источник безразличия, одинаково чуждого и удовольствию и неудовольствию. Именно удовольствие в результате мягкого движения чувств и притом наличное удовольствие *данного момента* составляет принцип гедонистической этики Аристиппа. Однако Аристипп вовсе не считает возможным всецело подчинить человека погоне за чувственными наслаждениями минуты, — наоборот, он учит о том, что, руководствуясь разумом, мудрец не подчиняется удовольствиям, но господствует над ними.

Постановка этических проблем Сократом, несомненно, сыграла свою роль в формировании морали Аристиппа; однако несравненно большее значение имел другой философский источник его миропонимания — сенсуалистическое учение Протагора.

Если кинизм соответствовал настроениям городских низов, потерявших веру в государственную организацию античного мира, ранее обеспечивавшую их существование, то Аристипп и киренаи-

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 285.

² См. *Секст-Эмпирик*, *Adv. math.*, VII, 191.

ки — идеологи богатых рабовладельческих классов, исчерпавших свою историческую миссию.

Последователем Аристиппа был *Феодор-Атеист*, который в своем произведении «О богах» не только выступал против греческой религии политеизма и антропоморфизма, но и вообще отрицая существование богов, «вконец разбил все мнения о богах»¹.

В конце IV в. до н. э. он распространял свое атеистическое учение в Афинах, что вызвало нападки на него со стороны ревнителей религии и привело к изгнанию его из Афин.

В противовес своему учителю Феодор видел блаженство мудреца не в отдельных наслаждениях, а в общем радостном настроении духа (*χαρά*), подвластного разуму. Мудрец, по его учению, не нуждается ни в друзьях, ни в дружбе. Неразумно жертвовать жизнью ради своего теперешнего отечества, так как отечеством является весь мир. Мудрецу при случае можно и украсть, разорвать семейные узы и ограбить храм. В современном обществе многое признается преступным лишь ради того, чтобы держать в узде массы. Феодор, таким образом, смело делал радикальные выводы из посылок аристиппова учения.

Позднейшими представителями киренской школы были *Анникерид* и *Гегезий*, прозванный «проповедником смерти».

«Редкость, новизна или пресыщение удовольствием, — сообщает Диоген Лаэртций об учении Гегезия, — создают для одних удовольствие, а для других неудовольствие. Бедность и богатство не имеют никакого значения в отношении приятного, ибо богачи имеют не больше радостей, чем бедняки. Точно также рабство и свобода, высокое и низкое происхождение, слава и презрение безразличны в отношении приятного. Лишь для глупцов поэтому имеет значение жизнь; мудрецу же безразлично жить или не жить»².

Близок по своим взглядам к киренской школе Евгемер (конец IV—начало III в. до н. э.). Антирелигиозное сочинение Евгемера — «Священное писание» — до нас целиком не дошло, сохранились только отрывки. «Почитаемые богами», по учению Евгемера, — это выдающиеся своим могуществом и умом люди прошлого времени, правители, установившие свой культ и требовавшие воздания им божественных почестей со стороны подданных.

Для всех сократиков характерно отрицательное отношение к современному им обществу. Но это отрицание получает у них различное выражение. Киник отворачивается от современного общества и идет к природе. Киренаик полон безразличия и уходит в себя. Он или гонится за наслаждениями (Аристипп), или, игнорируя блага жизни, стремится только избежать зла (Гегезий). Мегарик уходит от действительности, видя в абстрактном мышлении средство избежать общества. Но ни одна сократическая школа не

¹ Диоген Лаэртций, II, 93.

² Там же, 93—95.

предлагает произвести революционный переворот в обществе или хотя бы реформировать его.

Сократические школы — предвестники заката греческого рабовладельческого общества.

Глава V

ПЛАТОН

Крупнейшим представителем античного идеализма и злейшим врагом материалистического миропонимания был идеолог аристократической реакции, ученик Сократа, — Платон. Непримируемая борьба идеалиста Платона против материалиста Демокрита с классической четкостью демонстрирует партийность древнегреческой философии. «Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций или линий Платона и Демокрита в философии? Борьба религии и науки? Отрицания объективной истины и признания ее? Борьба сторонников сверхчувственного знания с противниками его?»¹, — писал Ленин.

Детство и юность Платона протекали в годы Пелопоннесской войны. Он был современником поражения Афин, падения афинской демократии, господства 30 олигархов, восстановления демократии в Афинах и ее кризиса в первой половине IV в. Деятельность Платона приходится на время, непосредственно следующее за окончанием Пелопоннесской войны, приведшей Афины к поражению и подорвавшей их хозяйственную и политическую мощь. Объединенные силы Спарты и ее пелопоннесских союзников при финансовой помощи Персии добились победы над демократическими Афинами, и дальнейшая история Греции (IV в. до н. э.), вплоть до выдвижения Македонии, не знает прочной гегемонии какого-либо греческого государства над другими. Это была постоянная война между греческими государствами, боровшимися за гегемонию, но ни одно из них не было достаточно могущественным, чтобы стать во главе Греции. В последние годы жизни Платона поднимающаяся Македония захватила Фракийское побережье от Пинда до Гелеспонта и сильно теснила Афины; в 346 г. до н. э. между Афинами и Македонией был заключен Филократов мир, закрепивший за македонским царем Филиппом завоеванные им территории. Классовые противоречия в Греции IV в. до н. э. достигли невиданной прежде остроты. Обострение противоречий между рабами и рабовладельцами привело к многочисленным восстаниям рабов в союзе с массами разорившихся мелких производителей.

Платон родился в 427 г. до н. э. на острове Эгина, где его отец, афинский гражданин, имел земельные владения. По своему социальному происхождению Платон принадлежал к афинской ари-

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 106.

стократии и вел свой род от царя Кодра. Близкими родственниками Платона были политические деятели афинской аристократии Хармид и Критий, глава реакционного правления 30 олигархов. Действительное имя Платона — Аристокл; Платон — это прозвище (от греческого слова «платюс» — широкий).

Платон получил обычное для афинских граждан воспитание: занимался гимнастикой, музыкой, литературой. Он не был чужд



Платон

поэтическому творчеству — писал в юности дифирамбы, лирические стихи и трагедии. Из его стихотворных произведений до нас дошло лишь несколько эпigramм. Философии Платон обучался сперва у Кратила, у которого он заимствовал неправильное истолкование диалектики Гераклита в духе абсолютного релятивизма, а затем — у Сократа, сделавшись его верным учеником и продолжателем. Встреча Платона с Сократом произошла около 407—406 гг. до н. э. Вступив двадцатилетним юношей в идеалистический и антидемократический кружок Сократа, Платон сохранял тесную связь со своим учителем вплоть до смерти Сократа в 399 г. до н. э. После смерти Сократа Платон, опасаясь преследований афинской демократии, поселился в Мегарах, где проживал Эвклид, старейший ученик Сократа, основатель мегарской школы. Затем Платон совершил путешествие в Кирену и Египет; на некоторое время возвратился в Афины, после чего совершил первое путешествие в Южную Италию и на остров Сицилию, в Сиракузы, где принял участие в политической борьбе. Во время этого путешествия Платон завязал политические и философские связи с пифагорейцами. В Сиракузах,

при дворе тирана Дионисия Старшего, во главе аристократической партии стоял зять тирана Дион, близкий пифагорейцам. Вместе с Дионом Платон пытался оказать влияние на политическую деятельность Дионисия Старшего, но неудачно. Философ был задержан Дионисием Старшим и выдан в качестве военнопленного спартанскому послу; на ярмарке рабов в Эгине Платон был выкуплен своими сторонниками и снова вернулся в Афины (ок. 386 г. до н. э.).

Именно в это время Платоном была основана в Афинах, в саду, посвященном легендарному герою Академу, философская школа Академия, явившаяся центром античного идеализма, боровшегося на протяжении столетий против материализма и безбожия. Вокруг Платона сгруппировались его многочисленные ученики и последователи, слушатели съезжались в Академию из всех греческих государств. За советами к нему обращались крупнейшие политические деятели — македонский царь Пердикка, сиракузский тиран Дионисий Младший. На протяжении приблизительно двадцати лет Платон не выезжал из Афин. В шестидесятилетнем возрасте он снова принял участие в политической борьбе в Сиракузах — совершил второе и третье путешествие в Сицилию (ок. 367—366 и 361—360 гг. до н. э.), где в то время был тираном Дионисий Младший и где снова усилилась политическая деятельность Диона и пифагорейцев. Однако и эти политические путешествия Платона не увенчались успехом, и ему не удалось осуществить своего намерения — выступить в качестве законодателя Сиракуз. Умер Платон восьмидесятилетним стариком в 347 г. до н. э.

Сохранились многочисленные сочинения Платона: «Апология Сократа», 34 диалога (из которых около семи, вероятно, подложны), письма (часть которых, вероятно, подложна) и эпиграммы. Разрешение вопроса о подлинности и времени написания отдельных диалогов, тесно связанного с вопросом о философской эволюции Платона, из-за отсутствия точных сведений о биографии Платона представляет большие трудности.

Насколько можно судить по имеющимся данным, эволюция философских взглядов Платона представляется в следующем виде. В годы, следующие за смертью Сократа, главным образом, очевидно, во время пребывания в Мегарах, Платон создал произведения, в которых он еще не выходил из рамок сократовского этического идеализма. «Апология Сократа» и «Критон» посвящены восхвалению Сократа, осужденного афинской демократией; в «Лахесе» рассматриваются вопросы храбрости как добродетели, в «Хармиде» — благоразумия, в «Евтифроне» — благочестия, в «Лисии» — любви и дружбы, в «Гиппии Меньшем» — сознательности нравственных поступков, в первой книге «Государства» (основной текст которого относится к значительно более позднему времени) — справедливости как этической основы политики.

В годы, предшествующие первой поездке в Сиракузы и отчасти непосредственно следующие за ней, Платон написал диалоги,

в которых он уже приступил к переработке сократовского этического идеализма в систему объективного идеализма. Однако здесь он еще не развивает в положительной форме своего учения об идеях, но главное внимание обращает на критику материалистических, сенсуалистических и софистических учений. В этих диалогах он продолжает и углубляет начатую уже Сократом борьбу против «линии Демокрита» в философии, а с другой стороны, отмежевывается от субъективизма и скептицизма и подготавливает теоретическую почву для своей системы объективного идеализма. Как почти во всех других диалогах Платона, выразителем его точки зрения является принимающий участие в беседе и споре Сократ. Платон подверг критике демократическое учение Протагора о культуре («Протагор»); в выступлении против Горгия он сближает свой идеализм с религиозным миропониманием и говорит о религиозно-нравственной основе политики («Горгий»); осмеивает эристику софистов («Евтидем») и их лингвистическое учение («Кратил»); в диалоге «Гиппий Большой» подвергает критике современные ему теории прекрасного. В полемике с софистами обнаруживаются подходы Платона к учению об идеях, но само это учение еще не излагается. В «Меноне» Платон уже наметил мифологическую теорию «воспоминания», в дальнейшем вошедшую составной частью в его идеалистическую теорию познания. Материалистическое учение Гераклита и материалистические элементы в учениях о познании Протагора и Антисфена подвергаются Платоном резкой критике в диалоге «Теэтет», где он ведет борьбу против сенсуалистической теории познания. К этой же группе относятся диалоги «Ион» и «Менексен».

Годы деятельности Платона в Академии в период между первым и вторым путешествием в Сиракузы являются тем временем, когда им была создана и развита система объективного идеализма. В это же время развивается деятельность великого материалиста древности — Демокрита, и борьба между двумя лагерями античной философии достигает наибольшей остроты и непримиримости.

В диалоге «Пир» Платон в высокохудожественной форме изображает спор между софистом, врачом, комическим поэтом (Аристофаном), трагическим поэтом (Агатом) и Сократом о сущности любви. Каждый из собеседников по очереди произносит похвальную речь в честь Эроса, бога любви; у каждого из них сущность любви получает иное объяснение. Решающее слово, как почти во всех платоновских диалогах, принадлежит Сократу, выразителю взглядов самого Платона. Речь Сократа в честь Эроса является художественным изложением учения Платона об идее прекрасного, об эросе, как о философском энтузиазме, влечении философа к постижению мира идей. Диалог «Федр» посвящен Платоном прославлению того же эроса и религиозно-мифологическому описанию человеческой души; учение о бессмертии души подробно излагается также в диалоге «Федон». Наиболее полно и обстоятельно

учение Платона изложено в «Государстве», где его философские, эстетические, этические, психологические, политические и педагогические взгляды приведены в связь и образуют целую систему объективного идеализма. В диалогах этого периода Платон подробно рассматривает вопрос о методе познания идей, называя этот метод «диалектикой».

В диалогах «Парменид» и «Софист» Платон несколько видоизменил свое понимание идей и на первый план выдвинул вопрос об их неподвижности или движении; диалог «Парменид» наиболее характерен для идеалистической диалектики Платона. В диалоге «Политик» Платон видоизменил свои политические воззрения, изложенные им ранее в «Государстве». Диалог «Филеб» посвящен идее блага.

Для последнего периода философской деятельности Платона характерен известный старческий упадок, эклектическое соединение учения об идеях с пифагорейским учением о числах. Произведения этого периода отражают политические и идеологические связи Платона с пифагорейцами в годы его второго и третьего путешествия в Сицилию. В «Тимее» излагается мистико-идеалистическое учение Платона о природе; «Критий» и в особенности «Законы» и «Эпиномис» связаны с его политической деятельностью в Сиракузах.

Философскими источниками платоновского учения об идеях являются: 1) сократовское учение о «всеобщем» как основе этики; 2) элейское учение об истинном, едином и неподвижном бытии и 3) пифагорейское учение о числах как истинных сущностях вещей. Опираясь на эти учения, главным образом, на учение Сократа, Платон создал систему объективного идеализма. Основной философский вопрос об отношении духа и природы, мышления и бытия Платон решает идеалистически, считая мышление, дух — первичным, а бытие, природу — вторичным и производным от него. Изменчивому миру чувственных вещей Платон противопоставляет неизменный и неподвижный мир истинного «бытия», понимаемого им как мир духовных сущностей — идей. «Идеям» он подчиняет и из них производит всю конкретную действительность.

Чувственные вещи, учил Платон, изменчивы и непостоянны, они возникают, изменяются и уничтожаются. Эти вещи служат предметом мнения, а не истинного знания. Чувственные вещи для Платона — это лишь тени мира идей, вечных и неизменных, составляющих предмет истинного знания.

Вскрывая гносеологические корни идеализма, Ленин дает следующую характеристику учения об идеях.

«Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *о т д е л ь н о е с у щ е с т в о*. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (совершенно в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и *идеи* стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь

и «нумен», непознаваемая «вещь в себе»; связь земли и солнца, природы вообще — и закон, логос, бог. Раздвоение познания человека и *возможность идеализма (=религии) даны уже в первой, элементарной абстракции* «дом» вообще и отдельные дома»¹.

В этой гениальной ленинской характеристике гносеологических корней идеализма раскрывается истинная сущность платоновского учения о мире идей и мире чувственных вещей. Идея Платона — это абстракция, общее понятие, метафизически противопоставленное отдельным чувственным вещам и абсолютизированное, превращенное в «отдельное существо».

Проблема общего и отдельного, истолкованная Платоном идеалистически, превратилась в отправной пункт его теории сверхчувственного знания.

Платоновская характеристика идеи прекрасного, данная в диалоге «Пир» (речь Сократа), с наивной непосредственностью первобытного идеализма раскрывает метафизическую сущность его учения об идеях. В отличие от изменчивых и преходящих прекрасных вещей чувственного мира идея прекрасного, говорит Платон, существует вечно. «Прекрасное вообще», прекрасное как идея не возникает и не уничтожается, не увеличивается и не уменьшается; оно находится вне пространства и времени, ему чуждо движение и изменение. Философ, достигший истинного знания, «увидит, прежде всего, что прекрасное существует вечно, что оно не возникает, не уничтожается, не увеличивается, не убывает; далее, что оно ни прекрасно здесь, ни безобразно там; ни что оно то прекрасно, то не прекрасно; ни что оно прекрасно в одном отношении, безобразно в другом; ни что в одном месте оно прекрасно, в другом безобразно (ни что для одних оно прекрасно, для других безобразно). Прекрасное не предстанет пред ним в виде какого-либо облика, либо рук, либо какой иной части тела, ни в виде какой-либо речи, либо какой-либо науки, ни в виде существующего в чем-либо другом, например, в каком-либо живом существе, или на земле, или на небе, или в каком-либо ином предмете»².

По образцу идеи прекрасного Платон понимал и все вообще идеи как абсолютные, неизменные духовные сущности. На вершине всего мира идей Платон поместил идею блага, или высшего добра.

Мир идей, согласно учению Платона, образует в своей совокупности «истинное бытие»; вторичным и производным от него Платон считал мир чувственных вещей, занимающих среднее место между бытием и небытием; материю же он называл небытием. Чувственные вещи, согласно учению Платона, — это смесь бытия и небытия, это отпечатки сверхчувственных идей, идеальных образцов (прото-

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 335—336.

² Платон, *Пир*, 29, 211 ab.

типов) вещей в пассивном «восприемнике» идей — материи, небытии.

Идеалистическое учение о том, что чувственные вещи вторичны и производны от духовного мира идей, лежащее в основе всей платоновской системы объективного идеализма, привело Платона к ряду затруднений. Уже Аристотель, подвергший учение об идеях подробной и основательной критике, справедливо указывал, что у Платона на деле получается полный разрыв между неподвижными идеями и изменчивыми вещами.

Платон не дал четкого ответа на вопрос о характере взаимоотношения между вещами и идеями. В его диалогах мы обнаруживаем три основные формулировки по этому вопросу. Прежде всего, согласно Платону, это взаимоотношение должно быть понято таким образом, что чувственные вещи *подражают* идеям как своим образцам, с которыми они, таким образом, обнаруживают сходство. Идеи — это образцы, прототипы, чувственные же вещи, подобные этим образцам, существуют и возникают благодаря *подражанию*.

Взаимоотношение между вещами и идеями Платон формулирует также таким образом, что чувственные вещи *участвуют* в идеях. Здесь он особенно выдвигает вопрос о взаимоотношении между идеями и вещами как общим и отдельным, единым и многим.

Наконец, третье определение, даваемое Платоном, гласит, что идеи *присутствуют* в вещах. Здесь особенно ярко выступает мистика, свойственная всему учению платонизма. Это *присутствие* идей в вещах Платон понимает таким образом, что идеи «приходят» к вещам и «удаляются от них», в зависимости от чего обнаруживается сходство или различие между идеями и вещами.

Мистическое «участие» вещей в идеях или мистическое «присутствие» идей в вещах — образец тех затруднений, которые стояли перед платоновским идеализмом. В учении Платона об идеях наряду с основной, господствующей тенденцией идеалистического монизма, признания мира идей единственной основой всего миропонимания, а мира вещей — целиком производным от мира идей, пробивается и вторая тенденция, ведущая к известному противопоставлению мира идей и мира вещей, к разрыву между ними.

Признание материи небытием и противопоставление ей мира идей как истинного бытия отнюдь не значит, что материя отстраняется Платоном целиком от всякого участия в образовании чувственных вещей — наоборот, эти последние определяются как смесь бытия (идей) и небытия (материи). Движение, развитие, изменение чувственных вещей находит себе объяснение во взаимодействии бытия (идей) и небытия (материи). Следовательно, при объяснении природы Платон принимает в качестве философского начала не только «истинное бытие», но и «небытие».

В эволюции философских взглядов Платона эта проблема играла громадную роль. Различие между пониманием идей в диалоге «Пир» и в диалоге «Парменид» с очевидностью показывает, что пла-

тоновское учение об идеях, как о неподвижных и неизменных сущностях («Пир»), было подвергнуто пересмотру («Парменид»). Этот пересмотр состоял в том, что проблема изменения, движения, перехода («смесь» бытия и небытия), которая в основных диалогах Платона решалась на основе противопоставления «истинного бытия» и «небытия», в «Пармениде» ставится как вопрос о взаимоотношении «бытия» и «небытия» в пределах самих идей. Если противопоставление «бытия» (идей) и «небытия» (материи) приводило к тому, что идеи понимались как неподвижные и неизменные духовные сущности, а движение (соединение «бытия» и «небытия») приписывалось лишь чувственным вещам, то одновременное включение и «бытия» и «небытия» в область идей приводило к пониманию этих идей как движущихся, переходящих друг в друга, а вместе с тем к большей последовательности в проведении идеалистического монизма. Диалог «Парменид» — наиболее яркий образец платоновской идеалистической диалектики. Но основной формой платоновского учения об идеях является не диалектика идей, данная в «Пармениде», а то понимание идей, которое им развито в «Пире», «Государстве», «Федре», «Федоне» и которое исключало из мира идей всякое возникновение, развитие, движение и уничтожение.

При всех изменениях взглядов Платона в процессе их эволюции его основная философская позиция состояла в признании мира идей первичным, а мира вещей вторичным и производным от мира идей. Между тем историческое развитие античного материализма ко времени жизни и деятельности Платона уже выдвинуло ряд философских учений, в которых признание духа, сознания вторичным и производным от бытия, от материи получило разностороннее развитие и обоснование. Материалистические учения милетской школы, Гераклита Эфесского, Эмнедокла, Анаксагора и, наконец, современника Платона — Демокрита, опираясь на достижения древнегреческой науки, привели к созданию глубоко враждебного платонизму материалистического миропонимания, выражавшего наиболее передовые теории своего времени.

С исключительной наглядностью выступает антинаучность платонизма и его реакционность при сравнении космологического учения Платона с современными ему материалистическими учениями.

Космологическое учение Платона представляет собой типичный образец античной телеологии. Наиболее полно и специально космологические взгляды Платона излагаются им в диалоге «Тимей», относящемся к последнему периоду жизни Платона и соединяющем в себе платоновское учение об идеях с элементами пифагорейского мистического учения о числах.

В своем конспекте гегелевских «Лекций по истории философии» Ленин особо отмечает мистический, теологический характер платоновской космологии:

«Подробно размазывает Гегель «натурфилософию» Платона, архивздорную мистику идей, в роде того, что «сущность чувственных вещей есть треугольник» [197] и т. п. мистический вздор. Это прехарактерно! Мистик-идеалист-спиритуалист Гегель (как и вся казенная, поповски-идеалистическая философия нашего времени) превозносит и жует мистику-идеализм в истории философии, игнорируя и небрежно третируя материализм. Ср. Гегель о Демокрите — ничего!! О Платоне тьма размазни мистической»¹.

В борьбе с античной материалистической концепцией вселенной, состоящей из бесчисленного множества миров и в своем развитии подчиненной необходимости, Платон пытался обосновать телеологическое и телеологическое учение о мире. Античному материалистическому учению о космосе, «не созданном никем из богов», он противопоставил религиозно-мистическое учение о творении мира божественным демиургом; античному детерминизму — телеологическое миропонимание.

Уже в диалоге «Федон» детерминистическое учение Анаксагора было подвергнуто идеалистической критике с позиций телеологического миропонимания. Платон порицал Анаксагора за то, что, введя в свое учение «нус», этот философ в то же время объяснял все природные явления естественно-научным образом — физическими причинами, а не разумными целями. В диалогах «Филеб» и «Тимей» телеологическая позиция Платона получила дальнейшее развитие и стала неотделимой составной частью его миропонимания.

Тот разрыв, какой обнаружился между миром неподвижных идей и миром изменчивых вещей, Платон пытался преодолеть с помощью учения о целесообразности: идеи выступают как *цели*, определяющие развитие вещей. Борьба идеализма Платона с достижениями античной науки выступает здесь как борьба телеологии против детерминизма. В то время как у античных материалистов признание объективной реальности внешнего мира соединялось с признанием объективной необходимости в природе, идеалист Платон развивал учение о целесообразности.

Выступая против учения атомистов о множественности миров, подчиненных в своем развитии необходимости, Платон учил, что существует только один и притом наилучший мир, целесообразно созданный духовным, разумным началом — божественным творцом. Все больше сближаясь с пифагорейцами, Платон включал в свою идеалистическую систему, кроме идей (истинного бытия), материи (небытия) и чувственных вещей (соединения бытия и небытия), также числа в виде особых самостоятельных сущностей, занимающих среднее место между идеями и чувственными вещами. В его космологии господствует мистика чисел. Физические тела лишаются своей материальности и получают мистико-математическое истолкование как составленные из треугольников. Античному атомисти-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 287.

ческому учению о строении материи из неделимых материальных частиц Платон противопоставил идеалистическое учение о физических телах, как о математических отношениях. Материя, по Платону, приобретает существование в виде физических тел благодаря математическим отношениям.

Принципом, обуславливающим единство этого математически упорядоченного мира чувственных вещей, Платон считал мировую душу, созданную божественным демиургом. Так как, однако, в мире чувственных вещей наряду с порядком и добром встречаются беспорядок и зло, то, кроме доброй мировой души, Платон вводит (в «Законах») второе духовное начало — злую мировую душу. Это мистическое учение нашло себе много последователей в дальнейшей истории античной философии периода ее упадка и разложения. Кроме двух мировых душ (доброй и злой), Платон признавал существование отдельных душ — звездных, человеческих и даже душ животных и растений. Вся эта фантастика составляет неотделимую часть платоновской космологии. Согласно Платону, мировая душа придает движение космосу; аналогичную роль в отношении отдельных тел играют отдельные души.

По учению Платона, космос — один, он конечен и представляет собой шар, в центре которого находится земной шар; вокруг последнего вращаются по окружности одной небесной сферы — планеты, по окружности другой небесной сферы — неподвижные звезды. Движение звезд и планет производится их душами, придающими им движение как по окружности, так и вокруг самих себя. Небесные тела для Платона — это видимые боги, обладающие телом и душой.

Таким образом, в борьбе против передовых, материалистических учений о космосе, выдвинутых древнегреческими материалистами, Платон возвратился к уже отброшенным развитием науки религиозно-мифологическим представлениям.

Платоновское учение о творении божеством космоса из первобытного хаоса — образчик теологии, враждебной науке и материалистическому миропониманию.

«Объясним же, ради какой причины строитель устроил происхождение вещей и это все. Он был добр, в добром же никакой ни к чему и никогда не бывает зависти. И вот, чуждый ее, он пожелал, чтобы все было по возможности подобно ему. Кто принял бы от мужей мудрых учение, что это именно было коренным началом происхождения вещей и космоса, тот принял бы это весьма правильно. Пожелав, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, бог таким-то образом все подлежащее зрению, что застал не в состоянии покоя, а в нестройном и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого. Но существу превосходнейшему как не было прежде, так не дано и теперь делать что иное, кроме одного прекрасного. Поэтому насчет видимого по природе размыслив, он вывел заключе-

ние, что нечто неразумное, никогда как творение не будет прекраснее того, что имеет ум, если сравнивать и то и другое как целое; а ума не может быть ни в чем без души. Следуя такой мысли, ум вселил он в душу, а душу — в тело и построил вселенную так именно, чтобы произвести нечто по природе прекраснейшее и чтобы творение вышло совершенным. Таким-то образом ограничиваясь вероятностью, надобно полагать, что этот космос промышленением божьим получил бытие как животное одушевленное и поистине одаренное умом»¹.

Вслед за этим Платон подобным же образом описывает творение божественным демиургом «тела космоса», богов греческой религии, души и тела человека и т. п.

Такова архивздорная мистика, противопоставленная в платоновской «натурфилософии» передовым, материалистическим учениям о природе.

В соответствии с отпавным идеалистическим положением своего учения об идеях Платон пытался разрешить и вопросы познания. В своей теории познания он выступил противником материализма и сенсуализма. Важнейшим философским источником учения Платона является наряду с учением Сократа идеалистически интерпретированный им рационализм элейцев. Метафизически противопоставив друг другу ощущения и теоретическое мышление (разум), Платон утверждал, что чувства не могут быть источником истинного знания, их область — лишь мнение, истинное же знание (познание идей) доступно лишь разуму и совершается в понятиях.

Знание (ἐπιστήμη) имеет своим предметом духовные сущности, мнение (δόξα) относится к чувственным вещам. Так как, кроме идей, Платон признает предметом познания также числа, а кроме природных чувственных вещей, признает предметом мнения также подражание этим вещам (произведения ремесл и искусства), то он вводит дальнейшее подразделение в свою классификацию познавательных способностей человека, а именно: идеи — это предмет знания (ἐπιστήμη) и мышления (νόησις), числа — предмет размышления (διάνοια), природные чувственные вещи — предмет «доверия» (πίστις), подражания природным чувственным вещам — предмет «догадки», «уподобления» (εἰκασία).

Таким образом, чувственные вещи природы и «подражания» им, создаваемые человеком, будучи предметом мнения, не могут быть, по Платону, предметом теоретического мышления, которое ограничивается исключительно идеями и числами. Однако числа служат предметом лишь «размышления», но не истинного знания, которое относится только к идеям.

По Платону, ощущения, «мнения» не могут служить источником истинного знания. Источником истинного знания являются

¹ Платон, Тимей, 29е—30с.

воспоминания бессмертной человеческой души о созерцании ею мира идей еще до вселения ее в смертное тело человека. Истинное знание не только по своему характеру, но и по своему происхождению совершенно чуждо чувственному миру.

Продолжая и развивая далее пифагорейское учение о бессмертии души, Платон учил, что смертное тело человека есть темница души. Находясь в этой темнице, душа, однако, может вспоминать о том времени, когда она еще до вселения в тело находилась в мире идей и созерцала эти идеи. После смерти человека его бессмертная душа освобождается из своего заточения в смертном теле.

Учение о бессмертии души Платон включил в свою теорию познания и опирался на него в своей борьбе против материализма и сенсуализма. Тесная органическая связь идеализма Платона с религией в развиваемом им учении о дуализме души и тела выступает особенно отчетливо.

Понимание души как бессмертной духовной сущности было чуждо уже материалисту Гераклиту, учившему, что душа — это одно из переходных состояний вечно движущейся и изменяющейся материи («огня»). Демокрит решительно отвергал религиозно-идеалистическое учение о душе; душа, согласно атомистическому учению Демокрита, — это сочетание круглых, быстро движущихся «огненных» атомов; с распадением атомов тела распадаются и атомы души — наступает одновременно смерть и тела и души. Платон же боролся с этим естественно-научным пониманием души древнегреческими материалистами и упорно защищал религиозную теорию бессмертия души. В диалоге «Государство» Платон описывает «чудо», которое должно подтвердить учение о бессмертии души. Это рассказ одного воина, по имени Иринарх, о том, что он видел в загробном царстве. Во время одного сражения, говорит Платон, этот воин Иринарх от полученных ударов упал на землю среди убитых. Душа Иринарха, временно выйдя из тела, путешествовала по загробному царству и наблюдала, что там происходит. Придя в себя, Иринарх как «очевидец» рассказывает, что он сам видел, как души после смерти заключающих их тел получают награды и наказания в потустороннем мире.

Диалоги «Федр» и «Федон», как и «Государство», относящиеся ко времени деятельности Платона в Академии и характерные для периода расцвета его творчества, специально посвящены учению о бессмертии души и теории воспоминания. В «Федре», написанном около 386 г. до н. э. и имевшем значение как бы философской декларации при основании Академии, теория воспоминания (*ἀνάμνησις*) дана в форме мифа.

С религиозным одушевлением Платон рисует в «Федре» мистическую картину того, как мчатся к наднебесным высям колесницы богов, а за ними колесницы бессмертных душ. Человеческая душа образно представляется Платоном в виде колесницы, запряженной парой коней. Возница колесницы — это разум; один

из двух коней — конь пылкости, мужественности, другой — конь вождения, чувственности. У одних колесниц конь чувственности, который тянет вниз, к земному миру, оказывается сильнее мужественного, пылкого коня, повинующегося вознице-разуму и стремящегося ввысь, к миру идей; у других мужественный конь сильнее, и подобные души, управляемые разумом, приближаются к миру идей, получают возможность созерцать идеи. Эти лучшие души созерцают духовную первооснову всего существующего — «бесцветную, бесформенную и неосязаемую сущность, в сущности своей существующую, зримую только для одного кормчего души — разума»¹. Когда же душа, «исполнившись забвения и порочности, тяжелеет, а отяжелев, утрачивает крылья и падает на землю»², она вселяется в смертное человеческое тело и забывает о том, что было с ней в прекрасном мире идей.

Для познания истины, учил Платон, совершенно напрасно обращаться к чувствам, к ощущениям; наоборот, нужно полностью отрешиться от них и, погрузившись в глубины своей души, постараться, чтобы она вспомнила то, что видела в мире идей.

Считая, что истинное знание не может быть получено из ощущений, что его источником является воспоминание бессмертной души о созерцавшихся ею прежде идеях, Платон вместе с тем утверждал, что знание не может быть воспринято одним человеком от другого. Знание не может быть перелито, словно из сосуда, из одной души в другую. Теория воспоминания служит здесь основанием для выступления против народного просвещения и против «учителей толпы» — софистов.

В зависимости от того, насколько успешно души созерцали идеи, они, по Платону, образуют на земле целую иерархию, от наиболее мудрых и благородных до самых низменных и погруженных в чувственную жизнь.

Душа, увидевшая большую часть истины, вселяется в семя, из которого происходит философ; на втором месте стоит душа царя или военачальника; на третьем — государственного мужа или домохозяина; на четвертом — человека трудолюбивого, или любителя гимнастических упражнений, или врача; на пятом — жреца или прорицателя; на шестом — поэта, художника, вообще представителя искусства; на седьмом — ремесленника или земледельца; на восьмом — софиста или «человека, у народной толпы расположения заискивающего»; на девятом — тирана.

Теория воспоминания была намечена Платоном еще до основания Академии; так, в «Меноне» (диалоге, по всей вероятности, относящемся к доакадемическому периоду) Сократ беседует с мальчиком-слугой, который математики никогда не изучал, задает ему ряд (по существу наводящих) вопросов, и вот мальчик «путем вос-

¹ Платон, Федр, 27.

² Там же, 28.

поминания» решает математическую задачу: найти сторону квадрата, площадь которого вдвое больше квадрата данного. Отсюда Сократ делает вывод, что у человека есть верные понятия о том, чего он не знает; понятия эти как бы дремлют в глубине его души — необходимо лишь пробудить их.

В диалоге «Федон», более позднем, чем «Федр», Платон снова возвращается к теории воспоминания. Установив, что представления стремятся соединиться с себе подобными, т. е. намечая принцип ассоциации представлений по сходству, Платон задается вопросом, каково же значение идеи подобия, предполагаемой фактом соединения представлений по сходству. Идея подобия, утверждает он, предшествует всем восприятиям и имеет сверхчувственный характер. Подобие чувственных вещей объясняется идеей подобия. Для установления сходства между подобными представлениями необходимо, учит Платон, вспомнить предварительно идею подобия.

Теория воспоминания Платона была целиком направлена против теории познания античных материалистов.

Отправной пункт теории познания Платона — отрицание роли чувств как источника знания, метафизическое противопоставление теоретического мышления и чувственного восприятия.

Ко времени Платона материалистический сенсуализм уже был широко распространенной в греческих научных кругах теорией познания. Демокрит выдвинул разработанную им сенсуалистическую теорию познания, в которой он стремился учесть познавательное значение как чувств («темное» познание), так и опирающегося на них теоретического мышления, разума («светлого» познания). Примыкавший к материалистическому лагерю Протагор был убежденным сенсуалистом.

В противовес материалистическим учениям Платон идеалистически переработал рационализм элейцев, вырывших метафизическую пропасть между чувствами, дающими лишь мнение, и разумом, постигающим истину неизменного и неподвижного «бытия». Платон абсолютизировал мышление и совершенно оторвал его от ощущений.

В диалоге «Теэтет» Платон развернул подробную критику сенсуалистической теории познания.

Основная мысль Платона состоит в том, что отождествление знания с чувственным восприятием приводит к абсолютному релятивизму. Игнорируя материалистический элемент учения Протагора, Платон истолковывает его тезис о человеке — мере вещей — в духе абсолютного субъективизма. Учение Гераклита он также искажает, толкуя его в духе полного релятивизма.

Сократ, от лица которого, как обычно, ведется беседа и в этом диалоге Платона, выдвигает три возражения против сенсуалистического учения: 1. Знание не есть ощущение потому, что не все то, что мы ощущаем при помощи органов наших чувств, есть знание. Так, мы можем видеть неизвестные нам буквы или слышать слова

неизвестного нам языка. 2. Знание не есть ощущение потому, что мы можем помнить прежде увиденное или услышанное, а следовательно, знать то, что в настоящее время не видим и не слышим. 3. Знание не есть ощущение потому, что мы одновременно можем ощущать и не ощущать одну и ту же вещь (например, один глаз открыв, а другой закрыв), но не можем знать и не знать одновременно одну и ту же вещь. В этих своих возражениях против сенсуализма Платон абсолютизирует различие между мышлением и чувственными восприятиями, отрывает мышление от ощущений и противопоставляет одно другому, когда заявляет, что знание следует искать не в чувственном восприятии, но в таком состоянии души, когда она непосредственно обращается к созерцанию мира идей. Античные материалисты в действительности не отождествляли теоретического мышления с ощущениями (у Гераклита — чувства и логос, у Демокрита — «темное» и «светлое» познание), но понимали их связь и единство, поэтому критика Платона была мимо цели.

Если в «Теэтете» Платон, главным образом, подвергнул критике сенсуалистическую теорию познания, то в «Федоне» он дал подробное изложение собственного учения. Один из собеседников — Симмий — ставит вопрос о том, каково значение чувств для познания истины. В ответ на это Сократ заявляет, что душа для соприкосновения с истиной должна совершенно отрешиться от тела; пока же она находится вместе с телом, при ее попытках что-либо созерцать, тело вводит ее в заблуждение. Для познания истины необходимо совершенно отказаться от чувств, от ощущений и прибегать лишь к чистому мышлению, которое одно обладает способностью непосредственно созерцать идеи.

Приведем аргументацию Платона:

«Справедливость, по нашему утверждению, есть сама по себе нечто или ничто?

— Клянусь Зевсом, нечто.

— Не то же ли красота и благо?

— Еще бы нет.

— А видел ли ты когда-либо все это своими глазами?

— Никогда, — сказал Симмий.

— Соприкасался ли ты со всем этим когда-нибудь иным органом чувств, стоящим в связи с телом?.. Посредством ли телесных органов познаем мы то, что является во всем этом самым истинным, или же здесь происходит следующее: кто из нас подготовится самым лучшим, самым тщательным образом размышлять о каждой отдельной вещи, подлежащей исследованию, тот ближе всего подойдет к познанию отдельной вещи?

— Именно так.

— А не выполнит ли эту задачу чище всего тот, кто подойдет к каждой вещи путем размышления о ней; причем при размышлении не будет привлекать никакого другого органа чувств наряду с размышлением; кто посредством чистого размышления самого по себе

постарается уловить чистую сущность каждой вещи самой по себе, причем совершенно освободится от помощи глаз, ушей и всего, так сказать, телесного, как от чего-то такого, что при столкновении с душой волнует ее, не дает ей возможности добиться истинной рассудительности? Если кому возможно, Симмий, постигнуть сущее, то не такому ли именно человеку?

— Твои слова, Сократ, сущая правда, — заметил Симмий¹.

Задача философа состоит, по Платону, в том, чтобы, пользуясь правильным методом, возбудить в душе воспоминания об идеях. Методом, позволяющим осуществить это, Платон считал «диалектику».

Диалектика обозначала у Платона прежде всего умение задавать вопросы и отвечать на них для разрешения философских проблем. Диалектика, говорит он в «Государстве», делает людей вполне умеющими предлагать вопросы и отвечать на них; диалектиком он называет в «Кратиле» человека, умеющего спрашивать и отвечать. В связи с этим диалектика выступает у Платона как искусство устной речи, в отличие от речи письменной; диалектика — это метод живого собеседования об идеях: о «справедливом, прекрасном и благом».

Диалогическая форма платоновских произведений является практическим осуществлением этого понимания диалектики. Собеседования, споры участников диалогов дают возможность Платону в живой, художественной форме обсуждать философские проблемы.

Однако Платон не ограничивается этим пониманием диалектики как метода собеседования. Диалектика приобретает у него значение логической теории сверхчувственного познания. Основная проблема платоновской диалектики — вопрос о роли общих понятий в познании истины. В том, что Платон называл «диалектикой», мы обнаруживаем действительные подходы к идеалистической диалектике понятий, хотя в ряде случаев «диалектика» Платона перерастает в софистику.

В диалоге «Федр» Платон дает одно из своих определений диалектики как логической теории: диалектика есть метод правильного соединения и разъединения понятий; научившись правильно соединять и разъединять понятия, мы тем самым проникаем в мир идей.

В «Государстве» Платон пишет, что философ, обращаясь к диалектике, должен совершенно отрешиться от чувственного восприятия и устремиться умственно к истинному бытию. Диалектический путь уводит от всего чувственного и проникает в мир идей, достигая в конечном итоге наивысшей идеи — идеи блага. Диалектическая способность разума состоит, во-первых, в движении вверх, к началу всех вещей, и, во-вторых, в движении вниз, от этого начала всех вещей, от этой наивысшей идеи к остальным идеям.

¹ Платон, Федон, 10.

Первая часть диалектического пути есть процесс отвлечения, обобщения, вторая — процесс подчинения частных идей более общим. В этом диалектическом движении, усиленно подчеркивает Платон, мышление не пользуется ничем чувственным, но имеет дело с самими идеями, движется посредством идей и для идей.

Так как идеи Платона неизменны и неподвижны, то характерной особенностью его идеалистической «диалектики» является рассмотрение понятий как неподвижных, не гибких, не переходящих друг в друга. Противоположная тенденция в понимании диалектики обнаруживается у Платона в диалоге «Парменид» (а также в диалоге «Софист»), где он подверг серьезному пересмотру свое понимание идей и в связи с этим вплотную подошел к вопросу о диалектике, как о движении понятий. Однако эта тенденция для Платона не является основной. В его учении главенствующую роль играла «диалектика» неподвижных понятий — «высокое искусство разделения по родам, не отождествляя различных понятий и не принимая тождественных за различные».

В борьбе против софистической гибкости понятий Платон выдвинул требование их точности, их фиксации, их неподвижности. В этом требовании точности понятий, определений, доказательств, несомненно, имеется известная историческая заслуга Платона.

В ряде диалогов Платон очень подробно характеризовал свое понимание диалектики. Сущность этого метода заключается в следующем. При разрешении любого философского вопроса необходимо исходить из двух противоречащих, взаимно друг друга исключаящих тезисов. Путем дихотомического расчленения выделяются два друг друга исключаящих положения, которые и становятся исходным пунктом для дальнейшего соединения и разделения понятий по тому же дихотомическому признаку. Метафизическая тенденция в миропонимании Платона приводит к тому, что «диалектика» превращается у него в лестницу понятий, формально соподчиненных по методу дихотомии. Диалектическая тенденция приводит к тому, что оперирование противоречащими понятиями перерастает в признание этих понятий текучими, переходящими друг в друга. В «Пармениде» эта двойственность платоновской «диалектики» обнаруживается со всей очевидностью.

Диалектический метод в понимании Платона состоит в том, что сначала принимают утверждение: множество есть, затем — отрицание: множества нет. Далее, в отношении каждого из этих двух взаимоисключающих положений ставится вопрос: если множество существует, то как оно относится к единому и как относится к самому себе, и, далее, как единое относится в таком случае ко множеству и как оно относится к самому себе. Аналогичным образом необходимо исследовать понятия и при предположении, что множества нет: как множество относится к самому себе и как — к единому, и, наоборот, как единое относится к самому себе и как — ко множеству.

Произведя соединение и разъединение понятий по этому методу, мы, по мнению Платона, познаем истину.

«Тот же прием следует применять (к подобию) и к неподобному, к движению, к покою, к возникновению и уничтожению и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположить ты существующим или не существующим или испытывающим какое-либо состояние...»¹

Таким образом, метод Платона состоит прежде всего в систематическом расчленении и соединении понятий и сопоставлении их друг с другом. В самом требовании совместного рассмотрения утверждения и отрицания, в указании, что истина достигается в результате рассмотрения исключających друг друга положений, обнаруживаются элементы идеалистической диалектики, диалектики понятий.

Когда в «Пармениде» Платон учит о единстве бытия и небытия, когда он в «Софисте» определяет диалектику как способность верно усматривать одну идею, заключающуюся во множестве отдельных индивидов, а также множество различных идей, заключающихся в одной идее, — то здесь он выступает как античный идеалист-диалектик.

В гегелевских «Лекциях по истории философии» Ленин особо отметил одно положение из диалога «Софист»:

«Трудное и истинное заключается в том, чтобы показать, что то, что есть иное, есть то же самое, — а то, что есть то же самое, есть иное, и именно в одном и том же отношении»².

В диалоге «Парменид», названном Гегелем «...знаменитейшим шедевром платоновской диалектики»³, Платон исходит из двух предположений: единое существует и единое не существует. Платон выдвигает два ряда следствий, вытекающих из первого предположения: единое существует. Первый ряд следствий — единое не является целым, но и не имеет частей, оно не находится в себе, но и не находится в другом, оно не движется, но и не находится в покое, оно не тождественно с собой, но и не тождественно с иным, не отлично от самого себя, но и не отлично от иного, оно не может быть ни подобным, ни неподобным самому себе, но не может быть и подобным или неподобным иному, оно не равно ни себе самому, ни иному и не может быть неравным ни себе самому, ни иному. В конечном итоге этот первый ряд выводов приводит к отрицанию приложимости каких-либо категорий к единому и к отрицанию самого его существования. Таким образом, первый ряд следствий из признания *существования* единого приводит к признанию его *несуществования*. Второй ряд следствий из того же предположения о существовании единого обнаруживает приложимость

¹ Платон, Парменид, 8.

² См. Ленин, Философские тетради, стр. 286.

³ Гегель, Соч., т. X, стр. 171.

к единому всех тех взаимоисключающих друг друга категорий, которые были отвергнуты в первом ряду. Единое есть и целое и имеет части, — единое есть и единое и многое, и целое и множественное (имеющее части), оно находится и в себе самом и в ином, оно и движется и покоится, оно тождественно с самим собой и отлично от самого себя, а вместе с тем тождественно иному и отлично от него, оно подобно, но и неподобно себе самому и иному, оно соприкасается и не соприкасается с самим собой и с иным, равно и неравно себе самому и иному, оно возникает, существует и будет существовать. После этого Платон обращается ко второму предположению — о несуществовании единого — и также делает из него два ряда выводов по тому же методу.

Диалог «Парменид» с несомненностью показывает, что Платон подошел к проблеме идеалистической диалектики. Если в основных его диалогах идеи неизменны и неподвижны, то здесь он обнаруживает гибкость понятий, позволяющую ему прилагать к единому взаимоисключающие категории, причем идея единого, как сам он указывает, является лишь образцом, и все рассуждение его имеет более широкое значение, чем анализ только идеи единого, — оно приложимо ко всякой идее. Однако дальше этого указания на соединение в одной идее, в одном понятии противоречащих категорий Платон не идет, и в этом состоит историческая особенность его идеалистической диалектики.

Идеалистическая диалектика Платона, с одной стороны, выступает в его учении параллельно метафизическому учению о неподвижных идеях, а с другой стороны, на каждом шагу перерастает в софистику.

Учение Платона об «идеальном государстве», его этика, эстетика, теория воспитания опираются, как на свою теоретическую основу, на учение об идеях.

Этика Платона исходит из его учения о душе как состоящей из трех частей: 1) разумной, 2) пылкой (волевой) и 3) вожделеющей (чувственной). Мифологический образ Платона — «колесница души», запряженная парой коней — «пылким» и «вожделеющим» — и управляемая возницей-разумом. Разумная часть души — основа добродетели мудрости, пылкая часть — основа добродетели мужества, преодоление чувственности — это добродетель благоразумия (умеренности); гармоническое сочетание всех трех частей души под руководством разума дает начало добродетели справедливости. Идеалистическая этика Платона понимает нравственную жизнь как стремление к высшей идее добра, опирающейся на эти четыре добродетели.

Учение Платона о морали было враждебно передовым этическим теориям древней Греции V—IV вв. до н. э., выдвинутым такими философами, писателями и политическими деятелями, как Демокрит, Протагор, Еврипид, Перикл. Морали демоса Платон противопоставил аристократическую мораль. Истинная нравственность,

учил он, мораль в ее высших проявлениях, доступна лишь немногим; толпа же, народ способен лишь к отрицательной нравственности, к морали подчинения, к добродетели благоразумия (умеренности) как преодолению свойственной ему чувственности, толкающей его на своеволие, на борьбу против аристократии. Афинская демократия развращает народ, предоставляя ему политические права, «идеальное государство» должно привести демос к добродетели благоразумия.

Социально-политическое учение Платона в различных вариантах излагается им в трех диалогах: «Государство», «Политик» и «Законы».

В своем учении о государстве Платон выступил против античной демократии вообще, против афинской демократии в частности, стремясь теоретически обосновать такую форму рабовладельческого государства («идеальное государство»), которая наиболее отвечала бы классовым интересам древнегреческой аристократии IV в. до н. э., в период кризиса афинской демократии.

Первая книга «Государства» целиком посвящена вопросам морали и составляет как бы этическое введение к остальным девяти книгам диалога.

Во второй книге «Государства» Платон различает два рода справедливости: справедливость по отношению к частным лицам и справедливость в общественном смысле. Отсюда он делает вывод, что для разрешения проблемы справедливости необходимо предварительно ответить на вопрос о происхождении государства и о его наилучшей форме. Возникновение государства есть в то же время возникновение справедливости. Несомненно, что в постановке вопроса о социальном значении справедливости заключается известная заслуга Платона в истории античных учений о морали, но, утверждая, что в морали состоит идеальная основа государства, он строит мостик от своего философского учения о мире идей к своему учению о государстве.

Теория происхождения государства, выдвинутая Платоном, носит потребительский характер. Государство возникает, учил он, вследствие того, что отдельный человек неспособен удовлетворить все свои потребности в пище, жилище, одежде и т. д. Идеальное государство есть сообщество: 1) земледельцев и ремесленников, производящих все необходимое для поддержания жизни граждан, 2) воинов, охраняющих безопасность, и 3) философов — правителей, осуществляющих мудрое и справедливое управление государством.

Это «идеальное государство» Платон противопоставил античной демократии, допускавшей народ к участию в политической жизни, в государственном управлении. Платон считал, что государственные функции могут выполняться только аристократами как лучшими и наиболее мудрыми гражданами. Земледельцы же и ремесленники должны добросовестно выполнять свою работу, но им не место в государственных органах. Платон пытается

ся, таким образом, увековечить эксплуататорский строй, отделение умственного труда от труда физического, разделение на господствующих и подчиненных.

В первом томе «Капитала» Маркс дает следующую характеристику платоновского «идеального государства».

«Точка зрения потребительной стоимости господствует как у Платона, который видит в разделении труда основу распада общества на сословия, так и у Ксенофонта, который с характерным для него буржуазным инстинктом ближе подходит к принципу разделения труда внутри мастерской. Поскольку в республике Платона разделение труда является основным принципом строения государства, она представляет собою лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя»¹.

«Афинская идеализация египетского кастового строя» политически закрепляет общественное и производственное разделение труда путем деления «идеального государства» на три сословия и упрочения в нем господства аристократии. Первое сословие — это философы, или правители. Второе сословие — стражи (войско). Третье сословие — земледельцы и ремесленники. Государственная власть принадлежит философам-аристократам; стражи образуют государственный аппарат насилия и угнетения для поддержки классового господства аристократии; земледельцы и ремесленники производят все необходимое для государства.

Этическое обоснование Платоном этой «идеальной» формы рабовладельческого государства состояло в следующем: правителям-философам свойственна мудрость, благодаря чему только они способны управлять государством; мужество — добродетель стражей, задача которых — подавление восстаний внутри государства и защита его от нападения со стороны других государств; добродетелью третьего сословия должно быть благоразумие (умеренность) — повиновение аристократам-правителям и добросовестное выполнение своих производственных функций. Справедливость отличается от первых трех добродетелей (мудрости, мужества и умеренности) тем, что она не относится Платоном к какому-нибудь одному из сословий, но характеризуется им как некоторая общегосударственная добродетель. Справедливость, учит Платон, осуществляется в государстве лишь в том случае, если три сословия осуществляют предназначенные им специфические добродетели: философы мудро правят, стражи мужественно охраняют государственную власть, ремесленники и земледельцы благоразумно производят все то, что необходимо для удовлетворения потребностей граждан государства.

Кроме этих четырех основных добродетелей, Платон усиленно выдвигал значение благочестия — религиозности, почитания богов. «Идеальное государство» должно, согласно Платону, всемерно

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 404—405.

покровительствовать религии, воспитывать в гражданах благочестие, всячески бороться против неверия и безбожия. Эту же цель должна преследовать вся система воспитания и образования.

В своей реакционной утопии Платон уделял большое внимание организации стражей. Стражи не должны иметь ни личной собственности, ни семьи; живут они изолированно от третьего сословия — в крепости, где питаются за общим столом, получают от государства физическое воспитание и необходимое для них образование и на особых основаниях вступают во временные браки (якобы по жребию, а на самом деле, указывает Платон, по тайному выбору философов). Все эти меры должны, по мысли Платона, способствовать наилучшему выполнению стражами их задачи — поддержания государственного порядка. Один из участников беседы в диалоге «Государство» — Адимант — называет стражей наемными надзирателями за народом. Действительно, платоновские стражи являются вооруженной силой в руках аристократии для защиты ее классового господства.

Система воспитания и образования, выдвинутая Платоном, должна служить укреплению «идеального государства»; сообразно с этим ее задача готовить стражей и правителей. Прежде всего Платон говорит о гимнастике, о физическом воспитании юношей, предназначенных быть стражами. Далее следуют «музыкальные» предметы; чтение, письмо, счет служат подготовкой к занятию поэзией и музыкой (в той форме, в какой искусство допускается в «идеальном» государстве). Третью группу образуют математические предметы — арифметика, геометрия, астрономия и теория музыки. Совокупностью гимнастики, музыки и математики определяется круг образования, достаточного для стражей. Наиболее способные обучаются, кроме того, «диалектике», овладение которой обуславливает переход в число философов-правителей.

Очень характерны рассуждения Платона о преподавании математики и музыки. Геометрией, говорит он, стражам необходимо заниматься потому, что эта наука полезна на войне — при расположении лагерей, при маневрировании войска, при различных военных операциях. С теоретической же стороны польза геометрии, по Платону, состоит в том, что она подводит к познанию идей, поскольку приучает иметь дело не с чувственными вещами, но с числами и геометрическими понятиями. Таким образом, Платон пытается дать идеалистическое истолкование математике и в то же время показать ее практическую пользу для стражей. Аналогично его рассуждение об астрономии, в которой он видит не науку о небесных телах, но теологическую теорию о творении мира демиургом наилучшим способом. Точно так же теорию музыки он понимает в духе пифагорейской мистики чисел, небесной сверхчувственной гармонии. Вершиной же образования он считает занятие диалектикой в том смысле, как он ее понимает.

Платон дает следующую классификацию государственных форм:

А. *«Идеальное государство»* (или приближающееся к идеалу).

- 1) Аристократия.
- а) Аристократическая республика.
- б) Аристократическая монархия.

Б. *Нисходящая иерархия государственных форм.*

- 2) Тимократия.
- 3) Олигархия.
- 4) Демократия.
- 5) Тирания.

Наилучшее, идеальное государство для него — аристократическая республика трех сословий с философами-правителями во главе; однако Платон был готов принять аристократическую монархию как политическую форму, приближающуюся к его идеалу. В этом направлении он и предпринимал практические шаги во время своих поездок в Сиракузы.

Далее Платон обращается к рассмотрению «худших» форм государства, причем располагает их в своей классификации в порядке все нарастающего «ухудшения».

Тимократия, государство чести и ценза, уже не отвечает требованиям «идеального государства», хотя наиболее к нему приближается в сравнении с остальными формами. В гражданской истории древней Греции типу тимократии соответствовала аристократическая Спарта.

Еще ниже стоит олигархия, власть немногих, господство крупнейших представителей торговли и ростовщичества. Тимократия является переходной формой от аристократии к олигархии. С аристократией тимократию сближает военное могущество господствующей группы, общественный стол, специальное физическое воспитание для военных целей; с олигархией ее сближает могущество денег.

Демократия — главный предмет политической критики Платона. В этой государственной форме, по Платону, осуществляется власть «сильного зверя» — демоса, черни, толпы.

Наконец, тиранию Платон считает наиболее неприемлемой государственной формой, имея в виду диктатуру, направленную против власти аристократии.

Четыре «худшие» формы государства, учит Платон, являются результатом порчи и последовательного разложения аристократии как государства «идеального». Историческое развитие Греции, приведшее к укреплению в V в. до н. э. рабовладельческой демократии, для Платона является процессом деградации политических форм.

Вся социально-политическая теория Платона—его учение об «идеальном государстве», о морали, о воспитании—была целиком

направлена против античной демократии—против ее политического учения, против ее морали, системы воспитания и образования.

С учением Платона о мире идей и с его теорией «идеального государства» непосредственно связаны его эстетические воззрения. В эстетике Платона на первый план выдвинуты следующие проблемы: 1) прекрасное как идея; отношение идеи прекрасного к красоте чувственных вещей, 2) искусство как подражание, воспроизведение (*mímēsis*), 3) сущность художественного вдохновения и 4) общественное значение искусства.

Согласно идеалистической эстетике Платона, истинно прекрасное — это идея, противопоставленная красоте чувственных вещей. Чувственные вещи изменчивы, непостоянны, а потому и красота их относительна, идея же прекрасного вечна и неизменна. Объективный идеалист Платон превратил понятие прекрасного в отдельное существо, в абсолют и метафизически противопоставил идею красоты красоте реальных вещей.

Так как истинный мир идей, по мысли Платона, может быть познан лишь теоретическим мышлением, абсолютно противопоставленным чувственному восприятию, то идея красоты открывается лишь разуму и недоступна чувствам человека. Эстетика Платона имеет антисенсуалистический характер и отрицает значение чувственных вещей как источника красоты.

В диалоге «Гиппий Большой» Платон подвергает резкой критике взгляд, что прекрасно нечто реальное (прекрасная девушка); прекрасное, учит он, — это нечто общее прекрасной девушке, прекрасной лошади, прекрасной лире и прекрасному горшку. Платон отвергает также учение о прекрасном, как о «подходящем» (красота, вытекающая из соотношения предметов и их частей), как о «пригодном», как о «полезном» и, наконец, как о приятном зрению и слуху. Однако в диалоге «Гиппий Большой» положительного изложения своего учения Платон не дает. Эту задачу он пытается разрешить в диалоге «Пир», где он развивает свое учение о прекрасном, как об идее.

Прекрасное, учит Платон, существует вечно; оно не возникает и не уничтожается, не увеличивается и не уменьшается и вообще не изменяется; оно безотносительно к пространству и времени. Люди красивы лишь постольку, поскольку они «участвуют» в идее прекрасного как абсолюта. Прекрасное не может быть ничем частным или единичным: это не какое-либо лицо, или рука, или какое-нибудь тело; прекрасное не может быть никаким существом, находящимся на земле или на небе; это не какая-либо речь, или наука, или образ жизни.

Прекрасное — это то, что «единородно себе», что находится в «мыслимом» месте.

Эстетика Платона органически связана с его объективно идеалистическим учением и теологическим дуализмом души и тела.

Для приближения к прекрасному, как к идее, необходимо прежде всего воспоминание бессмертной души о том времени, когда она еще не вселилась в смертное тело. Исходя из «воспоминания» об идее прекрасного, учил Платон, необходимо прибегнуть к «диалектике».

В «Пире» Платон развивал свое понимание «диалектики» как пути к идее прекрасного. Философ, отвлекаясь от красивых чувственных предметов путем постепенного и последовательного абстрагирования, продвигается от единичного и частного к общему, от конкретного к отвлеченному, поднимается своей мыслью к «прекрасному как таковому».

В первую очередь необходимо отвлечься от красоты отдельных предметов, затем — от телесной красоты вообще и, далее, отдав предпочтение красоте духовной перед телесной, перейти от прекрасного знания и прекрасного образа жизни к постижению прекрасного как идеи.

Громадное значение Платон придавал «эросу», мистическому энтузиазму, сопровождающему «диалектическое» восхождение к идее прекрасного.

Платон поставил проблему обоснования теории прекрасного, осознал необходимость выделения прекрасного как категории, но понятие прекрасного в его объективно-идеалистическом учении было превращено в метафизический абсолют.

Теория искусства как подражания встречает со стороны Платона своеобразную критику в диалоге «Государство». Платон согласен с теми, кто полагает, что искусство (хотя и не всякое) подражает чувственному миру, но вместе с тем он выступает против искусства как подражания. Художник, по мнению Платона, подражает чувственным вещам, чувственные же вещи являются подражанием идеям. Таким образом, искусство есть подражание подражанию, произведение искусства — это «тень тени». Задачи искусства и задачи философии, по мнению Платона, противоположны друг другу. Философ стремится путем ухода от чувственных вещей, с помощью «диалектики» подняться к миру идей; художник подражает этим чувственным вещам. Пути философа и художника расходятся.

Однако Платон не всякое искусство считает подражанием. Он выделяет искусство, внушенное людям божеством (особенно гимны в честь богов), которое не является подражанием чувственным вещам, а потому получает высокую оценку. Таким образом, Платон пользуется теорией подражания для того, чтобы отвергнуть значение подражательного искусства. Эпическая поэзия, трагедия, достигшая ко времени Платона высшего расцвета в творениях Эсхила, Софокла и Еврипида, изобразительные искусства, представленные гением Фидия и Поликлета, отвергаются Платоном как подражание миру чувственных вещей. Как яростный враг рабовладельческой демократии Платон считает, что искусство долж-

но служить лишь немногим; народный характер греческого искусства претит философу-аристократу.

Из «идеального государства» «подражательное» искусство должно быть изгнано. Даже Гомера Платон предлагает, увенчав лавровым венком, изгнать из «идеального государства». В диалоге «Государство» Платон усердно приводит цитаты из Гомера и греческих трагиков, проявляющих непочтительное отношение к богам. Лишь гимны в честь богов заслуживают того, чтобы быть принятыми в «идеальном государстве». Именно это искусство Платон включает в систему воспитания юношества. Искусство должно служить развитию богопочитания.

Эстетика Платона представляет собой яркий образец идеалистического эстетического учения древности, проводящего борьбу против реализма в искусстве.

Платон не боится сделать крайние выводы из своих эстетических положений и в результате приходит к отрицанию классического греческого искусства, лучших произведений античной поэзии, драматургии, живописи, скульптуры и архитектуры. Реакционный идеализм Платона враждебен классическому древнегреческому искусству, достигшему несравненной художественной высоты и до настоящего времени сохраняющему эстетическое значение. Несмотря на это, ряд эстетических положений Платона (поиски объективного момента в категории прекрасного, подчеркивание общественного значения искусства) сыграл значительную роль в развитии теории искусства.

В последних произведениях Платона его борьба против «линии Демокрита» достигла наибольшей остроты, завершая всю историю его жизни и деятельности как непримиримого и упорного врага материализма, сторонника религии и мистики.

В этих произведениях усилилось его сближение с пифагорейским идеализмом, мистика идей соединилась с мистикой чисел, объективный идеализм полностью перерос в религиозно-мистическое учение.

В «Законах», своем последнем произведении, Платон отказывается от ряда утопических положений «Государства», пытаясь придать своему политическому учению более практический характер.

«Законы» подводят итог всей философской и политической деятельности Платона.

В этом произведении идеализм Платона целиком перерастает в теологию, божество признается наивысшей целью всякого познания, безбожники объявляются достойными смертной казни. Высшие достижения античной науки отвергаются как приводящие к атеизму. Последователи Демокрита называются Платоном нечестивцами, отрицающими богов и развращающими юношество.

Религия признается Платоном основой морали и опорой государства. Государственная власть должна принадлежать аристо-

кратии; образцами наилучшей государственной формы признаются аристократические Спарта и Крит. Античная демократия, древнегреческое искусство и наука, философские концепции древнегреческих материалистов отвергаются Платоном, философия которого служит важнейшим историческим источником последующих идеалистических и религиозных учений.

Глава VI

АРИСТОТЕЛЬ

1. Жизнь и сочинения

Весь философский опыт Эллады как бы сосредоточился в гении Аристотеля.

Аристотель, по словам Маркса, является вершиной древней философии. Греческая философия достигла при Аристотеле высшей степени процветания¹.

Годы жизни Аристотеля относятся к периоду македонского завоевания, который характеризуется высочайшим внешним расцветом Греции, в отличие от ее высочайшего внутреннего расцвета, совпавшего с эпохой Перикла².

Аристотель родился в 384 г. до н. э. Его родина — Стагира во Фракии, на берегу Эгейского моря. Отец Аристотеля был придворным врачом македонского царя Аминта II. Пятнадцатилетним юношей он лишился родителей и продолжал образование под руководством опекуна, человека разносторонне образованного и с большим интересом следившего за умственной жизнью Греции. Для Аристотеля не прошло бесследно влияние медицинских кругов, с которыми общалась его семья. С юных лет он с увлечением занимался естественными науками.

В 367 г. до н. э. семнадцатилетний юноша покидает родной город и отправляется в Афины. Больше всего Аристотеля влекла в Афины необычайная популярность основателя Академии.

Афины в то время были ареной ожесточенной борьбы македонской партии против афинской демократии. В 355 г. до н. э. македонская партия пришла к власти в Афинах. Вокруг ее вождя Евбула объединились враги афинской демократии, сторонники усиления торговых связей с Македонией и заключения с ней военного союза.

В платоновской Академии Аристотель провел двадцать лет. Это были годы напряженной творческой работы.

Изучив многочисленные рукописи Платона и его учеников, прослушав беседы самого Платона по всем областям знания, Аристотель вначале примкнул к идеям, господствовавшим в Академии. Но уже к 25—27 годам Аристотель был самостоятельным

¹ См. *Маркс и Энгельс*, Соч., т. I, стр. 15.

² См. там же, стр. 180.

и оригинальным ученым, критически относящимся к учению Платона.

После смерти Платона (347 г. до н. э.) Аристотель окончательно убеждается в бесплодности направления, избранного учениками основателя Академии, в частности Спевсиппом. Он покидает вместе с Ксенократом Афины, переселившись по приглашению своего друга Гермия (впоследствии атарнейского тирана)



Аристотель

в Атарней в Малой Азии. После казни Гермия Аристотель вынужден был покинуть Атарней, прожил некоторое время на острове Лесбосе, а затем, в 343 г. до н. э., переехал по приглашению Филиппа в столицу Македонии Пеллу, где в течение трех лет преподавал юному Александру политические и философские науки. Преподавательская деятельность Аристотеля прекратилась вследствие того, что Александр стал правителем огромной страны.

Аристотель, хотя и являлся сторонником сближения Македонии с Грецией и в частности с Афинами, был все же против чрезмерного экономического и политического усиления Македонии и ее завоевательной экспансии. Это повлекло за собой охлаждение отношений между Александром и его учителем, которое еще

более усилилось после того, как воспитанник Аристотеля Каллисфен выступил против политики Александра.

После двенадцатилетнего перерыва, в 335 г. до н. э., пятидесятилетний Аристотель вновь возвратился в Афины и приступил к созданию новой философской школы. К этому периоду относится разработка Аристотелем основных идей своего мировоззрения, создание крупнейших политических и философских произведений, активное участие в политической борьбе и развертывание работы философской школы в афинском Ликее¹.

Уже спустя несколько лет после открытия Ликейя популярность лекций Аристотеля по вопросам истории и теории государства, философии и естествознания совершенно затмила деятельность Ксенократа и киников. Аристотель и его школа приобрели широкую известность.

Маркс называл Аристотеля «Александром Македонским греческой философии...»² Это сравнение имеет глубокий исторический смысл, ибо Аристотель как ученый объединил в смелых, широких обобщениях весь научный опыт Греции, подобно Александру, объединившему под своей властью весь античный мир.

Даже по скудным сведениям о жизни Аристотеля, дошедшим до нашего времени, можно с полным основанием говорить о напряженной жизни Аристотеля, наполненной разносторонней, интенсивной борьбой с политическими противниками.

Уже в период научной деятельности в Ликее политическая активность Аристотеля, его идейная борьба с антимакедонской партией Демосфена и Ликурга была настолько энергична, что он не мог оставаться в Афинах после смерти Александра (323 г. до н. э.).

Бежав в 323 г. в Халкиду, на остров Евбею, Аристотель продолжал свои научные изыскания. Он занимался изучением морских приливов и отливов, вел переписку с друзьями и составлял планы ближайшей научной работы. Но великому ученому не удалось осуществить новую программу работы. В 322 г. Аристотель умер, оставив после себя огромное литературное наследство.

Научная деятельность Аристотеля охватила все области античного знания. Произведения его носят энциклопедический характер. Его сочинения относятся к самым различным областям — логике, естествознанию, истории, политике, этике, литературе. Обилие использованного Аристотелем фактического материала объясняется отчасти тем, что он был прекрасным организатором. Нельзя сомневаться в том, что материалы к некоторым работам Аристотеля,

¹ Ликей (по-латински—лицей)— общественное здание в Афинах, предназначенное для гимнастических игр и приспособленное Аристотелем для учебных целей. В тенистых аллеях парка Ликейя философ имел обыкновение во время прогулок излагать своим ученикам различные проблемы своей философии, отчего, вероятно, его школа получила название «перипатетической» (περίπατος — прогулка, блуждание).

² Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 15.

особенно по истории греческих государств и истории животного и растительного мира, подбирались его учениками.

Сочинения Аристотеля перешли от его преемника Теофраста к ученику последнего, Нелею, и пролежали до I в. н. э. в подземном хранилище, пока не были рассортированы в библиотеке Апелликона Теосского в Афинах. Только после этого сочинения философа попали в Рим, где и были изданы главой тогдашней аристотелевской школы — Андроником Родосским.

Все сохранившиеся произведения Аристотеля можно расположить по четырем основным группам, в соответствии с классификацией наук, предложенной самим мыслителем:

1) сочинения по логике, известные в истории философии под названием «Органон»;

2) произведения, посвященные проблемам «первой философии», объединенные Андроником Родосским в одно сочинение под названием «Метафизика»;

3) естественно-научные работы;

4) сочинения, рассматривающие общество, государство, права и обязанности гражданина. Сюда должны быть отнесены исторические, политические, этические и эстетические сочинения.

2. Учение о бытии

Каждое сочинение Аристотеля — «Метафизика», «Этика», «Физика», «Политика» и др. — начинается с изложения и критического разбора теорий, уже созданных его предшественниками. Тщательно отбирая и суммируя положительное знание, подтвержденное всем предшествующим философским развитием, Аристотель пришел к выводу, что философия не есть продукт единоличного индивидуального творчества, а итог работы целых поколений мыслителей. «...Каждый говорит относительно природы что-нибудь и поодиночке, правда, ничего не добавляет для установления истины, или мало, но, когда все это собирается вместе, получается заметная величина»¹.

Из обзора истории философской борьбы в Греции VI—IV вв. до н. э. Аристотель вынес заключение, что философия всегда терпела поражение, когда она удалялась от жизни в область пустых абстракций, фантазии, религии, софистики и логической спекуляции. Там же, где она обращалась к реальным чувственно воспринимаемым телам природы, она в большинстве случаев достигала значительных научных результатов.

Обобщая опыт предшествующего развития науки, Аристотель пытался построить *единую систему наук*, включающую в себя все известные в то время отрасли знания.

¹ Аристотель, Метафизика, II, 993 b 1.

Все науки занимаются исследованием бытия. Каждая из них имеет «дело с тем или другим <специальным> бытием, и, отведя себе какую-нибудь <отдельную> область, они занимаются этою областью...»¹

Все науки, по Аристотелю, делятся на *теоретические*, где познание ведется только ради него самого, *практические*, дающие руководящие идеи для поведения человека, и *творческие*, где познание совершается с целью достижения пользы или осуществления чего-либо прекрасного. У «творческих» наук «источник творчества лежит в том, кто создает, а не в том, что создается, и таковым является или искусство, или какая-либо другая способность. И подобным же образом у науки о деятельности движение <происходит> не в совершаемом деле, а скорее — в тех, кто <его> совершает»².

Общим правилом научного исследования, независимо от вида научной деятельности, провозглашается положение: на первом месте должна стоять объективная истина самих вещей, самой природы, и никакие субъективные цели не должны исказить этой «правды вещей».

«Теоретические науки» Аристотель разделяет на «первую философию», математику и физику. Физика изучает состояние тел в природе и определенные «материи». Математика изучает взятые в абстракции свойства, неотделимые от тела и не являющиеся одновременно состоянием определенных тел. Поскольку же свойства тел «отмежеваны [от всего телесного, они составляют предмет изучения] философа-метафизика»³. «Первая философия» обнаруживает неизменные «начала» сущего.

Ленин высоко ценил понимание Аристотелем изучения бытия различными науками. Он отмечал материалистический подход великого ученого к классификации наук. По словам Ленина, Аристотель разрешает возникшие здесь трудности «...превосходно, отчетливо, ясно, *материалистически* (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни). Но автор не *выдерживает* последовательно этой точки зрения»⁴.

Непоследовательность аристотелевской классификации наук выражается прежде всего в чрезмерном противопоставлении «первой философии» как науки о сущности всем остальным наукам, изучающим бытие, в отделении «первой философии» от других наук. Кроме того, отдельные науки не рассматриваются Аристотелем как находящиеся в глубокой необходимой связи друг с другом; связь эта у Аристотеля часто получает субъективное обоснование путем введения критерия «ценности» объекта познания.

Несмотря на непоследовательность классификации наук, данной Аристотелем, синтез знания, осуществленный им, поистине

¹ Аристотель, Метафизика, VI, 1, 1025 b 1—26.

² Там же, XI, 7, 1064 a 12.

³ Аристотель, О душе, I, 1, 403 b 15.

⁴ Ленин, Философские тетради, стр. 336.

грандиозен. В греческой науке впервые встречается столь всеобъемлющая и плодотворная попытка создать единую систему наук.

В своих заметках на «Метафизику» Аристотеля Ленин отмечает: «Прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира»¹. Объективность природы является для Аристотеля первой, само собой разумеющейся, безусловной предпосылкой познания. «Пытаться доказывать, что природа существует, смешно, ибо очевидно, что предметов, обладающих такими свойствами, имеется много». Все это «известно само по себе».

Детализируя понятие природы, Аристотель указывал, что она включает в себя: 1) «возникновение рождающихся вещей»; 2) «то основное в составе рождающейся вещи, из чего эта вещь рождается»; 3) «это — источник, откуда получается первое движение в каждой из природных вещей — в ней самой, как таковой»; 4) «природою называется тот основной материал, из которого или состоит или возникает какая-либо из вещей»; 5) «далее, в другом смысле, природою называется сущность существующих от природы вещей»; 6) «природа, это — форма и сущность»².

Однако, как только философ переходит от общего признания существования вне нас природы к характеристике ее содержания, вопрос у него осложняется. Первой трудностью, которую не сумел преодолеть Аристотель, оказалось отношение общих понятий к отдельным, единичным вещам. «Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc. сущности и явления etc.»³, — замечает Ленин.

Насколько этот вопрос был сложен для Аристотеля и насколько непонятен был для него путь решения этого вопроса, покажут некоторые выписки из «Метафизики»: «Если ничего не существует помимо отдельных вещей, а таких вещей беспредельное множество, — тогда как возможно [однако же] достичь знания о том, что беспредельно?»⁴ «Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие»⁵. «...Мы не можем ведь принять, что есть некий дом «вообще» наряду с отдельными домами». «И как будет возможно познание, если не будет чего-либо единого, <одинаково> относящегося ко всему?»⁶ В каждой главе «Метафизики» чувствуется эта растерянность Аристотеля в попытках найти решение проблемы единого и многого, части и целого, единичного и всеобщего.

Все, что существует, существует только как единичное, индиви-

¹ Там же, стр. 333.

² Аристотель, Метафизика, V, 4, 1014 b 16.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 333.

⁴ Аристотель, Метафизика, III, 4, 999 a 25.

⁵ Там же, 999 b 1.

⁶ Там же.

дуальное, воспринимаемое чувствами человека. Но наука не может удовлетвориться простой констатацией бытия индивидуального предмета, она должна отвечать не только на вопрос, «существует ли предмет, или находится ли он непосредственно перед нами, но должна вскрыть как отношения между предметами, так и содержание самого предмета, открыть, чем он является»¹.

Нельзя ограничиваться изучением бытия только со стороны его индивидуальных признаков, мир необходимо рассматривать также в его единстве и необходимости. Но для осуществления этой задачи совершенно недостаточно фиксировать внимание лишь на бытии отдельных тел. Для познания бытия «мало сказать, из каких элементов оно состоит, так как важно не то, *из чего* состоит сущность любого объекта, но то, *каким* образом она составлена из этих составных элементов»². Прежде всего связь предметов выражается в совпадении их качеств, что позволяет объединять предметы по видам и родам, вскрывать их единство. Так, например, почернение или побеление относятся к различным видам материи. Но именно поэтому «всякое побеление со всяким другим побелением относятся к одному и тому же виду, также и всякое почернение по отношению к почернению. Различия же белизны по виду нет, поэтому побеление по виду одно со всяким побелением»³.

Единичные предметы достаточно полно проявляют свое единство, когда они совпадают по крайней мере в трех значениях: «что», «в чем» и «когда» совершается. «Что» — связано с обнаружением единства качеств, «в чем» — раскрывает место и состояние бытия единичных предметов, «когда» — схватывает единство бытия во времени. В противном случае вместо единства бытия будет неопределенный ворох, «несвязная груда», «сырая масса».

Если объективное бытие едино и необходимо в своем существовании, то в каких логических формах может быть выражена внутренняя связь бытия? Если реальный мир поддается систематическому, упорядоченному познанию, то каков порядок научного анализа и в каком отношении он находится к объективной связи бытия?

Аристотель делает предметом изучения основные роды бытия и основные, наиболее общие логические понятия, связанные с родами бытия. В этом анализе Аристотеля «задето *все*, все категории»⁴.

Учение Аристотеля о категориях зиждется на неотделимости форм мысли от форм самого объективного бытия. Будучи различными родами высказывания о сущем, категории необходимо входят в состав любого суждения и составляют элементы, на которые распадаются суждения. Но категории выражают глубокую связь бытия, отражают объективные отношения самих вещей.

¹ Аристотель, *Analitica posteriora*, II, 1.

² Аристотель, *Топика*, VI, 13, 150 b 22.

³ Аристотель, *Физика*, V, 4, 227 b.

⁴ Ленин, *Философские тетради*, стр. 331.

Когда предметы различаются по роду, суждение о них выносится в разных категориях, когда же они принадлежат к одному роду, они объемлются одним «категориальным обозначением»¹. От объективного многообразия бытия зависит богатство возможных логических высказываний о нем.

Таким образом, Аристотель понимал под категориями общие логические определения бытия, научные понятия о высших, объективно разделенных родах бытия. Категории являются наивысшими отвлечениями и в силу этого руководящими идеями, вне которых не может совершаться научное суждение о бытии. В основе взгляда Аристотеля на категории лежит та плодотворная мысль, что свою содержательность и жизненность философские понятия черпают из многообразия объективного мира.

Аристотель полагал, что количество всех категорий бытия исчерпывается десятью. «Из слов, высказываемых без какой-либо связи, каждое означает или сущность, или качество, или количество, или отношение, или место, или время, или положение, или обладание, или действие, или страдание»². В эти десять «высших родов высказывания» могут быть, по мнению Аристотеля, включены все возможные явления бытия, как и все мыслимые научные понятия.

Во второй главе XIV книги «Метафизики» философ сводит все категории к трем: «Ведь в одних случаях это — сущности, в других — состояния, в третьих — отношения». При этом семь последних из десяти категорий попадают в разряд *отношений*.

В другом месте Аристотель объединяет последние четыре из десяти категорий общим понятием «движения»³.

Аристотель признавал различное значение отдельных категорий. *Сущность* — реальная основа всех остальных категорий. «...Если бы не существовало первичных сущностей, то не могло бы существовать и ничего другого»⁴. На второе место Аристотель ставит *количество*. Без изменения количества невозможен переход бытия из одного состояния в другое, с ним связаны различия предметов, оно предшествует *качеству*. За количеством и качеством следует *отношение*, место которого также строго определено: отношение дает возможность сравнивать количество и качество явлений, проникать в зависимость и связь предметов. С меньшим основанием Аристотель устанавливает порядок следующих категорий, часто меняя его.

В центре внимания ряда сочинений Аристотеля стоит категория *сущности*.

Рассматривая все возможные аспекты бытия, Аристотель пришел к выводу, что в основе всего лежит *первая сущность* — имма-

¹ Аристотель, Метафизика, X, 3, 1055 а 1.

² Аристотель, Категории, 4, 1 b.

³ Аристотель, Метафизика, X, 2, 1054 а 5.

⁴ Аристотель, Категории, 5, 2 b.

нентное конкретной вещи непосредственное индивидуальное бытие, единичное и неделимое. От первой сущности Аристотель отличает *«вторую сущность»*, выражающую не индивидуальное бытие, а *роды и виды*.

Первая сущность — единственная категория, которая «не называется ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем»¹, она сама является подлежащим, субъектом суждения, никогда не будучи его предикатом. Все остальные категории «или сказываются о первичных сущностях, как о подлежащих, или же находятся в них, как в подлежащих»². Они лишь дополнительно характеризуют самостоятельное бытие — сущность, служат высказыванием о ней и «не существуют в отдельности»³. Сущность есть «то, что не сказывается о субстрате, но о чем сказывается все остальное»⁴. Она — основа, которой принадлежат все остальные свойства. «...Сущность есть первое со всех точек зрения — и по понятию, и по познанию, и по времени. Из других определений ни одно не может существовать отдельно; только она одна <способна на это>. И если смотреть с точки зрения понятия, это <определение> — первое: ибо в понятие чего бы то ни было должно входить <в качестве составной части> понятие сущности»⁵.

Весьма плодотворной мыслью Аристотеля в его учении о сущности является признание живой, объективной, конкретной, чувственно воспринимаемой действительности за «первую сущность». Материалистическое положение о том, что каждая конкретная вещь есть сущность, неразрывно связано с критикой идеалистических платоновских представлений о реальных вещах как тенях духовного мира.

Аристотель не удовлетворился обоснованием *объективности* первой сущности. Он доказывает, что познаваемость сущности вытекает из ее конкретности, специфичности, индивидуальности. Если сущность познается только через самое себя⁶, то очевидно, что она должна содержать в себе самой многочисленные определения. Сущность есть конкретное «вот это». «...Мы применяем название сущностей к животным, растениям и их частям, — писал Аристотель, а также — к естественным телам, например к огню, воде и земле и ко всяким разновидностям их; кроме того — к составным частям названных тел или к тому, что <само> состоит из этих тел, — из их частей или из всей совокупности их, — какова, например, наша вселенная и ее части, звезды, луна и солнце»⁷.

Изложенные взгляды философа выражают его основную тенден-

¹ Аристотель, Категории, V, 2 а.

² Там же.

³ Аристотель, Физика, I, 2, 185 а 22.

⁴ Аристотель, Метафизика, VII, 3, 1028 б 35.

⁵ Там же, VII, 1, 1028 а 130.

⁶ Аристотель, Категории, V, 4 а.

⁷ Аристотель, Метафизика, VII, 2, 1028 б 9.

цию в объяснении сущности. Эта тенденция носит явно выраженный материалистический характер.

Однако в дальнейшем развитии учения о сущности наблюдаются колебания в сторону идеализма.

Несомненным влиянием идеалистической традиции является учение Аристотеля о *вечных, неизменных* сущностях, утверждение, «что некоторая вечная неподвижная сущность должна существовать необходимым образом»¹. Но вместе с изменением у сущностей пропадает и их объективность. Из категории, означающей конкретную, чувственно воспринимаемую реальную вещь, сущность тем самым превращается в пустую абстракцию.

Вторая сущность не может возникнуть без первой сущности, т. е. без отдельного реального бытия, но она не тождественна с ней. Аристотель следующим образом определял этот вид сущности: «...Вторичными сущностями называются те, в которых, как видах, заключаются сущности, называемые [так] в первую очередь, как эти виды, так и обнимающие их роды»². В пояснение Аристотель приводил следующий пример: человек как единичное и данное «вот это» существо представляет собой первую сущность. Видом для этого же человека будет человек вообще, а родом такого вида является живое существо. И вид и род — это не реально существующие тела, но признаки, отвлеченные от них, мыслимые человеком. Они (и человек вообще и живое существо) «высказываются о многих [единичных предметах]»³. Так, Каллий — человек, взятый сам по себе, составляет для Каллия же суть бытия. Но в состав этой «сути бытия» еще включена та сторона, что Каллий — живое существо, а последнее уже «входит в понятие <Каллия>»⁴.

Задача вторых сущностей состоит в том, чтобы обозначать общие определения бытия. Общие определения бытия *вторичны*, они не ведут самостоятельного существования и зависят от конкретных, единичных сущностей. При этом род дает более общее определение, чем вид; через него «достигается больший охват» предметов.

В характеристике второй сущности также видно стремление Аристотеля сохранить объективную почву, не дать себя увлечь платоновскими мистериями.

Все остальные категории лишь фиксируют различные стороны сущности. Ими вскрываются или «состояния сущности», или «промежуточные ступени» к ней, когда идет речь о возникновении и росте вещей, или «порождение сущности», или «уничтожение и отсутствие ее», или, наконец, «отрицание каких-либо подобных свойств сущности или ее самой...»⁵

¹ Там же, XII, 6, 1071 b 4.-

² Аристотель, Категории, V, 2 а.

³ Там же, V, 3 b.

⁴ Аристотель, Метафизика, V, 18, 1022 а 25.

⁵ Там же, IV, 2, 1003 b 5.

Хотя первый шаг к познанию сущности человек делает, высказываясь о ее качественной стороне, что ясно понимал Аристотель, однако для более всестороннего понимания качественных изменений он предпослал им анализ количества. *Количеством* же «называется то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых, будет ли их две или несколько, является чем-то одним, данным налицо. То или другое количество есть множество, если его можно счесть, это — величина, если его можно измерить»¹.

Величины Аристотель подразделяет на прерывные и непрерывные. На первом плане в исследованиях Аристотеля стоят величины прерывные. Примером их служит «число», определяемое как ограниченное пределом «множество», и «речь». Для прерывных величин характерно отсутствие в них общей границы, где бы соприкасались, становились непрерывными их части. «...Если пять есть часть десяти, то пять и пять не соприкасаются ни у какой общей границы, но они стоят раздельно». Эта особенность относится к любому числу. Все числа «всегда стоят раздельно», «у числа нельзя найти общую границу его частей»². То же относится и к речи. Как количество она измеряется, по Аристотелю, коротким и долгим слогом, которые, как и числа, не имеют общей границы, где бы они могли притти в соприкосновение. Каждый слог «стоит раздельно — сам по себе»³.

Иную картину представляют собой, по мнению философа, линии, поверхности, тела. Линия определяется Аристотелем как «ограниченная длина», плоскость — «ограниченная ширина», тело — «ограниченная глубина». Во всех этих случаях величина является непрерывной. Различие их состоит в разном количестве *направлений* протяженности: «...у величины протяжение, непрерывное в одном <направлении>, есть длина, непрерывное в двух <направлениях> — ширина, непрерывное в трех <направлениях> — глубина»⁴. Непрерывность линии легко установить: общей границей, где приходят в соприкосновение ее части, является точка. Для поверхности общей границей ее частей является линия, для тела — плоскость. Величины непрерывные могут быть классифицированы по признаку *протяженности* и *последовательности*. Простейшим проявлением протяженности является *пространство*, в котором тела соприкасаются в общей границе. Проявлением последовательности является *время* как непрерывная величина, ибо «теперешнее время соприкасается как с прошедшим временем, так и с будущим»⁵.

Аристотель считал, что уяснение количественной характеристики сущности служит предпосылкой для правильного понимания категории *качества*. Аристотелю была ясна зависимость качественных

¹ Аристотель, *Метафизика*, V, 13, 1020 а 7.

² Аристотель, *Категории*, VI, 4 б.

³ Там же.

⁴ Аристотель, *Метафизика*, V, 13, 1020 а 11.

⁵ Аристотель, *Категории*, VI, 5 а.

изменений от количественных преобразований. Качество Аристотель определяет как то, «благодаря чему предметы признаются так или иначе качественно определенными»¹. Качества не только выражают видовые отличия тел, но через качество определяется и «лежащий в основе субстрат, который мы называем материей»², благодаря чему сущности после определения качества приобретают определенность и устойчивость.

К качествам, по Аристотелю, относятся свойства и состояния вещей. *Свойство* — качество продолжительное и устойчивое, подвергающееся изменению «с большим трудом». Устойчивость качества дает возможность познать видовое отличие в сущности. *Состояние* — качество менее устойчивое, более быстро изменяющееся и исчезающее. Это — «такие виды качеств, которые легко поддаются движению и быстро изменяются, каковы, например, тепло и холод, болезнь и здоровье и все тому подобные состояния»³. Состояние благодаря своей способности к быстрому изменению содержит возможность превращения в свою противоположность, «делаясь из теплого холодным или переходя от здоровья к болезни»⁴. Диалектика категорий качества проявляется также в мысли философа, что состояния, развиваясь, имеют возможность, с течением времени, получить «характер самой природы (предмета)», оказаться устойчивыми и «почти недоступными изменению»⁵, т. е. перерасти в свойства. В этом смысле свойства являются такими качествами, которые всегда бывают одновременно и состояниями. Качество, выступая в виде состояния *движущихся* тел, различает вещи друг от друга уже не только своей устойчивой определенностью, но показывает «различия, имеющиеся между движениями»⁶. Античный диалектик подметил недостаточность подразделения качеств только по признаку определенности и устойчивости, качества выступают у него также как реальные различия *видов движения*.

После определения и выяснения категорий количества и качества задачей науки является выяснение количественных и качественных *отношений* между явлениями.

«Соотнесенным с чем-нибудь, — пишет Аристотель, — называется то, что в том, что оно есть само, обозначается зависящим от другого или каким-нибудь другим образом ставится в отношение к другому»⁷. Указав, что всякое существование связано с отношением, что отношение возникает не в момент установления субъектом мысленной связи между вещами, но присуще самому бытию, философ вскрывает в этой категории связь и взаимную зависимость всех видов бытия.

¹ Аристотель, Категории, VIII, 8 б.

² Аристотель, Метафизика, V, 28, 1024 б 9.

³ Аристотель, Категории, VIII, 8 б.

⁴ Там же.

⁵ Там же, VIII, 9 а.

⁶ Аристотель, Метафизика, V, 14, 1020 б 18.

⁷ Аристотель, Категории, VII, 6 а.

К категории отношения примыкают непосредственно категории места, времени, положения, состояния, действия и страдания.

Из них Аристотель обратил особое внимание на категорию *места*.

Прежде всего Аристотель устанавливает общее положение, что если вещи существуют, то они существуют где-то, т. е. занимают определенное место. Только о несуществующих предметах можно говорить, что они не занимают места: «не существующее нигде не находится: где, на самом деле, козлооленя или сфинкса?»¹. Место существует объективно, вне зависимости от познания человека. Пространство превращается Аристотелем в особую реальность, хотя и проявляющуюся в движении тел, но существующую вне связи с реальными телами. Место определяется как чуждое «всему внедряющемуся в него и меняющемуся»².

При этом место теряет у Аристотеля свои материалистические черты. Оно «не пропадает, когда находящиеся в нем вещи гибнут... телом быть ему невозможно»³, оно отделимо от него. Но в своем общем выводе о категории места как «границе объемлющего тела» Аристотель связывал границы пространства с границами мира, ибо «место существует вместе с предметом, так как границы существуют вместе с тем, что они ограничивают»⁴. Все места определенных тел включены в единую объективную связь вселенной, которая в целом называется «первым местом».

Если место служит «неподвижной границей» тела, то движение тела, возникновение новых отношений в процессе этого движения и изменение самой границы тела обнаруживаются в категории *времени*, ни одна часть которого не пребывает. Общей чертой категорий места и времени является то, что обе эти категории — величины непрерывные. Но место выражает протяженность бытия, а время — последовательность движения тел. Философ не считал возможным отождествить движение и время. Изменения всякого тела «находятся только в нем самом или там, где случится быть самому изменяющемуся и движущемуся, время же равномерно везде и при всем»⁵. Изменение может быть различно по скорости, время же не обладает такой способностью, ибо само оно определяет медленность или скорость движения. Это, конечно, не означает, что время и движение не связаны друг с другом. «Время не есть движение, но и не существует без движения». В основе познания времени лежит познание изменчивости природы.

Материалистическая тенденция в аристотелевском учении о времени выступает особенно ярко в определении, данном в 11-й главе IV книги «Физики»: время мы «распознаем, когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее,

¹ Аристотель, Физика, IV, 1, 208 а.

² Там же, 208 в.

³ Там же, 209 а.

⁴ Там же, 212 а.

⁵ Там же, IV, 10, 218 в.

и тогда говорим, что протекло время, когда получим чувственное восприятие предыдущего и последующего в движении». Время «есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему»¹. Время есть мера движения и покоя бытия, мера нахождения тела в движении или покое. Своеобразной единицей времени служит «теперь». Через «теперь» время показывает себя непрерывным, потому что существует объективная связь всех прошлых, настоящих и будущих «теперь». Через «теперь» также различаются части времени: «оно разграничивает предыдущее и последующее движение»². В этом смысле «теперь» напоминает точку, которая одновременно соединяет и разъединяет длину. «Теперь», однако, отлично от точки, поскольку после точки может быть остановка, конец или начало линии, «теперь» же не может служить концом или началом времени. Оно выступает *границей* времени.

Хотя Аристотелем и была показана текучесть, подвижность, противоречивость категории времени, однако его концепция страдала известной метафизической ограниченностью.

Аристотель открыл неразрывную связь времени с движением, но он не мог дойти до понимания времени как диалектического единства прерывности и непрерывности, до понимания того, что «движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства). Движение есть противоречие, есть единство противоречий»³.

Лишь в отдельных случаях у Аристотеля встречается догадка о том, что «время, подобно длине, делимо и неделимо»⁴.

Основной мотив, проходящий через все аристотелевское исследование времени, — доказательство его объективности и текучести, почерпнутой из объективного движения бытия. «Ведь во времени, — писал Аристотель, — все возникает, гибнет, растет, качественно меняется, перемещается»⁵. Особенно интересна мысль философа о том, что «мы не только измеряем движение временем, но и время движением, вследствие их взаимного определения, ибо время определяет движение, будучи его числом, а движение — время»⁶. Но Аристотель непоследовательно придерживался этой точки зрения. Установив, что время существует для всего бытия, — «и для земли, и для моря, и для неба», — он заканчивает свой анализ выводом о зависимости времени, как величины считаемо́й, от свойств человеческой души, как величины считающей. Он сомневался в том, «будет ли, в отсутствии души, существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не мо-

¹ Аристотель, Физика, IV, 11, 219 б.

² Там же, 220 а.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 267.

⁴ Аристотель, О душе, III, 6, 430 б 8.

⁵ Аристотель, Физика, IV, 14, 223 а.

⁶ Там же, IV, 12, 220 б.

жет быть и считаемого, ясно, следовательно, и числа, так как число есть или сочтенное или считаемое. Если же по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время...»¹ Сохраняя все же основную материалистическую характеристику, Аристотель отличал от *времени*, выступающего у него здесь как явление субъективное, *длительность* как нечто вполне объективное.

Остальные категории бытия рассматриваются Аристотелем менее подробно. В них классифицируются различные виды отношений. Категория *положения* показывает отношение предметов в пространстве. В категории *состояния* бытие рассматривается как нечто претерпевающее, когда такое состояние носит временный, преходящий характер. Две остальные категории — *действие* и *страдание*, часто отождествляемое с категорией состояния. Действие определяется в отличие от страдания как некоторая активность в виде движения. Когда же «одно делает, а другое делается, действие находится посредине». Поскольку одна активность не существует без того, на что она направлена, как не существует и одна только пассивность без действия, на нее направленного, постольку обе категории образуют единство противоположностей. «...Действие деятельной силы осуществляется в том, что находится в страдательном состоянии и имеет расположение к деятельности»². Испытав действие, страдательная сторона бытия теряет свою ограниченность и приобретает черты активной стороны, делается подобной ей. Страдательное состояние бытия несходно с действующим, «пока испытывает страдание, а испытав его, оно уже уподобилось»³.

Таким образом, категории бытия Аристотелем впервые были изложены в виде системы категорий, находящихся в необходимой связи между собой. В центре этой системы — объективная категория *сущности* с ее количественной и качественной характеристикой. Проявляя все свои отношения во времени и пространстве, сущность обнаруживает себя *деятельной* и *страдательной*, переходя из одного состояния в другое. Каждая категория предполагает связь с другими и черпает свое содержание и свою значимость от объективного, движущегося бытия. Диалектическая концепция развития нашла свое яркое выражение в учении Аристотеля о категориях бытия. «Два философских направления: метафизическое с неизменными категориями, диалектическое (Аристотель и в особенности Гегель) — с текучими...»⁴, — так оценил Энгельс учение Аристотеля о категориях.

3. Учение о движении

Аристотель понимал, что без изучения *движения* не может быть познания естественных процессов, не может быть понята

¹ Аристотель, Физика, IV, 14, 223 а.

² Аристотель, Категории, VII, 6 а.

³ Аристотель, О душе, II, 3, 414 а 12.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 391.

природа в ее жизни и стремлении. «Так как природа есть начало движения и изменения, — писал он, — а предмет нашего исследования является природа, то нельзя оставлять не выясненным, что такое движение: ведь незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы»¹.

Движение в природе философ брал как непосредственный факт, как нечто само собой разумеющееся и бесспорное.

Движение не существует как особая субстанция. Движение не есть сила или закон, стоящие над природой, а особое состояние природных тел — неотъемлемая от их внутренней структуры способность к перемещению и изменению. Аристотель прямо заявлял, что «не существует движения помимо вещей»².

Вечность движения Аристотель считал несомненной и без всяких колебаний отбрасывал противоположные взгляды, указывая, что движение «всегда было и во всякое время будет»³.

Если движениеечно, то бессмысленно ставить вопрос, когда оно началось и когда исчезнет. Вместо религиозной постановки вопроса о возникновении мира Аристотель ставил вопрос о переходе хаоса в космос.

Вопрос об *источнике* движения Аристотель не сводил только к внешнему столкновению тел или к воздействию одного предмета на другой. Он был близок к признанию самопроизвольного, спонтанейного, внутреннего движения: «Самопроизвольность же, — писал он, — свойственна и всем прочим живым существам и многим неодушевленным предметам...»⁴

Однако, сделав догадку о том, что движение может быть *самодвижением*, философ не удержался на этой позиции, апеллируя, как к источнику движения, к «неподвижному двигателю», т. е. к богу. В этом вопросе Аристотель, несомненно, отдал дань идеализму.

Учение Аристотеля о движении тесно связано с его различением *потенциального* и *актуального* бытия. В учении о *форме* и *материи* это различие обнаруживается достаточно ясно.

«Я называю материей, — пишет Аристотель, — первое подлежащее каждой вещи, из которого возникает какая-нибудь вещь...»⁵

Аристотель признавал материю вечной и неуничтожаемой. Материя «не уничтожается в себе, но ей необходимо быть не исчезающей и не возникающей»⁶. Если бы материя возникла, тогда следовало бы предположить существование особого субстрата, существовавшего еще до появления материи, из которого последняя возникла. Но это означало бы, что материя должна была бы существовать прежде, чем она возникла, что явно нелепо.

¹ Аристотель, Физика, III, 1, 200 b.

² Там же.

³ Там же, VIII, 9, 266 a.

⁴ Там же, II, 6, 197 b.

⁵ Там же, I, 9, 192 a.

⁶ Там же, I, 9, 192 a.

Материя, для Аристотеля, не есть нечто конкретное, индивидуальное. Она — только субстрат (*υποκειμενον*). Без материи нет бытия, но и сама материя не существует отдельно, самостоятельно. До принятия определенной формы материя находится в состоянии небытия, отрицания, так называемой *лишенности* (*στέρησις*).

Эта первая материя лишена всяких свойств, всякой определенности. Ей присущи только отрицательные определения: неоформленность, непознаваемость и т. д. Она лежит в основе всякого процесса становления, изменения, но из нее самой нельзя вывести становления. Материя без формы лишена жизни, энергии, целостности. Материя еще не есть *действительность*, а только *возможность*. Действительностью она становится лишь в связи с формой.

В реальных вещах материя никогда не встречается в чистом виде, а всегда как оформленная материя. Везде, где идет речь не о чистом понятии, но о чувственно воспринимаемой действительности, материя неотделима от формы и составляет с ней одно целое. Не раз Аристотель называет отделение материи от формы «напрасным трудом», ибо даже мысль «материал <уже> трудно отнять <от формы>...», не говоря уже о чувственных вещах, данных как действительность, в которых мы «не в состоянии произвести отделение» формы от материи¹. Больше того, Аристотель приходит к выводу, что «материя и форма, это — одно и то же, первая — в возможности, вторая — в действительности...»²

Чтобы перейти от характеристики материи как неопределенного и аморфного «нечто» к материи, про которую говорят — «вот это», следует вскрыть воздействие формы как активного начала на материю. Деятельный характер формы придает материи определенность. Причина бытия материи в конкретном виде, «это — форма, в силу которой материя есть нечто определенное»³. В этом смысле форма понимается также как «первая сущность», которая «у каждой вещи своя». Она — сущность, внутреннее состояние, принцип каждой вещи, а не только внешний вид. «...Как относится медь к статуе, дерево к ложу или материя и неоформленное вещество до принятия формы ко всему обладающему формой, так и лежащая в основе природа относится к сущности, определенному и существующему предмету. Итак, одним началом является она... другим началом — то, чему соответствует понятие (форма)...»⁴

Лишь через форму предмет становится тем, чем он есть, и в своей индивидуальной определенности отличается от других предметов. Своим бытием как определенный предмет он обязан форме.

Само движение, развитие выступает как деятельность формы. Материя же, если и принимает участие в движении, то или как пассив-

¹ Аристотель, Метафизика VII, 41, 1036 б.

² Там же, VIII, 6, 1045 б 18.

³ Там же, VII, 17, 1041 б 7.

⁴ Аристотель, Физика, I, 7, 191 а.

ный материал для воплощения форм, или даже как препятствие для их осуществления. В первой материи еще не содержится препятствий для воплощения ее в какую-либо форму, но поскольку процесс оформления начался, поскольку форма уже возникла, материя начинает «сопротивляться» форме. Так, например, мрамор, не поддаваясь резцу скульптора, «сопротивляется» форме—статuae.

Материя, выступая как пассивная возможность, содержит в себе лишь потенциальное развитие. Форма как активный источник изменения материи является актуальным началом. Но лишь соединение материи и формы дает определенный результат. *Движение*, по Аристотелю, и есть осуществление потенциального бытия, процесс превращения потенциального в актуальное, обнаружение активности формы в момент ее соединения с материей.

Превращение потенциального в актуальное совпадает с движением. С окончанием движения оканчивается и потенциальное бытие, наступает осуществление *действительности*. Таким образом, движение не может быть сведено ни к чистой форме, ни к одной материи, оно не есть ни только потенциальное, ни только актуальное — оно есть переход одного в другое. Ни медь, ни вылитая из нее статуя отдельно не представляют собой движения. Процесс же превращения меди в статую, процесс реализации предназначения меди может быть назван движением¹. «...Движение есть известная деятельность, но не завершенная»².

Диалектическим моментом учения о форме и материи является анализ взаимоотношения материи и формы как *возможности* и *действительности*. Хотя в этом взаимоотношении примат отдан форме, однако мысль о становлении бытия, о возможности бытию стать иным: зерну — колосом, меди — статуей, дереву — ложем и т. д., мысль о способности бытия превращаться из одного состояния в другое — гениальна. Не ограничиваясь этим, Аристотель учил об обратном переходе формы в материю. Если земля как материя есть возможность для возникновения дерева как формы, то вновь реализовавшаяся форма (дерево) в свою очередь есть лишь материя для появления новой формы — дома, ложа, стола.

Все взаимопереходы категорий бытия объясняются Аристотелем при помощи понятий возможности и действительности. Хотя Аристотель и не причислял эти понятия к категориям, но только благодаря им может проявляться текучесть и противоречивость всех категорий бытия.

Черты метафизичности и идеализма в учении Аристотеля о форме и материи выразились прежде всего в том, что форма для него — единственно активная сила, материя же пассивна, инертна, несамостоятельна.

¹ Аристотель, *Метафизика*, XI, 9, 1065 b 25.

² Аристотель, *О душе*, 417 a 16.

Идя еще далее по линии идеалистического и метафизического отрыва формы от материи, Аристотель признавал форму *предшествующей* всякой материи. *Душа* как форма тела, бессмертный *разум*, вечный *вид*, по сравнению с преходящими вещами, и *бог* как конечная форма всех форм представляют различные варианты идеалистического определения формы.

Независимо от того, в какой области бытия осуществляется движение, есть такие общие признаки движения, без которых превращение потенциального в актуальное немислимо. Таких общих признаков, или «обстоятельств», осуществления движения должно быть по меньшей мере три. «Я имею в виду, — писал Аристотель, — что необходимо должно быть нечто движущееся, например, человек или золото, далее, в отношении чего оно движется, например, места или состояния, и когда именно, так как все движется во времени»¹.

Движение Аристотель всегда связывал с соответствующей *энергией*, без которой не может произойти превращения потенциального в актуальное. Понятие энергии впервые сформулировано в истории науки Аристотелем.

Завершение развития, воплощение энергии у Аристотеля носит название *энтелехии*. Под энтелехией Аристотель понимал достигнутый результат, цель движения, завершение процесса.

Введя понятие энтелехии, Аристотель делает попытку установить связь пути движения с тем результатом, к которому это движение пришло, связь энергии с ее осуществлением. В каждом отдельном акте Аристотель пытался усмотреть не только его начало и исходный пункт, но и готовый результат, который в начале движения можно представить лишь идеально. Такая постановка вопроса приводит Аристотеля к утверждению, что каждое бытие содержит в себе внутреннюю цель. Благодаря цели, заключенной в предмете, результат находится в бытии до его осуществления как бы в скрытом состоянии. Открыто он проявляет себя, когда процесс закончился и движение достигло своего завершения, цели развития. Таким образом, понятие энтелехии вносит в движение телеологический момент. Благодаря энтелехиальному характеру бытия в него включается стремление к цели.

Учение о материи, форме, энергии и энтелехии лежит в основе аристотелевского учения о *причинности*.

Аристотель различает четыре вида причин: *материальную* причину, коренящуюся в материи, субстрате, из которого образуются все тела; *формальную* причину, в которой форма активно проявляет себя, образуя «сущность»; *действующую*, или *производящую*, причину, раскрывающую источник движения и превращения возможности в действительность; *целевую*, или *конечную*, причину, как цель движения.

¹ Аристотель, Физика, V, 4, 27 б.

Для познания природы требуется полное знание всех причин. Однако не все эти причины присущи каждому отдельному явлению и отношению. Аристотель требовал выявления преобладания различных видов причин в различных науках.

Систематическое рассмотрение вопроса о причинности, классификация причин и выделение причин материальных и движущих составляет научную заслугу философа. Но все же учение о причинах в целом оставалось искусственным построением, а в учении о целевой и формальной причинах оно приобретало явно идеалистический характер.

Исключительный интерес представляет учение Аристотеля о формах движения. До Аристотеля философы-материалисты исследовали, главным образом, какой-либо один вид движения материи. Аристотель попытался классифицировать и изучить все существующие в природе виды движения.

Первое положение, устанавливаемое Аристотелем, состоит в том, что виды движения не могут быть выяснены без изучения видов самого бытия. Видов изменения должно быть столько же, сколько существует видов бытия¹.

Мыслитель был убежден, что существует ограниченное количество видов движения. Это ограничение он обосновывал, ссылаясь на количество основных категорий бытия.

В «Категориях» он насчитывал шесть видов движения: «Существует шесть видов движения — возникновение, уничтожение, рост, уменьшение, качественное изменение и смена в пространстве.

Что касается всех движений, кроме качественного изменения, они очевидным образом отличаются друг от друга. Возникновение, это не — уничтожение, рост не — уменьшение и смена места — также, а равно и во всех остальных случаях»².

В третьей книге «Физики» Аристотель перечислил четыре основных вида изменений: изменения, относящиеся к сущности, количеству, качеству и месту. В других местах этой работы он утверждал, что все богатство движения может быть сведено к трем основным формам. Движение относительно сущности не может быть признано подлинным, поскольку в сущности, по мнению Аристотеля, нельзя раскрыть противоположности, а только при наличии противоположности может осуществиться движение. Поскольку движение сущности отпадает, остаются три рода движения: относительно количества, качества и места.

Исследование форм движения Аристотель начинает с возникновения и уничтожения.

Возникновение определяется мыслителем как изменение из несуществующего в существующее. Оно выражает субстанциальное изменение тел. Возникновение есть образование новых тел в при-

¹ См. Аристотель, Физика, III, 1, 201 а.

² Аристотель, Категории, XIV, 15 а.

роде, как, например, рождение человека. Поскольку из ничего не может ничего возникнуть, определение возникновения как изменения из несуществующего в существующее не следует понимать как возникновение бытия из «ничто», но как возникновение одного бытия из другого. Это другое бытие по отношению к тому, что оно порождает, выступает как возможность. Если бы оно выступало как действительность, т. е. совпадало с тем, что оно порождает, тогда не было бы вообще изменения, возникновения.

Тщательно изучая примеры, относящиеся к этому виду движения, Аристотель не мог обойти вопрос о границе, на которой возникает новый предмет и кончается существование старый. Самим ходом объективного исследования, самим научным материалом, которым оперировал философ, перед ним была поставлена задача осветить вопрос о характере перехода из одного бытия в другое, показать, совершается ли он постепенно или посредством скачка.

Аристотель всячески стремился подойти к правильному ответу на вопрос, насколько в момент перехода сохраняется старое и появляется новое и когда мы должны сказать, что старое прекратило свое существование, а новое вступило в свои права.

Философ склонялся к выводу, что чаще всего старое утрачивает свой характер постепенно, а новое также постепенно приобретает свою определенность; самый же переход от одного в другое осуществляется как резкий скачок.

Если возникновение означает изменение, когда из несуществующего возникает существующее, то *уничтожение* представляет собой противоположный процесс. Оно может быть определено как такое изменение, при котором существующее становится несуществующим.

Далее, Аристотель переходит к анализу *количественного* изменения, определив его как рост или уменьшение. Количественное изменение выступает прежде всего как изменение в отношении *размера*. Но сюда же относится также особое изменение *места*: перемещение, вращение, расширение и т. д.

В ряде мест философ отмечал, что не следует отождествлять рост с возникновением. При простом росте вещь не может превратиться в нечто другое и закончить свое существование, но должна сохранить свою устойчивость, определенность, свою особую, ей присущую природу. Рост — это вид движения, наиболее свойственный живым существам. Основной причиной роста у Аристотеля выступает так называемая *питающая*, или *растительная*, *душа*. Рост происходит только до тех пор, пока растительная душа поглощает количество материала, необходимое не только для восстановления отмирающей ткани, но и для содействия ее прибавлению. Когда такое усвоение материала приостанавливается, рост должен прекратиться и может начаться процесс, противоположный восходящему, названный философом *убавлением*, или *уменьшением*.

Аристотель догадывался, что количественные процессы в природе не могут протекать изолированно от качественных изменений. Однако связь между количественным и качественным изменением вещей осталась для Аристотеля только догадкой. *Качественное* изменение разбирается как совершенно особое. При изложении качественных изменений Аристотель почти нигде не делал ссылок на их связь с количественными процессами. И даже там, где идет речь о непосредственной связи количественных и качественных изменений, философ не делал далеко идущих диалектических выводов, останавливаясь лишь на внешнем описании изменения.

Аристотель не сосредоточил еще внимания на том, в каком взаимоотношении находятся качественное и количественное изменения, каковы условия смены качеств и как проявляется эта смена в скачке.

Наиболее общим видом движения Аристотель признавал *перемещение тел в пространстве*. Аристотель очень подробно исследовал эту форму движения бытия.

Движение присуще всей природе, а «всякое движение есть сдвигание с места движущегося»¹. Таким образом, перемена места распространяется на все виды бытия. В этом смысле перемена места определяется как *первое* из движений. Это движение выступает обязательной предпосылкой для того, чтобы могло произойти любое изменение, будь то рост, убавление, качественное изменение, возникновение или уничтожение. Таким образом, Аристотель *не сводит* движение к перемещению, а понимает движение как *изменение вообще*; пространственное движение является лишь условием, предпосылкой всех других форм движения. Самое перемещение имеет также несколько видов, точное описание которых дает возможность более глубоко познать другие виды движения. Главнейшие виды перемещений определены философом как притягивание, толкание, несение, вращение.

Особую яркость и глубину придает всему учению о видах движения тот факт, что Аристотель связывал виды движения с попятнем *противоположностей*, с исследованием перехода противоположностей друг в друга. «В самом деле, — писал он, — все, <с чем мы имеем дело>, это — или противоположности, или происходит из противоположностей...»²

Аристотель не удовлетворяется указанием на наличие противоположностей и неизбежность перехода из одной противоположности в другую. Он пытается наметить различные виды противоположностей. Если речь идет о движении относительно сущности, то противоположные устремления должны быть определены как возникновение и уничтожение. Если исследовать количественные изменения, то противоположности выступают как большее и мень-

¹ Аристотель, О душе, 406 b 13.

² Аристотель, Метафизика, IV, 2, 1005 a 4.

шее, как рост и убавление. Что касается изменений качественных, то здесь противоположности выступают в виде элементов: сухого и влажного, теплого и холодного. Если рассматривается перемещение тел в пространстве, то противоположности выступают в виде движения вверх и вниз, вперед и назад, вправо и влево.

Несмотря на исключительный интерес учения Аристотеля о противоположностях в процессе движения, оно содержит элемент внешности и отчужденности переходящих друг в друга противоположностей. Эта отчужденность противоположностей обнаруживается уже в том, что в изменяющемся предмете, по мнению Аристотеля, не может быть отмечено двух одновременных противоположных процессов. Так, вещь не может уничтожаться в тот момент, когда она возникает. Противоположности выступают отделенными друг от друга в пространстве или во времени. Сугубая осторожность, с которой Аристотель рассматривал переходы в противоположность, объясняется опасением притти к софистическим, релятивистским выводам, подобно тем, которые делал Кратил из диалектики Гераклита.

Аристотель, борясь против релятивистов, указывал, что в споре с ними вообще невозможно выяснение ни одного научного вопроса, ибо они так односторонне подчеркивают текучесть и противоречивость бытия, что о нем нельзя сказать ничего определенного. Релятивист не говорит ни что это так, ни что это не так, но что это и так и не так. Но, заявив, что это и так и не так, он вновь отрицает и это утверждение, ибо в противном случае было бы уже что-то устойчивое и определенное. «А мы, — писал Аристотель, — <в ответ> и на такое рассуждение скажем, что то, что изменяется, в то время, когда оно изменяется, дает, правда, этим людям некоторое основание считать его несуществующим, однако же это во всяком случае представляет спорный вопрос: в самом деле, то, что утрачивает <что-нибудь>, сохраняет <еще> что-то из того, что оно утрачивает, а также некоторая часть — того, что возникает, должна существовать. И вообще <говоря>, если что-нибудь уничтожается, оно будет налицо как некоторая вещь...»¹

Аристотель был прав, поскольку он боролся против кратиловского релятивизма за определенное научное знание. Но, направляя удар против Кратила, Аристотель заодно отвергал и диалектические идеи Гераклита. «...Аристотель в своей «Метафизике» постоянно бьется около этого и борется с Гераклитом, гегр. с Гераклитовскими идеями»² о раздвоении единого.

При исследовании перемещения тел Аристотель выясняет понятие покоя. Он различает покой, который вечно пребывает в одном и том же состоянии, и покой, преходящий, временный, относительный. Относительный покой может встречаться в любой форме перемещения как момент его. Но в то же время Аристотель

¹ Аристотель, Метафизика, IV, 5, 1010 а 15.

² Ленин, Соч., т. XIII, стр. 301.

допускает и покой как вполне устойчивое состояние предмета: он признает «некоторые вечные и неподвижные вещи, в них нет ничего насильственного и противного природе»¹.

Этого рода покой находит свое выражение в учении Аристотеля о «вечном двигателе». Это учение Аристотеля — наиболее мистическая и мертвая сторона его взглядов. Именно за него цеплялись различные реакционные идеологи.

Аристотель определял «вечный двигатель» как то, что пребывает в наилучшем состоянии, что не нуждается в действии других тел, ибо он сам есть цель².

Учение о «первом двигателе» выступает как завершение телеологических идей Аристотеля.

Выступая первоначально как предпосылка (конечная причина) и результат развития (энтелехия), понятие цели находит у Аристотеля свое завершение в «вечном двигателе» как неподвижном источнике всякого движения. Указав, что движениеечно, что оно всегда было и всегда будет, Аристотель предполагает, что должно существовать нечто, что приводит в движение все тела³. Это и есть «первый двигатель». Он вечен, какечно и движение. Сам он не может находиться в движении, ибо тогда следовало бы предположить наличие еще одного двигателя. «Первый двигатель» не нуждается в существовании других тел и обладает энергией лишь благодаря самому себе. Обладая энергией, «первый двигатель» не обладает, однако, материей, в нем нет ничего косного, он есть чистая форма — цель.

В учении о конечном источнике всякого движения ярче всего сказалась непоследовательность взглядов Аристотеля. Постоянные колебания его между материализмом и идеализмом привели здесь к разрыву формы и материи и к телеологическому взгляду на мир.

Допущение Аристотелем бога не согласуется с рядом его материалистических убеждений, с материалистической тенденцией его учения о бытии и движении.

Суть мировоззрения Аристотеля отнюдь не может быть сведена к его телеологизму. Несмотря на то что учение Стагирита о движении материи страдает глубокими недостатками, срывами, идеалистическими вывихами, Аристотель, поставив вопрос о различных формах движения и связав их с видами самого бытия, оказал неоценимую услугу дальнейшему развитию познания.

4. Учение о душе

Вторым камнем преткновения для материалистической тенденции в философии Аристотеля, вслед за переходом от материи к движению, служит переход от материи к сознанию.

¹ Аристотель, *Метафизика*, V, 5, 1015 b 14.

² См. Аристотель, *De coelo*, II, 12.

³ См. Аристотель, *Физика*, VIII, 4.

В сочинении «О душе», специально посвященном выяснению отношения души и тела, Аристотель определяет деятельность души как особую «первую энтелехию»¹ реального бытия — физического тела.

Пожалуй, ни в одном другом вопросе своего мировоззрения Аристотель не был так непоследователен, как в учении о душе. Он соединил здесь в одном решении абсолютно противоположные убеждения, признавая правильной то идеалистическую, то материалистическую точку зрения.

В сочинениях Аристотеля можно найти многочисленные заявления о зависимости «изменений души» от «телесного состояния», психического возбуждения — от процессов, связанных с изменением тела². В «Метафизике» он говорит о душе, «которая не бывает без материи»³. Во второй главе книги «О душе» признаются справедливыми взгляды тех, «кому представляется, что душа не [может] существовать без тела... Ведь душа не есть тело, а есть нечто, принадлежащее телу, поэтому-то она и пребывает в теле, а именно в определенном теле...»⁴

В естественно-научных работах Аристотеля этот принцип конкретизируется. Всякий живой организм лишь тогда может быть понят с его душевной, чувственной стороны, если изучено «мясо», заменявшее для врачей того времени представление о нервной системе. Это «мясо» порождает ощущения; его строение и свойства объясняют жизнь, а в конечном счете и «душу». Критикуя предшественников за то, что те определяли душу как нечто бестелесное, Аристотель пришел к выводу о пространственности души. Больше того, философ пытался даже открыть в теле человека место нахождения души, найдя его в сердце, от которого исходит теплота крови, охлаждаемая мозгом, и которое порождает и питает жизненный «дух» (*пнеўма*) организма. Если живое существо гибнет, то уничтожается и душа, ибо она не может быть отделена от тела. Аристотель резко выступал против платоновского учения о бессмертии души, хотя в ранних работах, в частности в диалоге «Евдем», сам отдал дань взглядам Платона.

В своих наиболее зрелых произведениях Аристотель не только высказывался против вечности, бессмертия души, но горячо возражал и против всеобщей одушевленности материи, гилозоизма. «Некоторые также говорят, — писал он, — что душа разлита во всем [существующем], быть может, в связи с этим и Фалес думал, что все полно богов. Такой взгляд включает некоторые затруднения»⁵. Затруднения эти состоят, во-первых, в том, что никто еще

¹ Аристотель, О душе, II, 1, 412 а 27.

² См. Аристотель, Никомахова этика, X, 2; «Физика», III, 5; Anal. post., I, 9; I, 28.

³ Аристотель, Метафизика, VI, 1, 1026 а 5.

⁴ Аристотель, О душе, II, 2, 414 а 20.

⁵ Там же, I, 5, 411 а 7.

не наблюдал, чтобы душа, пребывая, скажем, в огне или в воздухе, произвела живое существо. А ведь одна из особенностей души — жизнь. Во-вторых, если душа имеется и в воздухе, который не уничтожается, то она, как и сам воздух, должна быть бессмертной. Но почему душа воздуха лучше и бессмертнее, нежели душа живых существ? Ответ на этот вопрос не может последовать, ибо здесь неизбежны «нелепость и противоречие». Третье затруднение связано с тем, что, признав душу, «разлитую во всем», следует или согласиться с тем, что огонь и воздух — живые существа, что нелепо, или, наделив огонь и воздух душой, не признавать их за живые существа, что не менее абсурдно. И, наконец, недоразумение вызывает тот факт, что душа огня или воздуха должна обладать способностью жить по частям, так же как по частям могут жить воздух и огонь. Все это и заставляет мыслителя не согласиться с признанием всей вселенной одушевленной.

Душа присуща лишь живому существу, ею обладают только растения, животные и человек. Но в каждом из этих проявлений душа носит своеобразный характер. Первой, самой общей потенцией души является ее свойство пользоваться пищей и «производить потомство». Это — *«растительная душа»*. Она является естественной деятельностью всех живых существ, «поскольку они вполне сформировались». Если живые существа не уроды, не изувечены искусственно и не таят в себе способности автоматического размножения, они порождают себе подобных. Этим проявлением «растительной души» все живое стремится увековечить себя, или, как говорит философ, стремится «быть причастным вечному и божественному»¹. «Растительная душа» как причина роста и питания преобладает у растений, у животных же преобладает *«чувственная душа»*. В этом отличие животных от растений, которые не ощущают, хотя и у них, по мнению Аристотеля, есть некоторая «психическая сторона», ибо они также испытывают нечто от «осязательных объектов», например, тепло и холод.

В конце «Физики» и во второй книге «О душе» Аристотель объясняет жизнь активностью души. Душу Аристотель признает здесь *формой* естественного тела, потенциально одаренного жизнью: «Душа есть первичное [законченное] осуществление естественного органического тела»². Душа — начало и конец живых существ³. В тот момент, когда исчезает душа, «тело рассеивается и сгнивает»⁴.

Материалистическая тенденция в вопросе о душе и теле уступает место идеалистической. Эта идеалистическая тенденция выражается в определении души как формы и энтелехии тела и в разграничении растительной и животной души и *«разумной души»*, присущей человеку.

¹ Аристотель, О душе, II, 4, 415 а 29.

² Там же, II, 1, 412 б 5.

³ См. там же, I, 1, 402 а 6.

⁴ Там же, I, 5, 411 б 7.

«Разумную душу» Аристотель определял как такую часть души, которая «познает и думает». Если об остальных проявлениях души философ говорил, как о связанных с состоянием тела, то относительно «разумной души» он считал невозможным такое предположение. Если ощущения немислимы без тела, то разум вполне отделим от него, ему «лучше не быть связанным с телом»¹. Но и здесь у Аристотеля замечаются колебания.

Процесс движения от тела к мышлению таков: тело — внешнее раздражение (толчок извне) — ощущение — воображение — мышление. Ни одна последующая ступень невозможна без предыдущей. Но «если мышление есть некое воображение или не может происходить без воображения, то и мышление не может существовать без тела»².

В первой книге «Политики» Аристотель писал: «Одушевленное существо» «состоит прежде всего из души и тела; душа, по своей природе, — начало властвующее, тело — начало подчиненное»³. Душа является по отношению к телу тем же, чем форма является по отношению к материи. Она придает смысл и направленность жизни. Душа действует и движет, тело испытывает воздействие и приводится в движение. Общий тезис о первичности души философ сформулировал в следующих словах: «Душа есть причина и начало живого тела... Ведь душа есть причина, как источник движения, [во-вторых], как цель, и [в-третьих], как сущность одушевленных тел»⁴.

Любопытно то, что восхваление активности души по сравнению с телом основано у Аристотеля также на прямых политических мотивах. Он откровенно говорил, что если признать душу человека более существенной частью, нежели тело, то и в «государственном организме» «душу» государства надо будет признать более важным элементом, чем все связанное с непосредственным удовлетворением потребностей. Такой своеобразной «душой» государства он считает: военное сословие, людей, отправляющих функции «правосудия при судебном разбирательстве», и «сословие с законосовещательными функциями». В них «находит свое выражение политическая мудрость»⁵.

5. Учение о познании

Объектом познания Аристотель признавал объективный мир, реальное бытие. «...Если существует только чувственно-воспринимаемое бытие, тогда, при отсутствии одушевленных существ, не существовало бы ничего <вообще>...»⁶ «Но чтобы не существовали те, лежащие в

¹ Аристотель, О душе, I, 3, 407 b 3.

² Там же, I, 1, 403 a 5—10.

³ Аристотель, Политика, I, 2, 10.

⁴ Аристотель, О душе, I, 4, 415 b 7—12.

⁵ Аристотель, Политика, IV, 3, 13.

⁶ Аристотель, Метафизика, IV, 5, 1010 b 30.

основе предметы (*ὑποκείμενα*), которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было, — это невозможно. В самом деле, чувственное восприятие, само собою разумеется, не имеет своим предметом само себя, но есть и что-то другое помимо восприятия, что должно существовать раньше его: ибо движущее по природе предшествует движимому, и дело не меняется от того, если они ставятся во взаимное соотношение друг с другом»¹.

Итак, Аристотель, несомненно, признавал первичность природы, бытия, и вторичность нашего знания о нем, начинающегося с ощущения, с восприятия единичных предметов. Отсюда вытекает его борьба против платоновского умозрения, против абстрактного мышления, которое не связано с закономерной жизнью самой природы. Аристотель часто требовал не доверять безжизненным абстракциям, но обосновывать знание на изучении природы. Это, конечно, не означает, что философ выступал против познания всеобщих закономерностей. Напротив, Аристотель настаивал на том, что задача науки состоит в открытии необходимого в природе, а оно может быть выражено лишь в общих понятиях. Но Аристотель стремился наметить такой путь научного образования общих понятий, который не игнорировал бы индивидуального бытия.

Этот путь в основном складывается из следующих ступеней познания: ощущение, представление, опыт в связи с памятью, искусство, наука. Уже животное обладает некоторой прирожденной способностью воспринимать индивидуальные тела. Эта способность есть чувственное *восприятие*. Но одни животные задерживают возникший в них чувственный образ, а у других он исчезает сразу после акта чувственного восприятия. Те животные, у которых этот образ может пребывать, сохраняться, имеют в потенции возможность обладать совершенным знанием. Организм животного, у которого воспринятый чувственный образ не сохраняется, не может обладать никакими знаниями за пределами простого акта чувственного восприятия. Удерживая восприятие, животные благодаря *памяти* сохраняют в душе восприятие. При частом повторении впечатлений представления умножаются, и наступает момент, когда, в результате повторения восприятий и воспоминания о прошлых актах чувственного созерцания, возникает *опыт*. Он есть объединение того сохраняющегося, которое можно раскрыть в «душе». Опыт является источником для возникновения искусств. Развитие искусств в свою очередь может привести к возникновению науки.

Задача познания состоит в восхождении от простого чувственного восприятия к вершинам абстракции.

Сформулированному самим Аристотелем в начале «Метафизики» противоречию между стремлением открыть в природе общее и возможностью воспринимать чувствами только единичное он не дал

¹ Там же, IV, 5, 1010 b 34.

окончательного решения. Но Стагирит уже понимал, что общее не существует вне отдельного. Уже восприятие извлекает некоторые особенности *вида*. В чувственном знании *потенциально* заложены основы для возникновения понятий. Актуально человек воспринимает единичное, но потенциально он тем самым познает вид, т. е. общее.

Уже в Академии Платона у Аристотеля возникли принципиальные расхождения с учителем. Впоследствии, установив основные принципы своего учения, Аристотель подверг платоновское учение об идеях глубокой и сокрушительной критике. «Хотя и Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине», — заявил Аристотель в «Никомаховой этике». Аристотель должен был противопоставить Платона истине, ибо он не мог согласиться с мнением учителя, будто идеи составляют особый, сверхчувственный мир, законам которого подчиняется реальное бытие. Аристотель понимал, что идеи «по бытию не предшествуют чувственным вещам, но только логически, а также, что они не могут где-либо существовать отдельно от предметов природы»¹.

Первое возражение Аристотеля против теории идей заключается в том, что теория эта не облегчает, а усложняет понимание бытия. Последователи Платона подобны тому, кто, убедившись, что подсчет небольшого количества вещей ему не под силу, увеличил бы это количество и тогда только стал считать вещи. Учение об идеях требует существования отдельной идеи и для каждой отдельной вещи и для каждого рода и вида. Получается, что идей «больше, чем единичных чувственных вещей»². А между тем ни один из способов доказательства идей не устанавливает с очевидностью их существования.

Второе возражение отмечает глубокие внутренние противоречия, которые содержит теория идей. По мнению ее сторонников, идеи есть везде, где есть знание общего, имеются идеи всего, что составляет предмет науки. Но в таком случае должны существовать также идеи отрицательного, уничтожаемого, несуществующего, что противоречит самой теории идей. Доказывая существование идей, авторы этой теории сами точно не знают, что они хотят доказать. Утверждая, что раньше реальной двойки существует подобное *число*, но раньше числа имеется еще *отношение*, платоники окончательно запутали вопрос о вещах, числах и идеях. Этим объясняется, намекает Аристотель на свое отношение к Платону, почему «отдельные <мыслители>, примкнувшие к учению об идеях, пришли в столкновение с основными началами <этого учения>»³.

¹ Аристотель, Метафизика, XIII, 2, 1077 b 12.

² Там же, XIII, 4, 1078 b 36.

³ Там же, XIII, 4, 1079 a 18.

Третье возражение таково: авторы теории идей утверждают, будто вещи приобретают значение сущностей, только «приобщаясь к идеям». Это означает, что «идеи будут <всегда> представлять собою сущность». Признавая, что только от этого «приобщения» вещи становятся сущностями, платоник признавали, что существует только единый мир сущностей. А раз так, то никакого особого мира идей, отличного от вещественного мира, не существует: «...У сущности одно и то же значение — и в здешнем мире, и в тамошнем»¹. Если же идеи не то же самое, что и вещи, то на каком основании то и другое называется сущностями? Это «похоже на то, как если бы кто называл человеком Каллия и кусок дерева, не усмотрев никакой общности между ними»².

Четвертое возражение. Признавать, что вещи — копии идей, значит «говорить пустые слова и выражаться поэтическими метафорами»³. Во-первых, здесь непонятно, что за существа вещи, которые действуют, «взирая на идеи». Во-вторых, образец не обязательно должен быть реальным объектом. Можно подражать и тому, что только мыслится, но в действительности не существует. Кроме того, у каждой вещи много свойств, что должно было бы значить, что каждый предмет имеет несколько идей, служащих для него образцом. Например, человек — и живое существо, и двуногое существо, и «человек в себе», значит, его прообразами служат несколько идей. Но ведь, кроме того, идеи являются образцами не только для вещей. Они сами — копии с других идей: идеи вида, рода. Так что получается, будто бы и образец (идея вида) и копия (идея, скажем, человека), оба находятся в области идей, т. е. оба являются одним и тем же.

Пятое возражение. Невозможно, чтобы «врозь находились сущность и то, чего она есть сущность... Как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно <от них>?»⁴.

Если идеи действительно являются сущностями вещей, тогда они не могут существовать вне этих вещей. Если же они существуют вне вещей, то они не могут быть их сущностями. Но «если не существует какого-нибудь <так или иначе определенного> единого в себе и сущего в себе, тогда едва ли может существовать и что-либо из всего остального, помимо так называемых единичных вещей»⁵. Платоновские идеи Аристотель называл областью пустых звуков, считая их не только бесполезными, но и вредными для научного познания.

На вопрос, что признавать за основное — идеи или вещественный мир? — Аристотель отвечал, что не идеи являются причинами вещей, а сами они зависят от вещей.

¹ Там же, XIII, 4, 1079 а 31.

² Там же, XIII, 4, 1079 б 1.

³ Там же, XIII, 5, 1079 б 25.

⁴ Там же, XIII, 5, 1080 а 1.

⁵ Там же, III, 4, 1001 а 22.

Шестое возражение. Если идеи не представляют собой особого реального мира, но являются совершенными образцами чувственных вещей, то вполне понятно, что они не могут быть источником движения и изменения вещей, ибо движение во всех его видах присуще только реальному бытию. Как с точки зрения теории идей объяснить движение? Если в идеях коренится источник движения, «тогда, очевидно, идеи будут двигаться; если же нет, откуда движение появилось?»¹

Таким образом, платоновские идеи — пустые абстракции. Они не помогают объяснить чувственно воспринимаемые вещи. Идеи не являются причиной вещей, они ничего не дают для познания свойств предметов, не составляют сущности вещей. Учение об идеях отвлекает исследователя от действительного познания мира вещей, тем самым вредно отражаясь на развитии научного знания.

Ленин высоко ценил критику Аристотелем платонизма: «Критика Аристотелем «идей» Платона есть критика идеализма, как идеализма вообще...»²

Однако теория познания, противопоставленная Аристотелем платонизму, является материалистической лишь в своих исходных положениях. В дальнейшем ее развитии и сам Аристотель сбивается на идеалистический путь.

«Тот, кто не ощущает, ничего не знает и ничего не понимает», — вот важнейшее заявление античного диалектика, которое легло в основу его теории познания.

Без ощущений нет знаний. С ощущений человек начинает познавать бытие, с ними он поддерживает связь на всех ступенях развития знания, их данные кладет в основу образования общих понятий.

Аристотель в теории познания исходит из *сенсуализма*, притом он сенсуалист не вульгарный, ограниченный, а мыслящий³.

Способность ощущать дана, по мнению Аристотеля, вместе с жизнью. Отнимите у живого организма ощущение и вы отнимете жизнь. Только растение сохраняет жизнь, не имея ощущения. «...Жизнь присуща живым существам, — писал философ, — но животное впервые появляется при наличии ощущения»⁴.

Ощущающая способность души регулирует растительную, предопределяет стремление, направляет движение в пространстве и подготавливает материал для способности мыслительной.

«Ощущающие органы» сами по себе не порождают ощущения и «не вызывают ощущения без внешнего [побуждения]», «агенты, [вызывающие] реализацию у ощущающей способности, [воздей-

¹ Аристотель, *Метафизика*, I, 4, 992 а 17—992 в 27.

² Ленин, *Философские тетради*, стр. 288.

³ См. там же, стр. 291.

⁴ Аристотель, *О душе*, II, 2, 413 в 1—4.

ствуют] извне», для факта ощущения требуется ощущаемый предмет, находящийся «вне [воспринимающего субъекта]»¹.

Выступая активным началом, предмет действует через известную среду на органы чувств живого организма. Соприкоснувшись через среду с ощущающим органом, предмет вызывает в нем раздражение, которое непосредственно связано с ощущением. Различный характер бытия вызывает различные раздражения и приводит к образованию различных ощущений.

Реальный объект, воздействующий на органы чувств, изменяясь сам, изменяет и характер ощущений, полученных человеком. Ощущения бывают различными в зависимости от различной организации самого бытия, его качеств, его индивидуальной сущности. Отсюда — материалистический взгляд Аристотеля: богатство ощущений, которыми располагает человек, есть результат воздействия различных свойств бытия на органы чувств человека. На этой мысли построена Аристотелем вся классификация ощущений.

Аристотель разделял ощущения на осязание, вкус, обоняние, слух и зрение. Осязание он признавал исторически первым и наиболее распространенным видом ощущения, сложившимся у самых простых животных организмов, которые благодаря осязанию выделились из растительного мира.

Осязание наиболее развито у человека. В отношении остальных органов чувств многие животные имеют преимущество перед человеком, в осязании же, по Аристотелю, ни один живой организм не может превзойти человека. В осязании человек воспринимает предмет с «исключительной тонкостью»; благодаря осязанию «человек есть самое сообразительное существо из [всех] животных... в человеческом роде даровитые и недаровитые люди [таковы] в зависимости [именно] от этого ощущающего органа и ни от какого другого»².

Все объекты Аристотель делил на две большие группы. К первой группе он относил те объекты, которые могут восприниматься лишь при посредстве отдельных органов чувств, например, звук, цвет, запах. Во вторую группу он включал объекты, которые могут быть восприняты сразу всеми органами чувств или большинством их. К таким объектам относятся: движение, величина, фигура.

Аристотель доверял органам чувств и считал знания, полученные от ощущений, ограниченными не потому, что они по существу своему ошибочны, но потому, что они не дают еще представления о необходимости, форме и цели. Ощущения «отдельных чувственных качеств отличаются достоверностью, допуская самые незначительные ошибки», — писал философ.

Ощущения связаны с единичным бытием. Отражая его, ощущение

¹ Там же, II, 5, 417 а 3, 417 б 20, 417 б 27.

² Там же, II, 9, 421 а 22.

как бы впитывает в себя моменты объективности индивидуального бытия. Чувства не обманывают человека. Заблуждения начинаются не там, где человек оперирует только чувствами, но там, где совершается переход от восприятий единичного бытия к установлению связи между восприятием и бытием, т. е. там, где человек создает суждения¹.

Аристотель понимал, конечно, что ощущения иногда дают человеку и ложные сведения, что показания органов чувств преходящи и ограничены, что они нуждаются в исправлении. «...Бывает ведь, — писал Аристотель, — что причиной болезненного ощущения является состояние того, кто чувствует»². Но в целом, в совокупности своей, ощущения достоверны, и ошибка совершается в процессе создания абстракции, обобщения³.

Посредствующим звеном от ощущений к понятиям являются представления, т. е. образы, которые возникают, когда предмет уже удален от органов чувств человека. Без сохранения восприятий душа не может мыслить. Представление, или воображение, «есть нечто отличное и от ощущения и от мышления; оно не возникает помимо ощущения, и без воображения невозможно никакое составление суждения; ясно, что воображение не есть ни мысль, ни составление суждения. Ведь оно есть состояние, [зависящее] от нас самих, когда мы хотим [его вызвать] (ибо возможно нечто воссоздать перед глазами, подобно тому как это делают пользующиеся особыми способами запоминания и умеющие вызывать образы)»⁴.

Ощущения, как правило, не могут быть ложными, ибо они непосредственно отражают индивидуальное бытие. Представление же, отличаясь от ощущения меньшей определенностью, очень часто оказывается обманчивым. Человек не может остановиться на ступени представления, воображения. Преодолевая ограниченность воображения, человек должен открыть путь связи чувственно воспринимаемых явлений с понятием о них или «с тем, что называется абстракцией».

Научное знание (ἐπιστήμη) Аристотель отличает от воображения и от мнения (δόξα).

Областью мнения является сфера случайных чувственно воспринимаемых фактов. Мнение есть эмпирический метод познания. Предметное содержание мнения, поскольку оно относится к случайному и единичному, может измениться, в результате чего мнение превращается в ложное. Такая возможность для научного знания безусловно исключена, поскольку областью науки является *необходимое и всеобщее*.

¹ См. Аристотель, О душе, III, 3, 427 б 11; 428 а 11; 418 а 11.

² Аристотель, О частях животных, II, 2, 648 в.

³ См. Аристотель, О душе, III, 3, 428 б 18.

⁴ Там же, III, 3, 427 б 14.

Научное знание свободно от ограниченности чувственного материала и преодолевает несовершенство воображения; оно свободно от случайности мнения и открывает истину в ее высших и последних основаниях. Научное знание есть знание наиболее достоверное, логически доказуемое, всеобщее и необходимое.

Аристотель сознавал огромные трудности, встающие перед ученым при исследовании этой ступени познания. В самом деле, если все в истинном знании должно быть логически аргументировано, то получится та дурная бесконечность выведения одной системы понятий из другой системы, которая заставляет спросить: а другая система доказательства, на которую мы опираемся, откуда должна быть выведена? Не найдя лучшего выхода, Аристотель вынужден был признать ряд первоначальных принципов-аксиом, которые будто бы не требуют логического доказательства в силу своей непосредственной истинности и всеобщности. Аристотель не мог достаточно убедительно показать, почему начала-аксиомы недоказуемы. Постоянно чувствуется, как бьется он над проблемой перехода к высшей ступени познания, ищет правильных путей, но не находит их. Он вынужден отказаться от логического доказательства отправных начал познания, объявив их интуитивно познаваемыми.

Аристотель не овладел не только диалектикой перехода от материи к движению и от материи к сознанию, но и диалектикой перехода от ощущения к мышлению.

«Так как доказательства, — говорит Аристотель, — всеобщие, а всеобщее не может быть воспринято ощущением, то, очевидно, и нельзя приобрести знание с помощью восприятия. Наоборот, ясно, что если бы даже мы могли видеть по треугольнику, что сумма углов равняется двум прямым, все же надо было бы прибегнуть к доказательству, и мы не понимали бы теоремы без этого, как говорят некоторые. Ибо восприятие по необходимости постигает единичное, между тем как наука заключается в знании всеобщего. Поэтому, если бы мы даже очутились на луне и видели бы, как земля загородила нам солнце, то мы все же не знали бы причины затмения»¹.

Но восприятие есть лишь первая ступень познания. На помощь ему приходит мыслящее познание, источником которого служит *νοῦς* (разум), который, по Аристотелю, есть «форма форм». Им душа мыслит и понимает. Поскольку научное познание имеет своим объектом всеобщее, «бестелесные формы», постольку «мыслящее и мыслимое — то же самое»², «одно и то же разум и то, что мыслится им».

Диалектический переход от ощущения к мышлению Аристотелем не был выяснен. Не справившись с этой задачей, он совершает скачок «от общего в природе к душе»³. До этого «общее» рассматри-

¹ Аристотель, *Anal. post.*, I, 31.

² Аристотель, *О душе*, III, 4, 430 а 3.

³ Ленин, *Философские тетради*, стр. 276.

валось Аристотелем в связи с бытием и отдельными предметами, допущение его нисколько не противоречило материализму, но здесь оно становится самостоятельным и рассматривается исключительно как достояние души. Мысль, превратившись в предмет мысли, отколовшись от реального бытия, возомнила себя самостоятельной, совершенной и стоящей над объективным миром.

Исчерпывающая оценка теории познания Аристотеля дана в словах Ленина: «Нет сомнения в объективности познания. Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная *запутанность*, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления» ¹.

6. Логика и диалектика

Как особая наука логика берет свое начало в работах Аристотеля. У него же мы впервые находим слово *логическое* исследование ². Мышление становится у него предметом специального изучения.

В VI и V столетиях до н. э. греческой философией (Гераклитом, элейцами, Демокритом, софистами и особенно Платоном) трактовались лишь отдельные проблемы логики, только у Аристотеля логика выступает как особая систематическая наука. Логика Аристотеля, в соответствии с требованиями, предъявляемыми им к любой науке, стремится проследить отношения между понятиями, которые соответствовали бы отношениям бытия. В логических сочинениях Аристотеля подчеркивается онтологическое содержание логических операций, совпадение форм абстрактного мышления с основными формами бытия.

«У Аристотеля, — пишет Ленин, — *везде* объективная логика *смешивается* с субъективной и так притом, что *везде видна* объективная» ³.

Аристотель понимал губительность для науки создания чисто *формального* метода, основанного лишь на технических правилах сочетания понятий друг с другом. Аристотель возражал против такого метода. Подход, способ изучения в каждом случае определяются особенностями самого предмета изучения. «...Ведь для разных предметов принципы различны — например, для чисел и поверхностей» ⁴.

Логика Аристотеля — это прежде всего естественно-историческое описание практически уже сложившихся форм мышления. Гегель назвал Аристотеля «...естествоиспытателем... духовных форм мы-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 332.

² См. Аристотель, Топика, 105 б 20.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 332.

⁴ Аристотель, О душе, I, 4, 402 а 21.

шления»¹. Но это не только описание. Исторически сложившиеся формы мышления Аристотель очистил от наносного и побочного материала, зафиксировал основные формы мышления и методы исследования. Более того, его задачей было найти принципы научного мышления, стремящегося к адекватному отражению объективного бытия в понятиях. «Логика Аристотеля есть запрос, искание...»²

В сочинении «Об истолковании» Аристотель намечает такой путь исследования логических проблем: «Следует в первую очередь определить, что представляет собою имя [понятие] и глагол, затем выяснить, что такое утверждение и отрицание, суждение и предложение вообще».

Подойдя к характеристике понятий, Аристотель оказался в большом затруднении. С одной стороны, он провозгласил ощущение, чувственность источником знания. С другой стороны, для него было бесспорным, что наука не может остановиться на чувственном знании. На высшей стадии мышления, когда человек начинает изучать само мышление, когда он делает предметом исследования самые понятия, они превращаются у него в самостоятельный объект, существующий отдельно от природы, а разум становится как бы особым источником знания, независимым от чувств.

Изучая бытие, Аристотель признает реальным лишь единичное тело; изучая понятия, он склонен признать реальность абстрактного понятия. К общим выводам о бытии можно прийти и посредством наблюдения, связанного с ощущениями. К общим же заключениям в сфере понятий возможно прийти, только мысленно устанавливая связь между ними.

Аристотель начинает анализ понятий, не разрешив вопроса об отношении ощущений, дающих знание об отдельных предметах, к общим идеям. Его учение о понятии вследствие этого представляет собой сочетание идеалистических и материалистических моментов.

Аристотель считает, что понятия образуются в результате действия самой души, и часть понятий, существуя в виде высших принципов, не нуждается в доказательстве³. Однако, находясь в душе, понятия, по Аристотелю, представляют лишь некоторую возможность, задаток, условие. Для своей реализации понятие требует отношения познающей «души» к внешнему предметному миру. Без воздействия предметного мира Аристотель не представлял себе образования понятий. «Ведь познаваемое существует, повидимому, ранее, чем знание: в самом деле, по большей части мы приобретаем знания, когда предметы — объекты — этих знаний уже существуют ранее; лишь редко можно увидеть — а может быть, таких случаев и нет — чтобы знание возникало вместе с познаваемым. Далее, познаваемое, будучи упразднено, упраздняет вместе

¹ Гегель, Соч., т. X, стр. 305.

² Ленин, Философские тетради, стр. 332.

³ См. Аристотель, Anal. post., II, 19, 100 b 8.

с собой и знание, между тем знание не упраздняет вместе с собой познаваемого»¹.

Таким образом, Аристотель здесь обнаруживает свойственную ему непоследовательность, определяя понятие как результат независимого от тела действия души и одновременно признавая первичность объекта.

Человек стремится уже в восприятии найти общие моменты в виде одинаковых свойств индивидуальных тел природы². Тем не менее «общее известно нам по понятию, частное — по чувству, так как понятие относится к общему, чувственное восприятие — к частностям»³.

В понятие общего не могут быть включены *случайные свойства*, иначе понятия превратятся в простые мнения об исключениях в природе. Свойства, охватываемые общим понятием, должны быть существенными и присущими самому бытию. На этом основано различие Аристотелем «одноименного» и «соименного». «Одноименными... называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующее этому имени понятие-определение [их сущности] различное, как, например, слово «ζῷον» («создание») означает и человека и картину. У этих предметов одно только имя общее, а соответствующее имени понятие [сущности] [в том и другом случае] различное... Соименными... называются предметы, у которых и имя общее и понятие одно и то же, как, например, («создание»), это — и человек и бык»⁴.

Если понятия имеют дело с признаками многих индивидуальных явлений, то, в зависимости от того, каковы эти признаки и насколько они существенны, определяется и содержание общих понятий. Так, одни образуют общее «по числу, другие — по виду, иные — по роду, а иные — по аналогии. По числу одно <образуют> те, у которых материя одна, одно по виду — те, у которых понятие общее, одно по роду — те, которые принадлежат к одной и той же категориальной форме, одно по аналогии — те, которые стоят между собою в таком же отношении, как что-нибудь другое — к чему-нибудь другому»⁵.

Между понятиями, различными по степени общности, устанавливается зависимость⁶. Наименее общими понятиями являются те, которые относятся к отдельной сущности — схватывают «вот эту определенную вещь»⁷. Отдельная сущность, выступая предметом понятия, дает наиболее точное, но и наиболее ограниченное определение⁸. В таких понятиях «наименование получают части,

¹ Аристотель, Категории, VII, 7 б.

² Аристотель, Anal. post., I, 31.

³ Аристотель, Физика, I, 5, 189 а.

⁴ Аристотель, Категории, I, 1 а.

⁵ Аристотель, Метафизика, V, 6, 1016 б 32.

⁶ См. Аристотель, Топика, VI, 3, 140 а 28; VI, 6, 143 б 8.

⁷ Аристотель, Метафизика, VII, 12, 1037 б 27.

⁸ См. Аристотель, Anal. post., II, 3, 90 б 30; «Топика», VII, 5.

которые находятся в такого рода вещах, определяя их и выражая в данной их индивидуальности, — те части, с упразднением которых упраздняется и целое...»¹

Хотя целостное бытие, существующее в виде отдельного предмета, всегда многостороннее и богаче понятия, его выражающего, однако наука должна стремиться через совокупность понятий, дающих определение частных признаков бытия, достигнуть возможной полноты охвата индивидуального бытия. Такого рода понятия являются хотя и элементарными, но первыми и необходимыми во всяком мышлении. Без них не может возникнуть ни более общее понятие, ни суждение.

Перечисление свойств, присущих целой группе явлений и строго отличающих одну группу от другой, и фиксация их в понятии — следующая ступень образования понятий. В отличие от понятий о признаках частных явлений указанные понятия высказываются о *виде*. Они представляют уже более совершенную и высокую ступень обобщения. Порфирий Финикийский во «Введении» к «Категориям» Аристотеля, стараясь точно придерживаться текстов самого философа, следующим образом определяет понятие о виде: «вид есть то, что сказывается о многих отличных по числу [вещах] при указании существа [этих вещей]».

Род — верховное понятие в логической системе Аристотеля. Видовое понятие является подчиненным родовому и образуется через указание рода и видового отличия в пределах данного рода. Так, например, видовое понятие лошади образуется через родовое понятие животного и существенных признаков, отличающих лошадь от других видов рода животных.

Более общего и первого понятия, чем род, по мнению Аристотеля, существовать не может, ибо «роды являются общими и неделимыми (определения их дать <уже> нельзя)»². Везде, где есть видовое отличие, необходимо дан и род, там же, где есть родовое понятие, далеко «не всякий раз дается видовое отличие».

Таким образом, начав с материалистических исходных положений в учении о понятии, Аристотель заканчивает исследование понятий идеалистическим отрывом общих понятий от конкретной природы; начав с первичности отдельных вещей, он заканчивает первичностью наиболее абстрактных понятий.

Для создания научного определения требуется знать законы сочетаний понятий в суждениях и умозаклчениях.

Для Аристотеля не существует никаких особых законов построения суждений, принципиально отличающихся от вещественных связей. Порядок вещей в природе — верховный закон для сочетания понятий в суждении. Но вследствие возможности сочетать понятия *субъективно*, т. е. не так, как они связаны в бытии, суждения

¹ Аристотель, *Метафизика*, V, 8, 1017 b 17.

² Там же, V, 3, 1014 b 9.

могут быть не только истинными, но и ложными¹. Отсюда следует, что для научного мышления далеко не достаточно вообще обладать способностью соединять понятия. Их следует уметь сочетать, строго учитывая способы соединения самих вещей. Истина может быть достигнута только в том случае, «когда утверждение относится к соединенному <бытию>...»²

Аристотелю принадлежит первая в истории науки классификация суждений. Суждения он различает: 1) *по качеству* — в зависимости от того, являются ли они утвердительными или отрицательными; 2) *по объему* охватываемых в суждении понятий (или предметов); 3) *по модальности*. Особо стоит рассмотрение суждений по их *истинности*.

Аристотель определяет суждение как «речь, что-нибудь о чем-нибудь утверждающую или отрицающую»³. Слова, взятые вне связи, отдельно, не означают ни утверждения, ни отрицания, «но утверждение (или отрицание) получается вследствие связи этих слов друг с другом»⁴.

Поскольку суждение носит утвердительный или отрицательный характер, оно может быть истинным или ложным, ибо «ведь всякое утверждение (или отрицание), повидимому, или истинно или ложно»⁵. Истина будет там, где утверждению или отрицанию в бытии будет в точности соответствовать утверждение или отрицание в суждении. Нарушение истины неизбежно, если в суждении будет утверждаться то, что отрицается в бытии, и отрицаться то, что в бытии утверждается.

В простом указании на качество суждения (утвердительное оно или отрицательное), еще не содержится характеристика его истинности, ибо и истинными и ложными могут быть как утвердительные, так и отрицательные суждения. И все же Аристотель выше ценил суждения утвердительные, ибо они дают *положительное* знание. Утвердительное суждение, даже если оно не носит *общего* характера, имеет *большую определенность*, чем отрицательное. В последнем дается не столько положительное знание о предмете, сколько указание на то, что предмет должен быть исключен из некоторой группы объектов. Вот почему принцип «положительного доказательства» вообще лучше отрицательного.

Это не лишает отрицательных суждений научной ценности. Особая значимость этой группы суждений состоит в том, что они, будучи противопоставлены утвердительным суждениям, способствуют открытию объективного противоречия в вещах. Мы имеем здесь, по словам Аристотеля, «противопоставление одного другому». «...Утверждение противолежит отрицанию... так противолежит

¹ См. *Аристотель*, Об истолковании, I, 16 а 12.

² *Аристотель*, Метафизика, VI, 4, 1027 б 20.

³ *Аристотель*, Первая аналитика, I, 1.

⁴ *Аристотель*, Категории, IV, 2 а.

⁵ Там же.

[одно другому] и самое дело, выражаемое через то и другое суждение...»¹ При помощи утвердительных и отрицательных суждений можно выразить как истину, так и ложь. Что же мыслитель называет истиной и что ложью? «...Говорить, что сущее не существует или не-сущее существует, это — ложь, а говорить, что сущее существует и не-сущее не существует, это — правда»². Среднего же суждения, находящегося где-то между истиной и ложью, как правило, быть не может. В суждении «одно всякий раз обязательно являет правду, другое — неправду»³.

Единственный случай, когда утвердительное или отрицательное суждение не обязательно ведет к истинным или ложным выводам, допускается Аристотелем для обозначения *будущих* событий. Эта догадка Аристотеля основана на диалектическом ходе мыслей. Речь и мнение «способны принимать противоположные определения. В самом деле, одна и та же речь кажется истинной и ложной: например, если истинно утверждение, что кто-нибудь сидит, то, когда он встанет, это же самое утверждение будет ложным». «У сущностей их свойства, меняясь сами, усваивают противоположные определения. Ставши холодным из теплого, оно (такое свойство) изменилось (ибо получило другое качественное выражение)... речь и мнение, будучи сами по себе во всех отношениях неподвижными, остаются совершенно без изменений, но вследствие движения в предмете для них получает силу противоположная оценка: действительно, речь (утверждение) остается все та же..., но в результате происшедшего движения в предмете она оказывается иногда истинной, иногда ложной»⁴.

Такое признание возможности перехода в противоположность было выражением диалектических исканий и запросов живой, творческой мысли Аристотеля.

О различии суждений *по объему* Аристотель писал: речь «бывает или всеобщей, или частной, или неопределенной. Всеобщей я ее называю, когда [некоторое А] присуще или не присуще всякому [В], — частной, когда [А] присуще или не присуще некоторым или не всем [В], а неопределенной, когда [А] свойственно или не свойственно [В], но без указания, всем ли или части; таковы, например, суждения: «противоположности изучаются одной и той же наукой», или: «удовольствие не есть благо»⁵. Единичное суждение относится лишь к одному данному предмету, частное имеет дело с видом, охватывая целый ряд явлений в пределах вида, общее же суждение не может допустить ни одного исключения: оно должно относиться ко всем предметам данного вида, как, например, в суждении: «все люди смертны».

¹ Аристотель, Категории, X, 12 б.

² Аристотель, Метафизика, IV, 7, 1011 б 26.

³ Аристотель, Категории, X, 13 б.

⁴ Там же, V, 4 а.

⁵ Аристотель, Первая аналитика, I, 1.

То, что Аристотель назвал неопределенным суждением, по своему существу совпадает с общим суждением, и в последующем развитии логики неопределенные суждения не признавались за особую разновидность.

Особое значение придавал Аристотель различию суждений по *модальности*, т. е. по тому, высказываются ли они о *действительном, необходимом или возможном бытии*¹.

В суждениях о действительном бытии дается лишь констатация того, что есть. Таковы суждения: «рыба — существо бескровное», или «человек — животное одушевленное».

Для научного исследования, по Аристотелю, гораздо большее значение имеют суждения, высказывающиеся о возможном и необходимом.

«Невозможное» Аристотель определяет, как «то, противоположное чему необходимым образом истинно... А противоположное невозможному, возможное, *имеется* в том случае, когда не необходимо, чтобы противоположное было ложью»².

Заслуга Аристотеля в этом вопросе заключается в том, что он не довольствуется *формально-логическим* понятием возможности, а ставит проблему *реальной* возможности. «...*Вполне*» допустимо, — пишет Аристотель, — что та или другая вещь способна существовать, а *между тем* не существует, и способна не существовать, а *между тем* существует... А *нечто* способное *к тому или другому* мы имеем тогда, если *действительное наличие* в нем того, способность к чему у него утверждается, не представляет собою ничего невозможного»³.

Понятие возможности нераздельно связано у Аристотеля со способностью к изменению, становлению. Однако диалектический мотив, присущий этому понятию у Аристотеля, искажается вследствие того, что переход возможности в действительность толкуется им под углом зрения соотношения «формы» и «материи».

Аристотель не ограничивается простой классификацией суждений. Он пытается все известные ему формы высказывания о бытии представить как находящиеся в связи друг с другом, зависимые друг от друга.

Выясняя связи всех видов суждений, Аристотель наметил правила их *обращения*. Основная мысль философа состояла в том, что некоторые виды суждений обладают способностью освещать бытие с новой стороны при перемене мест субъекта и предиката в суждении.

Учение Аристотеля об обращении суждений может быть сведено к четырем правилам: 1) общеприятельные суждения могут быть обращены, не нарушая объема суждений. Суждение «ни один человек не является бескровным существом» сохранит весь свой объем

¹ См. *Аристотель*, Первая аналитика, I, 2.

² *Аристотель*, Метафизика, V, 12, 1019 b 23.

³ Там же, IX, 3, 1047 a 20.

и при обратном выражении — «ни одно бескровное существо не является человеком»; 2) общеутвердительные суждения при своем обращении меняют объем. Часть того, что было предикатом, становится субъектом суждения, а субъект целиком переходит в предикат. Примером может служить суждение: «все люди—животные». При обращении суживается значение предиката: «некоторые животные — люди»; 3) суждения частноутвердительного характера обращаются без изменения своего объема: «некоторые метеки живут в Афинах», после обращения—«некоторые афиняне—метеки»; 4) во все не могут обращаться частноотрицательные суждения. Пример: «некоторые животные—не люди». После обращения суждение перестает быть справедливым: «некоторые люди — не животные».

Аристотель понимал, что простое соединение понятий в суждения не открывает истины. В специальных исследованиях (например, «О софистических доказательствах») он высмеивает лженаучные софистические приемы, выступая за связь научных суждений с опытом.

Своим учением о суждениях и о переходах их из одной формы в другую Аристотель привел в стройный вид логический опыт античной науки.

Он тщательно исследовал отношение единичного к общему, как основное содержание суждений, но отражаемого в суждениях диалектического движения от единичного к особенному и всеобщему ему раскрыть не удалось.

Все значение учения Аристотеля о суждениях обнаруживается лишь, когда он переходит к умозаклучениям.

«Буквы, — говорит он, — для слогов, материал для искусственных изделий, огонь, земля и все такие же элементы для тел,—части для целого, предпосылки для заключения...»¹

Сам Аристотель признает свое учение об умозаклучениях открытием². Основной особенностью умозаклучения философ считает такую связь в мышлении человека, благодаря которой, опираясь на некоторые известные ему допущения [суждения], он узнает нечто новое, отличное от допущенных суждений³.

Связь понятий, устанавливаемая в умозаклучении («силлогизме»), не может носить произвольного, субъективного характера. Критерием истинности умозаклучений Аристотель признает их соответствие вещественным связям. В сочинении «О происхождении животных» он делает категорическое заявление, что «надо больше полагаться на факты, чем только на заключения; последние необходимо должны согласоваться с первыми».

Впрочем, Аристотелем не проводится последовательно это материалистическое положение. Он порывает с ним, когда утверждает,

¹ Там же, V, 2, 1013 б 16.

² См. *Аристотель*, Софистические доказательства, 183 б 34; 184 б 1.

³ См. *Аристотель*, *Топика* I, 4, 100, а 85.

что разуму принадлежит познание неизменных первых принципов¹.

Для образования силлогизма налицо должны быть две посылки, или суждения, которые не могут быть совершенно чужды и внешни друг другу, ибо в этом случае их нельзя будет связать. Отсюда требование — в двух суждениях, входящих в силлогизм, не может быть *четырёх* различных терминов, но лишь *три*, так как средний термин в правильно построенном умозаключении повторяется в обоих суждениях и связывает их между собой. Вывод может быть правилен лишь при том условии, если он получен из более общей посылки.

Только соединение наиболее общего понятия с наиболее частным через средний термин дает возможность прийти к заключению, или выводу силлогизма. «...Умозаключение, — пишет Аристотель, — выведение из общего. Следовательно, умозаключение предполагает [посылки] принципы, на которых основывается, и которые сами не могут быть доказаны силлогизмом...»².

Всего в каждом силлогизме три суждения, в каждом из которых по два основных понятия. При этом, как указывалось, в первой и второй посылках средний термин повторяется, вывод же состоит из понятий, которые уже фигурировали в посылках.

В учении о силлогизме большое значение имеет *средний термин*. Благодаря ему оказывается возможной связь суждений. Сам же он в вывод не входит. Значение среднего термина возрастает еще потому, что от его *положения* в силлогизме зависит самый способ соединения понятий, т. е. определенная *фигура силлогизма*.

В тщательно разработанном учении о фигурах силлогизма Аристотель выясняет характерные особенности каждой из фигур, их познавательную ценность и взаимозависимость.

Насколько тщательно Аристотель разработал свою теорию силлогизма, можно судить по подробной разработке им различных вариантов, *модусов* каждой фигуры силлогизма. Всего Аристотель открыл четырнадцать модусов. Если фигуры силлогизма отличаются по положению среднего термина, то модусы каждой фигуры, сохраняя место среднего термина, зависят от количественной и качественной характеристики посылок (общеутвердительные, общеотрицательные, частноутвердительные и частноотрицательные).

В силу того, что в учении о силлогизме Аристотель сосредоточил внимание на самых общих вопросах построения научного доказательства, все его изложение кажется искусственным и формальным. На самом деле, в основе его лежит гениальная догадка, что в умозаключениях в обобщенном виде должны повторяться реальные связи бытия. Свои логические выводы Аристотель строит на огромном фактическом материале. Аристотелевская теория умозаключе-

¹ См. Аристотель, *Этика* VI, § 12.

² Аристотель, *Этика*, VI, § 3.

ний имеет глубокий объективный смысл, который был искажен в последующем развитии формальной логики.

«Познание и определение форм, которые принимает в нас мысль, составляет бессмертную *заслугу* Аристотеля, — писал Гегель... — Если считается достойным стремлением познать бесчисленное множество животных, познать сто шестьдесят семь видов кукушек, из которых у одного иначе, чем у другого, образуется хохол на голове; если считается важным познать еще новый жалкий вид семейства жалкого рода лишая, который не лучше струпа, или если признается важным в ученых произведениях по энтомологии открытие нового вида какого-нибудь насекомого, гадов, клопов и т. д., то нужно сказать, что важнее познакомиться с разнообразными видами движения мысли...»¹

Открывая впервые форму движения мысли в умозаклечениях, Аристотель не мог полностью избежать значительной доли априоризма и метафизичности. Его формы силлогизма не выведены *исторически* друг из друга, они не показывают *истории* движения мысли и в большой мере страдают от слишком *общего* изложения, без конкретного анализа различных областей знания. Они построены на антидиалектическом исходном принципе «запрещения противоречия». Однако как первая попытка обобщить опыт научных суждений и выводов, они представляют большой интерес. Этот интерес тем более значителен, что в процессе своего анализа Аристотель на каждом шагу ставит вопросы о диалектике познания. Материал, собранный и обобщенный в сочинениях великого греческого энциклопедиста, и философские выводы, построенные на нем, оказали огромное влияние на логические учения в последующие столетия.

По существу, вся последующая логика до Гегеля лишь по-разному варьировала аристотелеву классификацию суждений и умозаключений.

Логика Аристотеля завершается учением о доказательстве.

Основная идея, лежащая в основе учения о доказательстве, такова: человек располагает разнообразными сведениями, знаниями, опытом. Но лишь та область знания может быть названа научной, которая опирается на объективное доказательство, т. е. на знание причинной зависимости явлений бытия и мышления.

Учение о доказательстве выделено Аристотелем в особую часть логического знания, названного им *аподиктикой*. Ее задача подвести к выводу, к обобщению, к синтезу.

Все виды научного доказательства Аристотель делит на аподиктические, строго научные, и «диалектические», опирающиеся на вероятность.

На каждом шагу ставя вопросы о действительной диалектике объективного мира, философ, однако, еще не мог правильно распечатать и обосновать истинно диалектический метод, отождествляя

¹ Гегель, Соч., т. X, стр. 312—313.

его с несовершенными теориями, основанными на мнении и вероятности.

Посвящая значительную часть «Второй аналитики» изложению теории научного доказательства и связывая ее с учением о силлогизме, Аристотель заявляет, что хотя каждое доказательство может быть названо умозаключением, но далеко не всякое умозаключение носит характер доказательства¹. Им может быть назван лишь *научный силлогизм*.

Особенность последнего состоит в *необходимом* характере не только его выводов, но и посылок, из которых он исходит. Все случайное не может составлять содержание научного силлогизма, как не может и вообще быть познано². Но предмет, освобожденный от случайных признаков, может быть приравнен к *сущности*. Сущность бытия получает теоретическое выражение в научном доказательстве.

Анализируя различные способы открытия необходимого и общего в бытии, Аристотель вновь приходит к заключению, что подлинно научным может быть лишь путь выводов, идущих от общих положений к частным. Но Аристотель требует для каждого рода бытия своих, только ему присущих доказательств, опирающихся на столь же отличные от других основания, насколько отлично от других данное бытие. Специфика исследования не просто провозглашается, но обосновывается тем, что сама вещь должна показывать путь, которым следует раскрыть ее существенное содержание³. В противном случае, если применить чуждый данному бытию способ изучения, неизбежны ложные выводы и случайные знания.

Опираясь на общие принципы, отличные для каждого рода бытия, научное доказательство не может быть бесконечным в своем стремлении найти все более и более общие предпосылки. Отсутствие диалектического понимания движения от относительных истин к объективному, абсолютному знанию заставило Аристотеля в этом пункте притти к ряду необоснованных метафизических принципов.

Если открытие общих предпосылок не может совершаться бесконечно, то, очевидно, они должны опираться на устойчивое, непоколебимое знание, не требующее доказательства и непосредственно присутствующее в душе человека. «Началами доказательства, — заявляет Аристотель, — я называю <при этом> общепринятые положения, из которых все исходят при доказательствах...»⁴ Эти «общепринятые положения» должны обладать наибольшей достоверностью по сравнению с остальными понятиями и всеми заключениями⁵. Таким образом, Аристотель приходит к признанию недо-

¹ См. *Аристотель*, *Anal. post.*, II, 71 b 18.

² См. там же, I, 6, 75 a 18.

³ См. там же, I, 7.

⁴ *Аристотель*, *Метафизика*, III, 2, 996 b 27.

⁵ См. *Аристотель*, *Anal. post.*, IV, 19, 99 b 21 и сл.

казуемых, непосредственно данных общих принципов, которыми обладает «разумная душа».

Что же собой представляют эти недоказуемые «общие принципы», играющие столь большую роль в логической системе философа?

«...Все необходимо или утверждать или отрицать и... невозможно одновременно быть и не быть»¹. Или другая формулировка этой же мысли: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле»². Эту свою мысль философ признает таким началом в области сущего, в отношении которого нельзя ошибиться. Его следует принимать, не требуя доказательств, ибо по отношению к таким началам непосредственного доказательства не существует.

Провозглашая метафизический принцип, исключающий противоположность, Аристотель пытается опереться на объективные основания. Он указывает на *устойчивость* и *определенность* бытия как основание для признания указанного «начала».

Если по отношению к одному и тому же предмету справедливы противоречащие друг другу утверждения, рассуждает Аристотель, то «все будет одним и тем же», все теряет свою определенность.

Значительная часть «Метафизики» посвящена проблеме противоречия. Однако не может подлежать сомнению, что борьба Аристотеля против диалектических идей в значительной мере объясняется тем утрированным изложением учения Гераклита о противоположностях и текучести вещей, которое было характерно для Кратила и других релятивистов.

Релятивизм отвергал познаваемость природы вследствие беспрестанного изменения вещей и отсутствия определенных, хотя бы относительно устойчивых качеств.

Аристотель не терпит в науке неопределенности, неточности, софистики, релятивизма. Для всякого действительного знания требуется открытие качественной определенности.

Борьба против релятивизма и подчеркивание невозможности противоречивых определений в науке привели к тому, что «Аристотель в своей «Метафизике» постоянно *бьет*ся около этого и *борется* с Гераклитом resp. с Гераклитовскими идеями»³.

Аристотель не отвергает *индукции* в научном мышлении. Хотя он и не признавал возможным индуктивным путем открыть последние посылки или «первые начала», однако считал, что индукция существенно дополняет дедукцию силлогистических умозаключений.

«Полная индукция», разработанная Аристотелем, состоит в перечислении частных явлений, образующих какой-либо род, и в открытии свойств, присущих всем явлениям, образующим род. Такое

¹ Аристотель, Метафизика, III, 2, 996 б 29.

² Там же, IV, 3, 1005 б 19.

³ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 301.

индуктивное умозаключение имеет следующий вид: предметы 1, 2, 3, 4 составляют определенный род; каждый из предметов имеет свойство, общее другим предметам; следовательно, и род обладает этим свойством.

Но при индукции не всегда есть возможность привлечь все явления данного рода, обладающие некоторым свойством. В этом случае Аристотель предлагает пользоваться выводом из одного или нескольких фактов и применять эти выводы для других явлений бытия, устанавливая общие положения. Но эта индукция уже не будет иметь такого доказательного значения, как первая¹.

Поскольку возможность перечислить все факты и путем индукции осуществить общий вывод встречается редко, постольку индукция не может составлять совершенного и вполне достоверного знания. Эту ограниченность индукции Аристотель пытается отчасти преодолеть в учении о *вероятных доказательствах* или о «*диалектике*».

«Диалектику» Аристотель определяет как своеобразное вспомогательное средство научного познания. «Диалектика», обобщая опыт искусства споров и давая критерий для оценки разных точек зрения, проявившихся в процессе спора, в значительной мере способствует открытию научного доказательства и общих понятий. Благодаря «диалектике» вероятные суждения приобретают силу доказательных².

«...Диалектики, — пишет Аристотель, — рассуждают обо всем», диалектика занимается «тою же областью, что и философия», «диалектика только делает <те или другие> попытки в отношении тех объектов, которые познает мудрость»...³

Но как бы искусен в доказательствах ни был человек, индуктивное умозаключение, даже подкрепленное правилами «диалектики», не может, по мнению Аристотеля, привести к общезначимым выводам. Они получаются только путем дедукции, последние основания которой даны в непосредственном созерцании «разумной души». И здесь непоследовательность взглядов с необходимостью привела философа к идеалистическим выводам.

Хотя в своей логике Аристотель и приходит к метафизическим заключениям, однако в силу глубокой связи с научным материалом эпохи его логика не является формальной. Аристотель не противопоставляет логические формы их реальному содержанию. Наоборот, он стремится вывести логические формы и связи из особенностей бытия. Этим объясняются живость и глубина его анализа, диалектическая постановка ряда вопросов, его запросы, искания.

«Глубокомыслие Аристотеля самым удивительным образом вскрывает наиболее тонкие умозрительные проблемы. Он своего

¹ См. Аристотель, Первая аналитика, II, 24.

² См. Аристотель, Топика, I, 1.

³ Аристотель, Метафизика, IV, 2, 1004 b 20.

рода искатель кладов. Как бы где ни пробивался под кустарником в ущелье живой источник, всюду на него безошибочно направлен волшебный жезл Аристотеля»¹.

Логика Аристотеля в свое время не препятствовала, а содействовала научным открытиям и творческому познанию бытия.

7. Учение о природе

Сопоставляя философию Аристотеля с учением Платона, Ленин писал: «Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее*, *общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму»².

Ленинская оценка как нельзя лучше характеризует натурфилософию Аристотеля и ее взаимоотношение с идеалистической стороной аристотелевской метафизики и теории познания.

Аристотель создавал свою натурфилософию не на пустом месте. В его распоряжении был материал более чем трехсотлетнего развития философии и естествознания в Греции.

Философ обобщил огромный, накопленный предшествующей наукой материал. Достаточно указать на разносторонность его научных работ, чтобы понять энциклопедичность Аристотеля. Кроме «Физики», Аристотелем написано больше десятка крупных работ по различным областям знания, из которых главнейшие: «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология», «История животных», «О частях животных».

Однако Аристотель не был только историком греческой науки. Исходя из своих общефилософских предпосылок и в значительной мере опираясь на новые наблюдения, он осуществил попытку построить единую систему наук, цельное, стройное учение о природе.

В основе всех состояний бытия лежит «*первая материя*». «Первая материя» сама по себе «не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее»³. Она не может существовать отдельно как таковая, а лишь как *определенная* материя.

Определенность простейшей материи может быть четырех родов, соответствующих четырем элементам. Элементы — самые простые проявления чувственной материи, они являются действительным началом всех вещей.

Установив, что предметом физики должны быть *чувственно-воспринимаемые естественные тела*, Аристотель усматривает в них две пары противоположностей: отношение теплоты и холода, влаж-

¹ Маркс, Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. I, II. Halbband, S. 107.

² Ленин, Философские тетради, стр. 288.

³ Аристотель, Метафизика, VII, 3, 1029 а 20.

ности и сухости. Качества сочетаются по два: теплое с сухим, теплое с влажным, холодное с влажным и холодное с сухим. Теплое с холодным и сухое с влажным не могут сосуществовать, ибо качества эти взаимно уничтожаются. Четыре указанные соединения качеств приводят к возникновению четырех элементов: земли (соединение холодного с сухим), воды (холодное и влажное), воздуха (теплое и влажное) и огня (теплое и сухое). В дальнейшем, при исследовании небесных сфер, Аристотель ввел еще пятый элемент — эфир.

Элементы могут переходить один в другой, но такое превращение не одинаково легко. Труднее всего превращение тех элементов, которые дальше отстоят друг от друга, как огонь и вода. Быстрее и легче оно у тех элементов, которые имеют общее качество. Круговорот: из огня — воздух, из воздуха — вода, из воды — земля и из земли — снова огонь, — наиболее легкий. Взаимный переход элементов вытекает из того, что все они — проявления одной и той же первоматерии.

Все тела являются продуктом взаимодействия и комбинации элементов друг с другом.

Аристотель располагал естественные науки в определенном порядке, причем источником этого порядка наук он считал историческое развитие самой природы.

По мнению Аристотеля, природа, без каких-либо резких прерывов, идет постепенно от тел неодушевленных к животным, через тела, хотя и живые, но не могущие быть названными животными (растения). Поэтому близлежащие звенья очень мало отличаются друг от друга. Лишь когда мы сравниваем последние этапы развития с исходным пунктом, отличие выступает резко.

Мы имеем здесь догадку о том, что низшая ступень является необходимым условием для подготовки высшей. Низшие ступени развития в природе характеризуются как *возможность* появления высших форм жизни.

Наряду с прогрессивной тенденцией обнаружить единую цепь развития всех форм бытия у Аристотеля налицо стремление объяснить все это развитие телеологически. *Переход* от одной формы к другой, в частности смена низших форм жизни высшими, осуществляется, по мнению Аристотеля, благодаря стремлению к цели. «...Не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы...»¹, — пишет он.

Признавая пространственное перемещение наиболее общим видом движения, Аристотель связывал с ним свое учение о механике, посвятив ему специальную работу «Механические проблемы». В этой работе Аристотель описал многочисленные простейшие машины и технические средства, применявшиеся в Греции. Он подробно изучил рычаг, весы, клещи, особенности и свойства кли-

¹ Аристотель, О частях животных, I, 5, 645 а.

на, действие топора, законы вращения колеса экипажа, описал пращу, действие блока, руля и т. д. Часто в процессе исследования проблем механики Аристотель ставил вопросы, полные глубокого содержания. Он спрашивал себя, каким образом небольшие силы могут передвигать с помощью рычага очень большие тяжести, когда им, кроме тяжести, приходится двигать еще и самый рычаг? Чем объяснить, что сравнительно небольшой клин способен разбивать большие массы вещества? Почему человек способен при помощи пращи бросить камень дальше, чем рукой, и т. п.?

Однако, несмотря на стремление внимательно изучить данные опыта, Аристотель очень часто вследствие недостаточности эмпирического материала вынужден был решать вопросы чисто умозрительно. Отсюда учение перипатетиков о том, что природа «бояится пустоты»; или утверждение Аристотеля, что тела, брошенные с одной и той же высоты, будут двигаться со скоростью, пропорциональной весу каждого из брошенных тел.

В специальных сочинениях Аристотель изучал особенности звука и цвета.

Большую ценность представляет постановка Аристотелем вопроса о предмете математики. Согласно Аристотелю, математик подвергает рассмотрению объекты, полученные посредством отвлечения. «Он производит это рассмотрение, сплошь устранив все чувственные свойства, например тяжесть и легкость, жесткость и противоположное <ей>, далее — тепло и холод и все остальные чувственные противоположности, а сохраняет только количественную определенность и непрерывность, у одних — в одном направлении, у других — в двух, у третьих — в трех, а также — свойства этих объектов, поскольку последние количественно определены и непрерывны, но не с какой-нибудь другой стороны; и у одних предметов он разбирает те положения, в которых они стоят друг к другу, и то, что связано с этими положениями, у других — их соизмеримость и несоизмеримость, у третьих — их <взаимное> соотношение...»¹ Великий греческий мыслитель вплотную подошел здесь к материалистическому пониманию математики как науки.

В «Физике» Аристотель не раз отмечал, что ни линия, ни фигура, ни число, ни какой-либо другой математический объект не могут существовать в природе *вне* естественных тел.

Особый интерес представляет подход Аристотеля к выяснению закономерностей *органической* природы.

Отличительной особенностью органической природы Аристотель считал ее *одушевленность*. В органической природе Аристотель различал три степени одушевленности. Низшая степень одушевленности связана с «растительной душой», вторая — с «чувствующей душой» и третья — с «разумной душой».

¹ Аристотель, Метафизика, XI, 3, 1061 а 30.

Каждой из этих ступеней органической природы Аристотель посвятил особую работу.

По вопросу о происхождении жизни Аристотель придерживался теории самопроизвольного зарождения. Не только насекомые, но и такие животные, как рыбы, моллюски, черви, могут, по его мнению, возникать из морского ила и гниющего вещества. Аристотелем впервые поставлены проблемы эмбриологии. Он считал, что части животных создаются, как петли в сети, одна за другой, и если человек не может наблюдать возникновения их, то это можно объяснить малыми размерами возникающих частей.

Все животные делятся Аристотелем на два больших класса, один из которых назван классом *кровеносных* животных, в основном совпадающий с тем, что ныне в науке подразумевается под *позвоночными* животными; другой назван классом *бескровных* животных, т. е. животных *беспозвоночных*. Каждый из этих двух разделов в свою очередь подразделяется на высшие и низшие роды. Так, животные кровеносные делятся на пять высших родов: 1) живородящие четвероногие с волосами; 2) яйцеродящие четвероногие (иногда безногие) с щитками на коже; 3) яйцеродящие двуногие с перьями; 4) живородящие безногие, живущие в воде и дышащие легкими; 5) яйцеродящие, а иногда и живородящие, которые не имеют ног, покрыты чешуей или гладкой кожей, живут в воде и дышат жабрами. К классу бескровных животных философ относил: 1) мягкотелых-головоногих; 2) мягкокорлунных с большим количеством ног; 3) черепокожих; 4) насекомых с твердым телом. К бескровным животным философ относил также и некоторые переходные от растений к животным организмы (медузы, актинии, морские звезды, губки). Всего Аристотель упомянул в своих работах свыше 500 видов животных, что по тогдашнему состоянию знания представляло огромную цифру.

Для обоснования своей классификации животных Аристотель собрал огромный по тому времени фактический материал по сравнительной анатомии, зоологии, физиологии животных. При этом он сделал ряд ценных открытий.

Обилие фактического материала не подавило исследователя, а позволило ему создать стройную классификацию многочисленных животных организмов, основанную на едином принципе. Весь эмпирический материал Аристотель расположил в виде восходящих ступеней лестницы животного царства.

В вопросе о строении животного организма Аристотель придерживался *телеологических* взглядов.

Несмотря на ошибочность ряда принципов, согласно которым Аристотелем обобщался эмпирический материал, проделанная им работа чрезвычайно плодотворна. Разнообразные области знания благодаря работам Аристотеля начали складываться в особые самостоятельные науки. То, что было ранее разрозненным фактическим материалом, приобрело теперь единство и систематич-

ность. Естественно-научные работы Аристотеля и его учеников оказали огромное влияние на дальнейшее развитие науки.

Лишь в одном разделе своих натурфилософских взглядов Аристотель не стоял на вершине научных знаний своего времени — в учении о вселенной, ее законах и движении. Здесь он часто воспроизводил опровергнутые уже в его время космологические теории.

Аристотель признавал землю покоящимся центром вселенной, вокруг которого в определенном порядке располагаются звезды и солнце. Землю он считал шарообразной. По сравнению с другими светилами земля невелика.

Не будучи никогда создана и существуя от века, земля претерпевает в отличие от других небесных тел существенные периодические изменения. Не всегда одни и те же места земли были сухими или влажными. Там, где была суша, со временем появляется море, и наоборот. Как в признании шарообразности земли, так и в учении о периодической смене суши и моря Аристотель не был оригинален: оно было открыто задолго до него.

Чисто умозрительным и противоречащим фактам является учение Аристотеля о неизменности небесных сфер. Хотя Аристотель не придерживался взглядов Платона, будто небесные тела являются особыми божественными существами, он, однако, ставил их в зависимость от вечного и божественного «первого двигателя», наделяя также каждую небесную сферу особым духовным началом.

Вместе с землей вселенная, по Аристотелю, должна иметь «совершенную» форму шара, состоящую из ряда находящихся во взаимодействии концентрических небесных «сфер», в которых расположены небесные светила. Наиболее отдаленная от земли и ближайшая к «первому двигателю» сфера — область неподвижных звезд, затем располагаются сферы пяти планет, за ней область солнца и, наконец, луны. Все небесные тела состоят из пятого элемента — эфира, свободного от возникновения, изменения и разрушения. Идя по линии создания особых сфер движения каждого небесного тела, Аристотель вынужден был создать 55 небесных сфер, не считая так называемых «идеальных» сфер.

Небесные тела как совершенные должны стремиться к совершенному движению, каким Аристотель считал движение по кругу. В отличие от неподвижной, но изменяющейся земли небесные сферы подвижны, но неизменны. Возможность изменений начинается только в подлунной сфере. По этому признаку Аристотель резко противопоставлял земное небесному.

Непоследовательность взглядов Аристотеля особенно ярко сказалась в его космологическом учении. Колебания между материализмом и идеализмом переросли здесь в открыто телеологический, а в учении о «первом двигателе» даже в теологический взгляд на мир. Это учение Аристотеля стоит ниже древнейших материалистических космологических теорий греков.

8. Учение о государстве

Учение Аристотеля о государстве представляет собой грандиозное обобщение политического опыта эллинов. Для обоснования своего учения о государстве Аристотель предпринял огромную работу по описанию и систематизации исторического материала. Один факт создания истории 158 греческих государств говорит о размахе работы аристотелевского Ликея.

Попытка исторически подойти к изучаемому вопросу, характерная для всего мировоззрения Аристотеля, наблюдается также и в его учении о государстве.

Уже в самом начале «Политики» (произведение Аристотеля, по которому мы наряду с «Никомаховой этикой» и «Афинской политией» судим о социально-политических воззрениях великого греческого энциклопедиста) проводится мысль о том, что при исследовании политической жизни, «как и повсюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов»¹.

Необходимой предпосылкой такого рода «первичных образований» в развитии государственной жизни Аристотель признавал естественное стремление людей к совместной жизни и к политическому общению.

Согласно Аристотелю, человек рождается *политическим существом* и несет в себе инстинктивное стремление к «совместному сожительству». Человек есть *политическое животное* (ζῷον πολιτικόν). «Сознание общей пользы» и «стремление устроить свою жизнь прекрасно» являются лишь выражением особенностей человека как существа, политического от природы. Общество Аристотель еще не отделял от государства.

«Аристотелевское определение утверждает, строго говоря, что человек по самой своей природе есть гражданин городской республики, — писал Маркс. — Для классической древности это столь же характерно, как для века янки определение Франклина, что человек есть создатель орудий»².

Главное отличие человека как животного политического от других животных основывается, по мнению Аристотеля, на способности человека к интеллектуальной жизни. «...Только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость... Природа дала человеку, в отличие от животных, «великое оружие — интеллектуальную и моральную силу...»³

Аристотель не избегал, таким образом, участи всех теоретиков эксплуататорских классов: его взгляд на человека и государство

¹ Аристотель, Политика, I, 3.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 359.

³ Аристотель, Политика, I, 4, 41—42.

был идеалистическим. Выводя политичность человека из его природы, а не наоборот — природу человека из его деятельности в обществе — Аристотель допустил коренную ошибку.

Первым результатом проявления политической сущности человека Аристотель считал образование семьи. «...В первоначальной семье все было общим»¹. В силу естественных причин «первоначальная семья разбилась на много отдельных семей»², каждая из которых содержала уже отношения трех родов: мужа и жены, родителей и детей, господина и раба. Таким образом, рабство Аристотель признавал возникшим исторически, как и частную собственность.

Но «нормальное» существование семьи Аристотель не мыслил без отношения господина и раба, которое он также рассматривал как естественное отношение.

Развитие семьи привело к росту потребностей: члены семей «стали нуждаться во многом из того, чего им не доставало, и, сообразно с их потребностями, приходилось прибегать тогда к взаимному обмену»³. С развитием обмена и разделения труда большие семьи распадаются, образуя селения. Селение Аристотель называет колонией семьи, а членов селения — «молочными братьями», «сыновьями», «внуками». Дальнейшее стремление к совершенству привело сперва к общению селений, а затем к образованию государства.

Поскольку государство есть развитое общение селений, а селение — развитая и раздробившаяся семья, постольку, думал Аристотель, первоначально формы организации семьи были перенесены и на государство. Старший в семье был «облечен полномочиями царя». Отождествив общество с государством, философ вынужден был заняться поисками элементов государственной организации в семье и не заметил принципиального отличия общества родового от рабовладельческого, того, что «столкновение новообразовавшихся общественных классов взрывает старое общество, покоящееся на родовых союзах; его место заступает новое общество, организованное в государство, подразделениями которого служат уже не родовые, а территориальные объединения...»⁴ Это — общество, в котором семейные отношения не просто расширяются, превращаясь в государство, как думал Аристотель, но подчиняются отношению собственности. Классовая борьба становится основным содержанием истории. Государство же, возникнув в результате непримиримости противоречий борющихся классов, выступает органом насилия и подавления одного класса другим.

Как идеолог рабовладельческого общества, пытавшийся идеализировать рабовладельческое государство, Аристотель оказался не в состоянии дать исторически верную картину происхождения государства.

¹ Там же, I, 3, 12.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 8.

Аристотель был идеологом наиболее многочисленных средних слоев рабовладельцев. Он стремился защитить их интересы и найти силы, способные если не прекратить, то хотя бы задержать разложение рабовладельческого хозяйства и государства. Он прекрасно отдавал себе отчет в том, что причины длительной, непрекращающейся и острой борьбы между рабами и рабовладельцами, ремесленниками и плутократией, илотами и аристократами не могли состоять только в различии нравственных и умственных интересов различных слоев населения. Аристотель понимал зависимость целей и характера деятельности людей от их имущественного положения.

Приложение «богатства» служит для него критерием при характеристике различных групп общества. Если, говорит Аристотель, рассматривать бедных и богатых, то они «оказываются в государстве элементами, диаметрально противоположными друг другу, так что в зависимости от перевеса того или иного из этих элементов устанавливается и соответствующая форма государственного строя»¹.

Аристотель насчитывал три главных «класса граждан»: «очень зажиточных», «крайне неимущих» и «средних», «стоящих в середине между теми и другими»².

К первым двум общественным группам Аристотель относится враждебно.

В основе жизни людей, обладающих чрезмерным богатством, лежит, по Аристотелю, «противоестественный» «род наживы имущества». Здесь проявляется не стремление к «благой жизни», а стремление к жизни вообще. Но так как жажда жизни беспредельна, то и стремление к средствам утоления этой жажды так же безгранично. Ставя все на службу чрезмерной личной наживы, «люди первой категории» попирают ногами общественные традиции и законы, становясь «наглецами и крупными мерзавцами». Стремясь к власти, они не умеют сами подчиняться, принося этим неизмеримый вред спокойной государственной жизни. Почти все они высокомерны и надменны, склонны к роскоши и хвастовству.

В основе «противоестественного» богатства, по Аристотелю, лежит противный разуму человека и государственному строю искусственный, или коммерческий, способ приобретения богатства. Сюда он относил ростовщичество и спекуляцию. «...С полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает предмет собственности сами денежные знаки, которые, таким образом, утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы... Описанный род наживы состояния оказывается противоестественным по преимуществу»³. Деятельность, направленная на приобре-

¹ Аристотель, Политика, IV, 3, 15.

² Там же, IV, 8, 3.

³ Там же, I, 3, 23.

тение богатства, одобряется Аристотелем лишь в размерах, помогающих гражданам осуществить «благую жизнь» и проявить себя в политической жизни. Но она должна быть всегда регулируема государством и не должна превращаться в самоцель. «Экономику» как вполне допустимое накопление имущества для «нормальной» домашней и государственной жизни Аристотель противопоставлял «хрематистике», т. е. искусственному и безнравственному приобретению богатства.

Но еще более резко говорит Аристотель о «корабельной черни», «наемниках», ремесленниках и прочих «свободных граждан» «второй категории»¹. Ненависть и презрение к неимущим преграждали Аристотелю подлинно научный путь к анализу взаимоотношений различных социальных групп в греческих городах. Как представитель имущих он из «унижения» неимущих выводил лишь отсутствие у них способности властвовать и управлять.

Ремесленника Аристотель стремился приравнять к рабу и доказать, что человек, занимающийся физическим трудом, не может совершенствоваться в нравственном отношении, не имеет досуга для умственной деятельности, является материально зависимым, не в состоянии заботиться об интересах друзей и государства. Аристотель был серьезно озабочен фактом быстрого возрастания количества материально необеспеченных людей в Афинах. Он прекрасно понимал, что «упомянутые... люди даже по одной дорожке итти не желают со своими противниками»².

Аристотель дал развернутую и тщательно разработанную теорию обоснования и защиты рабства.

Он видел быстро назревавшее массовое движение рабов против своих господ и все увеличивавшийся отпуск рабов на свободу и на оброчную работу, так как труд раба становился часто мало доходным для рабовладельца. В своих сочинениях Аристотель отмечал ту опасность, которая вместе с этими явлениями надвигалась на устой рабовладельческого хозяйства. Этим и объясняется та страстность, с которой Аристотель выступал в защиту рабства.

Аристотель считал необходимым создать особую науку о рабовладении и о «приобретении рабов», рассматривая ее как часть общей науки о создании и организации власти, о подчинении граждан этой власти, а рабов — господину. Эта «наука» должна иметь весьма практическую задачу: «научить господина, как он должен утилизировать рабов... Наука о власти господина не включает в себе ничего ни великого, ни возвышенного; ее задача показать, что раб должен уметь исполнять, а господин должен уметь приказывать... Что касается науки о приобретении рабов, то она, поскольку ее можно оправдать с точки зрения права, отличается от обеих вышеуказанных наук [т. е. науки о власти господина и науки о раб-

¹ Там же, IV, 9, 4.

² Там же, IV, 9, 6.

стве], являясь чем-то вроде науки о войне или науки об охоте»¹. Уже в этой постановке вопроса о «приобретении рабов» как разновидности «охоты» достаточно сказывается апологет рабовладения. Недаром Аристотель, перечисляя в «Афинской политике» дела, разбирающиеся в суде, выделял под общей рубрикой дела «о рабах и вьючных животных»².

В самом начале «Политики» Аристотель ставил вопрос: может ли существовать человек-раб в силу законов природы? Для того чтобы опереться на законы природы и превратить рабство в естественно необходимое и вечное явление, он навязывал природе «властвование и подчинение» как общий закон. Сущность его он сводил к тому, что будто бы с самого рождения некоторые существа предназначены к подчинению, другие — к властвованию. Этому «закону» подчинены все одушевленные существа. Проявляется же это различное «предназначение» в различной физической и духовной организации людей, созданных природой.

По мнению Аристотеля, сама «природа устроила так, что и физическая организация свободных людей отлична от физической организации рабов; у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов, свободные же люди держатся прямо и неспособны для выполнения подобного рода работ; зато они пригодны для политической жизни...»³ У раба, по Аристотелю, на первом месте стоит тело, у свободного — душа. Но душа должна господствовать над телом, ибо «душа, по своей природе, — начало властвующее, тело — подчиненное»⁴. На этом основании он стремился доказать недоказуемое: будто «власть господина над рабами в семье — это власть над рабами по природе»⁵. Вот почему он считал, что людям, «призванным» к подчинению, «быть рабами и полезно и справедливо»⁶. Раб для Аристотеля — говорящий и совершенный инструмент, собственность домохозяина⁷.

Рабовладельческий строй Аристотель признает вечным, данным от природы, «...рабское хозяйство он рассматривал как не преходящее»⁸.

Все силы — на укрепление рабовладельческого государства! — таков призыв Аристотеля, поднимающийся с каждой страницы его «Политики» и «Этики».

В рабовладельцах «среднего достатка», стоящих «между двумя крайностями», Аристотель находил тот класс, который составлял опору рабовладельческого общества, ибо «средние» граждане по

¹ Аристотель, Политика, I, 2, 23.

² Аристотель, Афинская политика, II, 3, 51. 2.

³ Аристотель, Политика, I, 2, 14.

⁴ Там же, I, 2, 10.

⁵ Там же, I, 2, 21.

⁶ Там же, I, 2, 15.

⁷ См. там же, I, 2, 5.

⁸ Маркс и Энгельс, Соч., т. XV, стр. 457.

преимуществу и остаются в государствах целыми и невредимыми»¹. Он советовал увеличить эту группу рабовладельцев настолько, чтобы она была если не равна силе обоих «крайних элементов», то по крайней мере сильнее каждого из них, отдельно взятого. Он намечал условия, при которых «средний элемент» для завоевания власти может заключать союз с крайними группами свободных граждан.

В Греции эпохи Аристотеля надвигалась «революция рабов», которая «...ликвидировала рабовладельцев и отменила рабовладельческую форму эксплуатации трудящихся»².

Накануне упадка диктатуры рабовладельцев появляется теория государства Аристотеля, в конечном счете призванная оправдать укрепление аппарата насилия рабовладельцев над рабами, изыскать средства, предотвращающие восстания и брожения рабов.

Аристотель положил начало подробной разработке теории государства, опирающейся на огромный материал по гражданской истории Греции. В широких размерах пользовался философ документальным материалом, вещественными памятниками, современными ему литературными источниками и т. д. Вследствие этого политические сочинения Аристотеля имеют не только большое теоретическое значение, но и служат источником для изучения исторических форм рабовладельческого государства.

Сущность государства Аристотель видел в политическом общении людей, соединившихся для достижения какого-либо блага³. «Люди соединяются в одно ради пользы, доставляя друг другу необходимое для жизни. Кажется, что и государственное общение образовалось и существует ради пользы. Пользу же имеют в виду и законодатели, говоря, что справедливо то, что полезно для всех»⁴.

Государство создается не ради того, чтобы жить вообще, но «преимущественно для того, чтобы жить счастливо»⁵. Полная обусловленность человека государством рассматривалась Аристотелем как сама собой разумеющаяся.

Исходя из предположения, что люди зависимы от государства и что частные, большей частью эгоистические, интересы должны быть зависимы от общих его задач, Аристотель выдвинул требование подчинить этим задачам и область материальных интересов. В этой области — источник потери отдельными гражданами «меры счастья» и богатства, меры, необходимой для «нормального» функционирования государственного организма. Если экономический индивидуализм берет верх и ставит под угрозу интересы целого, государство должно вмешаться в эту область. Подобное вмешательство выгодно не только государству, но и гражданину,

¹ Аристотель, Политика, IV, 9, 7.

² Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 412.

³ См. Аристотель, Политика, I, 1, 1.

⁴ Аристотель, Этика, VIII, § 11.

⁵ Аристотель, Политика, III, 5, 10.

поскольку взаимоотношения граждан в экономической области выражаются через обмен, где уравнивается их деятельность.

Государство, допуская обмен и поощряя его до определенных границ, дает возможность гражданам, занимающимся различными областями хозяйства и владеющим предметами, могущими удовлетворять различные потребности людей, приравнять различные предметы и труд друг к другу. Такова реальная основа рассуждений Аристотеля о справедливости и ее видах.

Аристотель обратил внимание на тот факт, что «всякое благо» может быть употреблено двояким образом: одно употребление вещи вытекает из ее природы, другое — не свойственно ей. Так, сандалии могут служить обувью и в то же время с успехом обмениваются на другой предмет, ибо все вещи «могут быть предметами обмена»¹. Простейший анализ особенностей и противоречивого характера обмена — бессмертная заслуга Аристотеля. Через обмен достигается некоторая пропорциональность в оплате деятельности, благодаря которой возможно существование самого общества². Люди, занимающиеся одной деятельностью, не могут создать общество, а «врач и земледelec и, вообще говоря, люди, занимающиеся различным и неравным, могут создать его, но их-то работу и нужно приравнять»³.

Маркс называет Аристотеля великим исследователем, впервые анализировавшим формы стоимости. «Прежде всего Аристотель совершенно ясно указывает, что денежная форма товара есть лишь дальнейшее развитие простой формы стоимости, т. е. выражения стоимости одного товара в стоимости любого иного товара; в самом деле, он говорит:

«5 лож = 1 дому» (*«Κλίνας πέντε ἀντὶ οἰκίας»*)

«не отличается» от:

«5 лож = такому-то количеству денег»

(*«Κλίνας πέντε ἀντὶ... δόου αἱ πέντε κλίνας»*)

Он понимает, далее, что стоимостное отношение, в котором заключается это выражение стоимости, свидетельствует, в свою очередь, о качественном отождествлении дома и ложа и что эти чувственно различные вещи без такого тождества их сущностей не могли бы относиться друг к другу как соизмеримые величины. «Обмен, — говорит он, — не может иметь места без равенства, а равенство без соизмеримости» (*«οὐτ' ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας»*). Но здесь он останавливается в затруднении и прекращает дальнейший анализ формы стоимости»⁴.

Маркс раскрывает подлинную причину затруднения, которое вынудило Аристотеля прекратить дальнейшее изучение форм стоимости. Для полного понимания стоимости нужны условия, при кото-

¹ Аристотель, Политика, I, 3, 41.

² См. Аристотель, Этика, V, § 8.

³ Там же.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 67—68.

рых «равнозначный человеческий труд» становится историческим фактом. Но общество, покоившееся на рабском труде, общество, имевшее своим естественным базисом неравенство людей, не могло дать условий для раскрытия тайны стоимости. «Гений Аристотеля обнаруживается именно в том, что в выражении стоимости товаров он открывает отношение равенства. Лишь исторические границы общества, в котором он жил, помешали ему раскрыть, в чем же именно состоит «в действительности» это отношение равенства»¹.

Тем более гениальным является проникновение философа в роль денег при обмене. Аристотель, как на это указали Маркс и Энгельс, уже открыл обе различные формы обращения денег — и ту, где они выступают простым средством обращения, и ту, в которой являются денежным капиталом. Аристотель, по словам Маркса, глубоко ставил также основную проблему учения о деньгах — роль денег как меры стоимости.

Цель всего экономического анализа Аристотеля состоит в том, чтобы направить деятельность государства по пути ограничения обмена в той части, где он совершается ради «увеличения денег». Государство обязано выступить против «безнравственного» употребления денег, против «хрематистики». Государство должно определить «меру и границу» эгоистических стремлений граждан.

В лекции «О государстве» Ленин прекрасно вскрыл наличие в древней Греции нескольких государственных форм диктатуры рабовладельцев. Ленин показал, что в те времена, когда государство насчитывало не такую продолжительную историю, как в XX в., и общество и государство «...были гораздо мельче, чем теперь, располагали несравненно более слабым аппаратом связи... Горы, реки и моря служили неимоверно большими препятствиями, чем теперь, и образование государства шло в пределах географических границ, гораздо более узких»². Формы государств были чрезвычайно различны в силу особенностей классовой борьбы. Возникает «...различие между монархией и республикой, между аристократией и демократией», — пишет Ленин³. Однако все эти различия были различиями форм диктатуры одного класса — рабовладельцев; все эти государственные формы были разновидностями рабовладельческого государства.

Аристотель внимательно изучал живой политический опыт образования и смены рабовладельческих государств.

Две идеи лежат в основе аристотелевской классификации государственных форм. Первая связывает характер государства с вопросом о преобладании и господстве в обществе различных в имущественном отношении слоев свободных граждан. Вторая выводит формы государства из способов и средств борьбы, применяемых людьми для осуществления «благополучия».

¹ Там же, стр. 68.

² Ленин, Соч., т. XXIV, стр. 369.

³ Там же.

Так как всякое государство состоит из «нескольких элементов», одни из которых — «зажиточные, другие — бедные, третьи обладают средним достатком»¹, то следует признать неизбежность существования нескольких форм государственного строя, ибо «указанные нами составные части государств по характеру отличаются между собою»². Философ шел еще дальше: он считал возможным свести все богатство форм государства лишь к двум решающим формам — демократической и олигархической — вследствие резкой противоположности интересов у «бедных и богатых». Они — «диаметрально противоположные» элементы общества и «в зависимости от перевеса того или иного из этих элементов устанавливается и соответствующая форма государственного строя»³.

Однако Аристотель последовательно не придерживается этого принципа классификации. Связывая формы государства с различными «способами и средствами» борьбы людей за «достижение целей», он порывает с этим принципом, признав возможным этическую классификацию форм государства на правильные (*ορθαί*) и неправильные (*παράλογος*).

В первую группу он включает формы правления, имеющие в виду «общую пользу». К таким формам государства относятся у него монархия, аристократия и полиция. Во вторую группу включены те формы государства, в которых «личное благо правителей» стоит на первом месте⁴. Он называет эти формы отклонением от правильных или искажением их. Отклонение от монархии дает тиранию, от аристократии — олигархию, от политии — демократию, причем «общей...пользы ни одна из этих отклоняющихся форм государственного устройства в виду не имеет»⁵. В этом подразделении государств ясно видна классовая, партийная позиция Аристотеля.

Аристотель был склонен преувеличивать характер разногласий между различными группами рабовладельцев, не понимая того, что все это — различные слои одного класса и что обилие государственных форм в греческой истории не уничтожает того факта, что сущностью всех их была диктатура рабовладельцев.

По Аристотелю, в основе всех больших общественных потрясений лежит *имущественное неравенство*. Благодаря резкому различию в материальном благополучии одни в обществе счастливы, другие — нет, одни имеют «больше, чем то вызывается насущной необходимостью», живут «в радости, среди наслаждений, без горестей», другие прибегают к грабежу от бедности⁶. Аристотель понимал, что «когда в государстве много лиц лишено политических прав, когда в нем много бедняков, тогда такое государство неизбежно

¹ Аристотель, Политика, IV, 3, 1.

² Там же, V, 3, 3.

³ Там же, IV, 3, 15.

⁴ Там же, III, 4, 7.

⁵ Там же, III, 5, 4.

⁶ Там же, II, 4, 7.

бывает переполнено враждебно настроенными элементами»¹. В этом он усматривал решающую причину восстаний, направленных к свержению власти. Он понимал, что хотя поводы к возмущениям неимущих могут быть незначительны, но большое общественное движение всегда содержит скрытые глубокие мотивы. Один из них — стремление к равенству. Но Аристотель не всегда придерживался этого глубокого для того времени понимания. Он присоединял к своему основному взгляду на причины волнений и смены форм государства такие мотивы, как негодование и зависть, ненависть и оскорбление, интриги и честолюбие.

Хотя причины падения разных систем политической организации отличаются в каждом отдельном случае, Стагирит считал возможным разработать целую систему мер, направленных против возмущений, восстаний и революций рабов. Он требовал, чтобы в государстве самым строгим образом охранялся закон, поддерживались традиции и велась решительная борьба со всякими нововведениями в области быта и нравственности. Олигархии должны облекаться в тогу демократии, пользоваться ее приемами. Демократии должны уяснить, что им не дано право посягать на богатство высших классов. История же монархии показывает, что умеренность и здесь не раз выводила государство из самых трудных положений и рискованных предприятий. «И в демократиях, и в олигархиях, и в монархиях, и при всякого рода другом государственном строе общим правилом должно служить следующее: ни одному гражданину не следует давать возможности чрезмерно увеличивать свою политическую силу, против надлежащей меры»². Если обостряется различие между богатыми и бедными, то «следует попытаться либо каким-нибудь образом сблизить неимущих с имущими, либо усилить средний класс в государстве: последнее средство ведет к прекращению внутренних распрей, на почве неравенства возникающих»³. Всеми мерами следует добиваться того, чтобы «та часть населения, которая желает сохранения существующего строя, была сильнее той части, которая этого не желает»⁴. Далее, Аристотель советовал наблюдать за официальными лицами, чтобы они не превращали государственную должность в источник личного обогащения.

Большое внимание, с которым Аристотель разбирал вопрос об общественных переворотах, легко объяснимо: опираясь на историю крупнейших восстаний в греческих государствах, он искал в прошлом средств, которые можно было бы с успехом применить к современной ему действительности против недовольных элементов общества, в частности против рабов и неимущих свободных граждан,

¹ Там же, III, 6, 6.

² Там же, V, 7, 7.

³ Там же, V, 7, 8.

⁴ Там же, V, 7, 16.

выступления которых колебали устой рабовладельческого общества.

Отвергнув «идеальное государство» Платона, Аристотель вновь разработал теорию о лучшем государстве. Конституция «идеального государства» должна обеспечить максимум счастья для большинства рабовладельцев. В стремлении к «хорошей жизни» (εὖ ζῆν) лучше всего выражается сущность идеального государства¹. Счастье государства совпадает с «хорошей жизнью» гражданина. Но Аристотель далеко не равномерно наделял различные слои античного общества условиями «хорошей жизни». Ремесленники, земледельцы и рабы должны быть политически бесправной частью общества. Остальные слои населения (крупные собственники, воины, жрецы, судьи, политические деятели) не только могут, но и обязаны участвовать в управлении государством и в суде. Разделив всех полноправных граждан по возрасту на соответствующие группы, мыслитель предполагал, что в молодости граждане участвуют в политической жизни как воины. В дальнейшем, когда сам возраст будет достаточным свидетелем политической зрелости и житейской мудрости гражданина, последний участвует в управлении государством. Люди же, потерявшие способность приносить обществу пользу управлением государством, могут, при желании, выполнять функции жрецов. Аристотель не питал уважения к этим людям и к их общественной функции. Он признавал их деятельность несущественной для государства и возлагал выполнение жреческих обязанностей на «отживших и бесполезных» для общества людей.

«Идеальное государство» Аристотеля основано на частной собственности на землю, орудия труда, рабов. Философ сохраняет в нем имущественное неравенство и рабовладение.

В выборе «идеального государства» Аристотель обращался к прошлому, к периоду внутреннего расцвета греческих государств, к веку Перикла.

9. Учение о нравственности

Принципы «идеального государства» Аристотеля скорее консервировали некоторые черты политической практики Греции, чем стремились к новому общественному строю. И все же этика гражданина рабовладельческого государства, как она изложена философом, представляет значительный интерес.

«Никомахова этика» Аристотеля представляет собой настоящую битву с платоновским мистицизмом, с подчинением человека сверхчувственной, потусторонней, вечной жизни. Мобилизовав многочисленные исторические факты, Аристотель опровергает в ней платоновские мифы о воссоединении человека с богом и доказывает, что не из подавления, но из развития земных потребностей,

¹ См. *Аристотель*, Политика, VII, 2, 3.

из развития политических и научных интересов вырастает нравственно совершенный гражданин. Назначение человека глава Ликей видел в реальной жизни, «состоящей в разумной душевной энергии и деятельности»¹. Этические проблемы занимали внимание Аристотеля, главным образом, как проблемы этики гражданина государства; между этикой и политикой существует неразрывная связь. Государство требует от гражданина определенных добродетелей, без которых человек не может осуществлять свои политические права и быть полезным обществу.

Лишь то добродетельно, что служит государству, что укрепляет существующий порядок. Аристотель разделял добродетели на два главных вида: *дианоэтические* и *этические*. «...Одни добродетели, — поясняет это разделение Аристотель, — мы назовем дианоэтическими (интеллектуальными), другие — этическими (волевыми) добродетелями характера... Говоря о характере кого-либо, мы не назовем его мудрым или разумным, а кротким или умеренным, а хвалим мы также и мудрого за приобретенное им качество»². Дианоэтические добродетели возникают преимущественно путем обучения, этические складываются благодаря привычке.

Решающее значение для Аристотеля имеют дианоэтические добродетели. Человек проявляет в них себя как одаренное разумом существо. К ним относятся мудрость, разумная деятельность, благоразумие. Все дианоэтические добродетели приобретены человеком путем усвоения знаний и опыта предшествующих поколений и проявляются в разумной *деятельности*. «Подобно тому, как музыкант или скульптор и всякий художник, или даже вообще всякий человек, занятый каким-либо делом, в этом своем деле видит благо и (находит) удовлетворение, точно то же можно бы думать и относительно человека вообще, если только у него есть какое-либо назначение. Но неужели же плотник и сапожник имеют известного рода назначение и дело, а человек по природе не имеет назначения? Не вероятнее ли, что как глаз, или рука, или нога, или вообще всякий член имеет свое назначение, точно так же и человек, помимо всего этого, имеет свою цель, свое специальное назначение». В чем же оно состоит? Жизнь свойственна и растениям, а «мы ищем специально принадлежащее [человеку]; итак, мы должны выделить жизнь питательную и растительную. Следующий вид жизни — чувствующий; но и он свойственен как лошади, так и быку, и вообще всем животным. Остается деятельная жизнь разумного существа... Итак, назначение человека — в разумной деятельности...»³ Счастье человека определяется философом как энергия завершенной жизни, сообразно завершенной доблести. Добродетелью обладает не вся-

¹ Аристотель, *Этика*, I, § 6.

² Там же, I, § 13.

³ Там же, I, § 6.

кий человек, но лишь тот, кто сумел ее активно обнаружить. Ведь «на олимпийских играх награждаются венцом не самые красивые и самые сильные, а принимавшие участие в состязаниях (ибо в их числе находятся победители), точно так же и в жизни только те достигают *καλοκαγαθίῳ*, которые действуют»¹.

Все это говорит о том, насколько верно указание Маркса о *реалистическом* характере этики Аристотеля. «...Люди образуют понятия блага и блаженства сообразно с жизнью, которую они ведут»². Для одних на первом месте стоит наслаждение, получаемое от богатства, для других важны общественные почести, обычно связанные с властью и общественной деятельностью, для третьих — умственная, созерцательная деятельность как достижение высшей цели человека.

Аристотель отрицательно относился к возвеличению чувственных наслаждений и к стремлению к богатству ради наслаждения. Только «необразованная и грубая толпа» находит, по его словам, высшее благо в наслаждении и любит проводить жизнь в удовольствиях. Он называл такую жизнь «животной», считая, что она есть свидетельство о «рабском образе мышления». «Люди образованные и деятельные высшим благом считают *почести*, ибо в них почти исключительно лежит цель политической жизни»³. Но как политическая, так и военная деятельность направлены к достижению пользы и блага, лежащих за пределами этой деятельности. Только теоретическая деятельность проводится ради нее самой. Человек получает высшее наслаждение в самом процессе познания. Отсюда следует, что теоретическая деятельность, созерцание — наиболее совершенная дианоэтическая добродетель.

Этическая добродетель также не дается людям от природы, хотя и не способна возникнуть независимо от нее. Природа дает *возможность* стать добродетельным, но осуществляется эта возможность лишь в деятельности человека. Творя справедливые дела, человек становится справедливым; действуя умеренно, — становится умеренным; поступая мужественно, — мужественным. Сущность этической добродетели состоит в сочетании щедрости и умеренности.

Общим мотивом, звучащим во всех этических предписаниях Аристотеля, является стремление найти среднюю линию поведения. «...Середина — принадлежность добродетели»⁴. Это не значит, что может быть средняя линия поведения, одинаковая для всех граждан. Аристотель был далек от такого взгляда. Он требовал обратить «внимание на деятеля: кто он таков и каковы его средства... Бедный не может быть великолепным, так как он не имеет средств прилично тратить много денег; а если он старается

¹ Аристотель, *Этика*, I, § 9 (*καλοκαγαθία* — *καλός* καὶ *ἀγαθός* — прекрасное и хорошее, т. е. совершенство, высшая добродетель).

² Там же, I, § 3.

³ Там же.

⁴ Там же, II, § 5.

быть им, то он глупец, ибо это вовсе не соответствует его достоинству и вовсе не необходимо ему: только то сообразно добродетели, что правильно»¹. Классовая точка зрения проявляется здесь очень ярко. Как и Платон, Аристотель требовал для каждой общественной группы свою меру добродетели и счастья.

Поскольку Аристотель исследовал преимущественно добродетель, применяемую и осуществляемую в общественной жизни, понятие *справедливости* занимает исключительное место в его «Этике». «Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее критерием справедливости, является регулирующей нормой политического общения»².

Справедливым можно быть лишь по отношению к другому человеку. Забота о другом в свою очередь есть лишь проявление заботы об обществе. В справедливости человек обнаруживает себя прежде всего политическим общественным существом. В этом смысле Аристотель часто сравнивал справедливость с дружбой и заявлял, что «главной задачей политики является, повидимому, создание дружбы», ибо «не могут быть друзьями те, кто взаимно обижает друг друга»³.

Аристотель различал частную, или *специальную*, справедливость от справедливости *всеобщей*. «Специальная справедливость» проявляется, с одной стороны, в распределении почестей или денег, или вообще всего того, что может быть разделено между людьми, с другой — в *уравнивании* того, что составляет предмет обмена. Мыслитель требует совпадения справедливого с равномерным и средним. Без известной равномерности, пропорциональности или, по выражению Аристотеля, без «уравнивающей справедливости», невозможно общение людей, выраженное в обмене. Этические вопросы перерастали здесь непосредственно в политико-экономические.

«Справедливость» рассматривается Аристотелем в связи с понятием «равенства». Философ строго различал проявление справедливости среди *равных* и среди *неравных*. Справедливость, по его мнению, состоит в равенстве, но *не для всех, а для равных*; и неравенство также представляется ему справедливостью, опять-таки не для всех, а лишь для неравных. Таким образом, Аристотель признавал вполне естественным и нормальным имущественное, политическое и нравственное неравенство людей. В своей «Этике», как и в своей «Политике», он стремился увековечить классовые отношения рабовладельческого общества.

10. Учение об искусстве

С тем же правом, с каким Аристотель считается основателем науки логики и теории государства, он должен быть признан и основателем *эстетики*.

¹ Там же, IV, § 5.

² Аристотель, Политика, I, 1, 12.

³ Аристотель, Евдемова этика, VII, 1.

Вопросы философии искусства не раз возникали и до Аристотеля: в исследованиях пифагорейцев, посвященных теории музыки и теории воспитания, в исследованиях понятий прекрасного и полезного у Сократа, в утерянных исследованиях Демокрита и особенно в диалогах Платона. Но только у Аристотеля проблемы эти выделяются в особую отрасль научного и философского исследования, рассматриваются на основе тщательного систематического изучения истории отдельных искусств, а также фактов современного Аристотелю искусства.

Эстетике посвящены из дошедших до нас сочинений Аристотеля восьмая книга «Политики», «Поэтика» (сохранившаяся не полностью) и значительная часть «Риторики» (в особенности раздел «О стиле»). Эстетические воззрения Аристотеля играют огромную роль в общей системе его философского учения. Материал для постановки и разработки таких вопросов, как проблема формы и материи, проблема целесообразности, Аристотель черпал в значительной мере из изучения фактов художественного творчества.

В центре всех своих эстетических исследований Аристотель ставил вопрос о *социальной функции искусства*.

По Аристотелю, художественное произведение порождает ряд аффектов этического порядка и потому не может быть безразлично направление, в каком развивается искусство. Не только виды допустимых в музыкальном воспитании инструментов, но все существующие в музыке лады, гармонические и мелодические системы, должны пройти через цензуру с целью устранения элементов искусства, способных отклонить от идеала умеренности и благоразумия.

В то время как практическое владение искусством не должно, по мысли Аристотеля, идти у «свободнорожденных» дальше своегообразного дилетантизма, теоретическому познанию природы искусства Аристотель придавал чрезвычайно большое значение.

Учение Аристотеля об искусстве опиралось на выработанное предшественниками Аристотеля понятие подражания.

И живопись, и скульптура, и поэзия, и драма, и музыка, по Аристотелю, — искусства подражательные. Однако *живопись* изображает скорее внешнюю оболочку людей, и задача подражательного воспроизведения характеров наиболее полно и глубоко разрешается *поэзией и музыкой*.

В основе удовольствия, доставляемого художественным подражанием, лежит радость узнавания: даже изображение предметов, которые кажутся отвратительными при непосредственной встрече с ними в жизни, доставляет удовольствие при встрече с ними в образах искусства.

Теория искусства, как ее понимает Аристотель, имеет задачей, выяснив происхождение искусства и его место среди других видов человеческой деятельности, указать правила или условия, от соблюдения которых зависит *ценность* художественного произведения — его выразительная или впечатляющая сила. Таким образом, Ари-

стотель является основателем *нормативной эстетики*. Однако предлагаемые им эстетические правила, или нормы, сообщаются не в порядке рецептуры, но выводятся из изучения конкретной природы современного Аристотелю и предшествующего искусства.

Будучи деятельностью подражания, искусство, по Аристотелю, не есть простое натуралистическое воспроизведение действительности. Художник изображает не однократный факт, но то, что *могло бы произойти*. Поэтому *вероятное*, даже в том случае, если оно кажется *невозможным* с точки зрения фактического течения событий, Аристотель предпочитал *возможному*, т. е. фактически случившемуся, но *невероятному*, т. е. лишенному внутренней логики. По этим же соображениям Аристотель ставил *поэзию* выше *истории*, так как история, по его мнению, изображает лишь единичные факты и события, часто ничем между собой не связанные, в то время как поэзия изображает связанную в единство последовательность вероятных, хотя бы и никогда не происходивших в действительности, событий.

Из этого определения сущности искусства Аристотель выводит ряд эстетических норм или правил, которыми должен руководиться в практике своей работы художник. Для всех подражательных искусств общей нормой является, по Аристотелю, *правдоподобие* изображения. Насколько это возможно, художник должен избегать всего, что противоречит правдоподобию изображаемого. Однако правило правдоподобия есть, по Аристотелю, норма специфически художественная. Не всякое нарушение *натуралистического* правдоподобия будет одновременным нарушением *эстетического* требования вероятности. При анализе эстетических ошибок необходимо, по Аристотелю, строго отличать ошибки, состоящие в простом нарушении фактически наблюдаемых признаков явления, от ошибок в самом *художественном выражении*. Для достижения требуемой выразительности художник вправе поступиться точностью натуралистического изображения. Если допущенное, сознательно или бессознательно, отступление от натуралистической точности повышает выразительность произведения, то неточность художника должна быть эстетически оправдана. Однако отступление от натуры должно быть вызвано только действительной необходимостью.

В основе эстетических впечатлений от предметов и от произведений искусства лежат *объективные* закономерные отношения. Существуют определенные объективные условия *величины* предмета, *связи* и *последовательности* его частей, которые делают восприятие этого предмета эстетическим. Анализ этих объективных условий художественного восприятия привел Аристотеля к ряду важных эстетических выводов. Для каждого произведения искусства существуют пространственные и временные границы, внутри которых восприятие этого произведения только и может быть эстетическим. Последовательность и связь всех частей произведения должны быть настолько органичны, чтобы любое нарушение или изменение по-

рядка частей вместе с тем нарушало бы и целое. Последовательность событий и характеров должна определяться необходимостью или вероятностью, а развязка фабулы должна вытекать из самой фабулы, из внутренней необходимости ее развития.

В «Поэтике» Аристотель подвергает анализу специфическую сущность эпоса и драмы в обеих ее ветвях — трагедии и комедии. Действие и фабулу он выдвигает как основные элементы поэзии. Произведение не может быть названо поэтическим в силу чисто формального признака — метрического построения речи. Метрической речью оформляются и произведения философов, например, Эмпедокла, которые от этого не становятся поэтическими. Поэтическим делает произведение надлежащее развитие действия и построение фабулы.

На понятиях подражания, вымысла и его границ построено учение Аристотеля о видах подражательного искусства. По Аристотелю, подражательное искусство следует рассматривать с точки зрения материала, в котором совершается подражание, с точки зрения предмета, или объекта, подражания и с точки зрения способа самого подражания. Материальным субстратом подражания может быть мрамор, краска, поэтическая речь; объектом подражания могут быть люди — «лучшие» или «худшие» (трагедия и комедия), способом подражания может быть воспроизведение событий либо в объективном повествовании (эпос), либо в субъективном выражении поэта (лирика), либо в драматизированном действии персонажей произведений (драма).

Аристотель, очевидно, не без влияния споров, шедших в современной ему художественной критике, ставит вопрос о сравнительной эстетической ценности эпоса и драмы. Он отклоняет взгляд хулителей драмы и считает, что драма располагает всеми средствами художественного воздействия, которыми обладает и эпос, но в то же время имеет преимущество более легкого и удобного обозрения произведения в целом. Эпос, уступая драме в отношении легкой обозримости целого, делает возможным введение в произведение параллельно развивающихся событий. Высшее из искусств, по Аристотелю, — трагедия. Этическое действие трагедии состоит в очищении души зрителя, посредством страха и сострадания, порождаемых трагическим действием. Эстетическое действие трагедии максимально, так как к средствам художественного впечатления трагедия присоединяет музыку, сценическое воплощение и оформление сцены.

Аристотель сумел охватить и обобщить огромный познавательный материал, накопленный в развитии античной науки и философии. Смелость и глубина постановки вопросов, широта охвата, живая, творческая, ищущая мысль сделали Аристотеля одним из наиболее выдающихся мыслителей, каких знает история философии. Все области знания, с которыми соприкасался Аристотель, — политика, этика, эстетика, натурфилософия, логика, теория познания, мета-

физика — получили благодаря деятельности Аристотеля новый вид. Стремясь найти единство и систему в многообразии бытия, он в то же время старался раскрыть пути превращения бытия из одного вида в другой, старался обнаружить противоречивые связи и взаимоотношения бытия. За это классики марксизма и ценили высоко Аристотеля как самую всеобъемлющую голову среди греческих философов¹.

¹ См. *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XIV, стр. 20.

Раздел третий

ФИЛОСОФИЯ ПЕРИОДА УПАДКА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Мы вступаем в третий и последний период развития древнегреческой философской мысли, в так называемую эллинистическую эпоху. Эллинизм — эпоха упадка древнегреческого рабовладельческого общества, эпоха национального распада Греции. Процесс этот охватывает приблизительно IV—II вв. до н. э. Поражение при Херонее (338 г. до н. э.) было сокрушительным ударом по социально-политической и экономической самостоятельности Греции. Ламийская война, окончившаяся тоже неудачно (321 г. до н. э.), привела к низвержению демократии в Афинах. Вслед за Афинами сошла со сцены и Спарта, для которой победа в Пелопоннесской войне оказалась пирровой победой. Под тяжестью внешнего вмешательства и внутренних, до крайних пределов обострившихся противоречий, греческие государства стали добычей чужестранцев и ареной их борьбы. Когда македонское могущество было сломлено римским оружием и провинция Ахея была присоединена (146 г. до н. э.) к Риму, исчезла и последняя тень греческой независимости.

Но македонское завоевание, разрушив узкие границы Греции, которые отделяли ее от варваров, привело ее в соприкосновение с многочисленными восточными народами, связало ее множеством экономических, социальных и культурных связей с чужими странами. На смену национальной узости пришел космополитизм. Наряду с авантюристом, дельцом, алчущим наживы спекулянтom и просто грабителем выходил на сцену и научный исследователь. Если перед промышленной и торговой деятельностью открывался широкий простор, то и научная любознательность получила вдохновляющий стимул к разносторонним изысканиям.

Можно считать исторически установленным, что Александра Македонского в его грандиозном походе на Восток сопровождали не только толпы дельцов и торговцев, но также и представители ученого мира: историки, геологи, естествоиспытатели. Из штаба Александра исходила инициатива исследования побережья Каспийского моря с целью установления, является ли оно открытым или внутренним морем. У александрийских ученых и у перипатетиков наблюдается расцвет исторических и точных наук.

Но вместе с тем гибель политической самостоятельности Греции непоправимо надломилa греческую культуру. Неуверенность в прочности своего положения, угроза унижения и широко распро-

странявшееся обеднение населения приковали внимание людей к частной жизни и мелким личным интересам. Не теоретическое знание, а проповедь морали, не отыскание закономерностей мира, а скепсис и, в конце концов, поверхностный эклектизм и губительная для всякой мысли темная мистика — таков был удел античной мысли, низверженной в сферу будничной житейской мудрости.

С начала III в. до н. э. в Греции параллельно существовали четыре большие философские школы: платонова Академия, перипатетическая, стоическая и эпикурейская школы. Различны пути их развития, но одинакова судьба: все они сошли со сцены и уступили место эклектике. Затем в философии воцарился мистический спиритуализм. Неоплатонизм был мостом к религии откровения — к христианству.

Глава I

АКАДЕМИКИ

Школа Платона в Афинах после смерти ее основателя существовала много столетий и прошла ряд ступеней в своем развитии. Со времен античности различали две академии — древнюю и новую (начиная с Аркесилая); иногда считали целесообразным выделить школу Аркесилая, так называемую среднюю Академию, основателем же новой признавали Карнеада.

Древняя Академия после Платона имела схолархом (главой школы) племянника Платона — Спевсиппа (ок. 409—339 гг. до н. э.). После восьми лет управления школой Спевсиппом его сменил Ксенократ из Халкедона (395—314 гг. до н. э.), бывший главой Академии в течение 25 лет. Среди остальных друзей и непосредственных учеников Платона (кроме гениального Аристотеля, основавшего собственную школу) наиболее выдающимися были Гераклид из Понта (сверстник Ксенократа) и Евдокс Книдский. После Ксенократа руководство школой перенял афинянин Полемон (схолархат 314—270 гг. до н. э.); вслед за ним схолархом был его ученик и друг афинянин Кратес (схолархат 270—264 гг. до н. э.).

От сочинений многочисленных представителей древней Академии остались лишь скудные фрагменты.

В основном древняя Академия примыкает к Платону последнего периода его деятельности. Усилия первых последователей Платона были направлены на дальнейшую систематизацию и на комментирование его учения. Пренебрегая диалектическими элементами философии Платона, древние академики главное внимание уделили исследованию чисел, истолковывая их в пифагорейско-мистическом духе. Но в области отдельных наук, особенно математики и астрономии, древние академики имеют некоторые заслуги.

Этика первой Академии в существенных чертах совпадает с платоновской, как она изложена в «Законах».

Спевсипп стремился к систематизации знания: «он первый бросил свой взор на общее в науках и на их связь»¹.

Спевсипп пытался устранить ту пропасть, которая образовалась у Платона между мышлением и ощущением. Критерием умопостигаемых предметов, утверждал он, является «научное мышление» (ἐπιστημονικός λόγος), мерилom чувственных вещей служит «научное восприятие» (ἐπιστημονική αἴσθησις); последнее «причастно истине, сообразной уму»². При помощи упражнения, «искусства», можно добиться того, что органы чувств будут безошибочно улавливать различия между предметами. Так, например, восприятие музыканта характеризуется особой четкостью и ясностью относительно гармонии и дисгармонии, четкостью, возникшей не от природы, а на основе теории³.

Некоторые изменения Спевсипп вносит и в онтологическую часть учения Платона. В то время как у Платона *единое* отождествлялось с *благом*, Спевсипп проводил между этими понятиями различие. *Благо* не может быть исходным пунктом; так, например, животные и растения достигают своей завершенности в конце, а не в начале⁴. Спевсипп руководствовался также и тем соображением, что при отождествлении блага с единым пришлось бы многое объявить злом⁵. Развивая далее эту же тенденцию к разграничению начал, Спевсипп отделял от блага и единого *разум*, идентифицируя его с мировой душой и центральным огнем пифагорейцев⁶.

Таким образом, у Спевсиппа имеется намек на аристотелевское учение о формальной (единое), целевой (благо) и движущей (разум) причинах.

Наряду с формальным началом (единым) Спевсипп выдвигал также и материальный принцип (многое). Из сочетания единого и многого Спевсипп выводил числа. Эти числа он ставил на место идей Платона⁷. Спевсипп обособлял числа от вещей, превращая их в особые трансцендентные сущности.

Спевсипп допускал большее число сущностей, чем Платон («растягивает ряд сущностей»). Он учил о поднимающемся ряде существ, полагая абстрактное как более раннее и элементарное, а более конкретное как более позднее и высокое.

В этой лестнице бытия в каждой группе предметов Спевсипп различал *особые начала* («иное — у чисел, иное — у величин, затем — у души») ⁸, аналогичные, но не тождественные.

¹ Диоген Лаэртций, IV.

² Секст-Эмпирик, Adv. math., VII, 145.

³ См. там же, VII, 146.

⁴ См. Аристотель, Метафизика, XII, 1072 б 30.

⁵ См. там же, XIV, 4, 1091 б 30.

⁶ См. Цицерон, De nat. deor., I, 13, 32.

⁷ См. Аристотель, Метафизика, XIII, 6, 1080 б 11.

⁸ Там же, VII, 2, 1028 б 19.

Душа, по мнению этого академика, есть протяженность, гармонически оформленная числом, как бы высшее единство арифметического и геометрического¹.

За Спевсиппом последовал в схолярхате *Ксенократ* — наиболее типичный представитель древней Академии. Он провел отчетливое разделение трех частей философии, лишь намеченных у Платона: диалектики (включавшей логику и теорию познания), физики (натурфилософии) и этики. Соответственно трем видам различаемых им сущностей — умопостигаемой, чувственной и представляемой (*δοξαστή*) — Ксенократ устанавливал три вида познания: мышление, восприятие и представление². При этом в противоположность Платону (в «Государстве») он не проводил различия в разумном познании между высшим — диалектическим — и низшим — математическим. Мышление, говорил Ксенократ, простирается на то, что находится за пределами небесной сферы, восприятие имеет дело с вещами в пределах небесной сферы, представление занимает промежуточное положение — оно имеет дело с самим небом, которое созерцается чувственными очами, но в астрономии становится предметом мышления.

Промежуточным звеном между неподвижными идеями — числами («прообразами» вещей) и изменчивым чувственным миром является, по Ксенократу, мировая душа, которую он определял как «самодвижущееся число»³; под это определение подпадают и индивидуальные души.

Земной мир, по мнению Ксенократа, пронизывают божественные силы. В своей космологии Ксенократ стремится наметить ступени жизни мировой души, идущие от совершенного к менее совершенному. При этом он обожествляет не только небо и звезды (восемь зримых олимпийских богов), но и элементы. Вслед за пифагорейцем Филолаем он допускает пять элементов: эфир, огонь, воздух, воду и землю, располагая их по убывающей степени совершенства.

Идя по стопам Платона, он развил фантастическое учение о демонах как существах, занимающих среднее место между богами и людьми и способствующих их общению между собой⁴. Зло в мире Ксенократ объясняет вмешательством злых демонов.

Задача человеческой жизни заключается, согласно Ксенократу, в освобождении духа от оков чувственности: «божественное» начало должно одержать победу над титаническим. Все вещи, по мнению Ксенократа, делятся на три группы: 1) *благие*, 2) *дурные* и 3) *ни те, ни другие*⁵. К первой категории относятся: а) блага души, б) блага тела и в) внешние блага (богатство, честь и т. д.). Благам души — добродетели, доблести (*ἀρετή*) — Ксенократ

¹ См. *Столбей*, *Ecl.*, I, 4. *Плутарх*, *De anim. procreatione*, 22.

² См. *Секст-Эмпирик*, *Adv. math.*, VII, 147.

³ *Плутарх*, *De anim. proc.*, p. 1012 d.

⁴ См. *Плутарх*, *De Isid. et Osiris*, 26 d.

⁵ *Секст-Эмпирик*, *Adv. math.*, XI, 4.

отводил решающее место в достижении блаженства, низко оценивая телесные и внешние блага. Он не отрицал, однако, некоторого значения последних для полного и совершенного счастья, если не в качестве причин, то «сопричин» последнего. В противоположность Аристотелю Ксенократ утверждал, что одной теоретической мудрости недостаточно для блаженства; ее необходимо дополнить мудростью практической¹.

В то время как Спевсипп и Ксенократ в основном придерживались мнений своего учителя, *Гераклида Понтийского* и *Евдокса Книдского* трудно причислить к платоникам.

Находясь под влиянием пифагорейской теории, виднейшим представителем которой был *Экфант*, Гераклид полагал, что в основе всех вещей находятся мельчайшие, далее неделимые тела (*ᾠκοί*).

Свою теорию Гераклид подкреплял соображениями, взятыми из акустики. Каждый тон, говорил он, образуется из ряда отдельных толчков; в силу слабости нашего слуха множество толчков сливается в один тон. Так и тело, кажущееся непрерывным, на деле состоит из прерывных элементов².

Разрешая знаменитую задачу, поставленную Платоном («какие гипотезы равномерных и упорядоченных движений надо сформулировать так, чтобы их следствия не противоречили бы явлениям»)³, Гераклид сделал значительные достижения в области астрономии. Он учил, что земля вращается вокруг своей оси, небо же неподвижных звезд покоится. Не дойдя еще до гелиоцентрической системы, Гераклид приближается к ней, полагая, что Меркурий и Венера вращаются вокруг солнца. Звезды — мировые тела, подобные земле, рассматриваемой им как шар.

Эти элементы научного мышления переплетаются у Гераклида с фантазией и мистикой. Так, он утверждает, что атомы сложились в мироздание под влиянием божественного разума. Мистично и учение Гераклида о душах: они будто бы состоят из светлого эфирного вещества и до своего вселения в земные тела пребывали на Млечном пути.

В еще большей мере отступает от платонизма Евдокс Книдский («акмэ» — 367 г. до н. э.). Справедливо считая, что трансцендентные идеи не в состоянии объяснить возникновение качеств чувственных вещей, Евдокс возобновляет учение Анаксагора о гомеомериях⁴.

Вопреки Платону, Евдокс выдвигал в качестве высшего блага наслаждение. Все существа избегают страдания и стремятся к наслаждению.

Со времени схолархата *Полемона* Академия все более и более покидает область мистической спекуляции и почти исключительно занимается этическими вопросами. Полемон считал, что практика

¹ См. *Климент*, *Stromata*, II, 369.

² См. *Симплиций*, *In Aristotelis De coelo*, 119.

³ *Порфирий*, *In Ptolemaei Harmonica*.

⁴ См. *Аристотель*, *Метафизика*, I, 9, 991 а 14.

важнее диалектических теорий¹. Высшим благом, по мнению Полемона, является жизнь согласно с природой, т. е. пользование дарами природы под руководством добродетели².

Ученик его Крантор из Соли в Киликии (умер раньше своего учителя) был автором книги «Περὶ πένθους» («О страдании»), послужившей образцом многих подражаний для составителей «утешений» — «consolationes». Крантор учил, что первое место принадлежит добродетели, второе — здоровью, третье — наслаждению, четвертое — богатству. Он резко полемизировал против кинической проповеди апатии и защищал умеренность страстей (метриопатию). Сама природа, по словам Крантора, вложила в нас страсти; их не следует умерщвлять, а лишь обуздывать.

Со времени Аркесилая Академия вступает на *скептический* путь.

Аркесилай (315—240 гг. до н. э.) вел упорную и ожесточенную борьбу против *стоиков*³. Он стремился подорвать стоическое учение о *критерии истины*. Стоики находили мерило истины в так называемом «каталептическом (постигающем) представлении». В силу своей ясности эти представления вызывают у разума «одобрение», «признание». По мнению Аркесилая, нет никаких каталептических представлений. Между представлениями истинными и ложными не существует различий. Ложные представления могут быть столь же ясными и убедительными, как и истинные.

Если чувства нас обманывают, то разум также не достигает истины⁴. Вслед за стоиками Аркесилай считал разум способностью извлекать выводы из данных чувств. Сомнение в свидетельстве чувств неизбежно влекло поэтому и сомнение в показаниях разума.

Отсюда, по мнению Аркесилая, вытекало, что мудрец должен «воздерживаться от суждений» (ἐποχή). Если нет каталептических суждений, если разница между истиной и ложью стирается, если субъективное чувство достоверности или очевидности еще не гарантирует нам истинности, то перед мудрецом предстает дилемма: или вслед за толпой невежд высказывать лишь «мнения», или же воздерживаться от «одобрения». Мудрец, по Аркесилаю, должен выбрать второй путь.

Делая уступку своим противникам, Аркесилай признавал *практический критерий* поведения. Всякое действие, по мнению Аркесилая, должно основываться на «рациональной вероятности» (εὐλογον), и ее достаточно для совершения выбора между добром и злом и для достижения счастья.

Преемниками Аркесилая были Лакид, затем Телекл, Евандр и Гегесин, учитель Карнеада из Кирены (ок. 214—129 гг. до н. э.).

Карнеад выставил общее положение, что нет критерия истины:

¹ См. Диоген Лаэртский, IV, 48.

² См. Цицерон, De fin., II, 41.

³ См. ниже главу IV.

⁴ См. Цицерон, De orat., III, XVIII, 67.

ум, чувство, представление нас обманывают¹. Как и Аркесилай, Карнеад направил всю силу своей аргументации против стоической доктрины «каталептического представления».

Нет такого истинного представления, которому нельзя было бы противопоставить другое представление — ложное — и тем не менее ничем не отличающееся от первого; в этом утверждении — «первое доказательство» Карнеада.

Чувства вообще вводят нас в заблуждение (весло в воде кажется переломленным, четырехугольная башня издали — круглой, солнце кажется маленьким, хотя оно во много раз больше земли). В лучшем случае мы можем открыть основания ошибок чувств, но не доказать истинность их свидетельства². Если говорят, что на помощь чувствам приходит искусство (художник видит ускользающие от нас оттенки цвета), то необходимость упражнения органов чувств лишь свидетельствует об их слабости и недостаточности для познания³.

Особенно яркой иллюстрацией тезиса о неразличимости истинных и ложных представлений Карнеад считает примеры, взятые из сферы сновидений, галлюцинаций, иллюзий. Карнеад признает, что после прекращения сна или бреда человек убеждается, что он находится во власти фантомов. Но дело тут не в воспоминании о прошедшем, а в том, каково отношение к своим представлениям у людей, когда они объаты грезами сновидений или галлюцинаций. Разве призраки больного воображения не мучают безумца?

Нас обманывают не только чувства, но и разум. «Диалектика», по мнению Карнеада, не может служить арбитром в вопросах истины или лжи. Она носит чисто формальный характер и не решает по существу ни проблем геометрии, ни физики, ни этики. Но и в своей сфере (связи и разделения терминов, построения силлогизмов) «диалектика» наталкивается на непреодолимые для нее трудности, апории.

Все эти трудности приводят Карнеада к «воздержанию от суждений».

Карнеад рекомендовал лишь воздержание от безусловных утверждений истины, но мудрец может высказываться о вещах, поскольку то или иное представление кажется ему более *вероятным*⁴.

Но и среди вероятных представлений Карнеад устанавливал различия. Одни представления просто *вероятны*, другие вероятны и *проверены*, третьи вероятны, всесторонне проверены и *несомненны*⁵. Первая ступень вероятности будет иметь место, когда представление берется еще изолированно от других, вторая — в том случае, когда оно берется в связи с другими представлениями и ничто из обстоятельств не противоречит его вероятности, третья —

¹ См. *Секст-Эмпирик*, Adv math., VII, 159.

² См. *Цицерон*, II, XXI.

³ См. там же, II, XXVII.

⁴ См. там же, II, XXXII.

⁵ См. *Секст-Эмпирик*, Pyrrh. hyp., I, 227.

когда все обстоятельства подвергнуты такому же исследованию, как и первое представление.

Основываясь на этом рассуждении, Секст-Эмпирик проводит разницу между чистыми скептиками и академиками. Он указывает, что академики следовали в своей жизни *вероятности*, тогда как скептики — установившимся *обычаям* ¹.

Аргументы скептиков имеют полную силу против догматической, метафизической философии, они — «превосходное оружие против рассудочной философии» ², воображающей, что она нашла «последние и окончательные» «абсолютные» истины. Но Карнеад был неправ, отрицая *объективную истину* и противопоставляя относительность истины ее объективности, он был неправ, отрицая, что «...человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин» ³. Ибо «...исторически условны пределы приближения наших знаний к объективной, абсолютной истине, но безусловно существование этой истины, безусловно то, что мы приближаемся к ней» ⁴.

Особенно большой интерес представляют для нас возражения Карнеада, направленные против религии. Его аргументы отвергают не только грубый антропоморфизм, но с полной ясностью вскрывают противоречия, связанные с любым представлением о боге или о богах. Они подрывают основы всякой религии и являются одним из наиболее совершенных образцов *логической* ее критики.

Сам Карнеад (согласно своей скептической позиции) не отрицал прямо существования богов и даже настаивал на их почитании. Он возражал «лишь» против «опрометчивости догматиков» в их теологических и телеологических утверждениях.

Догматики утверждают, что существование богов вполне очевидно. Но тогда, спрашивает Карнеад, зачем они приводят столько аргументов для подтверждения бытия богов? *Очевидное* не нуждается в доказательствах: оно говорит само за себя.

Главный довод догматиков в пользу существования богов — это «согласие всех». Догматики утверждают, что понятие о богах *запечатлела* в умах людей сама природа. Самая «естественность» и «распространенность» этого понятия будто бы гарантируют его истинность. Но есть много народов, возражает на это Карнеад, которые и не подозревают о существовании богов. Разве не было на свете атеистов? Но если бы даже все люди верили в богов, то отсюда вовсе не следовало бы, что боги существуют.

Почему люди верят в богов? Стоик Клеанф выдвигал четыре основания, в силу которых в умах людей образуются понятия о

¹ См. там же, I, 220.

² Ленин, Философские тетради, стр. 305.

³ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 110.

⁴ Там же, стр. 111.

богах: 1) вера в предсказания будущего, 2) страх перед грозными явлениями природы, 3) изобилие предметов, которые служат для нашего существования, 4) наблюдение неизменного порядка в движении звезд и неба. Карнеад доказывает полную несостоятельность всех этих оснований.

Против всякого рода мантики (прорицания, астрологии, гадания, веры в сновидения) Карнеад выступает с решительной и резкой критикой. Во всех предсказаниях, где играют роль искусство и наука, специалист в данной области лучше справится с делом, чем гадатель.

Затмения солнца и луны за много лет предсказываются людьми, следящими за ходом светил и высчитывающими их движение; но тут все предопределено «необходимостью природы», ее законами. Однако раз заблуждается и тот, кто судит на основе вероятных и сообразных с разумом предположений, то как можно верить тому, кто «предчувствует» будущее на «основе» полета или пения птиц, предзнаменований, сновидений?

Переходя ко второму доводу Клеанфа, Карнеад говорит: «Верно, что много людей боится грозных явлений природы на море, на суше, в воздухе, и думает, что виновниками их являются «бессмертные боги». Но вопрос не в том, что есть люди, верящие в богов, а в том, существуют ли боги или нет»¹.

Верно, что бесконечное множество звезд и их правильное движение восхищают взоры и умы смертных. Но почему этот правильный и постоянный бег приписывать богу, а не отнести его на счет природы? Если все движения, в определенное время повторяющиеся, считать чем-то божественным, то, язвительно спрашивает Карнеад, не следует ли назвать божественными различные формы малярии, припадки которой повторяются периодически.

Карнеад разрушает и остальные положения стоической теодицеи, но, к сожалению, большая часть его возражений утрачена. Может быть, тут «постарались» христиане. Арнобий приводит несколько цитат из этих мест, делающих вполне понятным рвение христиан. «Прежде всего невероятно, — говорит Карнеад, — чтобы та материя вещей, откуда возникло все, была произведена божественным промыслом. Вероятно, она имеет свою силу и свою природу... Если же материя не сотворена богом, то им не произведена ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь»².

Но часть возражений против целесообразности все же дошла до нас.

Говорят, что разум — особый дар богов людям. Но ведь ум подчас является источником чудовищных преступлений. Лучше бы боги отказали нам в этом даре, если он оказывается столь губительным для большинства. Но, может быть, в употреблении разума виноваты сами люди, а не боги? Почему же богам не дать людям ра-

¹ Цицерон, *De nat. deor.*, III, VII.

² Арнобий, *Div. inst.*, II, 3 и 8.

зум, который не наталкивал бы их на заблуждения и преступления? Если боги к нам расположены, то почему они не сделали нас всех хорошими или, по крайней мере, не посодействовали счастью добрых людей? Но мы видим, что доблестные мужи несчастны, а злодеи блаженствуют.

Говорят, что боги, как и цари, не заботятся о мелочах. Но царей еще можно извинить по недостатку знания и сил, а богов? Но боги не заботятся не только об отдельных людях: мы видим, как гибнут города, племена, государства. Следовательно, заключает Карнеад, провидение или не знает своих сил, или пренебрегает человеческими делами, или не в состоянии судить, что для нас лучше, а что хуже¹.

Еще более важны аргументы Карнеада, направленные против стоического отождествления мира с богом на основании совершенства мира. Но какое содержание вкладывать в понятие совершенства? Отправным пунктом для определения совершенства у философов служит понятие человека как наиболее совершенного существа. На этом основании те, кто признает, что бог совершенен, приписывают ему все положительные человеческие качества, *антропоморфизуют* его. В таком случае, замечает Карнеад, бог превращается в человека.

Самое понятие совершенства, указывает Карнеад, является относительным. Что подходит одному существу, то может не подходить другому. То, что является совершенством для человека, вовсе не означает совершенства для мира (бога).

Бог, которого стойки отождествляют с миром, есть тоже *тело*. Из этого утверждения Карнеад вывел ряд губительных для стоической теологии следствий. Нет тела, утверждал он, которое не было бы подвержено смерти. Бренность тела вытекает уже из одного того, что всякое тело делимо и его части могут быть обособлены друг от друга. Если сказанное применимо ко всякому телу, то тем более оно применимо к телу одушевленному².

Понятие бога создают по аналогии с понятием человека, богу приписывают разум. Но в таком случае нельзя отказать ему в том, что является предпосылкой мышления, — в жизни. Но если он — живое существо, то необходимо придать ему все те свойства, которые присущи животному. На каком основании богу приписываются одни *положительные* качества, если они неразрывно связаны с *отрицательными*? Если бог испытывает блаженство, то он подвержен скорби, если он живет, то должен умереть. Однако, если отнять у бога приписываемую ему вечность, то понятие бога рушится.

Бог не может быть, говорит Карнеад, ни бесконечным, ни конечным, ни телесным, ни бестелесным. Бог не бесконечен, ибо бесконечное неподвижно, не имеет места, не одушевлено. Бог также не конечен, ибо в таком случае он был бы ограничен. Он не может быть

¹ См. Цицерон, De nat. deor., III, VIII.

² См. там же, III, XII.

бестелесным, потому что тогда ему нельзя придать души, разума. Но бог — и не тело, ибо при этом допущении он был бы преходящ.

Нанося удары религии, Карнеад подвергает жестокой критике и традиционную мораль. Справедливость, говорит он, — это чисто человеческое учреждение. Нет никакого естественного права. Право имеет условный характер и устанавливается людьми, преследующими свои интересы. Право меняется в зависимости от страны, от времени.

Карнеад указывал на вопиющее противоречие между громкими фразами о справедливости и фактическим положением вещей: «Всем могущественным народам, в том числе самим римлянам, которые захватили власть над всем миром, если бы они захотели быть справедливыми, т. е. вернуть чужое, было бы необходимо вернуться в хижину и жить в нужде и нищете»¹.

Что касается положительных этических взглядов Карнеада, повидимому, он считал более «вероятным» высшим благом сочетание наслаждения с доблестью². Он склонялся к мнению, что для достижения счастья необходимо под руководством разума пользоваться благами «первыми по природе» (здоровье, сила, красота и т. д.).

Крупнейшим учеником Карнеада был карфагенянин *Клитомат* (ок. 175—110 гг. до н. э.). В многочисленных работах он изложил и развил философию своего учителя.

Глава II

ПЕРИПАТЕТИКИ

Ликей был центром весьма оживленной научной работы, продолжавшей традицию Аристотеля. Одной из ближайших задач перипатетиков являлось комментирование произведений основателя школы. Помимо комментирования перипатетики успешно продолжали историко-критическую работу Аристотеля в области оценки своих предшественников. В области истории отдельных наук перипатетики имеют также важные заслуги (работы Евдема по истории математики и астрономии, Аристоксена — по истории музыки и т. д.). В деле дальнейшего исследования природы неувядаемую славу приобрел «отец ботаники» Теофраст. Перипатетики (особенно Теофраст и Дикеарх) способствовали также дальнейшему развитию политического учения Стагирита.

Среди многочисленных учеников Аристотеля особенно выделяется *Теофраст* (ок. 370—285 гг. до н. э.), сын ремесленника из Эреса на острове Лесбосе. Он слушал вместе с Аристотелем Платона, примкнув после смерти последнего к Стагириту. Перед смертью Аристотель поручил своему другу Теофрасту руководство школой.

¹ Лактанций, Div. inst., V, 15.

² См. Цицерон, De fin., V, VIII, 21.

Теофраст правил Ликеем более 34 лет. Ликей достиг при нем расцвета (до 2 тысяч учеников). Обвинение в безбожии, выдвинутое против Теофраста, вынудило его покинуть вместе с другими философами Афины, но вскоре он был с почетом возвращен обратно.

Многочисленные сочинения Теофраста охватывали все области знания. К сожалению, до нас дошли лишь два произведения Теофраста по ботанике («История растений», 9 книг, и «О причинах



Теофраст

растений», 6 книг), несколько небольших естественно-научных трактатов, фрагменты «Метафизических апорий», весьма важной «Истории физики» (16 книг) и некоторые другие работы.

В области логики Теофраст и другой выдающийся ученик Аристотеля Евдем внесли ряд дополнений и поправок к «Органону» своего учителя. Существенным дополнением к логике Аристотеля является их учение о различных формах гипотетического силлогизма типа: если есть А, то есть и Б.

«Метафизические апории» Теофраста напоминают вторую книгу «Метафизики» Аристотеля. В них Теофраст сформулировал затруднения, касающиеся основных понятий аристотелевской «первой философии». Подобно «Метафизике» Аристотеля, в этой работе Теофраста (дошедшей до нас в крайне искаженном виде) интересны поиски, приемы постановки вопросов.

Теофраст вслед за Аристотелем исходит из предположения, что причиной движения в природе является «неподвижный двигатель», который приводит в движение небесные сферы. Но если допустить эту теорию, то возникает ряд апорий. Раз существует один двигатель, то почему не все сферы имеют одинаковое движение? Если же двигателей много, то как объяснить согласие в движении сфер? Почему имеется множество сфер? На каком основании «естественное стремление» сфер направлено к движению, а не к покою?

Далее, если нельзя принять одни материальные начала (в аристотелевском смысле), то как обстоит дело с принципами «нематериальными», например, с началом цели? Не всегда можно сказать, произошло ли нечто в силу определенной цели, или в силу случайного совпадения, или природной необходимости. Как определить соотношение между формой и материей? Является ли материя чем-то несуществующим, чье бытие дано лишь в возможности, или же она есть уже нечто сущее, чему, однако, еще недостает определения формы? Почему весь мир поделен на противоположности, причем дурного больше, чем хорошего?

Все эти весьма веские сомнения обнаруживают большой критический дар Теофраста.

В сфере «физики» Теофраст выдвинул положение, что существует столько видов движения, сколько категорий¹. Очень интересны указания Теофраста, что процесс качественного изменения совершается иногда прерывно, «сразу». Так, например, белое, по мнению Теофраста, вовсе не должно обязательно пробегать ряд промежуточных ступеней, чтобы стать черным².

Весьма метки возражения Теофраста против аристотелевского определения «места» как границы объемлющего тела. В таком случае, говорит Теофраст, тело будет находиться в плоскости и не все тела будут иметь место (например, небо неподвижных звезд, ибо никакое другое тело его не ограничивает); помимо того место окажется передвигающимся с объемлющим телом³. Теофраст полагал, что место не существует само по себе; оно означает лишь порядок и положение тел⁴.

Небольшие трактаты Теофраста о природе (о направлении ветров и об их причинах, о различных ароматах, их приготовлении, действии и применении, о камнях, о таких физиологических явлениях, как усталость, головокружение, выделение пота, паралич) полны метких и тонких наблюдений. Теофраст не ограничивался одним описанием фактов, но стремился их объяснить, исходя из «причин», установленных Аристотелем.

В постановке ряда проблем Теофраст обнаруживает значительную самостоятельность мысли. Так, в сочинении «Об огне» он подчер-

¹ См. *Симплиций*, *Phys.*, 94.

² См. *Темистий*, *Schol.*, 409 b 5.

³ См. *Симплиций*, *Phys.*, 149.

⁴ См. там же.

кивает своеобразную природу этого элемента: огонь всегда ищет пищи и проявляется (в отличие от других стихий) лишь в определенном субстрате¹. Но раз он не в состоянии существовать отдельно от соответствующего вещества и сложен по своему составу, то как можно признать его за самостоятельный элемент? Если же различать два вида огня — первоогонь, чистый и не смешанный (пребывающий в «первой» сфере), и огонь в сфере подлунной, смешанный и находящийся всегда в процессе становления, то и тут немало затруднений. Возникает ли земной огонь из первоогня или же он порождается в результате движения и взаимодействия предметов? Однако указанное движение и качественное изменение сводятся к природе тепла. Но, быть может, солнце — первоисточник огня на земле и от него исходит и свет и порождающая животных и растения теплота?² Хотя Теофраст и не приходит в трактате «Об огне» к окончательному решению намеченной им проблемы и высказывает лишь сомнения, самая его критика весьма любопытна: она ставит вопрос о научной правомерности учения о «четырех корнях всего сущего» — эмпедокловских элементах.

У Теофраста мы находим энергичную защиту объективного существования, названных впоследствии «вторичными», чувственных качеств.

Если, говорил он, такие качества, как холодное и теплое, сладкое и горькое, зависят от формы атомов, то тем самым признается, что они являются чем-то объективным; возникающие по поводу этих качеств иллюзии, во-первых, относятся и ко всем другим свойствам вещей, а, во-вторых, ошибки здесь касаются лишь частных случаев, а не природы качеств. Такие существенные качества, как холодное и теплое, должны принадлежать самим вещам.

Бессмертная слава Теофраста заслужена его сочинениями по ботанике. Теофраст справедливо считается отцом этой науки.

В качестве основы познания растений Теофраст выдвигает опыт. Теории должны согласоваться с наблюдениями. Часто он ссылается на собирателей и продавцов лекарственных растений, выслушивает рассказы людей опытных, садовников, дровосеков, будучи убежден, что практика открывает пути к познанию вещей³. За исходный пункт исследования следует брать единичные вещи⁴; индукция — наиболее верный путь. Восприятие, говорит Теофраст, исследует различия, ищет причин. Оно определяет размышление, отчасти доставляя ему материал, отчасти же создавая затруднения, в силу чего, если и нельзя двигаться дальше, начинает, однако, брезжить некий свет в потемках тому, кто продолжает искать⁵.

¹ См. *Теофраст*, *De igne*, I, 705.

² См. там же, I, 4.

³ См. *Теофраст*, *Historia plantarum*, I, 14, 4.

⁴ См. *Теофраст*, *De causis plantarum*, 17, 6.

⁵ См. *Теофраст*, *Fr. 12 (Metaph.)*, 19.

Теофраст описал 550 видов растений. Круг его собственных и учтенных им чужих наблюдений простирается на весь известный тогда мир: на западе — до стран, лежащих по ту сторону Геркулесовых столбов (Гибралтар), на востоке — до недр Индии, на севере — вплоть до устьев Танаиса (Дона).

Для Теофраста, как и для Аристотеля, растения — живые существа. Основой жизни является прирожденная им влажность и теплота¹. Прозябание, рост, улучшение или гибель растений зависят не только от внешних условий (теплоты и влажности воздуха и почвы, от действия солнца, от орошения и т. д.), но и от собственной природы растения или семени. Теофраст проводит тут различие между действующей силой и восприимчивостью к внешним впечатлениям².

В *этике* Теофраст, в основном примыкая к Аристотелю, с большей энергией, чем его учитель, подчеркивает значение телесных и внешних благ для счастья человека³.

Хотя добродетель лишь одна сама по себе достойна желания и является благом по преимуществу, но ее, по мнению Теофраста, недостаточно для блаженства. Кто подвергается пыткам, изгнанию, испытывает тяжелые болезни, тот не может быть счастливым.

Выдвигая идеал теоретической жизни, Теофраст считает за зло все то, что может воспрепятствовать спокойному, не прерываемому никакими заботами и тревогами, ходу научной деятельности.

Из многочисленных специальных работ Теофраста по этике («О дружбе», «О любви», «О браке») до нас дошли лишь скудные фрагменты; так же обстоит дело с его произведениями по риторике и эстетике. Аристотелевские политии Теофраст дополнил собранием законов (24 книги).

Второй выдающийся ученик Аристотеля — Евдем Родосский — прославился работами по популяризации и комментированию сочинений Стагирита, а также произведениями по истории наук («История геометрии», «История арифметики», «История астрономии»); известна также его «История теологических учений». Работы Евдема по истории наук (от них сохранились лишь фрагменты) являются главным и почти единственным источником сведений о древних математиках и астрономах. Что же касается собственных натурфилософских произведений Евдема, то они свидетельствуют о тонком и верном понимании учения Аристотеля, но не отличаются оригинальностью. Это, по словам Симплиция, — «парафраза «Физики» Аристотеля»⁴.

Большую самостоятельность Евдем обнаруживает в разработке вопросов *этики*. Но он при этом теологизирует аристотелевское учение о нравственности и тем самым его извращает. Аристотель

¹ См. Теофраст, Hist. plantarum, I, 2, 4.

² См. Теофраст, De caus. pl., IV, 1, 3.

³ См. Цицерон, Tusculan. disputationes, V, 8, 24.

⁴ Симплиций, Phys., 204 b.

рассматривал поведение человека в сфере чисто «земных» интересов, не заботясь о потустороннем. Евдем же «истолковывает» аристотелевское положение: высшее блаженство заключается в созерцании, в том смысле, что созерцание должно быть познанием бога. Все является благом в той мере, в какой оно ведет к созерцанию божества¹.

В противоположность теологизирующему направлению мысли Евдема два других непосредственных ученика Аристотеля — Аристоксен и Дикеарх — продолжали развивать его учение в духе эмпиризма и материализма.

Аристоксен из Тарента, прежде чем стать перипатетиком, прошел через влияние пифагореизма. Он прославился в древности как один из крупнейших теоретиков музыки, но занимался также натурфилософскими, психологическими, моральными и политическими вопросами, арифметикой и историческими исследованиями.

Определяя звук как физическое движение и настаивая на необходимости подтверждения доказательств фактами, Аристоксен энергично боролся против пифагорейцев и пифагореизирующих платоников, отбрасывавших чувство за его недостаточную точность, «констатирующих особые умопостигаемые причины» и сводящих различие между высокими и низкими тонами к числовым отношениям и скоростям. С другой стороны, Аристоксен возмущается также и теми, кто рассуждает о музыке бессистемно и неметодично, не выискивает причин, не добивается доказательств, не перечисляет точно исследуемых фактов². Наука музыки должна покоиться, по мнению Аристоксена, как на показаниях чувств, так и на размышлении. Чувство устанавливает величину интервалов, размышление определяет их значение. Чувство фиксирует музыкальные явления, разум же ищет основания для этих явлений³. При этом, по мнению Аристоксена, различие тонов обусловлено их качеством, а не количеством (как думали пифагорейцы).

Аристоксен признавал решающее место в познании за чувством. В то время как пифагорейцы полагали, что чувства дают как бы «зародыши познания», а завершает познание разум, Аристоксен признавал разум лишь за «спутника чувств», за нечто, по отношению к ним вторичное⁴.

Подобно другим античным теоретикам музыки, Аристоксен с особой силой настаивал на воспитательном значении музыки: она укрощает страсти, «очищает» душу. Он выступал против изнеженной, модной музыки, господствовавшей тогда в театрах. Женственная музыка портит, по словам Аристоксена, нравы, ведет к варварству и потере свободы. Мелодия должна быть мужественной⁵.

¹ См. *Евдем*, *Ethica*, VII, 15, 1249 а 21.

² *Аристоксен*, *Harmoniae elementa*, II, р. 32.

³ См. *Порфирий*, *In Ptol. Harm.*, р. 211.

⁴ См. *Бозций*, *De musica*, р. 1417.

⁵ См. *Темистий*, *Orat.*, XXXIII, р. 364.

Выводы из своей музыкальной теории Аристоксен пытался приложить к грамматике, учению о буквах, к метрике и танцу. Но и психологические воззрения Аристоксена определяются его музыкальным образованием. Вслед за некоторыми пифагорейцами Аристоксен утверждал, что душа является гармонией и именно гармонией тела. «Строй» тела, его органов определяет собой психические процессы. «Аристоксен говорил, что вообще нет никакого духа, но подобно гармонии в струнных инструментах сила чувства существует в силу строения тела и связи внутренних его органов»¹. Как хорошо натянутые струны порождают созвучие, так и прочное сочетание органов производит движение чувств. И как в струнном инструменте разрыв струны нарушает гармонию и устраняет возможность напева, так и повреждение органов влечет за собой угасание сознания — смерть.

Еще ярче и последовательнее материализм отстаивался соучеником и другом Аристоксена, Дикеархом из Мессины в Сицилии. В трех коринфских диалогах *Дикеарх* подверг жестокой критике господствовавшие до него в философских школах представления о душе, как об особой сущности. В трех лесбийских диалогах Дикеарх блестяще полемизировал против сторонников учения о бессмертии души, в особенности против Платона.

Дикеарх учил, что «души нет»², что она — только тело, находящееся в определенном состоянии³.

«Духа, — говорит Дикеарх, — вообще нет; это совершенно лишнее слова... Души и духа нет ни в человеке, ни в животном, вся та сила, благодаря которой мы движемся и чувствуем, в равной мере разлита во всех живых телах; она неотделима от тела, ибо (сама по себе) она — ничто; нет ничего, кроме тела, так устроенного, что на основе природного смешения оно имеет силу и чувствует»⁴. Подобно Аристоксену, Дикеарх называет душу «гармонией»⁵, составленной, однако, не из звуков, а являющейся гармоничным смешением и созвучием находящихся в теле четырех элементов, вернее, лежащих в их основе противоположных качеств — теплого и холодного, влажного и сухого. Исходя из этого учения о материальной природе всех психических функций, Дикеарх отвергал бессмертие «души».

С материалистическим учением о душе, быть может, связано направленное против Теофраста утверждение Дикеарха, что практическая жизнь стоит несравненно выше теоретической⁶.

Дикеарх был разносторонним и глубоким ученым. Сохранились лишь весьма немногие фрагменты из различных его работ:

¹ Лактанций, *Opificio Dei*, 16.

² Секст-Эмпирик, *Pyrrh.*, hyp., II, 31.

³ См. Секст-Эмпирик, *Adv. math.*, VII, 349.

⁴ Цицерон, *Tuscul.*, I, 10, 21.

⁵ См. Немезий, *De natura hominis*, 2, 68 с.

⁶ См. Цицерон, *Ad Atticum*, II, 16.

об измерении высоты гор, по географии, о поэзии Алкея и Гомера, о драматургических представлениях и «мусических» состязаниях, по истории Эллады и на политические темы. Известно, что Дикеарх попытался дать широкую картину развития Эллады в связи с культурной жизнью Востока. Он считал, что люди из первоначального, «природного», состояния перешли к пастушеской жизни (лишь тогда они стали питаться мясом и вести войны) и затем уже приступили к земледелию. В своем сочинении «Триполитик» Дикеарх признавал за идеал государства смешение трех форм управления: демократии, аристократии и монархии.

Защищает материализм и самый выдающийся ученик Теофраста, Стратон из Лампсака (схолярх с 287 г. до н. э., 18 лет руководил школой, умер ок. 270 г. до н. э.). Стратона в древности называли «физиком», хотя он писал работы также по логике, этике и политике.

Стратон решительно отбрасывает всякие метафизические нематериальные начала и стремится объяснить природу, исходя из самой природы. Стратон, говорит Цицерон, освобождает бога от тяжелой задачи. Если жрецы богов освобождены от работ, то насколько справедливее, чтобы эта привилегия распространялась и на самих богов. Стратон полагает, что для «создания мира» ему не надо обращаться к содействию богов. «Все существующее произведено природой». «Все существующее и совершающееся сделалось или делается в силу естественных тяжестей и движений»¹.

Природа, по Стратону, есть спонтанная сила (*τὸ αὐτόματον*), не обладающая чувствами, размышлением и предвидением, действующая с внутренней необходимостью. Она строит космос, который (вопреки Платону и стоикам) не является живым существом². Эта сила, разлитая в природе, — безличная и бессознательная — источник всех изменений (возникновения, увеличения и уменьшения) вещей³.

Устранив вслед за Демокритом богов от всякого вмешательства в мироздание, Стратон, однако, возражал против атомистической теории: мир вовсе не составлен из мельчайших телец, гладких или шероховатых, снабженных крючками, движущихся в пустоте. Все эти предположения — лишь «грезы» Демокрита⁴.

Стратон стремился к качественному объяснению мироздания. Началами мира он считал лежащие в основе качеств вещей силы⁵.

Таковыми силами, по Стратону, являются прежде всего *теплое* и *холодное*, причем именно теплое есть активная, творческая сила, энергия, образующая жизнь. Она — подлинная «причина всего»⁶.

¹ Цицерон, Acad., II, 38, 121.

² См. Плутарх, Adv. Colot., 14, 3 p. 1115.

³ См. Цицерон, De nat. deor., I, 13, 35.

⁴ См. Цицерон, Acad., II, 38, 121.

⁵ См. Секст-Эмпирик, Pyrrh. hyp., III, 39.

⁶ Эпифаний, Explicatio fidei, 1090.

Качества (понимаемые как силы) находятся в определенных субстратах; так, «первый холод» связан с водой¹.

Все явления мира — результат борьбы противоположностей: теплого и холодного. Они попеременно вытесняют друг друга и не могут находиться вместе².

Наряду с теплом и холодом Стратон, повидимому, выдвигал в качестве действующих принципов *движение и тяжесть*³. В отличие от Аристотеля Стратон признавал тяжесть за необходимое свойство всякого элемента. Все тела поэтому стремятся к центру; их подъем кверху является результатом давления более тяжелых на более легкие или оттеснения вторых первыми.

Трудно сказать, как связывал Стратон движение, которое он считал вечным, с другими вечными первокачествами тел — теплотой, холодом и тяжестью: считал ли он их источниками движения или, наоборот, полагал, что движение реализует эти первокачества, позволяя им переходить из возможности в действительность? Во всяком случае, движение, по Стратону, обладает творческой, создающей и разрушающей мощью⁴.

Отступая от Аристотеля и отрицая пустоту вне мироздания (которое он признавал ограниченным), Стратон допускал ее существование внутри космоса. По мнению Стратона, лишь при наличии пор в телах можно объяснить такие явления, как проникновение солнечных лучей в воду⁵. Известно, далее, что Стратон не соглашался с аристотелевским определением «места» как границы объемлющего тела и склонялся к мнению платоников, что пространство есть «расстояние», всегда содержащее в себе телесное и могущее принять в себя любое тело⁶.

Особенно интересны возражения Стратона против аристотелевского понимания времени как числа движения. Число уже потому не может быть временем, что оно всегда обозначает определенную дискретную величину, время же и движение непрерывны. Число содержит все свои части внутри себя, но этого нельзя сказать про время; в противном случае «раньше» и «позже» совпадали бы. Почему, спрашивает он, время относится как число лишь к более раннему и более позднему в движении, а не к покою?

¹ Плутарх, De primo frigido, 9, p. 948.

² См. Сенека, Questiones naturales, VI, 43, 2. Он иллюстрирует эту мысль Стратона следующим примером: «В зимнее время, когда на земле бывает мороз, колодцы, пещеры и все подземные впадины нагреваются потому, что туда перенеслось тепло, уступая холоду, властвующему наверху». Отсюда ясно видно, что Стратон был далек от понимания диалектического закона единства противоположностей.

³ См. Цицерон, Acad., II, 38, 121.

⁴ См. Симплиций, Phys., 191.

⁵ См. там же, 163.

⁶ См. Симплиций, Phys., 140.

Сам Стратон определяет время как «количество (или величину) в отношении к действиям»; под этим выражением он понимает величину как состояний движения, так и покоя¹.

Таким образом, время, согласно Стратону, простирается не только на движение, но и на покой, а понятие *числа* заменяется более широким определением количества или величины.

Стратон тщательно отличал от времени то, что происходит во времени. По его словам, ночь, день, годы не являются частями времени, а реальными процессами (возникновение света, его исчезновение, периоды во вращении планет); время же обозначает лишь величину (длительность) этих процессов.

«Душа» находится, по мнению Стратона, «между бровями», т. е. в соответствующей части мозга; отсюда она излучается (повидимому, по нервам, открытым врачами Герофилом и Эрасистратом) к органам чувств. Вопреки Аристотелю Стратон не признавал душу «неподвижным двигателем» тела: движениями являются не только процессы восприятия, но и мышление. Стратон боролся против аристотелевского разрыва между чувственной и разумной душой. Отдельные чувства — проявления единой психической силы².

Предпосылкой всякого мышления являются ощущения. Но мышление привходит в акт восприятия: если наш ум отвлечен другим делом, то впечатления (читаемые буквы, слышимые речи) не доходят до нашего сознания³.

Стратон не проводил принципиального различия между душой животного и душой человека. Душа погибает, по его мнению, вместе с телом. В энергичной полемике против учения Платона о бессмертии души он доказывал, что душа как существо имеет конечную и ограниченную силу, «под конец жизни она должна еще более ослабевать и, наконец, погибнуть».

Из ближайших учеников Стратона заслуживает внимания *Аристарх* с острова Самоса (ок. 320—250 гг. до н. э.), знаменитый астроном, производивший свои наблюдения в Александрии. Он сделал попытку геометрическим путем измерить расстояние от земли до солнца и луны, а также установить размеры этих тел, и пришел к заключению, что радиус луны в три раза меньше земного, а радиус солнца в $6\frac{1}{3}$ раза больше земного и что луна отдалена от земли на 74 земных радиуса, а солнце — на 1400 земных радиусов. Полученные им результаты привели его к мысли о несостоятельности геоцентрической системы Аристотеля, а также несколько улучшенной теории сфер Калиппа. Аристарх пришел к выводу, что все трудности, связанные с движением планет, устраняются, если допустить, что земля и другие планеты вращаются около солнца как своего центра. Так установлена была Аристархом *ге-*

¹ См. там же, 187.

² См. *Секст-Эмпирик*, Adv. math., VII, 350.

³ См. *Плутарх*, Solert. anim., 3, 6, p. 961.

гелиоцентрическая система, которая не нашла, однако, признания в древности и оставалась в забвении до времени Коперника.

После Стратона до конца II в. перипатетическая школа переживает кризис. Судя по скудным фрагментам и свидетельствам, в центре внимания перипатетиков этого периода находится этическая проблема.

Значительный подъем испытывает перипатетическая школа лишь со времени издания сочинений Аристотеля Андроником Родосским (схолярх во второй трети I в. до н. э.), подготовленного трудами знаменитого грамматика Тиранниона.

После Андроника оживляется комментаторская работа перипатетиков, особенно над «Органом».

Из многочисленных комментаторов Аристотеля наиболее блестящим был Александр Афродизийский (конец II и начало III в. н. э.), которого называли «экзегетом» («истолкователем»).

В своих комментариях и оригинальных работах Александр Афродизийский примыкал к Аристотелю и защищал его учение от нападок других школ. Вслед за Стратоном, хотя и не так ярко, Александр стремился устранить всякую мистику из объяснения мира. Вопреки Аристотелю Александр утверждал, что единичные вещи первичны не только «для нас» (как учил Стагирит), но и *сами по себе*¹. Общие понятия являются результатом абстракции: общее как таковое существует лишь в мышлении; если бы прекратилась деятельность ума, то общее исчезло бы и остались бы одни единичные вещи.

Весьма важную роль сыграла в дальнейшем развитии истории философии попытка Александра по-новому истолковать понятие разума, выдвинутое Аристотелем. Признавая вслед за Стагиритом различие высших и низших функций познания, Александр с особой силой подчеркивал, что восприятие является необходимой предпосылкой мышления; на этом основании покоится единство души.

Разум изначально заложен в человеке как простая возможность; это так называемый «физический», естественный разум. Естественный разум впоследствии развивается, превращаясь в разум действительный, разум как *энергию*; это — разум «приобретенный». То, что превращает разум потенциальный в разум активный, как свет заставляет сверкать цвета, находившиеся ранее во тьме, — это и есть разум *творческий*; последний, по мнению Александра, не является частью нашей души; это — разум божественный, отделенный от нас и действующий на нас извне.

В дальнейшем перипатетическая школа все больше склоняется к эклектизму и постепенно сходит со сцены, сливаясь с неоплатонизмом.

¹ См. *Симплиций*, In Aristotelis Categor., 21 b.

Глава III

ЭПИКУР

Продолжателем материалистической линии в философии эллинистической эпохи является один из крупнейших мыслителей античного мира — *Эпикур*. Приняв основные положения атомистического миробъяснения Левкиппа — Демокрита, Эпикур дал свою концепцию, во многих пунктах существенно отличающуюся от философии его предшественников. Учение этого замечательного материалиста, атеиста и просветителя древности получило широкое распространение в античном мире и сыграло в истории науки и философии крупную роль.

Учение милетцев о материальной основе, диалектика Гераклита, учение пифагорейцев о количестве, неизменная основа сущего элейцев, сенсуализм Аристотеля, атомизм Демокрита, учение киренайков о наслаждении — все это служило источниками концепции Эпикура и в переработанном виде вошло в качестве составных элементов его системы. Атомистическая теория Демокрита получила при этом доминирующее значение и нашла в философии Эпикура свое дальнейшее развитие.

Эпикур родился в 342/341 г. до н. э. на острове Самосе в семье сельского учителя. С четырнадцатилетнего возраста Эпикур начал заниматься науками и философией. Восемнадцати лет он приехал в Афины, но пробыл там недолго и около десяти лет жил в разных городах Малой Азии. Здесь, в Теосе, Навсифан, сторонник философии Демокрита, познакомил его с атомистической философией. У ученика Платона, Памфила, Эпикур брал уроки по философии Платона.

В тридцатилетнем возрасте Эпикур поселился сначала в Митилене, затем в Лампсаке и занялся преподаванием философии. Среди его учеников этого периода мы встречаем Метродора и Колота, впоследствии известнейших его последователей. В 307 г. до н. э. Эпикур вернулся в Афины и здесь основал свою школу-содружество, известную в истории под названием «Сада Эпикура». Надпись на воротах его гласила: «Странник, здесь тебе будет хорошо; здесь высшее благо — наслаждение».

Эпикур умер на семидесятом году жизни (270/271 г. до н. э.). Сочинения Эпикура до нас не дошли.

Сохранились лишь три его письма, в которых сжато изложены основоположения его учения, и ряд фрагментов. Между тем Эпикур был одним из плодовитейших писателей древности. Им было написано около 300 научных трудов, причем главный его труд — «О природе» — составлял около 37 книг. До нас дошли многочисленные названия его сочинений: «Об атомах и пустоте», «О цели», «Канон», «О богах», «О предопределении» и др.

Важнейшим источником для изучения философии Эпикура является, кроме его писем и фрагментов, философская поэма его

талантливого продолжателя на римской почве — Тита Лукреция Кара «О природе вещей».

Годы жизни и деятельности Эпикура относятся к очень бурному и тяжелому периоду в истории Греции. То было время распада Македонской державы и борьбы диадохов за наследие Александра. Греция стала ареной непрестанных разорительных войн и политических переворотов. Правители сменяли один другого, иноземное завоевание переплеталось с ожесточенной борьбой политических партий внутри страны. Опустошение страны обостряло классовые противоречия. То и дело вспыхивали восстания рабов. Античное рабовладельческое общество переживало кризис.

В это смутное время Эпикур сторонился всякого участия в общественной жизни. Он заботился о благе индивидуума, а не всего общества и уклонялся от активной политической деятельности. Эпикуру приписывается максима: «Проживи незаметно» (*λάτῃ βίωσας*).

Согласно Эпикуру, цель философии — счастье человека.

«Пусть никто, — говорит Эпикур, — не откладывает философию в юности и пусть не устает от нее в старости. Ведь никто не может быть недозрелым или перезрелым для здоровья души. И кто говорит, что час для философии еще не наступил или уже отлетел, уподобляется говорящему, что час для счастья или еще не пришел или уже не существует. Поэтому философия необходима и старцу и юноше: первому, чтобы на склоне лет он обновлялся благами, радуясь прошлому; второму, чтобы он был юношей и вместе пожилым по бесстрашию перед грядущим»¹.

Для того чтобы стать счастливым, человек должен познать законы природы. «Без естествознания нельзя приобрести неомраченные наслаждения»².

Эпикур делил философию на три части: учение о природе (физика), учение о путях познания природы и человека (логика, или, как он ее называл, каноника) и учение о достижении человеком счастья (этика).

Эпикур категорически отвергал идеализм Платона, «первый двигатель» Аристотеля и всякие сверхъестественные силы, противопоставляя идеализму, мистике, религиозному мировоззрению свое, материалистическое, учение.

Приобретения предшествующей материалистической мысли, вошедшие в железный инвентарь научной философии, служат для Эпикура исходными положениями.

Эпикур в своей философии признает «бытие вещей вне сознания человека и независимо от него»³.

«Эпикур говорит, что все объекты восприятия являются истин-

¹ Эпикур, Письмо к Менойкею. Введение.

² Эпикур, Главные изречения, XII.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 298.

ными и реальными: ибо одно и то же сказать, что вещь истинна и что она существует»¹.

Эпикур признает материальный мир единственной и первичной реальностью. Все явления природы он объясняет внутренней закономерностью самой природы, отбрасывая сверхчувственные,



Эпикур

якобы стоящие над миром, силы. Материалистическое учение Эпикура основано на признании вечности материи и утверждении материального единства мира.

«Прежде всего — ничто не возникает из небытия. Ведь иначе все возникло бы из всего, не нуждаясь ни в каких зачатках. И если бы нечто, уничтожаясь в небытие, погибло, все вещи исчезли бы: ведь не было бы того, во что они разлагались бы.

И вселенная всегда была такою, какая она есть, и всегда будет такою. Ведь нет ничего, что могло бы вторгнуться в нее и произвести изменение»².

¹ Секст-Эмпирик, Adv. math., VIII, 9.

² Эпикур, Письма к Геродоту, II, 2, 1—2.

Космос в целом и все многообразие явлений мира есть для Эпикура продукт механического движения первичных материальных частиц-атомов в пустом пространстве.

«Вселенная есть тела и пустота... И кроме этих двух начал, ни в опыте, ни соответственно опыту, нельзя и помыслить ничего, что принималось бы как целостная сущность, а не как так называемые состояния и свойства указанных начал»¹. О существовании тел свидетельствуют ощущения, о существовании пустоты — движение. Атомы вечны, неразрушимы, неизменны и неделимы.

Материализм Эпикура — не простое воспроизведение атомизма Демокрита. Существенно отличаясь от последнего, он представляет шаг вперед в развитии материализма.

У Эпикура атомы отличаются друг от друга не только величиной и формой, как у Демокрита, но и тяжестью. «... Эпикур приписывал атомам не только различную величину, но и различный вес, т. е. по-своему уже знал атомный вес и атомный объем»².

Атомы бесчисленны по количеству, пустота бесконечна. «И вселенная бесконечна как по количеству атомов, так и по величине пустоты»³. В отличие от бесконечного числа атомов Эпикур признает количество их *разновидностей* не бесконечным, а лишь необозримо большим. «И в каждой разновидности очертаний одинаковые атомы безусловно бесчисленны, но по роду различий не безусловно бесчисленны, а только необозримы»⁴. Все атомы находятся в вечном движении. «Атомы, — говорит Эпикур, — движутся непрерывно всю вечность... И начала нет этим движениям...»⁵ Сталкиваясь друг с другом и отталкиваясь один от другого, атомы совершают в пустоте разнообразные движения. «Одни далеко отходят друг от друга. Другие получают настоящий скачок, когда они приходят в столкновение: они или сами отклоняются или их накрывают, сплетаясь, другие. Это созидает сама природа пустоты, отделяя каждый атом: ведь она неспособна дать им опору. Также и присутствующая им плотность вызывает при столкновении отскок, поскольку столкновение допускает еще выход из сплетения»⁶.

Пустое пространство является для Эпикура необходимым условием возможности движения атомов. Лукреций так излагает аргументацию Эпикура по этому вопросу:

«Без пустоты никуда вещам невозможно бы вовсе
Двигаться было; ведь то, что является признаком тела:
Противодействовать и не пускать — препятствием вечным.
Было б вещам, и ничто бы тогда не могло продвигаться,
Ибо ничто, отступив, не дало бы начала движенью»⁷.

¹ Эпикур, Письмо к Геродоту, II, 2, 3.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 338.

³ Эпикур, Письмо к Геродоту, II, 2, 6.

⁴ Там же, II, 2, 7.

⁵ Там же, II, 2, 8.

⁶ Там же.

⁷ Лукреций, О природе вещей, I, 334.

Предвосхитив опыт грядущей науки, Эпикур учил, что «атомы необходимо должны быть равнокоры, когда они несутся через пустоту без помехи. Ведь нельзя мыслить, что тяжелые стремительнее малых и легких, когда ничто не противодействует последним»¹. Таким образом, Эпикуру принадлежит догадка, что «атомы, как бы они ни были различны по массе и форме, движутся... с одинаковой быстротой в пустом пространстве»².

В силу этого обстоятельства, по мнению Эпикура, при прямолинейном падении атомов невозможно было бы столкновение между ними. Поскольку атомы движутся с одинаковой скоростью, они всегда по отношению друг к другу находились бы на одинаковом расстоянии, и столкновения между атомами не могло бы произойти. Отсюда Эпикур делал вывод, что атомы при падении отклоняются в сторону от прямой линии, в силу чего происходит их столкновение, сцепление и основанное на нем образование вещей.

«Если ж, как капли дождя, они вниз продолжали бы падать,
Не отклоняясь ничуть на пути в пустоте необъятной,
То никаких бы встреч, ни толчков у начал не рождалось,
И ничего никогда породить не могла бы природа»³.

«По поводу этого движения отклонения чрезвычайно много острили, — пишет Маркс в своей юношеской диссертации. — Цицерон в особенности неистощим, когда он затрагивает эту тему. Так, между прочим, он говорит: «Эпикур утверждает, что атомы в силу своей тяжести стремятся вниз по прямой линии; это, по его мнению, естественное движение тел. Но оказалось, что если бы все атомы двигались сверху вниз, то никогда ни один атом не столкнулся бы с другим. Поэтому Эпикур прибег к спасительной лжи: он заявил, что атом чуть-чуть отклоняется, что, однако, совершенно невозможно. Отсюда-де возникают сочетания, соединения, сцепления атомов между собой, а из этого мир и все части его и все, что в нем есть. Не говоря уже о том, что дело это по-детски задумано, он даже не достигает того, чего хочет»⁴.

Маркс отвергает эту критику Цицерона и доказывает, что отклонение атома является одним из существенных принципов всего учения Эпикура. *«Отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию...»*⁵

Учение Эпикура об отклонении атома заключало в себе глубокую мысль и существенно изменило «...всю внутреннюю конструкцию мира атомов...»⁶

¹ Эпикур, Письмо к Геродоту, III, 4, 24.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 38.

³ Лукреций, О природе вещей, II, 221.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 27.

⁵ Там же, стр. 31.

⁶ Там же, стр. 34.

Отклонение атома от своего пути без всякого побуждения *внешней* причиной по-новому ставит проблему необходимости и случайности.

Эпикур выступил против фатализма, присущего философии Демокрита с его учением о неизменной необходимости и отрицанием случайности.

Эпикур считал, что демокритово понятие необходимости, включающее случайность, есть такой же фатализм, как и вера в божественное предопределение. «Ведь лучше, — говорит он, — последовать мифу о богах, чем раболепствовать перед роком естественников: первый оставляет хоть надежду умолить богов почестями, а последний обладает неумолимой необходимостью»¹.

Случайность у Эпикура не есть отрицание причинности; но это причина не внешняя, а внутренняя.

«И потому в семенах, помимо ударов и веса,
Должен ты также признать и другую причину движений,
Чем обусловлена в нас прирожденная эта способность:
Из ничего ведь ничто, как мы видим, не может возникнуть»².

Признание случайности в учении Эпикура об отклонении атома от прямой линии при падении направлено против рока, предопределения и стремится к освобождению людей от чувства обреченности, фатализма, подводит к постановке проблемы необходимости и свободы.

«...но чтоб ум не по внутренней только
Необходимости все совершал и чтоб вынужден не был
Только сносить и терпеть и пред ней побежденный склоняться, —
Легкое служит к тому первичных начал отклоненье,
Но не в положенный срок и совсем не на месте известном»³.

Значение отклонения атома выходит поэтому у Эпикура за пределы физики; оно связывает его учение о природе с центральным понятием его этики — с понятием индивидуальной свободы.

Как указывалось, введя в свою натурфилософскую систему категорию случайности, Эпикур старается не нарушить при этом детерминизм. Точно так же введение категории свободы не влечет за собой у Эпикура телеологии. Закономерность природы чужда всякого целеполагания.

В вопросе о качестве Эпикур делает шаг вперед по сравнению с Демокритом. Сводя все изменения вещей к перемещениям атомов, Эпикур все же категорически утверждал объективность качества. Согласно Эпикуру, вещь — не простая совокупность атомов, а определенное их единство, целостность, обладающая известной «гармонией движения». В процессе соединения атомов возникает определенная вещь, которая приобретает устойчивый комплекс существенных свойств, определенное *качество*.

¹ Эпикур, Письмо к Менойкею, V, 20.

² Лукреций, О природе вещей, II, 284.

³ Там же, II, 289.

Вот что пишет Эпикур по этому вопросу: «Переходим к очертам, цветам, величинам, тяжести и всем прочим вещам, которые определяются как всевозможные свойства тел... Их также не следует считать самостоятельными сущностями, ибо это невозможно помыслить. Но недопустимо и то, что они вообще не существуют. Недопустимо также считать их чем-то привходящим к телу, бестелесным. Нельзя считать их и его частями. Напротив, все тело в целом от всех этих свойств вообще получает свою постоянную природу. Но не как *внешнее* их сочетание: последнее бывает, когда у самих телец составляется большое соединение — будь то первичные тельца, или вообще части определенного целого, меньше его самого. Нет, как я утверждаю, только из *всех* этих свойств вместе получает тело свою постоянную природу»¹.

От качеств (*συνεβηκότα*) вещей, связанных с «целостным понятием тела», Эпикур отличает их состояния (*συνπτώματα*). Об отличии последних (также обладающих объективной реальностью) от качеств Эпикур пишет: «Во-первых, состояния не обладают природой целого, охватывая которую, мы высказываемся о целостном теле. Во-вторых, они не причастны природе постоянных свойств, без коих тело не может мыслиться»². В этом определении четко оттеняются целостность и постоянство как признаки *качества*, отличающие его от преходящих и привходящих *состояний* вещей.

Материалист Эпикур набрасывает смелую и широкую картину мироздания.

Вселенная бесконечна. Существуют бесчисленные миры — и сходные с нашим и несходные. Все мировые тела возникли из атомных вихрей, образовавшихся из движений и соединений атомов. «При начале образования мира в нем возникают круговороты упомянутых вихрей»³.

Космогонические процессы, да и все вообще явления природы совершаются на основе естественной закономерности. «О них не должно понимать, будто они происходят по чьей-то воле, которая обслуживает, устрояет или устрояла, и вместе обладает всяческим блаженством, наряду с бессмертием»⁴. «Небесные светила — не божественные существа, а только сгущения огня»⁵.

Мы не будем останавливаться на астрономических и метеорологических учениях Эпикура, изложенных в дошедшем до нас его письме к Пифоклу. Обратимся к его материалистическому учению о душе.

«Душа, — учил Эпикур, — не есть нечто бестелесное, если под этим наименованием разуметь самостоятельную вещь: как такую вещь нельзя мыслить ничего бестелесного, кроме пустоты... Те,

¹ Эпикур, Письмо к Геродоту, VI, 30.

² Там же, VI, 31.

³ Там же, VII, 37.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

кто объявляют душу бестелесной, — бредят»¹. Категорически отвергая существование нематериальной субстанции, Эпикур считал, что «душа есть тончайшее тело, рассеянное по всему организму. Наиболее оно уподобляется дуновенью, имеющему примесь тепла, и отчасти подобно первому, отчасти второму»². Из отрицания особой духовной субстанции неизбежно следовало отрицание бессмертия души. «С разложением всего тела рассеивается и душа»³.

Учение Эпикура враждебно поповщине и направляет мысль по пути научного познания. «Очень наивно и хорошо!», — замечает Ленин по поводу учения Эпикура о душе⁴, «... это гениальные догадки и указания пути науке, а не поповщине»⁵.

Каноника, или теория познания, Эпикура ставила своей основной задачей выяснение вопроса об истине и ее критерии. «Надо осмысливать установленное задание и всякую очевидность, — писал Эпикур, — к которой мы возводим наши предположения. Иначе все будет полно путаницы и смятения»⁶.

Эпикур — материалист-сенсуалист. Основное положение его теории познания — наши восприятия и ощущения истинны, они исходят от объективной реальности и составляют основу познания. Истина основана на доверии к показаниям чувств, ибо ощущения дают образ вещей.

«Если будешь бороться со всеми ощущениями, — писал Эпикур, — у тебя не будет и нужного мерила для оценки тех из них, которые ты объявляешь ложными»⁷. Заблуждения проистекают от поспешного и неправильного суждения о вещах, от того, что мы от себя примышляем при суждении, основываясь не на показаниях чувств.

Признание обманчивости чувств лишило бы нас критерия для суждения об истинности и ложности и сделало бы невозможным не только познание, но и правильные действия, что неминуемо привело бы нас к гибели.

Источником наших ощущений является объективная реальность. «Мы видим и мыслим очертания вещей потому, что к нам притекает нечто из мира внешнего»⁸. Благодаря ощущениям в нас входит то, что находится вне нас.

Понимая чувственные восприятия как образы объективного мира, Эпикур придерживался наивно материалистической теории отражения, заимствованной им в основном у Демокрита. От поверхности тел истекают, по его мнению, мельчайшие образы

¹ Эпикур, Письмо к Геродоту, V, 29.

² Там же, V, 26 а.

³ Там же, V, 28.

⁴ Ленин, Философские тетради, стр. 301.

⁵ Там же, стр. 299.

⁶ Диоген Лаэртский, X, 146.

⁷ Там же.

⁸ Эпикур, Письмо к Геродоту, III, 14.

(εἶδωλα), которые через воздух проникают в наши органы чувств и вызывают в нас отображение реальных вещей.

«От внешних вещей, — пишет Эпикур, — притекают в зрение и мысль образы надлежащей величины, одноцветные и одновидные с вещами и обладающие быстрым движением»¹. Истечение образов происходит постоянно. Возникновение образов совершается с быстротой мысли².

«Слышание также происходит потому, что некоторое истечение доносится от предмета, который звучит, шумит, стучит и прочими способами создает слуховое чувство»³. «То же надо принимать и для обоняния»⁴.

Заблуждение, как уже указывалось, происходит не из-за обмана ощущений, а вследствие неосновательности наших суждений. «Заблуждение не существовало бы, если бы мы не допускали некоторого *стороннего* движения внутри нас самих, которое связано с деятельностью представления, но включает и *суждение*. В связи с последним — если оно не подтверждается или опровергается — возникает заблуждение»⁵.

Существует несколько видов неправильных суждений, служащих источником наших заблуждений. Один вид заблуждений получается тогда, когда отдалившиеся от предметов образы, идя по направлению к нашим органам чувств, на своем пути изменяются, вследствие чего полученный от них образ не будет адекватен первоначальному предмету, пославшему его. Другой вид ошибочного суждения получается вследствие того, что случайные столкновения или сочетания атомов могут стать источником быстро преходящих образов, которые не соответствуют устойчивому предмету. Эпикур требовал, чтобы мышление избегало поспешных обобщений и суждений и стремилось к верному пониманию показаний чувств. Познание — сложный процесс, предполагающий память, внимание, сравнение и, наконец, образование общих понятий. Понятия, по Эпикуру, — «накопленное» чувственное восприятие.

Процесс познания происходит следующим образом.

Отделяющиеся от предметов образы проникают в наши органы чувств и, соприкасаясь с ними, вызывают ощущения. Так как душа проникает во все поры тела, то ощущения вызывают движение частиц души, находящихся поблизости; последние в свою очередь сообщают движение другим частицам души. Возникший в душе образ предмета не исчезает сразу, а остается в мысли. Память есть сохранение этого образа, а познание — мысленное сравнение его с образами, находящимися рядом. Накапливающиеся в мысли образы как бы покрывают друг друга. Индивидуальные черты этих нако-

¹ Там же.

² Там же, III, 13.

³ Там же, III, 16.

⁴ Там же, III, 17.

⁵ Там же, III, 15.

пленных образов стираются и остаются лишь те черты, которые им общи. Это и есть общее понятие (*πρόληψις*). Весь процесс познания Эпикур понимал материалистически: исходный пункт познания — объективная реальность; истина — в совпадении мысли с этой реальностью, данной через посредство наших чувств.

Таким образом, теория познания Эпикура, признавая *единичные* ощущения единственным источником познания, нисколько не умаляет значения *общих* понятий для познания, как пытаются представить дело противники материализма, искажающие учение великого античного материалиста. На эту сторону теории познания Эпикура Ленин обращает особое внимание. «Клеветы на материализм!! «Необходимость понятия» ни капли не «уничтожается» учением об *источнике* познания и понятия!!»¹, — возражает он Гегелю. «Вздор! Ложь! Клевета!», — негодует Ленин по поводу замечания Гегеля о том, что «...Эпикур отрицает всякие понятия и всеобщее как сущность»². На самом деле Эпикур прекрасно понимал все значение общих понятий.

«Ведь мы, — учил Эпикур, — постоянно нуждаемся в совокупном схватывании, а в отдельностях не столь часто. И вот надо постоянно возвращаться к упомянутым свиткам, а в памяти заложить нечто, исходя из чего и основное схватывание вещей возможно, — да и всякое изучение отдельностей станет доступным. Это и возможно, если правильно постигнуть и запомнить всеобщие прообразы»³.

Учение Эпикура о *πρόληψις* есть материалистическое учение о возведении единичного ко всеобщему.

Следует отметить также большую роль, придаваемую каноникой Эпикура установлению значения слов как условию правильного доказательства. «Надо, — говорит он, — установить подразумевания наших слов»⁴, ибо «каждый предмет получает, благодаря впервые ему присвоенному названию, свою очевидность, энергию, отчетливость»⁵. Это бьет по софистической словесной эквилибристике.

Важнейшая сторона философии Эпикура, выдвигающая ее на первый план среди других античных мировоззрений, — это ее антирелигиозная заостренность, воинствующий атеизм, опиравшийся на научные достижения того времени.

«Эпикур, — писал о нем Маркс, — поэтому есть величайший греческий просветитель, и ему подобает похвала Лукреция:

«Жизнь человека постыдно у всех на глазах пресмыкалась
Здесь на земле, удрученная бременем вероучения,
Что из владений небесных главу простирало и сверху
Взор угрожающий свой непрестанно бросало на смертных.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 296.

² Там же, стр. 299.

³ Эпикур, Письмо к Геродоту. Введение, 2.

⁴ Там же, I, 4.

⁵ Диоген Лаэртский, X, 33.

Первый из смертных, кто взоры поднять к нему прямо решился,
Родом из Греции был; он ему воспротивился первый.
И ни святыня бессмертных, ни молнья, ни грома раскаты
С неба его удержать не могли...
Так что религии все суеверья у нас под ногами
Вновь очутились, а мы той победою подняты к небу»¹.

Атомистическое учение враждебно представлению о сотворении и сохранении мира силой сверхъестественного существа. Природа имеет свое основание в самой себе, и все в ней совершается в силу естественной закономерности.

Отрицание души как особой нематериальной субстанции и отказ от бессмертия души также неразрывно связаны с атеистическими убеждениями Эпикура.

Знание законов природы и материалистическое понимание души, по мнению Эпикура, освободит людей от вечного ужаса, внушаемого мифами, и от страха смерти и посмертных наказаний. Страх перед богами Эпикур считал величайшим злом для людей.

Эпикур пытался изгнать из сердца человека страх смерти как главный, по его мнению, источник веры в богов. Если за гробом нет ничего, то и бояться смерти нечего. Вся аргументация Эпикура против страха смерти является по существу антирелигиозной пропагандой.

Другим источником религии, кроме страха, по мнению Эпикура, является незнание и непонимание людьми законов природы: «Смертные видели определенный порядок явлений... но не могли объяснить, отчего это все происходит. Им представлялся один лишь исход: предоставить богам все и допустить, что по воле богов все на свете вершится». Эпикур требовал изучения законов природы, необходимого для того, чтобы рассеять порождаемые религией «ужасы и помрачения духа».

Обнаруживая непоследовательность, Эпикур признавал существование богов. Они живут, по его учению, в межмировых пространствах (*intermundia*) и совершенно не вмешиваются в развитие природы и дела людей, «... пребывая в блаженном покое, не слышат никакой мольбы, не заботятся ни о нас, ни о мире...»² «...Плутарх... говорит, что это учение о богах уничтожает страх и суеверие, что оно не дает ни радости, ни благоволения богов, но ставит нас к ним в такое отношение, в каком мы находимся к рыбам Гирканского моря, от которых мы не ждем ни вреда, ни пользы»³.

Этика Эпикура построена на натуралистической и индивидуалистической основе. Человек рассматривается как чувственное

¹ Цит. по Марксу и Энгельсу, Соч., т. I, стр. 53.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 32.

³ Там же.

существо, и чувства являются критерием морали. «Ведь всякое благо и зло в ощущении»¹.

Высшим благом Эпикур считал блаженство, наслаждение. Человек должен освободиться от всего, что мешает наслаждению. Добродетель нужна не сама по себе, а только потому, что способствует достижению блаженства.

«Достаточно иметь чувства и быть живым существом, — говорит Эпикур, — чтобы знать, что удовольствие является добром». «Мы признаем его (удовольствие) первоначальным, прирожденным благом; оно служит для нас отправным пунктом при всяком желании и избегании и к нему же (в конечном счете) всегда приходим как к цели, поскольку всякое благо мы оцениваем чувством удовольствия, как мерилom»².

Наслаждение есть естественная цель всех существ. Каждое существо ищет удовольствия и избегает страдания. «Поэтому мы и объявляем наслаждение началом и целью блаженной жизни»³, — говорит Эпикур.

Но Эпикур указывает, что нужно различать истинные и мнимые, естественные и суетные наслаждения.

«... Мы избираем не всякое благо; бывает, что мы обходим многие наслаждения, когда за ними следует еще больше тягостей. И многие страдания мы считаем важнее наслаждений, когда мы долгое время переносим страдания, но за ними следует большее наслаждение. Ведь всякое наслаждение, по своей природе, есть благо, но не всякое приемлемо... Ведь при известных условиях благо для нас становится злом, а зло благом»⁴. Действительного счастья можно достигнуть, лишь зная верный путь к нему. Задача философии в том именно и состоит, чтобы его указать.

«Ничемны слова философа, который не исцеляет никаких страданий человека. Ибо, подобно тому, как бесполезна медицина, если она не в состоянии изгнать болезнь из тела, бесполезна и философия, если она неспособна изгнать страдание из души»⁵.

Эпикур считал, что счастье заключается в достижении наиболее прочного и длительного наслаждения. Большое значение он придавал при этом телесным удовольствиям, которые связаны с восприятиями и ощущениями. «Я не знаю, как я могу иметь представление о добре, если я исключаю удовольствие вкуса, слуха и наслаждения, полученные при виде прекрасной формы».

Наслаждение Эпикур отнюдь не понимал в вульгарном, грубо чувственном смысле, как клеветают на него поповско-идеалистические ханжи.

¹ Эпикур, Письмо к Менойкею, II, 3.

² Там же, III, 13.

³ Там же.

⁴ Там же, III, 14.

⁵ Порфирий, Ad Marcellam, 31.

«Когда мы говорим, — пишет Эпикур Менойкею, — что наслаждение есть цель, мы говорим не о наслаждениях распутников и не о вкусовых удовольствиях, как полагают некоторые несведущие, инакомыслящие или дурно к нам расположенные. Наша цель — не страдать телом и не смущаться душой. И не непрерывные пиршества и пляски, не наслаждения юношами или женщинами, или же рыбою и всем, что дает роскошный стол, — не они рожают сладостную жизнь. Ее рождает рассудок...»¹

Удовольствие, по Эпикуру, нельзя рассматривать как минутное наслаждение; его надо брать в связи со страданием, учитывая всю жизнь человека, ибо жизнь — одно целое.

Эпикур разделяет желания человека на естественные и необходимые, на естественные, но не необходимые и, наконец, на неестественные и не необходимые. Так, например, желание пищи необходимо и естественно; желание роскошной жизни не естественно и не необходимо. Естественные и необходимые желания нужно удовлетворять. От суетных желаний надо избавиться, ибо они могут вызвать смятение и беспокойство. Естественные, но не необходимые желания надо удовлетворять умеренно, ибо удовольствия имеют свой предел.

Действительно длительными и прочными могут быть только духовные наслаждения и блага: дружба, знание. «Блажен тот, кто удаляется от мира без ненависти, прижимает к груди друга и наслаждается с ним». Мудрец, «питаюсь хлебом и водою, состязается в блаженстве с Зевсом». Высшая форма блаженства — это состояние душевного покоя, невозмутимости.

Мудрость и счастье состоят в том, что человек достигает независимости и спокойствия духа, избегает всего, приносящего ему неудобство, и наслаждается тем, что доставляет удовольствие. Необходимым условием для достижения блаженства является невозмутимость духа (*атараксия*), достигаемая благодаря независимости как от влияний внешнего мира, так и от собственных страстей и влечений. Счастье, согласно Эпикуру, не в погоне за наслаждениями, а в свободе от страданий. Лишь путем долгого обучения и упражнения человек может стать мудрым и создать себе счастливую и добродетельную жизнь.

Многочисленные последователи «эпикуреизма», преимущественно из высших слоев рабовладельческого общества, вульгаризировали учение Эпикура, отбросив его требование изучения законов природы и призыв к ограничению чувственных удовольствий. Учение Эпикура об атараксии превращалось в проповедь эгоизма. Из всего эпикуреизма брали, да и то в извращенном виде, только учение о наслаждении как высшем благе. Христианская церковь, стремясь очернить материализм Эпикура, отождествила эпикуреизм с погоней за чувственными наслаждениями и развратом.

¹ Эпикур, Письмо к Менойкею, IV, 17.

На самом деле, передовое и прогрессивное для своего времени учение Эпикура ничего общего не имело с этими, возводимыми на него, клеветническими измышлениями.

Из этики, построенной на индивидуалистических основах, Эпикур выводит свое учение об обществе. Общество, по Эпикуру, — совокупность индивидов. Каждый индивид, поступая согласно одним и тем же стремлениям, — стремлениям к удовольствию, — должен совершать поступки, не идущие в разрез с общественными интересами, ибо добродетели находятся в неразрывной связи с приятной жизнью.

Принцип удовольствия диктует человеку справедливость, ибо человек боится не только богов и смерти, но и других людей, причиняющих ему беспокойство. Чтобы устранить его, люди договариваются между собой не причинять друг другу вреда. Соблюдение этого соглашения есть справедливость, несоблюдение — несправедливость. Справедливость устанавливается, согласно Эпикуру, людьми, а не существует сама по себе от природы. «Естественное право есть соглашение о пользе: не причинять и не испытывать взаимного вреда»¹. «Право ... было договором о ненапесении взаимного вреда, в связи с взаимными столкновениями и местными условиями, всегда разнообразнейшими»². Маркс указывает, что эпикурейцы были создателями теории «общественного договора», получившей широкое распространение среди идеологов революционной буржуазии много веков спустя.

В своих политических воззрениях эпикурейцы были сторонниками умеренной демократии, в той форме, в какой она была присуща античному рабовладельческому обществу.

Из учеников Эпикура известны *Метродор* из Лампсака, любимец Эпикура, умерший в 277 г. до н. э., еще при жизни своего учителя; *Гермарх* из Митилены, возглавивший школу после смерти Эпикура и боровшийся против греческих идеалистов, нападавших на эпикуреизм; энергичный проповедник учения Эпикура — *Колот* из Лампсака. После Гермарха руководство школой перешло к *Полистрату*, затем к *Дионисию* (ок. 200 г. до н. э.), *Басилиду* и *Аполлодору* (вторая половина II в. до н. э.). При последнем школа эпикурейцев достигла высокого процветания и насчитывала множество учеников. Ученик Аполлодора *Зенон* из Сидона возглавлял школу в Афинах в начале I в. до н. э. *Филодем*, учившийся у Зенона, перенес учение Эпикура в Рим, где оно быстро получило широкое распространение.

В условиях эллинистической эпохи эпикуреизм был передовым идеологическим течением, тесно связанным с развитием науки и боровшимся против религии.

¹ Эпикур, Главные изречения, XXXI.

² Там же, XXXIII.

Глава IV

СТОИЦИЗМ

Стоицизм — философская школа, сложившаяся в конце IV в. до н. э. одновременно с эпикуреизмом и просуществовавшая вплоть до закрытия всех философских школ императором Юстинианом в 529 г. н. э.

История Стои подразделяется на три периода: *древняя, средняя и новая Стоя*. Древняя (от сочинений дошли лишь фрагменты) имела свое местопребывание в Афинах. Приблизительно в середине II в. идеи стоицизма проникают в Рим. Стоицизм средней Стои, заимствующий ряд положений у перипатетиков и Академии, эклектичен. Новая Стоя относится ко времени императорского Рима и разрабатывает по преимуществу этику в том же эклектическом духе.

В настоящей главе мы ограничимся анализом идей древней Стои, средняя же и новая Стоя будут рассмотрены в разделе, посвященном римской философии.

Основатель Стои *Зенон* (ок. 336—264 гг. до н. э.) родился на острове Кипре, в городе Китии, полугреческой, полуфиникийской колонии; он был сыном купца. Около 315 г. с торговыми целями он прибыл в Афины; его корабли потерпели крушение, и он остался в этом городе. Увлечшись философией, Зенон вначале примкнул к кинику Кратесу, сам написал в киническом духе книгу «О государстве», затем слушал Стильпона, соединившего этику киников с мегарской «диалектикой», мегарика Диогена, академиков Ксенократа и Полемона; познакомился с учением Гераклита. Около 300 г. он основал собственную школу и преподавал в портике «*Στοῖ-ποικίλη*» («пестрый зал»), украшенном живописью Полигнота. От этого портика и пошло название стоиков. Зенон покончил жизнь самоубийством.

Его преемник *Клеанф* из Ассоса в Троаде (331—232 гг. до н. э.), раньше был кулачным бойцом. Клеанф не отличался оригинальным философским умом, но прочно усваивал слова учителя и строго держался его мнений. Достигнув глубокой старости, Клеанф умер, воздерживаясь от пищи.

Из других учеников Зенона известны *Аристон* из Хиоса, пытавшийся ограничить стоицизм одной этикой, *Герилл* из Карфагена, склонявшийся к перипатетизму, *Персей* из Китии и др.

Окончательную форму стоицизму придал *Хризипп* из Сол в Киликии (ок. 280—205 гг. до н. э.). Помимо Клеанфа он слушал также философов Академии — Аркесилая и Лакида. Хризипп всесторонне развил систему Стои, написав 705 книг, из них 311 по логике.

Преемниками Хризиппа во II в. до н. э. были *Диоген* из Селевкии (Вавилония) и *Антипатр* из Тарса.

Стоицизм в том виде, в каком он был разработан Зеноном и Хризиппом, примыкает непосредственно к кинической школе. Но теоре-

тическое обоснование морали опирается у стоиков на гораздо более широкое основание логических и физических исследований, чем это было у Антисфена. На логику стоиков большое влияние оказали также мегарцы. Во многих отношениях, но особенно в области натурфилософии, стоики возвращаются к учению Гераклита: вечно живой огонь, логос эфесца, его динамический взгляд на космос оказали огромное влияние на стоическую систему. Но,



Зенон-Стоик

с другой стороны, в стоическое учение входит немало мотивов аристотелизма и даже платонизма.

Хотя Зенон и Хризипп широко использовали умственную работу предшествовавших Стое философов, но идеи предшественников они подвергли творческой переработке и создали новое философское мировоззрение. Стоицизм — не агрегат случайно подобранных мнений, а проникнутая одной идеей система взглядов. Его центральная идея — мир как живое, разумное и вместе с тем материальное целое.

Стоицизм — одно из самых распространенных в эллинистическую эпоху и в Риме философских направлений. Захватывая своим влиянием различные классы Греции и Рима, Стоя стремилась к всеобщему признанию ее убеждений со стороны всех народов и всех классов.

Стоики — космополиты. Не отрицая любви гражданина к своей родине, они, последовательно развивая мысли киника Диогена,

мечтают о мировом государстве. Некоторые стоики проповедают всеобщее равенство граждан, уничтожение частной собственности, запрещение денег.

Мировая монархия Александра Македонского, образование после долгой и кровавой войны на ее развалинах царств диадохов; перемещение экономических центров из Греции на Восток — на острова Родос, Делос, в Египет (Александрия), в Сирию (Антиохия); устранение границ между эллином и варваром; падение рабовладельческой демократии; гигантский рост богатств на одном полюсе и бедности — на другом; отчаяние огромного большинства «свободных», ставших нищими, и головокружительная погоня богачей за наслаждениями — все это вело к преобразованиям в области идеологии.

Возникли новые центры науки и искусства в Александрии, Антиохии, Селевкии, Пергаме, где властители соревнуются друг с другом в меценатстве.

Усовершенствуется техника, в том числе военная (машины Деметрия Полиоркета). Математика и механика достигают своей кульминационной для того времени точки в работах Архимеда и Аполлония. Аристарх Самосский выдвигает гелиоцентрическую систему. Большой шаг вперед делает благодаря Эратосфену география и картография; он же кладет основы научной хронологии. Филология переживает подъем благодаря александрийским ученым — Зенодоту, Аристофану и Аристарху. Историческая наука развивается Полибием.

Громадные сдвиги замечаются и в области литературы: драма заменяется мимом, эпос — идиллией, элегия — эпиграммой. В скульптуре одерживает триумф школа Скопаса, доведя до крайних пределов изображение патетики страстей («Борьба гигантов» в Пергаме, «Лаокоон»). Субъективизм, лиризм, уход в интимность, эротические мотивы, увлечение экзотикой, чудесным, необычным, сенсационным, неверие, смешанное с суеверием, распад всех жанров и пестрое их смешение — таковы характерные черты тогдашнего искусства.

Некоторые сумеречные краски лежат на эпохе, когда возникла и развилась древняя Стоя. Но это, по меткому замечанию Маркса, смерть героев, подобная закату солнца¹. Гибель Афин — еще не конец всей рабовладельческой античной культуры. Стоя, превосходно отразившая «дух» своего времени, — одна из форм перехода от Греции к Риму², полному сил, идущему к власти над античным миром.

Три первых руководителя стоической школы не были афинянами, а Зенон, возможно, не был греком. Они непосредственно не участвовали в политической борьбе и вели «схоластический (школьный)

¹ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 15.

² См. там же, стр. 16.

образ жизни». Однако они весьма далеки были от проповеди воздержания от общественных дел. Это расхождение между жизнью стоиков и их призывами к любви к родине, к политической деятельности вызвало упреки со стороны противников стоицизма.

Но так обстояло дело не со всеми стоиками. Стоик *Сфер* из Босфора, ученик Зенона и Клеанфа, был одним из вдохновителей аграрных реформ спартанского царя Клеомена, направленных к уничтожению долгов и разделу имений; в силу этих преобразований, долженствовавших возродить Спарту, число граждан увеличилось со 100 до 4 тысяч человек. Стоик *Херемонид* (ученик Зенона) был знаменитым вождем аттических патриотов в войне, названной по его имени. Мы не говорим уже о позднейшей Стое, ставшей знаменем римских аристократов, боровшихся за республику.

Немаловажен для характеристики классовой идеологии ранних стоиков тот факт, что большинство из них — выходцы из народных масс: Зенон — разорившийся купец, Клеанф — кулачный боец, Хризипп — атлет, Персей — служитель (и, повидимому, раб) Зенона. Характерно и то, что, продолжая традицию софистов, стоики, бравшие плату за учение, жили крайне умеренно, если не бедно.

Но вместе с тем философия стоиков была лишена боевого характера и не предлагала революционного выхода из существующего положения. Их идеал мудреца оставляет жизнь незатронутой. Их, в основном материалистическая, физика и теория познания носят печать созерцательности, пассивности. Это позволяло приспособить стоицизм (с известными изменениями, с подчеркиванием той или иной его черты) к обслуживанию интересов различных классов.

Стоики делили философию на три части: логику, физику и этику. Философию они определяли как «упражнение в мудрости», а мудрость как «знание божественных и человеческих дел»¹. Взаимоотношение этих трех частей пояснялось при посредстве различных образов. Так, например, стоики сравнивали философию с яйцом, где желток означал этику, белок — физику, скорлупа — логику². По Диогену Лаэртцию, философия уподоблялась стоиками животному; кости и жилы — это логика, мясистые части — этика, а душа — физика³.

Подчеркивая неразрывность и органическую слитность всех частей философии, стоики расходились, однако, в оценке их относительного значения. Несогласие касалось и вопроса о дидактическом расположении частей. По Хризиппу, сначала должна преподаваться логика, затем этика и физика⁴; Зенон в начале помещал логику, потом физику и этику⁵. Но каковы бы ни были расхожде-

¹ Диоген Лаэртций, VII, 40.

² См. Секст-Эмпирик, Adv. math., VII, 16.

³ См. Диоген Лаэртций, VII, 40.

⁴ См. Плутарх, De Stoic. repugn., 1035 a.

⁵ См. Диоген Лаэртций, VII, 40.

ния, философы Стои, придавая огромное значение этике, не пренебрегали физикой и логикой. Наоборот, поскольку этика стоиков базировалась на принципе «жить сообразно природе», лишь физика, по их мнению, могла дать прочное основание этическим нормам. Физика, говорили некоторые из них, «более божественна и нуждается в более глубоком исследовании»¹. Логика, устраняя заблуждения, уча мыслить, также необходима философу: «она подготавливает ум к восприятию физических и этических начертаний»². В свете этих высказываний свидетелей древности становится неоспоримой правота Маркса, подчеркивавшего, что этика не была единственной наукой стоиков, что для них «физика — одна из важнейших для философа наук... они даже приложили усилия, чтобы развить дальше физику Гераклита»³.

Исходным пунктом познания является для стоиков чувственное восприятие, за сущее они признают тела⁴. Только за телами — единичными вещами — признается стоиками реальное существование⁵. Общее существует не само по себе, а лишь в единичном⁶. Обладает бытием лишь то, что может действовать и страдать, нематериальное не имеет таких свойств⁷, следовательно, его нет. Итак, существуют только тела, и они одни образуют космос.

Второе, что наряду с решительным утверждением единственной реальности телесного бросается в глаза у стоиков, — это динамичность их мирозерцания. Их «единая чувственная сущность»⁸ находится в вечном «превращении, перемене, изменении и текучести...»⁹ «Стоический мудрец, — говорит Маркс, — имеет в виду... абсолютно подвижную жизнь, как это вытекает уже из его взгляда на природу — гераклитовского, динамичного, развивающегося и живого...»¹⁰

Однако уже ионийцы искали в потоке вещей нечто устойчивое, что должно было пребывать, облекаясь в подвижные и текучие формы. Так и стоики, «полагая, что сущим являются тела, и затем, касаясь их изменения друг в друга, считали сущим то, что пребывает под ними»¹¹.

В основе множества тел лежит единая материя. Все вещи в космосе связаны единством своего происхождения из ее общего лоца. Материю, т. е. то, из чего возникают вещи, стоики и называют

¹ Секст-Эмпирик, Adv. math., VII, 16.

² См. Филодем, De agricultura, § 14, vol. II, 97, 24.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 118.

⁴ См. Плотин, Enneadae, VI, 1, 28.

⁵ См. Сириан, In Aristotelis Metaphysica.

⁶ См. Симплиций, In Aristotelis Categoriae, f. 17 A.

⁷ См. Секст-Эмпирик, Adv. math., VIII, 263.

⁸ Асклепий, In Aristotelis Metaphysica, 377, 29.

⁹ Авций, Placita, I, 9, 2.

¹⁰ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 118.

¹¹ Плотин, Ennead., VI, 1, 28.

сущностью (*οὐσία*)¹. В признании материи сущностью лежит принципиальная грань, отделяющая стоиков от Аристотеля, выставившего приоритет формы над материей.

Однако наряду с материей стоики выдвигают в качестве второго принципа бога. «По их мнению, — пишет Диоген Лаэртций, — есть два начала всего: активное и пассивное. Пассивным является бескачественная сущность — материя, а активное, находящийся в ней логос, — это бог. Последний же, будучи вечным, проникая ее всю, создает каждое в отдельности»².

Подобные взгляды должны были бы привести Стою не только к дуализму, — ибо они прямо провозглашают: есть два «непорожденных и нетленных начала»³, — но и к откровенному идеализму (поскольку материя бескачественна и пассивна, в противоположность деятельному богу). Однако Стоя, заимствуя у Аристотеля его учение о первой материи, пассивной, бескачественной и потому неопределенной, и об объективном творческом начале, стремится материалистически преодолеть дуализм.

Все дело в том, что в стоическую теорию об основах мироздания влетает другой ряд мыслей, идущий от Гераклита. Бог стоиков «находится в самой материи», «смешан с материей»⁴. Он — не надмировой трансцендентный разум, а деятельная, творческая сторона самой материи: зиждительная сила природы. Но этого мало: бог Стои есть не что иное, как *тело*.

Стоический бог — это «творческий огонь» (*πῦρ τεχνικόν*), «эфир». Он имеет сходство с жизненной теплотой, разлитой в теле животных. Из него произошли все остальные элементы и в него они возвращаются. Все сущее в конечном счете происходит из огня, все тела — его модификации.

Теология Стои глубоко противоречива. Поскольку вещи образуются из материи как «единого бескачественного тела», постольку элементы (в том числе и огонь) являются «формами ее изменения»⁵. Затруднение еще увеличивается, когда мы берем весьма распространенное у стоиков определение бога как «пневмы», «духа». Пневма есть сочетание двух элементов — огня и воздуха. Эти два элемента рассматриваются в качестве активного начала, в противоположность пассивным стихиям — земле и воде. Но в таком случае бог как нечто сложное — «разумный воздухоогонь» — перестает быть первоначалом; он сам возник из бескачественной материи, он — один из ее обликов. Стало быть существует лишь одно первоначало — материя, и лишь абстрактно можно различать в космосе его деятельную и страдательную сторону⁶.

¹ См. Диоген Лаэртций, VII, 150.

² См. там же, VII, 139.

³ Там же, VII, 134.

⁴ Александр Афродизийский, De mixtione, p. 24, 32.

⁵ Секст-Эмпирик, Adv. math., X, 312.

⁶ См. Плутарх, De comm. not., p. 1085 b.

Недаром идеалист Плотин бранит их за то, что «бог у них введен приличия ради, имея свое бытие от материи, будучи сложным и позднейшим, скорее являясь определенным образом квалифицированной материей»¹.

Обескровленная, обесцвеченная материя, превращенная в небытие у Платона и в чистую возможность у Аристотеля, заново обогащается в стоической философии отнятыми у нее определениями; оформляется в тела, начинает жить, мыслить. Трансцендентный мир умопостигаемых сущностей устраняется, остается одна природа. Но это разрушение «потустороннего» не проведено последовательно. Посюсторонний космос сам получает у стоиков фантастическую окраску, обожествляясь в духе рационализированной мифологии. «Это духовидение стоиков, — говорит Маркс, — вытекает, с одной стороны, из невозможности провести динамический взгляд на природу без материала, доставляемого эмпирическим естествознанием, и, с другой стороны, из их стремления спекулятивно истолковать и уподобить мыслящему духу древне-греческий мир и самое религию»².

Соотношение между активной и пассивной стороной материи выясняется из стоической системы категорий. Как и у Аристотеля, категории у Стои характеризуют сущее. Но категории стоиков отличаются от категорий Стагирита, во-первых, тем, что стоики идут по линии значительного упрощения аристотелевского учения о категориях: вместо десяти категорий у них остается только четыре. И, во-вторых, категории Стои расположены по принципу градации: высшая предполагает низшую в качестве своей основы, а низшая определяется через высшую.

Высшим родовым понятием, охватывающим как бестелесные предметы (которых стоики насчитывали четыре вида: «высказывание», пустоту, место и время³), так и телесные, стоики признавали «нечто» (*τὸ τί*); «сущее» как высший род для них было неприемлемо; «сущи» только тела⁴.

В сфере сущего стоики устанавливали следующие категории: подлежащее, или субстанция (*ὑποκείμενον*), качество (*ποιόν*), определенное качество (*πὸς ἕχον*), отношение по своему определенному качеству (*πρὸς τι πὸς ἕχον*)⁵. Все эти четыре категории являются определениями тела. Мир тел имеет своей субстанцией первую материю «вообще», отдельные тела — «частичную» материю⁶. То, что логически выступает как подлежащее, носитель предикатов, онтологически выступает как материя, получающая свое определение

¹ Плотин, *Ennead.*, VI, lib. I, 27.

² Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. IV, стр. 119.

³ См. *Секст-Эмпирик*, *Adv. math.*, X, 218.

⁴ См. *Александр Афродизийский*, In *Aristotelis Topica*, IV, p. 155.

⁵ См. *Симплиций*, In *Aristot. Categ.*, 66, 32.

⁶ См. *Диоген Лаэртий*, VII, 150.

через качество. Так мы приходим к квалифицированным телам, отдельным, различающимся между собой и внутри себя.

Качество у стоиков (и это вызвало единодушный взрыв негодования у идеалистических противников Стои) — не какой-либо «нематериальный и бестелесный логос», а «тело», именно часть всеодушевляющей мир пневмы¹. Качества суть изначальные характеристики предметов, они делают их тем, что они есть². Ни длительность, ни интенсивность не позволяют еще назвать то или иное определение вещи качеством. Оно не может быть отнято от субстрата, не изменяя его по существу; в этом смысле качество называется также «свойством» (ἕξις) предмета, в отличие от могущих по своей природе быстро меняться и не столь существенных «состояний» (σχέσις) вещи.

Квалифицированное тело не исчерпывается одними качествами; оно может покоиться или двигаться и т. д. Тогда оно становится «определенным образом квалифицированным телом» — третья категория.

Это тело находится в некотором отношении к другим телам, т. е. оно есть «определенным образом квалифицированное тело, находящееся в отношении» — четвертая категория.

В основе космоса непосредственно лежит, однако, не бескачественная первая материя, а четыре стихии — огонь, воздух, вода и земля (и связанные с ними и их характеризующие четыре фундаментальных качества: теплое, холодное, сухое и влажное). Мы уже указали на колебания стоиков: огненное играет у них роль не только одного из элементов наряду со всеми прочими, но элемента *по преимуществу*, «ибо из него, как из первого, все остальное возникает в силу изменения и в него все, вливаясь, разлагается»³. «Творческий огонь», — говорят они, — идет по определенному пути для порождения мира»⁴.

Бог, будучи огнем, есть вместе с тем «сперматический логос» (семенной разум). Он — «семя» космоса как целого, но он же — источник «семян», из которых происходят все вещи. В понятии «сперматического логоса» звучат мотивы как гераклитовского логоса (вечно-живого огня), так и аристотелевского учения о «четырех причинах»: «семенной разум» есть единство материальной, формальной, движущей и целевой причин. При этом стоики различают два состояния космоса. Мир *implicite* (в свернутом виде) — это огонь, еще не превратившийся в вещи, или (поскольку стоики учили о мировом пожаре) огонь, в который они вернулись, как в свое лоно. Мир *explicit* (в раскрытом виде) — это огонь, «эфир», развернувшийся в поток метаморфоз⁵.

¹ Гален, *De qualitatibus*, vol. XIX, p. 463 k.

² См. *Симплиций*, In Aristot. *Categ.*, 222,30.

³ *Стобей*, *Eclog.*, I, 29.

⁴ *Азций*, *Plac.*, I, 7, 33.

⁵ См. *Стобей*, *Eclog.*, I, 58.

Каким же образом, согласно учению стоиков, огонь (или пневма) превращается во все вещи? Бог (огонь) — это «душа мира»; не «неподвижный двигатель» Аристотеля, а «сама по себе самодвижущая сила...»¹ Поскольку бог есть *первовещество*, его превращения обусловлены *сгущением и разрежением*², поскольку он — *движущая сила*, он играет роль *сцепляющего и соединяющего* начала. Стоики считали пневматическую сущность за связывающее, материальную — за связываемое. Воздух и огонь, говорили они, связывают, земля и вода связываются³. Это и есть «тоническое движение», устанавливаемое стоиками наряду с перемещением и качественным изменением. «Пневматический тонус» (напряжение) проникает собой весь мир и, воздействуя на низшие элементы (воду и землю), образует вещи. Они происходят в конечном счете из огня, как из первовещества, и, сверх того, как бы вторично оформляются «пневмой».

«Тонус» может быть более или менее *интенсивным*. Градациям его интенсивности соответствует градация вещей.

Прежде всего «тонус» проявляется в вещах как *свойство* (ἕξις). Внизу находятся неодушевленные предметы; в них «пневма» проявляется как сила, исходящая и «возвращающаяся к самой себе». Начиная от центра, она направляется к краям, и, коснувшись пределов, она снова возвращается к средоточию⁴. Движение вовне — разрезает, движение вовнутрь — сгущает вещь.

Следующей за «свойством» и на нем основывающейся формой проявления «пневматического тонуса» является «природа» (φύσις). Она характерна для растений и состоит из различных сил: питания, превращения и роста. «Природа» в свою очередь — основа для души животных с ее тремя функциями: ощущением, представлением и стремлением. Животная душа — фундамент для появления *логической способности* у человека.

Все это развертывание и свертывание космоса, переход и борьба элементов, все события, совершающиеся в природе и обществе, подчинены, по учению стоиков, *строжайшей закономерности*. Природа (в широком смысле этого слова), говорят стоики, есть «порядок неупорядоченного, лад неналаженного, созвучие разнозвучного...»⁵ Все законы мира являются, по их убеждению, выражением одного закона⁶. Бог также подчинен необходимости, вернее, есть сама эта необходимость. Рок, по мнению Стои, есть не что иное, как «порядок и ряд причин, когда причина, связанная с причиной, порождает из себя вещь»⁷. Именно по поводу этого стоического положе-

¹ Немеций, De nat. hom., с. 5, р. 126.

² См. Секст-Эмпирик, Adv. math., IX, 75.

³ См. Гален, περὶ πλῆθους, 3, р. 525 k.

⁴ См. Филон, Quod deus sit immutabilis, 35.

⁵ Филон, De aetern. mundi, р. 248, 2.

⁶ Сенека, Epist., 65, 4.

⁷ Там же.

ния Ленин пишет: «Тысячелетия прошли с тех пор, как зародилась идея «связи всего», «цепи причин»¹.

Все детерминировано. События — лишь необходимые звенья одной железной цепи. «За всяким происходящим следует нечто другое, необходимо связанное с ним, как с причиной... Нет и не происходит ничего в мире беспричинно, так как в нем нет ничего отрешенного и отделенного от всего происшедшего раньше»². Одно тело обуславливает другое, которое в свою очередь становится причиной следующего. Причем одно и то же тело представляет источник противоположных эффектов. Например, одна и та же струна может произвести высокий и низкий звук; иногда же противоположность действия зависит от свойств подвергающегося воздействию тела: солнце плавит воск и сушит грязь³.

О том впечатлении, которое производил детерминизм, отстаиваемый «суровой школой стоиков» (признававшей судьбу «за необходимость всех вещей и событий, которую не нарушит никакая сила»), очень ярко свидетельствует Сенека. Он считает обеты «утешением больного ума». «Закон судьбы свершает свое право иначе, ничья мольба его не трогает; ни сострадания не сломят его, ни милость. Он идет своим невозвратным путем; предначертанное вытекает из судьбы. Подобно тому как вода быстрых потоков не бежит вспять и не медлит, ибо следующие воды стремят более ранние, так повинуетя цепь событий вечному вращению судьбы, а первый ее закон — соблюдать решенное»⁴.

Фатализм стоиков, пронизывая их мировоззрение, ведет к пассивности, к отказу от борьбы. «Мы не можем изменить строя вещей». «Пусть (человек) считает, что все случившееся так и должно было случиться», «мужественно перенося удары судьбы»⁵. Но, истолковывая мир по аналогии с мыслящим духом, они приходили к выводу, что космос устроен целесообразно. Судьба есть вместе с тем *прóνοια*, промысел бога или богов⁶.

Стоики допускали телеологию, как имманентную, так и трансцендентную. Внутренняя целесообразность обусловлена тем, что огонь, «теплое дыхание», все производит на основе «сперматических логосов»⁷, в понятие которых входит и «целевая причина». Стоики были, кроме того, убеждены, что «все рождающееся на земле

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 317.

² Александр Афродизийский, *De fato*, с. 22, р. 70.

³ См. Климент, *Stromata*, VIII, 9.

⁴ Сенека, *Questiones naturales*, X, XXXV.

⁵ Сенека, *Epist.*, с. VII.

⁶ Боги истолковываются стоиками в качестве олицетворения моральных и физических явлений. Мифы, по мнению стоиков, по большей части — аллегорическое изображение сил природы. Стоики насмеяются над суевериями толпы, почитающей кумиры богов и презирающей художников, создавших эти кумиры. Но, сводя богов к силам природы, Стоя обожествляет космос и его части.

⁷ Гален, *Definitiones medicae*, vol. XIX; р. 371 k.

создано для употребления человека»¹, т. е. были сторонниками и внешней целесообразности.

Телеология Стоя приводила к теодицее, к проблеме «оправдания бога». Откуда взялось в мире зло? Как согласовать его существование с промыслом? В целях теодицеи Стоя выработала ряд аргументов. *Этический* (или педагогический) довод говорит о том, что зло в мире является средством для упражнения мудреца в добродетели. *Физико-механический* аргумент объясняет недостатки космоса неполным совпадением между промыслом и судьбой. «Много также, — говорит Хризипп, — слепой необходимости примешано к промыслу»². *Космологический* аргумент выставляет соображение: «часть не должна быть недовольна тем, что происходит ради целого». Наибольший, однако, интерес представляет довод *логический*, подчеркивающий вслед за Гераклитом необходимость противоположностей в мире. Если бы не было зла, то не было бы и добра; «добродетель не возникает без порока»³.

Таково стоическое учение о *принципах* мироздания. Как же конкретно представляли себе стоики космос? Их картина мира по существу мало чем отличается от космологии Аристотеля. Стоики различали вселенную (*τὸ πᾶν*) от мира (*κόσμος*). Космос Хризипп определял как «систему из неба, земли и находящихся в них существ»⁴. Единство мира стоики подчеркивали с большой силой. Все части мира «симпатически» связаны друг с другом. «Все сплетено друг с другом, всюду божественная связь, и едва ли найдется что-нибудь чуждое всему остальному»⁵. В центре космоса находится земля, затем идут кверху вода и воздух⁶. Вокруг этого покоящегося ядра движется эфир круговым движением (отличаясь тем самым от земного огня, движущегося прямолинейно). К нему прикреплены звезды; они состоят из огня разной степени чистоты и «питаются» испарениями земли и воды.

Пространство, место (*τόπος*) определялось стоиками как то, что заполняется телом. Космос занимает ограниченное пространство. В нем нет пустых промежутков. Стоики, в отличие от эпикурейцев, учили, что тело, пространство и время делимы до бесконечности⁷. Пневма входит в состав тел не потому, что в них есть поры, а в силу «целостного смешения». Самое малое тело в состоянии смешаться с самым большим, сохраняя свою природу. «Одна капля может смешаться с морем»⁸. «Тело проходит через тело».

За пределами космоса лежит *пустота*: она сходна с пустым сосудом; пространство же — с наполненным. Пустота бестелесна

¹ Цицерон, *De officiis*, I, 7, 22.

² Плутарх, *De stoic. repugn.*, 37, p. 1051 b.

³ Там же, 35, p. 1050.

⁴ Аэций, *Plac.*, II, 1, 7.

⁵ Марк Аврелий, *Наедине с собой*, VII, 9.

⁶ См. Стобей, *Eclog.*, I, 390.

⁷ См. Секст-Эмпирик, *Adv. math.*, X, 125.

⁸ Темистий, *In Aristot. Phys.*, IV, 1, p. 256 Sp.

и, следовательно (ибо лишь телесное определено), беспредельна¹. Вместе с космосом пустота образует вселенную.

Космос возникает и уничтожается в определенные периоды времени. Время Зенон определял как «расстояние движения», а Хризипп — как «расстояние космического движения»².

«Мировой пожар» (ἐκπύρωσις), воспламенение, возвращение всех элементов в эфир, постигает космос через «великий год» = 365 × 18 000 солнечных лет, когда планеты возвратятся как раз на то место, которое они занимали в начале мироздания.

Затем начнется новое образование космоса, который будет точной копией прежнего. Произойдет «палингенесия» — возрождение всех вещей. Учение о «вечном возвращении» миров свидетельствует об отсутствии у стоиков идеи прогресса. «Кто видел настоящее, тот уже видел все, бывшее в течение вечности, и все, что еще будет в течение беспредельного времени. Ибо все однородно и единообразно»³.

Такова «физика» стоиков.

Логическую часть философии стоики делили на риторику и диалектику. Диалектику они определяли как «науку об истинных и ложных предметах и предметах, не являющихся ни теми, ни другими»⁴. Ее материал — понятия (λόγοι), а цель — познание методов доказательств⁵.

О крайне поверхностном понимании диалектики стоиками свидетельствует сближение ее с риторикой: и та и другая для них — «искусство хорошей речи»; разница только в том, что одна касается правил связного и подробного изложения, а другая учит правильной беседе в вопросах и ответах⁶. «Зенон Китийский, — сообщает Секст-Эмпирик, — на вопрос, чем отличается диалектика от риторики, сжав руку и снова разжав ее, сказал: «этим...»⁷ Диалектика по сжатости речи похожа на кулак, а «распространенность» риторики напоминает ладонь⁸.

Такое сближение риторики и диалектики было обусловлено тесной связью, которая существует, по убеждению Стои, между словом и мыслью. Слово и мысль — одно и то же, только рассматриваемое с различных сторон (и то и другое обозначается по-гречески одним термином «логос»). Стоики, впрочем, различали два вида «логоса»: внутреннюю речь (думу человека, беседу с собой) и речь, выраженную вовне, в звуке, в буквах алфавита⁹. При этом звуки, по учению Стои, подражают сущности вещей.

¹ См. *Стобей*, *Eclog.*, I, p. 161, 8, IV.

² *Симплиций*, In *Aristot. Categ.*, f. 882.

³ *Марк Аврелий*, *Наедине с собой*, VI, 37.

⁴ *Диоген Лаэртий*, VII, 44.

⁵ См. *Аммоний*, In *Aristotelis Analit. priora*, p. 8, 20.

⁶ См. *Диоген Лаэртий*, VII, 41.

⁷ *Секст-Эмпирик*, *Adv. math.*, II, 7.

⁸ *Цицерон*, *Orat.*, 32, 313.

⁹ См. *Секст-Эмпирик*, *Adv. math.*, VIII, 275.

«Диалектика» стоиков распадается на два главных раздела: об обозначаемом и обозначающем. Обозначаемым стоики называли смысл слова, мысль, обозначающим — слово как звуковое (или графическое) выражение мысли. От слова и от мысли стоики отличали реальный объект, как источник ощущения¹. Диалектика в качестве науки об обозначаемом трактовала об объектах восприятия, о содержании мысли и, следовательно, о категориях, понятиях, суждении, силлогизме, о распутывании софизмов. Диалектика как наука об обозначающем рассматривала средства словесного выражения, части речи. В ее состав входили теория поэтического искусства и даже учение о музыкальных тонах. Она охватывала физиологию звука, грамматику, учение о языке и т. д. Теория познания подвергалась изучению или как отдельная часть наряду с риторикой и диалектикой, или включалась в диалектику.

В теории познания стоики были сенсуалистами на материалистической основе. Теоретико-познавательные интересы их концентрировались вокруг вопроса о критерии истины.

Критерием для них является так называемая «каталептическая фантазия»² — схватывающее, постигающее представление. Зенон определял представление как «отпечаток в душе», «образующий углубление и возвышение, как отпечаток, производимый в воске перстнем». Хризипп, находя эту аналогию неудачной, считал представление за «модификацию души», вызываемую предметом³.

«Представляемое есть то, что создает представление. Например, белое, холодное и все, что способно приводить в движение душу, это и есть представляемое»⁴. От «фантазии», т. е. представления, вызываемого внешними предметами, стоики отличали *фантазму*, образ, в основе которого не лежит предмет (например, сновидение). Наивно-материалистическая теория отражения Стои четко выражена в положении: «восприятия, доставляя явления извне вовнутрь, делают их известными и показывают их, запечатлевая оттиски каждого (из предметов) и производя сходное (с предметами) переживание»⁵.

Итак, по учению Стои, представления о вещах вызываются вещами и им подобны.

Согласно стоическому учению, предметы, вызывающие представления, — не какие-либо умопостигаемые сущности, а материальные вещи⁶. Стоики исходили из того, что сущее есть только то, что способно действовать и испытывать воздействие. Такими

¹ См. там же, VIII, 11.

² Стоики чрезвычайно тщательно разрабатывали философскую терминологию, резко отличную от терминологии других школ. За введение новых слов Стою не раз упрекали ее противники.

³ См. *Секст-Эмпирик*, Adv. math., VII, 227.

⁴ *Азций*, Plac., IV, 12, 1.

⁵ *Филон*, De mundi opificio, § 166, vol. I, p. 58, 9.

⁶ См. *Секст-Эмпирик*, Adv. math., VIII, 409.

свойствами, говорили стоики, обладают лишь тела; следовательно, они единственно реальные.

Слово «фантазия» стоики производят от «*фос*» (свет). Как свет обнаруживает самого себя и окружающие его предметы, так и «фантазия» раскрывает в сознании самое себя и тот предмет, который ее вызвал¹. Если соблюдены все условия нормального восприятия как со стороны объекта, так и субъекта, то такие представления следует назвать каталептическими.

Каталептическое представление возникает при двух условиях: оно должно 1) происходить от наличного предмета и 2) запечатлевать и выражать этот наличный предмет как таковой². Каталептическое представление обладает большой интенсивностью, ясностью, четкостью.

Своеобразие стоического понимания критерия познания заключается не столько в проведении учения об отражении вещей в сознании, сколько в подчеркивании активной роли субъекта в процессе восприятия. Однако субъект познания понимается при этом стоиками только как изолированный, отдельный человек.

Во всякое восприятие, говорят стоики, субъект вносит кое-что от себя. Он может одобрить или не одобрить, признать или не признать то или иное содержание сознания. Этот акт Стоя называла «*синкататезисом*» (согласием). Акт суждения, полученный в результате «согласия», стоики обозначали термином «*каталепсис*», постижение. Каталептическое восприятие необходимо вызывает согласие и, следовательно, необходимо становится постижением.

Представления от нас независимы, но наши суждения и вообще отношение к представлениям (их одобрение, за которым следует желание и, далее, действие) обусловлены нашей волей. Восприятие есть не только познавательный, но и волевой процесс; признаю ли я вещь истинной или ложной, зависит от морального строя личности. Мудрец никогда не станет давать «согласия» на то, что еще является неясным, требующим дополнительного разбора. Его «согласие» будет «твердым и прочным»³, основанным на природе вещей. Он далек от «мнения» — от «согласия, слабого и ошибочного»⁴.

Физиологическим субстратом всех познавательных процессов является, по учению Стои, душа. Последняя рассматривается «как особого рода тело — «*пневма*», теплое дыхание»⁵. Душа имеет восемь частей: *гегемоникон* (главенствующую часть), пять чувств, способность речи и половую способность⁶.

Стоики в принципе устранили учение о раздроблении психики на три обособленные части души, которое было введено Платоном и не

¹ См. *Секст-Эмпирик*, Adv. math., VII, 162.

² См. там же, 242.

³ Цицерон, Acad., I, 42.

⁴ *Секст-Эмпирик*, Adv. math., VII, 151.

⁵ См. *Диоген Лаэртский*, VII, 157.

⁶ См. *Немезий*, De nat. hom., p. 96.

совсем преодолено Аристотелем. Гораздо более четко, чем это было у Аристотеля, стойки концентрируют все душевные деятельности в «главенствующей части». Процесс восприятия обусловлен, по их мнению, тем, что «гегемоникон» посылает свою пневму к чувствам¹. «Отпечатки» приемлет сама главенствующая часть души.

Хотя стойки и учили, что все познание вытекает из ощущений, их гносеология не останавливалась на одном процессе восприятия. Чувственные впечатления — лишь фундамент, на котором воздвигается сложное здание психики. «Когда рождается человек, то он имеет главенствующую часть души, сходную с дощечкой... На ней записывается каждая из мыслей. Первый способ записи — через ощущения. Если люди что-либо восприняли, например, белое, то и при его отсутствии они сохраняют память об этом. Когда же возникает множество однородных образов памяти, тогда мы говорим, что имеем опыт; ведь опыт есть множество однородных представлений...»²

Материал, даваемый чувствами, подвергается весьма разнообразной переработке. Возникают различные психические деятельности: ассоциации по сходству (например, воспоминание о Сократе по его изображению); аналогии «по увеличению» (образ циклопа), «по уменьшению» (пигмей), «по перемещению» (представление человека с глазами на груди), «по сочетанию» (гишпокентавр), по противоположности (смерть — по контрасту с жизнью)³.

В результате всех этих сложных операций возникает *понятие* (*ἐννοια*). Оно — также представление, но представление, образованное на основе суждения разумного живого существа⁴. Понятия — всеобщие представления — являют собой некоторую копию вещей: «не сущее, не качество, а подобие сущего и качества...»⁵ Одни из понятий возникают сами собой, на основе естественного процесса; другие представляют продукт сознательного творчества. Первые из них стойки называли «пролепсис», антиципациями, и придавали им громадное значение⁶. Создающийся стихийно у всех людей пролепсис общераспространенностью гарантирует свою истинность⁷.

В связи с тем, что человек наделен умом (общим ему с мировым логосом), стойки намечали два вида познания. Один вид «постижения» знакомит нас с предметом восприятия, другой вид — «логи-

¹ См. Диокл, *Magnes apud Diog. Laertius*, VII, 52.

² Аэций, *Plac.*, IV, 11.

³ Диокл, *Magnes apud Diogen L.*, VII, 52.

⁴ См. Аэций, *Plac.*, IV, 11.

⁵ Диоген Лаэртский, VII, 61.

⁶ См. Аэций, *Plac.*, IV, 11.

⁷ Именно из учения о пролепсисе возникла, сыгравшая столь отрицательную роль, теория стоиков о «*consensus gentium*» (согласие племен), на основании которой доказывалось, например, что религиозные представления истинны потому, что все народы верят в богов. «*Consensus gentium*» не раз в последующие века обслуживала идеализм и поповщину.

ческое постижение» — позволяет нам путем доказательства раскрыть еще неизвестные вещи. «Разум, — говорили стоики, — ведет нас от вещей воспринятых к тому, что будет воспринято»¹.

Различая в процессе познания три момента: обозначающее (звук, слово), обозначаемое (смысл этого слова, понятный лишь тем, кто понимает данный язык) и самый предмет², стоики признавали звук и предмет за тела, а то, что «обозначает предмет», так называемое «лектон», — за бестелесное.

«Лектон» (буквально «высказанное», «выражение») не есть ни звук как таковой, ни предмет (ибо он остается вне мысли). «Лектон» — «возникшее на основе логического представления»³ содержание мысли. «Лектон» находится как бы между мыслью и самой вещью⁴.

Трудности этой теории стоиков вытекали из их неумения правильно решить вопрос о соотношении между общим и частным в мысли, вопрос о конкретном понятии, отражающем взаимопереходы единичного и общего. Но по крайней мере в одном отношении Стоя была на правильном пути: она не признавала нематериальных идей, видовых форм, создающих вещи.

В логике Стои перекрепляются две тенденции: первая из них, определяемая стремлением стоиков построить «догматическую» систему, желанием обрести истинное знание как источник твердых норм для поведения, приводит школу к выработке технических правил аргументации. Мечтая притти к твердым, непоколебимым положениям, стоики становятся метафизиками. Центральным законом мысли является для них принцип запрещения противоречия. Сближение «диалектики» с риторикой и грамматикой со своей стороны наталкивает Стою на смешение логических форм с грамматическими, завлекая их на путь формальной логики.

Но это только одна из тенденций стоической логики, с которой в непримиримом противоречии находится их материалистическое убеждение, что мысль — это образ предмета. Там, где стоики придерживаются материализма, они стоят на правильном пути. Основное правило стоиков относительно умозаключения гласило: силлогизм истинен, если из правильных по содержанию посылок формально правильно выводится заключение; он ложен, как в том случае, если посылки неверны по содержанию, так и в том, если заключение выведено формально неправильно. Подчеркивание необходимости верных по содержанию посылок показывает, что стоики были далеки от чисто формалистической трактовки проблемы умозаключения.

Мы не можем здесь останавливаться на очень тщательной разработке стоиками классификации суждений. Бесспорную оригина-

¹ Цицерон, Acad., II, 26.

² См. Секст-Эмпирик, Adv. math., VIII, 11.

³ Там же.

⁴ См. Аммоний, Ad Aristotelis de interpretatione, 15 b.

нальность Стоя обнаружила в теории *гипотетического* суждения и умозаключения.

Но наибольшее историческое влияние оказала не физика и не логика стоиков, а их *этика*.

Жить *сообразно с природой* и, поскольку природа, по мнению стоиков, тождественна с разумом, поступать всегда разумно — таков первый и главный этический принцип Стоя. Но не им одним определяется «...очень запутанная и противоречивая этика стоиков»¹.

Два мотива переплетаются в морали стоицизма. Один из них — формалистический и ригористический — уводит Стою, зачарованную абстрактным идеалом «мудреца», от жизни. Другой мотив — высокая оценка человека как разумного существа, поступающего по закону космоса, неотразимо влечет стоика к деятельной жизни.

Стоики были далеки от мечтаний о загробном мире, о потусторонней жизни с ее мнимыми радостями и страданиями. Хотя душа — «долговечная пневма» и может существовать после своего отрешения от тела, она все-таки не бессмертна. Душа «развеивается в силу долгого времени»². И люди и боги погибают в пламени всеобщего мирового пожара. «Самое главное, чтобы он (человек) безропотно ждал смерти, как простого разложения тех элементов, из которых он состоит... Ведь последнее согласно с природой, а то, что согласно с природой, не может быть дурным»³.

Стоическая этика, в отличие от эпикурейской, выдвигавшей на первый план принцип наслаждения, является этикой *долга*; выражаясь в терминах античных, — это мораль «*добродетели*».

В своем определении «цели человеческой жизни» Зенон делал особый упор на «согласованность жизни». Человек должен исходить в своем поведении из одного начала, быть последовательным в своем мышлении и поступках — «жить согласно единому разуму и созвучно»⁴. Хризипп, углубляя мысль Зенона, указывал, что жить *сообразно с природой* — значит жить в гармонии не только с разумом индивидуальным, но и универсальным. Впрочем, в конечном счете обе природы (индивида и космоса) и оба разума совпадают. Такая «согласованность» и есть *добродетель*, доблесть (*ἀρετή*), составляющая *высшее благо*.

В своей полемике с эпикурейцами стоики учили, что основное стремление всех существ направлено не на наслаждение, а на *самосохранение*⁵. Удовольствие — нечто побочное, вытекающее из действий, обеспечивающих самосохранение. В отношении к человеку, поскольку его сущностью является разум, «самосохранение» есть прежде всего всемерное утверждение его разума. Если Эпикур

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 119.

² Эпифаний, Adv. haeres., III, 2, 9.

³ Марк Аврелий, Наедине с собой, II, 17.

⁴ Стобей, Ecl., II, p. 75, 11.

⁵ См. Диоген Лаэртский, VII, 85.

и не отрицал добродетелей, говорили стоики, то он делал их служанками наслаждения: человек потому должен быть добродетельным, что добродетели ему полезны. Стоику добродетель сама по себе достаточна для счастливой жизни. Награда за добродетель — сама добродетель.

Если добродетель, по мнению стоиков, является единственным благом, то единственным злом оказывается *порок*. Все остальное Стоя зачисляла в разряд «адиафора», вещей «безразличных». Благо — это четыре основные добродетели: благоразумие, умеренность, справедливость, мужество; зло — неразумие, необузданность, несправедливость, трусость; «адиафора» — жизнь и смерть, слава и бесславие, тяжелый труд и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье¹. Все вещи, подпадающие под категорию «безразличных», не находятся в нашей власти, «чужды» человеку. Ему принадлежат в собственном смысле слова лишь его переживания: мнения, стремление, влечение, отвращение и т. д. Из числа благ (и зол) выключались, таким образом, явления, связанные с биологической организацией человека, а также так называемые «внешние блага».

Стоиками отрицалась всякая градация между добродетелью и пороком. «Нет ничего среднего между добродетелью и пороком»². Соответственно этому стоики разделяли всех людей на две группы — мудрецов и глупцов³. Даже тот, кто достиг относительного и неполного совершенства, жалок и неразумен; ведь человек, находящийся на один фут от поверхности моря, так же задохнется, как и погруженный в его глубины⁴. Лишь мудрец свободен, все остальные — рабы. Он счастлив, он богат (ибо ни в чем не нуждается), он — настоящий правитель, полководец, кормчий, оратор, поэт (так как он обладает правильным познанием всех вещей)⁵, он превосходит Зевса: бог находится вне страданий, а мудрец выше страданий⁶.

Хотя человек и не в состоянии воспрепятствовать внешним вещам и событиям определять содержание сознания, он может выработать к ним надлежащее *отношение*: оценка вещей — в нашей власти. «Не вещи смущают людей, но их мнение о вещах. В смерти, например, нет ничего страшного... страшно мнение, потому что оно представляет смерть страшною»⁷. «Все основано на убеждении; оно же зависит от тебя. Устрани поэтому, когда пожелаешь, убеждение и, как моряк, обогнувший скалы, обретешь спокойствие, гладь и тихую пристань»⁸.

¹ См. Цицерон, *Tuscul.*, II, 29.

² Диоген Лаэртский, VII, 27.

³ См. Стобей, *Ecl.*, 498.

⁴ См. Плутарх, *De comm. nat.*, 110, 4.

⁵ См. Цицерон, *Acad.*, II, 44, 136.

⁶ См. Сенека, *De providentia*, I, 5.

⁷ Эпиктет, *Encheiridion*, 6.

⁸ Марк Аврелий, *Наедине с собой*, XII, 21.

Надо перевоспитать себя, закалить свою волю так, чтобы напряжение души противопоставить потоку событий.

Гераклитовский мотив «все течет» накладывает на все предметы печать обреченности; отсюда — глубокий пессимизм. Но рассмотрение с «точки зрения вечности» позволяет «мудрецу» стать «выше» потока: в сумятице и вихре вещей найти устойчивую точку — торжествующий разум. Безропотное и вместе с тем не лишенное мужества повиновение судьбе сплетается с гордой уверенностью, что человек — достойный собеседник на «пире богов».

Однако мудрец должен стать выше не только «внешнего». Если даже отстранить все «чуждое», то внутри человека как «психический» осадок воспринятых им впечатлений останутся аффекты (πάθη) — страсти, волнения, противоборствующие разуму. Ради полной свободы человек, по учению стоиков, должен устранить и аффекты. Не умерение страстей (метриопатию), а их искоренение, *апатию* проповедует Стоя. В самом стоическом определении аффекта заложено это требование. «Аффект (по Зенону) есть противоестественное движение души или чрезмерное стремление»¹.

Хотя и можно преодолеть аффект аффектом (например, противопоставив гневу страх или жадность), но такое укрощение страстей не является «даром разума, и потому спокойствие будет достигнуто лишь непрочное»². Над приливом и отливом страстей должен возвышаться разум. Он может устранить их в качестве ошибочных суждений, пролив на них свет истины. Волевая сила «главенствующей части души» в состоянии поставить им предел.

Стоя разработала подробную классификацию аффектов, переходящих в силу укоренившихся привычек в «болезни души» — в пороки. Зенон насчитывал четыре основные страсти: печаль, страх, вожделепие, удовольствие. Печаль и удовольствие относятся к настоящему, страх и вожделепие — к будущему³. Любопытно, что сострадание причисляется Зеноном к числу «болезней души»⁴.

Мудрец свободен от аффектов, на него набегают лишь «тени» страстей⁵. Он не лишен эмоций, но они носят другой характер, чем у глупца. Будучи блаженным, он испытывает радость (χαρά), в отличие от наслаждения (ἡδονή); он обладает *предусмотрительностью*; у него твердая, направляемая разумом воля. Нет только «благородного аффекта», соответствующего печали, определяемой Клеанфом, как «паралич души»⁶.

Став выше вещей и страстей, мудрец будет счастливым при всех обстоятельствах жизни. «Пусть кто-нибудь будет слепцом, калекой, тяжело больным, изгнанником, бездетным, бедняком, пусть его

¹ Диоген Лаэртций, VII, 110.

² Сенека, De ira, VIII.

³ См. Диоген Лаэртций, VII, 10.

⁴ Лактанций, Inst. div., III, 23.

⁵ Сенека, De ira, I, 16, 7.

⁶ Стобей, Flor., 168, 59.

пытают на дыбе, как ты назовешь его, Зенон? — Счастливым, — отвечает он. — Даже счастливейшим? — Конечно, ответит он, ведь я учил, что здесь нет никаких ступеней, как и в добродетели, а в ней заключено само блаженство»¹.

Неудивительно, что написанный такими красками портрет мудреца лишается реальных черт. Сократ, Антисфен, Диоген, впоследствии Катон — вот образцы совершенных людей. Мудрец рождается один раз в сто лет². Остальные люди, помимо мудреца, объявляются безумцами; они — «сборище зверей». «Мы должны вынести над собой один и тот же приговор: мы злы, были злыми и будем злыми»³. Между мудрецом и прочими людьми — злодеями — нет ничего среднего.

Идеальный человек Стои — этот воплощенный разум — в сущности представлен чисто негативными чертами: «переноси и воздерживайся». Он — концентрированное отрицание признаваемых «толпой» благ. «Ваше счастье — не нуждаться в счастье», — говорит стоик о мудрецах⁴.

Однако Стое, впавшей в апофеозе мудреца в кричащее противоречие с действительностью, приходится идти на ряд компромиссов. Наряду с понятием добра и зла ею выдвигается новая категория *сообразного* и *несообразного* с природой. Под этим углом зрения «безразличные вещи», «адиафора», имеют различную «ценность». Те предметы, которые обладают значительной ценностью (хотя и не являются сами по себе благами), суть так называемые «*предпочтительные*» вещи. Предметы, вызывающие отрицательную оценку, рассматриваются как «*непредпочтительные*». Между ними лежат предметы положительные или отрицательные, ценность которых ничтожна. Это — «адиафора» в узком смысле слова⁵.

Еще бóльшая уступка «здравому смыслу» делается стойками в учении о человеческом поведении. Строго говоря, между действиями, согласными долгу, т. е. добродетельными («*катортóмата*»), и погрешениями («*гамартéмата*») нет ничего среднего. Но наряду с этими двумя диаметрально противоположными категориями поступков стойки выдвигают еще новую: так называемые «надлежащие действия» («*катéконта*»), обязанности. По определению Зенона, «надлежащее» есть «сообразное с жизнью, то, что, будучи сделано, имеет достаточное оправдание»⁶. «Надлежащие» акты занимают среднее место между добродетельными и порочными поступками.

«Катéконта» совершает и мудрец и обыкновенный человек. Последний, в лучшем случае, в состоянии делать только их. По-

¹ Цицерон, De fin., V, 28.

² См. Сенека, Epist., 42, 1; De tranquillitate animi, 7, 4.

³ Там же.

⁴ Сенека, De prov., VI.

⁵ См. Стобей, Ecl., II, p. 84, 21 W.

⁶ Там же, II, 7, 8, p. 85, 13.

сколько «катэконта» выполняет мудрец, они тем самым превращаются в «катортómата», хотя с внешней стороны они могут ничем не отличаться от «надлежащих действий» немудреца. Существенно то, с каким *намерением* предпринимался поступок. Если нравственный акт в силу внешних обстоятельств и не осуществился, но намерение при этом было доброе, то он все же является «катортома». «Важно не то, что делается и говорится, но с каким умонастроением».

Третья уступка стойков заключается в выделении внутри групп «глушцов» особой категории «прогрессирующих» (*прохóптоυτες*). Люди, достигшие высшей ступени нравственного *продвижения вперед*, очень немногим отличаются от мудреца. Они свободны если не от аффектов, то от нравственных болезней. Но все же они еще не мудрецы, ибо качественная грань отделяет толпу от мудрого.

Стойки, прибегая к этим уступкам, хотели приблизить свой идеал к практике, сделать его более доступным и осуществимым.

«Идеальный мудрец», в котором, как в фокусе, сосредоточивались все чаяния Стои, не является все же беспочвенной выдумкой. Он — олицетворение огромного, но вместе с тем бессильного протеста низов рабовладельческого общества. Тот, кто достиг высот стоической морали, — а всякий может и должен приблизиться к ним, — обладает в *сознании* наивысшей свободой. Если все бедствия свалились на его голову, если он испытывает чудовищные тягости, превышающие силы человеческой природы, то и тогда ничто не в состоянии пошатнуть спокойствие мудреца.

Впоследствии, в годы упадка республиканского Рима, когда «всеобщему бесправию и утере надежды на возможность лучших порядков соответствовала всеобщая апатия и деморализация»¹, стоический идеал был подхвачен и высшими сословиями.

Общество, по мнению стойков, возникло *по природе*, а не на основе договора (как у Эпикура). «Две вещи дала человеку природа. Они сделали его из слабого существа самым могущественным. Это — разум и общество. И вот тот, кто, взятый отдельно, уступает всем, становится властелином мира»².

Отсюда следовала необходимость политической деятельности для мудреца. Стоики противопоставляли Зенона Эпикуру. «Эпикур говорит: «Мудрец не примет участия в государственных делах, если только к этому его кто-нибудь не принудит». Зенон говорит: «Мудрец примет участие в государственных делах, если только ему что-нибудь не помешает»³. «Достойный не будет жить в одиночестве, ибо он общественен по природе и практически деятелен»⁴. Хризипп ставил «досужую жизнь» на один уровень с отрицаемой им «жизнью наслаждений». Зенон мечтал о государстве мудрецов, где

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XV, стр. 606.

² Сенека, De benef., IV, 18, 1.

³ Сенека, De otio, XX.

⁴ Диоген Лаэртский, VII, 1.

не будет брака, семьи, храмов, судов, гимназий, денег; о государстве, в котором сольются во всеобщем братстве все народы.

Из тезисов о существовании *единого* космоса выводилось утверждение Стои о равенстве всех людей по природе независимо от национальности, пола, социального положения. Стоиками был провозглашен лозунг: рабы — такие же люди, как и свободные. Над теми и другими «равно тяготеет судьба».

Не все стоики в своем поведении стояли на уровне этической теории. Но героический мотив презрения к страданию, опасности и смерти ярко звучит в философии Стои.

«Они, — говорит Маркс, — «сумели... высказать», что *фра*, мужественная красота, есть наивысшее, что должно быть представлено индивидом...»¹

Глава V

СКЕПТИЦИЗМ

В конце IV в. до н. э., почти одновременно со стоицизмом и эпикуреизмом, в греческой философии возникает направление, получившее наименование *скептицизма*. Название течения произошло от глагола *σκέπτομαι*, который в первоначальном смысле означает «озираться», или «осматриваться», в производном же — «взвешивать», «быть в нерешительности». Для античного скептицизма характерно не прямое отрицание возможности познания, но лишь воздержание от окончательных суждений.

Исторические причины, породившие античный скептицизм, определяются социально-политическим упадком Греции, характерным для IV и III вв. до н. э. Вместе с падением политической мощи и самостоятельности Афин и кризисом рабовладельческой демократии ослабевает и энергия теоретической мысли, притупляется теоретический интерес, падает доверие к познавательной мощи человеческого разума. Вместо универсальных задач научного мировоззрения наблюдается стремление свести научные вопросы к обоснованию правильного, т. е. способного доставить счастье, личного поведения. Самое «счастье» понимается при этом как «невозмутимость», как ненарушимость покоя.

Длительность кризиса — экономического, социального, политического, в который вступило греческое рабовладельческое общество к III в. до н. э., — и распространение его на все части греческого мира способствовали столь же длительному и повсеместному развитию идейных течений, представлявших отражение этого кризиса.

Одним из таких течений античной мысли был *скептицизм*, сложившийся на основе идей, выработанных предшествующим ему развитием философии. Уже наивная диалектика первых греческих

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 118.

материалистов установила постоянную текучесть всех вещей, наличие противоречий между чувственными впечатлениями и понятиями разума, относительность воспринимаемых при посредстве чувств явлений. Элейцы установили противоречие между постигаемым чувствами изменением и движением и умопостигаемой неизменностью и неподвижностью бытия. Еще большее развитие получило учение об относительности и текучести всех вещей у софистов.

Но ни одно из этих учений не было скептическим. Основателем античного скептицизма был *Пиррон* из Элиды на Пелопоннесе (ок. 360—270 гг. до н. э.). На философское развитие Пиррона оказали влияние элидские и мегарские «диалектики» и в особенности учение Демокрита. Сохранились сведения об участии Пиррона в азиатском походе Александра Македонского, а также о знакомстве его с индийскими аскетами и сектантами, образ жизни которых, быть может, способствовал в известной мере оформлению характерного для Пиррона этического идеала ничем не возмущаемой безмятежности. Учительская деятельность Пиррона протекала в Элиде. Пиррон ограничивался устным изложением своего учения и не оставил после себя никаких сочинений.

Философ, утверждал Пиррон, — тот, кто стремится к счастью. Счастье может состоять только в невозмутимости (*ἀταραξία*) и в отсутствии страданий (*ἀπᾶθεια*). Кто желает достигнуть понятого таким образом счастья, должен, по словам ученика Пиррона, Тимона, ответить на три вопроса: 1) из чего состоят вещи; 2) как должны мы относиться к этим вещам; 3) какую выгоду получим мы от этого нашего к ним отношения. На первый вопрос мы, по Пиррону, не можем дать никакого ответа: всякая вещь «есть *это* не в большей степени, чем *то*». Поэтому ничто само по себе не должно быть называемо ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым. Ни о чем нельзя сказать, что оно поистине существует и никакой способ познания не может быть признан истинным или ложным. Всякому утверждению о любом предмете может быть с равным правом противопоставлено противоречащее ему утверждение.

Отсюда Пиррон делает вывод, дающий ответ на второй вопрос: единственное достойное философа отношение к вещам может состоять только в *воздержании* (*ἐποχή*) от суждений. Это воздержание не значит, что не существует ничего достоверного: безусловно достоверными являются, по Пиррону, наши чувственные восприятия, поскольку мы рассматриваем их лишь как явления. Если нечто кажется мне горьким или сладким, то суждение — «*это кажется мне горьким или сладким*» — будет истинным. Заблуждение возникает, когда от кажущегося заключают к тому, что существует *поистине*, от явления к его *основе*. Это рассуждение Пиррона достаточно ясно обнаруживает *субъективно идеалистическую* тенденцию скептицизма, ограничение чувственно данными явлениями.

Этими теоретико-познавательными положениями определяется ответ Пиррона на третий вопрос: выгодой, проистекающей из воздержания от всяких суждений об истинной сущности, будет *невозмутимость*, или *безмятежность*, в которой скептицизм видит высшую степень возможного блаженства.

Воздержание от суждений не означает полной практической бездеятельности философа: кто живет, тот должен действовать. Но от прочих людей философ-скептик отличается тем, что, приняв к руководству образ жизни, согласующийся с обычаями и нравами страны, в которой он живет, скептик не приписывает своему образу мыслей и своим действиям значения безусловной истины.

Из учеников и последователей Пиррона, образовавших вокруг него небольшой кружок, или общину, выделился *Тимон*, младший его современник (ок. 320—230 гг. до н. э.), первый *писатель* скептической школы. Тимон — автор трех книг сатирических стихотворений-пародий особой формы, так называемых «силл», а также многочисленных трагедий и комедий. В своих «силлах» Тимон осмеял споры философских школ, кроме Пиррона, выведенного им в качестве авторитетнейшего судьи в споре элеата Ксенофана, материалиста Демокрита и софиста Протагора. Можно предполагать, что Тимон был связан с кругами ученых-медиков своего времени.

Подобно Пиррону, для Тимона высшим вопросом философии был практический вопрос о поведении человека и о доступном для него блаженстве. В теории познания Тимон развивал положения Пиррона: проводя различие между вещью, как она существует сама по себе, и способом, посредством которого она открывается чувствам человека, Тимон только в непосредственном содержании чувственного восприятия видел достоверную основу познания и деятельности. Так же как и Пиррон, он признавал равноценность всех возможных суждений относительно самих вещей и их подлинной природы. Этой равноценностью суждений Тимон обосновывал воздержание от суждений о природе вещей и идеал совершенной невозмутимости. Тимон подверг критике правомерность гипотез.

После смерти Тимона и прекращения деятельности его учеников развитие школы скептицизма обрывается — по крайней мере в исторических свидетельствах — на целых два столетия.

Глава VI

ЭКЛЕКТИЗМ

Эклектизм есть беспринципное и непоследовательное сочетание учений, которые не могут быть без противоречия объединены в одном воззрении. В эклектизме обычно без труда можно выделить основное учение, на которое он опирается и к которому механически присоединяются воззрения других школ.

Будучи механическим соединением идей и понятий различных школ, эклектизм не есть творческое явление философской жизни.

Античный эклектизм возник как продукт и симптом упадка греческой философии во II в. до н. э. Почти одновременно эклектизм возник как форма *римской* философии.

В настоящей главе мы рассмотрим только *греческий* эклектизм. Однако провести отчетливую границу, отделяющую греческую философию последних полутора столетий до н. э. от римской мысли, невозможно. Утрата Грецией и Македонией политической самостоятельности и присоединение их к составу Римской державы способствовали сближению образованных кругов греческого и римского общества. Завоевание Греции Римом сопровождалось обратным явлением: подчинением культуры победителей культуре покоренных. Греческие ученые и философы появляются в Риме; римские молодые люди из семей господствующих классов начинают обучаться греческой философии; многие из них завершают свое образование в Греции, в афинских и других философских школах.

С другой стороны, греческая философия в свою очередь не могла не испытать влияния тех интересов, которые побуждали римских победителей обращаться к философии.

Нивелирующий, сглаживающий различия эклектизм проник в школы *стоиков*, *академических скептиков*, а затем и *перипатетиков*.

Представителями эклектизма, возникшего на теоретической основе учения *стоиков*, были Боэт, Панэций, Посидоний.

Боэт из Сидона (ум. в 119 г. до н. э.) в ряде пунктов отступает от материалистических учений древней Стои и примыкает к принципам учения Аристотеля. В отличие от древних стоиков Боэт утверждает, будто бог по своей сущности должен мыслиться как отделенный от мира. Боэт отвергнул также доктрину стоицизма о мировом пожаре. В теории познания, кроме чувственного восприятия, он в качестве критерия выдвигает разум, науку и хотение.

Значительнее было влияние *Панэция* (ок. 185—110 гг. до н. э.). Уроженец Родоса, Панэций действовал в Афинах и в Риме и оказал огромное влияние на возникновение *римской* школы стоицизма. Этому влиянию содействовали личные дружеские связи, которые Панэций завязал во время своего пребывания в Риме с рядом своих учеников. Учение Панэция представляет соединение философии стоицизма с философией Платона и Аристотеля. К Аристотелю Панэций примыкает в учении о вечности мира, в разграничении частей души и в разделении добродетелей на теоретические и практические. В практической этике Панэций, повидимому, следовал древней Стое. Нормы практической этики были изложены Панэцием в сочинении «О надлежащем».

Всех учеников Панэция затмил *Посидоний* из Апамеи (135—51 гг. до н. э.). Посидоний слушал Панэция в Афинах до самой смерти последнего. После путешествий по Италии и Испании Посидоний руководил стоической школой в Родосе, где его слушал в числе прочих знаменитый римский оратор и писатель Цицерон. Кроме философ-

ских произведений, Посидоний оставил многочисленные сочинения по географии и истории, в которой он продолжал труд Полибия. В воззрениях Посидония сохраняется ряд основных доктрин стоицизма. В противоположность Боэту Посидоний остается верен учению древней Стои о мировом пожаре. Эклектизм Посидония сказался особенно в его учении о душе, которое опирается на психологию Платона. Посидоний не только сводит разум и аффекты к мужеству и возделению, но по-платоновски учит о бессмертии разума и о предсуществовании разумной силы души.

Вторым очагом эклектизма в I в. до н. э. была Академия. Характерная черта господствовавшего в это время в академической школе скептицизма—в традиции Карнеада—состояла в том, что эклектические академики начинают признавать познаваемость этических истин и способность этих истин стать основой действия в стремлении человека к блаженству. Виднейшими из этих академиков были *Филон* и *Антиох*.

Филон, уроженец Ларисы в Фесалии (150—79 гг. до н. э.), учился у Клитوماха. Во время митридатовой войны (88 г. до н. э.) он переехал в Рим, где обучал философии в числе прочих и Цицерона. В своем преподавании Филон стремился доказать, что противоречие между учениями древней и новой Академий может быть устранено и примирено. У Карнеада Филон заимствовал критическое отношение к учению стоиков о критерии истины и о достоверных — каталептических — представлениях. Но вместе с тем Филон полагал, что абсолютному отрицанию познаваемости вещей противоречит существование *очевидности*, которая, не достигая строгой и безусловной достоверности, обеспечивает все же надежное и достаточно прочное убеждение.

Решительным поворотом к эклектизму академический скепсис был обязан *Антиоху* из Аскалона (ум. в 68 г. до н. э.). Философское образование Антиох получил не только у Филона, но также и у стоика Мнесарха. Антиох уже решительно оспаривает непознаваемость вещей. Возможность истины он выводит из аргументов практической и теоретической философии. *Практически* абсолютный скептицизм опровергается, как только удастся выяснить, что без прочного и нерушимого убеждения невозможно устройство жизни, согласное с разумом. *Теоретически* абсолютный скептицизм опровергается, как только удастся установить, что существование истины есть необходимое условие не только *очевидности*, но даже и *вероятности*. Абсолютный скептицизм, доказывал Антиох, впадает в противоречие: он утверждает, будто нельзя ничего утверждать, и доказывает, будто нельзя ничего доказывать. Противоречия, существующие между учениями трех школ — академической, перипатетической и стоической, — Антиох объявлял мнимыми и касающимися не основных положений, но лишь частных и деталей.

Учения академического эклектизма в дальнейшем своем развитии осложнились еще примесью пифагореизма у *Евдора*, в конце

I. в. до н. э., и у *Тразилла*. Эклектиками были также *Арий Дидим*, у которого учился император Август, и современник Августа *Потамон* из Александрии, который сам называл свою школу эклектической.

Третьей школой, в которой проявился эклектизм, была школа Аристотеля. Однако у перипатетиков совмещение аристотелизма с чуждыми воззрениями никогда не приняло таких размеров, каких оно достигло у эклектических стоиков и академиков. Этой верности основному учению Аристотеля немало содействовал тот факт, что среди эклектиков-перипатетиков были довольно крупные филологи — исследователи, собиратели, редакторы и издатели сочинений Аристотеля. Таков был *Андроник* из Родоса, возглавивший в 70—50 гг. до н. э. перипатетическую школу в Афинах. Андроник и его преемники — *Боэт* из Сидона (которого не следует смешивать с одноименным стоиком) и *Ксенарх* — были не столько эклектики, сколько эпигоны аристотелизма, позволявшие себе в некоторых частных проблемах отклоняться от перипатетической ортодоксии. Так, Ксенарх критиковал учение Аристотеля о пятом элементе, или эфире. Другой неизвестный нам автор псевдоаристотелевского трактата «О мире» стремился приблизить аристотелевское учение о трансцендентности бога миру к стоическому учению о тождестве бога и мира.

В учениях эклектиков греческая философия неприметно сходит на-нет.

«Развитие греческой философии, повидимому, закончилось так, как не должна кончаться хорошая трагедия, а именно: бесцветной развязкой»¹.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 15.

Раздел четвертый

РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава I

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РИМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Характер и значение римской философии определяются исторической ролью Рима в социально-экономическом и культурном развитии Европы. Римская культура была передаточным звеном между культурой Востока и Греции и культурой Западной Европы. Восточная и греческая культура были восприняты Западной Европой в той переработке, которой они подверглись в Римской империи.

Рим, объединивший под своим владычеством ко II в. до н. э. почти весь древний мир — Италию, Грецию, Египет, Сирию, Галлию, Британию, Испанию и др., — стал ареной тесного переплетения культуры различных народов. Римская культура создавалась и развивалась в тесном соприкосновении с культурой греков, этрусков, египтян, сирийцев, персов, евреев, финикийян и др., усваивая и перерабатывая ее.

Римская культура, как и культура греческая, была культурой рабовладельческого общества. «Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и науки; без рабства не было бы и Рима. А без основания, заложенного Грецией и Римом, не было бы также и современной Европы»¹.

В основе истории Рима лежит непрерывная жестокая борьба антагонистических классов рабовладельческого общества — рабовладельцев и рабов, патрициев и плебеев, крупных помещиков-рабовладельцев и разорявшихся и закабаляемых крестьян, а также борьба между различными группами внутри класса рабовладельцев — старой родовой аристократией и новыми торгово-ростовщическими слоями — «всадниками».

После падения царской власти, покоившейся на древних родовых отношениях, и установления республиканского строя классовая борьба приняла особенно напряженный характер. «...Не требуется обладать особенно глубокими познаниями, напр., по истории римской республики, чтобы знать, что скрытую ее пружину составляет история земельной собственности»². Рост рабовладельческих латифундий происходил за счет захвата патрициями общинных и государственных земель и обезземеления свободного крестьянства, превращавшегося частично в рабов, частично в пролетариев. Пле-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 183.

² Там же, т. XVII, стр. 92.

бейские массы настойчиво требовали предоставления земельных участков безземельным и ограничения крупного землевладения.

Погоня за новыми землями, а также необходимость добывать все новые и новые массы рабов для непрерывно растущих рабовладельческих поместий усиливали экспансию Рима. Рим захватывает сначала территорию Лациума, затем Италии и, наконец, всего бассейна Средиземного моря.

Основой римского хозяйства являлось сельское хозяйство, в целом имевшее натуральный характер. Катон, Варрон и другие римские деятели восхваляли сельское хозяйство как основу богатства римских рабовладельцев. Эксплуатация рабов в сельском хозяйстве происходила в самой жестокой форме. Большая часть рабов в поместьях все время работала скованной и жила в так называемых «эргастериях» — подземных казармах-тюрьмах.

В области промышленности Рим не пошел дальше ремесленного труда.

Ростовщичество и купечество были представлены сословием «всадников», которое, по мере того как разорялась патрицианская аристократия, сосредоточивало в своих руках также и крупнейшие земельные владения. «В античном мире влияние торговли и развитие купеческого капитала постоянно имеет своим результатом рабовладельческое хозяйство»¹.

Основная масса римских граждан все больше нищала и разорялась. К началу II в. до н. э. процесс обезземеливания свободного крестьянства был в основном закончен, и оно почти совершенно исчезло в Италии. Земля была захвачена крупными рабовладельцами; крестьяне же или превратились в пролетариев, живших на подачки господствующих классов, или были проданы в рабство за долги.

В Риме нередко «свободные», понуждаемые голодом, продавали себя и своих детей в рабство. Поэт Марциал говорил о римских бедняках, что у них нет ничего, даже кровати с клопами, и лучшее их питание — безвкусная свекла, бобы и скороспелые кочны.

Грабежи и насилия составляли один из главных источников обогащения римских рабовладельцев. Особенно жесток и безудержен был грабеж покоренных народов. Проконсулы смотрели на римские провинции, как на источник личного обогащения. Цицерон говорил: «Трудно сказать, квинтиты, в какой мы ненависти у чужеземных народов за произвол и несправедливость тех, которых мы послали к ним в эти годы с военной властью. Какой храм в этих странах был для наших чиновников достаточно святым и укрепленным?» Богатые «всадники», бравшие на откуп подати, заплатив казне известную сумму, возмещали ее с лихвой, совершенно истощив провинции. В этом им не уступали ростовщики, которые взимали неслыханные проценты с городов

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIX. ч. I, стр. 360.

и областей, вынужденных занимать деньги, чтобы уплатить римскому государству налоги и военные контрибуции. В I в. до н. э. ростовщики продали в рабство за долги все население одного из островов в Архипелаге.

Римская империя не представляла собой единого национального государства. Несмотря на то, что романизация племен и народов, входивших в состав римского государства, достигла больших успехов, все же Римская империя была многонациональным конгломератом. Различия между народами внутри империи (римлянами, греками, галлами, иберами, бриттами, египтянами, нумидийцами и пр.) сохранилось до конца существования Римской империи, а вместе с этим различием сохранились неравенство и угнетение народов.

Во II и I вв. до н. э. классовая борьба стала принимать размеры, угрожавшие самому существованию римского рабовладельческого общества.

В 147—132 гг. до н. э. произошло восстание рабов под предводительством Эвна в Сицилии, которая к этому времени была целиком занята латифундиями. Восставшие образовали свое государство, и римляне смогли подавить их лишь через десять лет. В 133 г. восстали рабы в Иллирии под предводительством Аристониды. В 104—99 гг. до н. э. в Сицилии поднялось новое восстание рабов, нашедшее отклик в разных странах Средиземноморья. Наконец, в начале I в. произошло грандиозное восстание Спартака, почти десять лет боровшегося против рабовладельческого Рима.

Восстания рабов на рубеже II и I вв. до н. э. смыкались с массовым движением обезземеленного крестьянства и городских плебеев в Риме. Наивысшего своего подъема это движение достигло в 133—121 гг. до н. э. и связано с именами народных трибунов — братьев Тиберия и Кая Гракхов. Они выдвинули требования конфискации захваченных оптиматами государственных и общинных земель и раздела их между гражданами Рима, ограничения права владения землей 500 моргенами, организации для безземельных граждан колоний в Италии и в провинциях. Опираясь на массы римской демократии, вначале Тиберий, а затем Кай провели свои законы, но оба были убиты оптиматами.

Начало I в. характеризуется ожесточенной борьбой между правящей, аристократической верхушкой оптиматов и демократией — борьбой, превратившейся в настоящую гражданскую войну. В 86—84 гг. до н. э. демократическая партия во главе с Марием и Цинной захватила власть, но была вскоре свергнута аристократами во главе с Суллой. Сулла установил в Риме свою диктатуру и жестоко расправился с противниками. В дальнейшем демократическое движение в Риме приходит в упадок. Последней крупной попыткой революционного демократического восстания было восстание рабов и ремесленников под предводительством Катилины в 63 г. до н. э.

Эти же годы характеризуются бесчисленными восстаниями в завоеванных Римом странах. Наиболее крупными из них были: восстание Вириата в Лузитании (150—140 гг. до н. э.), Сертория в Испании (80—72 гг. до н. э.), Митридата в Греции и Малой Азии (82—64 гг. до н. э.), восстание италийских народов, насильственно обращенных в союзников Рима (90—88 гг. до н. э.).

Таким образом, борьба «свободных» граждан Римской республики и борьба народов Средиземноморья, служивших объектом завоевательной экспансии Рима, смыкалась с классовой борьбой между рабами и рабовладельцами.

История классовой борьбы в Риме знает множество примеров совместных выступлений рабов, крестьян и порабощенных народов. Митридат, завоеывая понтийские города, освобождал рабов; в результате — в нескольких городах рабы сами отворили ему ворота, перебив своих хозяев. Сицилийское восстание рабов было поддержано свободным крестьянством Сицилии и даже Италии. Подъем аграрного движения при Тиберии Гракхе был, несомненно, связан с откликами на революцию рабов в Сицилии.

Господствующие классы Рима прилагали все усилия к тому, чтобы не допустить совместных выступлений угнетенных масс. Во время восстания Спартака им удалось повести против рабов крестьян и пролетариев, составлявших основное ядро римских легионов. Против римской демократии оптиматы выдвигали италийских союзников, которые несли на себе все тяготы военной службы, но не имели никаких политических прав. В борьбе против демократов-марианцев Сулла объявил свободными свыше 10 тысяч рабов, принадлежавших марианцам.

Используя разобщенность и неорганизованность угнетенных классов и народов, господствующие классы Рима смогли подавить первую волну революции рабов и других угнетенных классов во II—I вв. до н. э. Но эта победа была достигнута путем напряжения всех сил рабовладельческого государства и перехода от республиканского строя к империи, представлявшей жестокую военную диктатуру господствовавших классов.

Классовая борьба в эпоху империи временами достигает высокого напряжения. Наиболее яркие этапы этой борьбы — восстания в Иудее в 66—73 и 132—135 гг. н. э. Эти восстания превратились в настоящие гражданские войны, которые удалось подавить лишь силами чуть ли не половины римских легионов. До 100 тысяч плененных евреев было продано в рабство после разгрома Иерусалима в 73 г. Продолжались и восстания рабов, например, в Брундизиуме (Южная Италия) в 24 г., гладиаторов в Пренесте в 64 г., эдуев в Галлии в 68 г., букалов (беглых крестьян) в Египте в 172 г. н. э. и пр. К этому следует добавить еще и непрерывные восстания легионов, особенно пограничных, которые зачастую сажали на трон своих ставленников.

Но и в рядах самих господствующих классов в эпоху империи

продолжалась острая борьба. В основном это была борьба между старой сенатской аристократией и «новыми людьми» — крупными торговцами, ростовщиками, банкирами, государственными чиновниками, богатыми рабовладельцами, выдвинувшимися из сословия «всадников», из числа вольноотпущенников, провинциалов и т. п.

В эпоху империи наряду с Римом возникает ряд новых крупных городских центров в провинциях: в Галлии — Нарбонн, Лунгунум (Лион), Трир; в Африке — Карфаген, восстановленный в I в. до н. э.; снова возрастает роль прежних эллинистических центров на Востоке — Византии, Антиохии, Александрии. Многие из этих городов, особенно восточные, соперничают с Римом по количеству населения, богатству, торговле, культурному значению. Император Диоклетиан в конце III в. перенес свою столицу в Византию. В первые века империи руководящая политическая и отчасти экономическая роль Италии и Рима еще сохраняется, но они уже теряют то исключительное, монопольное положение, которое имели в эпоху республики. Изменившееся соотношение роли Италии и провинций было оформлено в декрете Каракаллы (212 г. н. э.), который признал римское гражданство за всем свободным населением империи.

Старая римская аристократия, имевшая вначале преобладание в сенате, стремилась полностью сохранить за римскими рабовладельцами прежнюю политическую и экономическую монополию, их исключительное право на эксплуатацию многомиллионного населения империи. Цезари вынуждены были уже считаться с изменившимся положением, с тем фактом, что в провинциях сложились мощные слои рабовладельцев и торговцев. Интересами провинциальных групп господствующих классов нельзя было пренебрегать, тем более что в числе их было очень много эмигрировавших римлян. Задача объединения всех сил рабовладельцев для сохранения единства громадного государства и подчинения миллионов рабов и крестьян требовала, чтобы императорская власть ориентировалась на все рабовладельческие классы империи, а не на одну только римскую аристократию, потерявшую уже к тому времени свое исключительное положение.

Первые два столетия империи характеризуются известной стабилизацией рабовладельческого хозяйства. Подавив восстание рабов, рабовладельцы развернули жесточайшую эксплуатацию на всей огромной территории Римской империи. На этой основе расширились и окрепли торговые связи Средиземноморского бассейна с Севером и Востоком. Но это был последний подъем рабовладельческой системы. Уже век Антонинов (98—180 гг. н. э.), несмотря на свой внешний блеск и на расцвет рабовладельческой культуры, характеризуется глубоким внутренним разложением и упадком римского общества. Низкая производительность рабского труда ставила непреодолимое препятствие развитию производительных сил. Необходимость пополнения массы рабов приводила к крово-

пролитным войнам, ослаблявшим хозяйство и военную мощь Рима.

В III в. поднялась новая волна революции рабов и других эксплуатируемых классов античного мира, сомкнувшаяся с нашествиями варварских племен. Эта революция нашла свое выражение в бесчисленных гражданских войнах III—IV вв., восстаниях рабов и нашествиях германских народов. Мощь римского рабовладельческого государства была окончательно подорвана, и в V в. Римская империя пала. «Революция рабов ликвидировала рабовладельцев и отменила рабовладельческую форму эксплуатации трудящихся. Но вместо них она поставила крепостников и крепостническую форму эксплуатации трудящихся»¹. Рабы не были носителями прогрессивного способа производства и поэтому не могли создать новое общество. Борьба в античном рабовладельческом обществе привела к совместной гибели обоих борющихся классов.

«Там, где рабство является господствующей формой производства, там труд становится рабской деятельностью, т. е. чем-то бесчестящим свободных людей. Благодаря этому закрывается выход из подобного способа производства, в то время как, с другой стороны, требуется устранение его, ибо для развития производства рабство является помехой. Всякое покоящееся на рабстве производство и всякое основывающееся на нем общество гибнут от этого противоречия. Разрешение его дается в большинстве случаев насильственным покорением гибнущего общества другими, более сильными (Греция была покорена Македонией, а позже Римом). До тех пор, пока эти последние, в свою очередь, покоятся на рабском труде, происходит лишь перемещение центра, и весь процесс повторяется на высшей ступени, пока, наконец (Рим), не был покорен народом, введшим вместо рабства новый способ производства»².

Острая политическая борьба в Риме определила и характер развития идеологических надстроек. Особенно расцвели здесь юриспруденция и риторика. Защита интересов рабовладельческой собственности и необходимость обслуживания развитой торговли привели к развитию и разработке юриспруденции. Риторика была необходима для демагогической обработки масс и прикрытия классовых интересов рабовладельцев.

«Римляне, собственно, впервые разработали *право частной собственности*, абстрактное право, частное право, право абстрактной личности. *Римское частное право* есть *частное право* в его классическом завершении»³.

Римское право было продуктом ожесточенной классовой борьбы, происходившей в Риме, и выражением бесчеловечного порабоще-

¹ Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 412.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 450.

³ Там же, т. I, стр. 613.

ния народов и племен римскими рабовладельцами. Оно целиком основано на неравенстве, господствовавшем в римском рабовладельческом обществе. Римские рабовладельцы считали преступным и недопустимым признание равенства между «свободными» и рабами, римскими гражданами и подданными Рима из покоренных народов. Идеологи рабовладельцев теоретически обосновывали разделение общества на классы и оправдывали рабство как вечное и необходимое явление природы.

В Риме, как и в Греции, физический труд считался позором и уделом рабов и ремесленников. Управлять государством признавались способными только «высшие» классы. Умственный же труд рабовладельцы считали позорным постольку, поскольку он был трудом профессиональным, связанным с оплатой.

Естествознание получило у римлян значительное развитие, а в технологии и инженерном искусстве они достигли гораздо более высокого уровня, чем греки.

Дошедшее до нас сочинение Марка Витрувия Полиона «Об архитектуре» является как бы энциклопедией римского инженерного искусства. Высокой степени совершенства достигло у римлян строительное дело, создание мостов и других сооружений, а также военных машин. Энгельс, говоря о римских изобретениях, отмечает: «Пожарная кишка, водяные часы около 200 г. до Р. Х. Мостовые (Рим), пергамент около 160 г.»¹ Знаменитый александрийский механик и инженер Герон предвосхитил в I в. н. э. принцип паровой турбины. У Витрувия мы находим описание водоподъемной машины и зерновой мельницы, приводимой в движение подливными водяными колесами.

Известны римские астрономы Секст Помпей и Сульпиций Галл, предсказавший лунное затмение 168 г. до н. э. и вычислявший расстояние между землей и луной.

Энциклопедиями сельскохозяйственных познаний и связанных с ними отраслей, как ботаника, метеорология, гидрология, являются труды Марка Порция Катона и Марка Теренция Варрона (I в. до н. э.). Значительных успехов достигли землемерие и картография. Расширился географический кругозор: известны сношения Рима с Индией и даже с Китаем (посольство китайского императора к Антонину Пию во II в. н. э.). Наиболее полную и всестороннюю характеристику состояния естествознания в эпоху римского владычества дает монументальная (в 37 книгах) «Естественная история» Кая Плиния Старшего (23—79 гг. н. э.), содержащая развернутое изложение астрономических воззрений и минералогических, ботанических и зоологических познаний эпохи.

Высокого развития достигла в римском государстве медицина. Известны медицинские работы Корнелия Цельса, основателя врачебной школы в Риме, Асклепиада Прузского (разделение болезней

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 444.

на острые и хронические, возможно трахеотомия), Антония Музона (гидротерапия), Диоскурида (фармакология). Наибольшую известность приобрел врач Гален из Пергама (131—201 гг. н. э.), впервые выдвинувший теорию кровообращения. В течение многих веков Гален оставался непоколебимым авторитетом в медицине.

Греческая культура проникает в Рим на рубеже III и II вв. до н. э. в связи с распространением римского влияния в средиземноморских странах и завоеванием Южной Италии — «Великой Греции». Эллинская культура оказала решающее воздействие на развитие римской культуры.

В середине III в. до н. э. грек Ливий Андроник перевел на латинский язык «Одиссею» Гомера. В конце III в. появились первые поэты-римляне; крупнейшим из них были Гней Невий и Квинт Энний. Марций Плавт и Теренций Африканский создали римскую комедию, Пакувий и Акций положили начало трагедии, Луцилий — сатире. Ранняя римская литература подражала греческим образцам. Влияние греческой культуры в Риме стало так сильно, что Марк Порций Катон Старший, первый крупный римский историограф и выдающийся прозаик, вынужден был выступить с защитой римской самобытности и с требованием развития литературы, которая не была бы стереотипным повторением греческой.

Развивавшаяся под греческим влиянием римская литература дала впоследствии яркие образцы самостоятельного творчества и достигла блестящего расцвета, особенно при Августе (так называемый «золотой век» римской литературы) и во II в. («серебряный век»).

Поэты Катулл, Гораций, Вергилий, Овидий, Тибул, Проперций, сатирики Марциал, Ювенал, Петроний, александрийский сатирик Лукиан, которого Энгельс называл римским Вольтером, Апулей — автор «Золотого осла», — таковы виднейшие представители римской литературы.

Римская философия также сложилась под влиянием греческой философии, особенно философии эллинистического периода.

Эллинистическая философия получила в Римской империи необычайно широкое распространение. В каждом городке имелись философские школы и преподаватели философии. Изучение философии считалось важнейшим элементом образования состоятельного юноши. Знаменитые греческие философские школы — афинская Академия, «Сад Эпикура», школы перипатетиков, стоиков — пользовались мировой известностью и привлекали учащихся со всех концов Средиземноморского бассейна. Сципион Африканский, Цицерон и многие другие виднейшие государственные деятели Рима, даже Катон, выступавший против засилья греческой культуры, ездили обучаться в греческие школы или выписывали из Греции преподавателей философии.

Хотя римская философия и не дала таких гигантов мысли, как Гераклит, Демокрит и Аристотель, но все же она насчитывает ряд

выдающихся философов; развивавших и углублявших системы греческой философии.

Римская философия, как и философия эллинистического периода, имела преимущественно этический характер и играла большую роль в политической жизни Рима. Главнейшей задачей римской философии является не исследование сущности вещей, а проблема достижения высшего блага, счастья, выработка правил жизни.

Философия получила наибольшее распространение в Риме среди прогрессивных слоев римского общества, находившихся в оппозиции к господствовавшей в сенате патрицианской аристократии. Не случайно император Домициан около 90 г. н. э. изгнал из Рима всех философов как людей, опасных для государства, и закрыл все философские школы.

Философия выступает в борьбе с римской религией и суевериями. Поэт и философ Квинт Энний перевел на латинский язык антирелигиозные произведения греческих мыслителей — Эпихарма и Евгемера Мессенского, которые давали натуралистическое объяснение религиозным мифам. Оправдываясь перед римскими властями, Энний заявил, что Евгемер и Эпихарм критикуют не римских, а только греческих богов, но это была лишь отговорка, никого не обманувшая. Энний жестоко высмеивал гадания авгуров, прорицателей: «Эти суеверные жрецы и наглые прорицатели, кто, лишившись рассудка, кто по лености, кто под гнетом нужды, хотят указывать другим путь, на котором сами теряются, и сулят сокровища тем, у кого сами выпрашивают копейку». Особенно примечательны следующие строки Энния: «Я всегда утверждал и снова утверждаю, что небесные боги действительно существуют; но я полагаю, что они вовсе не заботятся о том, что касается судеб человеческих; ведь если бы они об этом заботились, то добрым людям жилось бы хорошо, дурным плохо, но на деле этого не видно».

Особенное развитие римская философия получает после приезда в Рим в 155 г. до н. э. афинского посольства, в котором участвовали стоик Диоген, руководитель афинской Академии скептик Карнеад и перипатетик Критолай. С этого времени в римском обществе широко распространяются три основных направления эллинистической философской мысли: стоицизм, эпикуреизм и скептицизм. Молодой Маркс по этому поводу писал: «Наконец, если бросить взгляд на историю, то представляют ли эпикуреизм, стоицизм и скептицизм частные явления? Не представляют ли они основных типов развития римского духа, форма, в которой Греция переходит в Рим?»¹

Характерным для эпохи *упадка* Римской империи является широкое распространение в ней мистических учений.

Политические и хозяйственные потрясения, общественные перевороты, сопровождавшиеся жесточайшими репрессиями, порождали среди господствующих классов чувство непрочности своего

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 16.

положения, неуверенности в завтрашнем дне, а среди угнетенных масс — сознание безвыходности и бессилия. Это способствовало росту религиозных настроений, распространению мистицизма и суеверия среди всех слоев населения.

Старая римская религия была сильно эллинизирована; римские боги были отождествлены с богами греческого Олимпа (Юпитер с Зевсом, Венера с Афродитой, Марс с Ареем, Меркурий с Гермесом и т. д.) и вся греческая мифология перенесена на римскую почву. Но римская религия уже в первые годы империи была фактически вытеснена мистическими восточными культами и сохраняла лишь свое значение официальной государственной религии. «Старые боги пришли в упадок; этой участи не избегли даже римские боги, скроенные по узкой мерке города Рима. Потребность дополнить всемирную империю всемирной религией ясно обнаруживается в том, что Рим пытался ввести у себя поклонение всем сколько-нибудь почтенным чужим богам»¹.

В Риме получили самое широкое распространение религии всех покоренных стран, особенно Востока: культ персидского бога солнца Митры, сирийского Гелиогабала, египетских Изиды и Сераписа, финикийской Астарты, иудейство, галльский друидизм и др. Особенным успехом пользовались мистические культы Митры и Изиды. Этим богам строились роскошные храмы. Рим был буквально наводнен разными сирийскими и египетскими пророками, магами и предсказателями. «Наша страна, — говорил римский сатирик Петроний, — до такой степени загромождена богами, что у нас легче найти бога, чем человека»². Александрийский сатирик Лукиан в остроумном диалоге описывает «собрание богов», где принимаются меры против нашествия новых богов:

«Ввиду того, что многие чужеземцы, не только эллины, но и варвары, отнюдь недостойные делить с нами права гражданства, неизвестно каким способом попали в наши списки, приняли вид богов и так заполнили небо, что пир наш стал теперь похожим на сессию беспорядочной толпы, разноязычной и сбродной, что начало нехватать амброзии и нектара и кубок стал стоять целую мину из-за множества пьющих; ввиду того, что они самоуправно вытолкали богов древних и истинных, требуя первых мест, вопреки отцовским обычаям и желая большего почитания на земле...»³, совет богов решает создать жюри из богов старого закала, перед которыми каждый бог должен доказать свое право жить на Олимпе. Тех, которые не докажут, — изгнать и их храмы конфисковать.

Расцвет мистических культов сопровождался усилением идеализма и открытого мистицизма в философии. Сложившиеся в Гре-

¹ Там же, т. XIV, стр. 674.

² *Петроний*, *Satyricon*, 17.

³ *Лукиан*, *Собрание богов*, 14.

ции и на Востоке неоплатонизм, неопифагорейство, иудейско-александрийская мистика получили самое широкое распространение в императорском Риме времен упадка. В конце I в. из этой пестрой смеси начало складываться христианство, более или менее оформившееся в середине II в.

Глава II

РИМСКИЙ ЭПИКУРЕИЗМ

Философская школа эпикуреизма — наиболее последовательное материалистическое и атеистическое направление в античной философии — получила в Риме значительное распространение.

Первым известным нам сторонником эпикуреизма, жившим в Риме и писавшим на латинском языке, был Кай Амафингий (II в. до н. э.). В первой половине I в. до н. э. эпикуреизм приобрел в Италии значительное влияние. Известно, что в окрестностях Неаполя в ту пору существовала влиятельная эпикурейская школа, возглавлявшаяся Сироном и Филодемом. Филодем из Геркуланума был непосредственным учеником Зенона из Сидона, возглавлявшего в Афинах эпикурейскую школу после Аполлодора в начале I в. до н. э. Из других римских эпикурейцев этой эпохи до нас дошли имена Марка Помпилия Андроника из Сирии и Кая Катия, инсумбрийского галла, автора четырех книг, излагавших натурфилософское и этическое учение Эпикура.

В 60-х годах I в. до н. э. в Риме выступил крупнейший представитель эпикуреизма, один из величайших атеистов и материалистов древнего мира, *Тит Лукреций Кар* со своей знаменитой поэмой «О природе вещей». Примерно в одно время с Лукрецием к эпикурейцам в Риме принадлежали: знаменитый противник Цезаря Кай Кассий Красс, К. Мемий Гемелл, которому Лукреций посвятил свою поэму, Р. Веллий из Ланувинума и др. Ближе к эпикурейцам стояли друг Цицерона Луций Манлий Торкват и Тит Помпоний Атик.

Эпикуреизм сохранил свое влияние и в императорском Риме. Известно, что в числе философских школ, закрытых Домицианом, была также эпикурейская школа. Известно также, что одной из четырех крупнейших философских школ, восстановленных Марком Аврелием, была школа эпикурейцев, просуществовавшая вплоть до IV в. н. э. К эпикуреизму примкнул также крупнейший сатирик древности *Лукиан*.

Необходимо, однако, отметить, что широкое распространение эпикуреизма в высших слоях римского общества было связано с искажением его сторонниками подлинного материалистического учения Эпикура. В этих слоях эпикурейская этика превратилась в духе учения киренаиков как призыв к неограниченному наслаждению жизнью.

Многочисленные последователи псевдоэпикуреизма, преимущественно из высших слоев рабовладельческого общества, вульгаризировали учение великого античного материалиста. Учение Эпикура об атараксии превращалось ими в проповедь эгоизма. Из всего эпикуреизма они брали, да и то в извращенном виде, только гедонистическое учение о наслаждении как высшем благе.

Христианская церковь вела ожесточенную борьбу против эпикурейского материализма. Известны исторические факты публичного сожжения римскими христианами произведений Эпикура. Стремясь очернить атеистическую философию Эпикура, христиане отождествляли эпикурейцев с прожигателями жизни и развратниками. Это клеветническое представление об эпикуреизме на протяжении столетий усердно распространялось попами и идеалистами и дожило до наших дней.

Подлинный эпикуреизм всегда хранил свои материалистические и атеистические традиции, оставаясь самым последовательным в условиях античного мира борцом против религии, мистики и телеологии.

Сведения, дошедшие до нас о великом римском философе-материалисте и замечательном поэте Лукреции Каре, крайне скудны. Противники материализма окружили его память «заговором молчания». Мы знаем, что Лукреций жил в 99—55 гг. до н. э., но ни место его рождения, ни его местопребывание, ни его общественное положение нам неизвестны. Чем он занимался, каковы были другие его книги, сообщение о которых промелькнуло в одном из древних источников, — все это скрыла от нас история.

Лукреций жил в эпоху, насыщенную крупными политическими событиями. Он был очевидцем ожесточенной борьбы между демократией и оптиматами в Риме, режима Мария, реакции Суллы, был свидетелем острых столкновений между рабами и рабовладельцами, в частности восстания Спартака, заговора Катилины и установления военной диктатуры Цезаря. Но как Лукреций относился к современным политическим событиям и принимал ли он непосредственное участие в политической борьбе, — об этом мы не имеем никаких исторических данных.

Предположение, будто Лукреций не обнаруживал никакого интереса к общественно-политической жизни, лишено основания. Лукреций обрушивается на социальные пороки своего времени, осуждает падение нравов, жестокость и чудовищные преступления высших классов римского общества.

«Денег алчба, наконец, и почестей жажда слепая
Нудят несчастных людей выходить за пределы закона
И в соучастников их обращают, и в слуг преступлений,
Ночи и дни напролет заставляя трудом неустанным
Мощи великой искать...
Кровью сограждан себе состояния копят и жадно
Множат богатства свои, громоздя на убийство убийство.

С радостью лютой идут за телом умершего брата
И пировать у родных ненавидят они и страшатся»¹.

Лукреций — один из величайших поэтов древнего Рима, крупнейший художник, блестящий мастер метафоры, один из создателей латинского литературного языка. Это вынуждены признать даже его враги.

Поэтическое произведение Лукреция оказало огромное влияние на поэтов «золотого века» римской литературы.

В своей поэме «О природе вещей» Лукреций дал непревзойденное по силе, широте и яркости изложение античного материалистического мировоззрения. Учение Лукреция является высшим взлетом античного материализма на римской почве. «Как природа весною обнажается и, так сказать, сознавая свою победу, выставляет напоказ все свои прелести, между тем как зимой она прикрывает свое унижение и свою убогость снегом и льдом, так Лукреций, свежий, смелый, поэтический властитель мира, отличается от Плутарха, прикрывающего свое мелкое «я» снегом и льдом морали», — писал Маркс².

«О природе вещей» — великое творение воинствующего атеизма.

Вся поэма Лукреция насыщена борьбой против религии. У Лукреция, писал Маркс, мы видим «...природу, лишенную божественного характера, и бога, отрешенного от мира»³.

Лукреций твердо стоит на позиции признания существования объективного, независимого от сознания, материального мира. Природа, по Лукрецию, «собственной силой мощна и от нас не зависит нисколько».

Предпосылкой материализма Лукреция является тезис: «Из ничего, словом, должно признать, ничто не родится». Всякое существование необходимо предполагает возникновение из материи. «... Из материи все вырастает своей и живет ей»⁴. Противоположное допущение, учит Лукреций, было бы абсурдом и противоречило бы всему тому, что мы видим в природе и жизни. Этот тезис Лукреция является обоснованием вечности, несотворенности материи и материального единства мира.

Лукреций считает, что, несмотря на наблюдаемые нами и действительно существующие изменчивость, многообразие и текучесть вещей, все же в основе их лежит нечто неизменное, вечное, неразрушимое, которое не может обратиться в ничто. Первоматерия составляет субстанциальную основу вещей, их материальный субстрат, из которого образуется все существующее и возникающее.

Оборотной стороной тезиса о несотворенности материи является учение о сохранении материи, о ее неуничтожаемости.

¹ Лукреций, О природе вещей, III, 59, 70.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 462.

³ Там же, стр. 468.

⁴ Лукреций, О природе вещей, I, 191.

«Если ж в течение всего миновавшего ранее века
Были тела, из каких состоит этот мир, обновляясь,
То, несомненно, они обладают бессмертной природой,
И потому ничему невозможно в ничто обратиться»¹.

Лукреций решительно выступал против допущения особой духовной, нематериальной субстанции. Он горячо отстаивал материализм против идеализма и пытался дать материалистическое объяснение явлений психической жизни.

Придерживаясь учения Демокрита и Эпикура об атоме как основном материальном начале и подробно обосновывая существование атомов, Лукреций отвергает взгляды тех, кто утверждает, будто атомов нет, на том основании, что мы их не видим. Ветра мы тоже не видим, возражает Лукреций, а между тем он существует.

Много внимания уделяет Лукреций вопросу о природе атомов. При этом он подвергает обстоятельной критике учения ионийских натурфилософов о материи: учение Фалеса о воде как первовеществе, учение Анаксимандра об «апейроне», Анаксимена о воздухе, Анаксагора о «гёмеомериях», Гераклита об огне.

Свои возражения Лукреций основывает на том, что, во-первых, ионийские натурфилософы не принимают во внимание пустоту; во-вторых, «конечных пределов в делимости тела не допускают они и не ставят границы дробленью; тела наименьшего также в вещах признавать не желают»; в-третьих, первичные тельца вещей, по их взглядам, мягки, и потому ионийские философы не могут объяснить, «взяться откуда могли и твердый кремь и железо» и «изначальных всех оснований своих совершенно лишится природа»; в-четвертых, при двух и более основных началах вещей имела бы вражда этих начал, и они служили бы «ядом друг другу, сошедшись они бы погибли от тренья или же вновь разметавшись».

По учению Лукреция, первичные тельца, атомы, вечны, неделимы и неразрушимы, они обладают плотностью, внутренне однородны и различаются лишь по величине и фигуре. Лукреций, подобно Эпикуру, признает различную форму и вес атомов.

Атомы изначально различны и многообразны. Всякая вещь представляет собой, по учению Лукреция, сочетание атомов, сцепленных друг с другом. Количество, свойства и расположение атомов, составляющих вещь, определяют ее особенности. Многообразие вещей зависит от различного порядка сцепления атомов. «Изменяя свое положение, также природу меняют они».

Лукреций, подобно Эпикуру, четко различает свойства (*conjuncta*) и явления (*eventa*) вещей. Свойства представляются ему как бы имманентной структурой вещи.

¹ Там же, I, 234.

«Свойство есть то, что никак отделить иль отнять невозможно
 Без разрушения того, чему оно будет присуще:
 Вес у камней, у огня теплота, у воды ее влажность,
 Тел ощущаемость всех и неосязаемость пустого» ¹.

Явление понимается Лукрецием как преходящее, не относящееся к сущности вещи.

«Рабство, напротив того, иль бедность, или богатство,
 Как и свобода, война и согласие, и все, что природу
 При появлении своем иль уходе отнюдь не меняет,
 Все это мы, как и должно, явлением здесь называем» ².

Римский материалист признает объективность пространства. В отличие от пространства, которое, по Лукрецию, может существовать вне тел, как пустота, время не может существовать «само по себе, вне движения тел и покоя» ³.

Признавая вечный круговорот всех вещей и процессов в силу соединения и разъединения первичных материальных элементов, Лукреций подходит к вопросу о законах, по которым происходит образование миров и движение вещей.

Лукреций постоянно подчеркивает, что в природе господствует железная необходимость. Все в мире детерминировано. Все изменения и превращения в природе, все переходы из одного состояния в другое происходят на основе причинной закономерности.

Следуя Демокриту и Эпикуру, Лукреций считает, что в основе всех совершающихся в природе процессов лежит механическое движение атомов. Это движение, полагает Лукреций, было бы невозможно, если бы не существовало пустоты.

«Если ж пространства иль места, что мы пустотой называем,
 Не было б вовсе, тела не могли бы нигде находиться
 И не могли б никуда и двигаться также различно» ⁴.

Таким образом, необходимым условием всех процессов природы является существование двух начал — материи и пустоты, находящихся в неразрывной взаимосвязи.

«Всю, самое по себе, составляют природу две вещи:
 Это, во-первых, тела, во-вторых же, пустое пространство...
 Кроме того привести ничего ты не мог бы такого,
 Что и не тело и что к пустоте вместе с тем не причастно,
 И оказаться могло б какой-нибудь третьей природы» ⁵.

Тела и пустота, по Лукрецию, образуют бесконечность. «Тела пустотой принуждены ограждаться всегда, пустота же телами. Этим взаимным воздействием сделался мир бесконечным». «Не существует границ, — пишет Лукреций, — ни с одной стороны все-

¹ Лукреций, О природе вещей, I, 451.

² Там же, I, 455.

³ Там же, I, 463.

⁴ Там же, I, 426.

⁵ Там же, I, 419, 430.

ленной». У вселенной нет «ни конца, ни размеров». Она безгранично простирается по всем направлениям.

Атомы находятся в вечном движении. В учении Лукреция движение не оторвано от самой материи. Оно не исходит от «перводвигателя» и не приобретено благодаря «первому толчку». «Движение,



Лукреций Кар

в котором первичные тельца вечно бывают, с начала веков оставалось все тем же; тем же путем и впоследствии тельца двигаться будут».

Таким образом, движение не получено материей извне, от некоей чуждой силы, а извечно присуще самой материи. Движение не возникло, оно и не уничтожается. В своем учении о сохранении материи и движения Лукреций высказывает гениальную догадку, предвосхищающую позднейшие научные теории. Он пишет:

«Силе нельзя никакой нарушить вещей совокупность,
Ибо и нет ничего, куда из вселенной могла бы
Скрыться материи часть, и откуда внезапно вломиться
Новая сила могла б во вселенную, сделать иною
Всю природу вещей и расстроить порядок движений». «То, что доселе всегда рождалось, то будет рождаться
В тех же условиях и жить, и расти постоянно, и крепнуть
Столько, сколько кому суждено по законам природы»¹.

¹ Там же, II, 303, 300.

Но атомистический материализм, признавая лишь *механическое* движение, не может надлежащим образом объяснить движущие силы процесса развития. Поскольку он не понимает внутренних противоречий как движущей силы развития, он не в состоянии понять источник движения.

В ярких поэтических образах Лукреций рисует картину движения материи. С гордым сознанием могущества и силы человеческого мышления, которое в состоянии проникать в тайны природы, он описывает образование миров, движения колоссальных атомных масс, смерть и разрушение космических тел, восстановление и новообразование их. Человек, по Лукрецию, не должен чувствовать себя отчужденным и враждебным природе. Познание истинных законов природы уничтожает источник пессимизма и освобождает от суеверного страха.

Причину движения Лукреций видит в тяжести, как в одном из основных существенных свойств материи. «Вечно в пространстве блуждают они (тела) и должны непременно или от действия собственной тяжести прочь относиться, или же силой толчка, когда, встретившись в быстром движении, вдруг они в разные стороны вновь оттолкнутся взаимно».

Лукреций придерживается догадки Эпикура о том, что в безвоздушном пространстве тела должны падать с одинаковой скоростью.

Движение начинается в скрытых от наших чувств мельчайших частицах материи. Благодаря им приходят в движение более крупные тела. Скорость скрытых движений Лукреций сравнивает со скоростью лучей солнца, считая первые во много раз более быстрыми.

Лукреций придерживается положения Эпикура, что при падении по прямой линии атомы отклоняются от своего первоначального пути и благодаря этому отклонению происходит столкновение между ними и образуются вещи.

Как уже отмечалось, постановкой вопроса об отклонении атома Эпикур впервые связывает понятие случайности с необходимостью. Развивая взгляды Эпикура, Лукреций справедливо полагает, что отрицание случайности ведет к фатализму.

Будучи приверженцем детерминизма и доказывая, что все совершается по неизменным законам, Лукреций выступает против господствовавшей в его время стоической идеи рока, фатальной необходимости. Лукреций считает, что фатализм сковывает, поработывает человеческую волю, делает человека пассивным перед силами природы. Закон природы для Лукреция не божественный разум, не неумолимая судьба, не рок. Лукреций понимает закономерность материалистически. Понятие закономерности у Лукреция включает в себе признание естественного самодвижения вещей и решительное отрицание всякого вмешательства в ход вещей божественных и вообще сверхъестественных сил, стоящих вне материи. Лукреций выступает решительным противником телеологии.

«Здесь существует еще коренное одно заблуждение,
Как я уверен; и мы всеми силами будем стремиться,
Чтоб избегал ты его и берегся от грубой ошибки,
Чтобы не счел, что глазам дарованы ясные взоры,
Дабы могли мы смотреть; или что для ходьбы и движенья
Шагом широким вперед устроено так, что способны
Бедра и голени ног в суставах конечных сгибаться;
Или что руки у нас к плечам приспособлены крепким;
Или же кисти даны, как служанки, и справа и слева,
Чтобы мы с помощью их исполняли, что нужно для жизни.
Также и прочее все, что толкуется в этом же роде,
Все отношения вещей извращает превратным суждением.
Для применения нам ничего не рождается в теле,
То, что рождается, само порождает себе применение»¹.

Мы находим у Лукреция зачатки эволюционного учения — утверждение, что все органическое произошло из неорганической материи, а более сложные органические виды — из простейших. «Ныне скажу, что должны существа, наделенные чувством, все состоять из зачаточных тел, совершенно лишенных всякого чувства... что из бесчувственных телец живые создания возникли».

Лукреций развивает, далее, плодотворную гипотезу Эмпедокла, направленную против телеологии и предвосхищающую теорию естественного отбора. Первоначально, полагают философы, природа создала множество нежизнеспособных чудищ и уродов.

«Были не в силах они ни жизни расцвета достигнуть,
Ни пропитанья добыть, ни в объятиях слиться любовных...
Много животных тогда поколений должно было сгинуть,
Коль размноженьем приплод не могли они выковать новый.
Те же, что, видишь, теперь живительным воздухом дышат,
С юности ранней всегда берегут и блюдут свое племя
Или отвагой храня, или хитростью, или проворством»².

Лукреций не допускал существования нематериальной души. Душа (*anima*) и дух, или разум (*animus*), материальны и составляют лишь силы, присущие человеческому телу. «... И дух и душа обладают телесной природой»³.

Вслед за Демокритом Лукреций убежден, что душа крайне подвижна и эластична. Она представляет собой своеобразное сочетание воздуха и тепла.

«...Воздух, тепло и ветра незримая мощность,
Вместе смешавшись, одно существо порождают, и с ними
Сила подвижная та, что дает им начало движенья,
Коим рождаются в нас впервые движения чувства»⁴.

Зависимость психических актов от тела Лукреций обосновывает многочисленными опытными данными. Он ссылается на то, что ум

¹ Лукреций, О природе вещей, IV, 822.

² Там же, V, 847.

³ Там же, III, 167.

⁴ Там же, III, 269.

растет и увядает вместе с телом, как и тело, подвержен болезням, помрачается при опьянении и т. д. Из этих материалистических посылок Лукреций последовательно делает вывод о ложности учения о бессмертии души.

«...Невозможно считать, что рожденья
Души не знают совсем и свободны от смерти законов»¹.
«Что ж? сомневаешься ты и теперь, что с изгнанием из тела,
Без оболочки своей и без сил, на открытом просторе
Не в состоянии душа не только прожить вековечно,
Но и на миг лишь один удержаться никак не способна?»²

Лукреций направляет свои удары прямо против идеалистического учения Платона, когда пишет:

«Кроме того, коль душа обладает бессмертной природой
И поселяется в нас, при рождении в тело внедряясь,
То почему же тогда мы не помним о жизни прошедшей,
Не сохраняем следов совершившихся раньше событий?
Ибо, коль духа могла измениться столь сильно способность,
Что совершенно о всем миновавшем утратил он память,
Это, как думаю я, отличается мало от смерти.
И потому мы должны убедиться, что бывшие души
Сгибли, а та, что теперь существует, теперь и родилась»³.

Вслед за человеческой душой как особой нематериальной субстанцией Лукреций отвергает и существование «мировой души», разлитой в природе.

«Если же в теле у нас, очевидно, назначено точно
Место особое, где существуют и могут развиваться
Дух и душа, то тем больше должны мы всецело отвергнуть,
Что они могут одни, вне тела и формы животной,
В комьях ли рыхлых земли или где-нибудь в пламени солнца,
Или в воде пребывать, иль в пределах высоких эфира.
Значит, все это отнюдь не владеет божественным чувством,
Раз не имеет в себе никакого дыхания жизни»⁴.

Из этих слов философа видно, что он отказывается от гиллозоистической концепции и подходит вплотную к учению о психике как свойстве определенным образом организованной материи.

В теории познания Лукреций является материалистом-сенсуалистом. Он углубляет и эту сторону философии Демокрита и Эпикура. Учение Лукреция об объективной значимости ощущений глубже, чем теория познания Демокрита. Чувственность и объективное бытие у него не оторваны друг от друга. Чувственность отражает бытие, как оно существует, его действительную природу.

Если звук не так сильно воспринимается издали, как поблизости, если высокая башня издали кажется маленькой и круглой, а вблизи большой и четырехугольной, это все же не дает основания

¹ Лукреций, О природе вещей, III, 686.

² Там же, III, 603.

³ Там же, III, 670.

⁴ Там же, V, 794.

говорить, что чувства нас обманывают. Лукреций полагает, что заблуждение коренится не в чувствах, а в наших суждениях, которые могут нас обманывать. Рассудок выходит при этом за пределы чувств и нечто прибавляет к ним. Поскольку же наши суждения соответствуют чувственным восприятиям, они истинны.

Лукреций принимает положение Демокрита, что атомы и пустота — единственная реальность и что они составляют неизменное и неразрушимое в вещах. Качества вещей порождаются сменой сочетаний и порядка атомов. Но качества существуют не только в нашем сознании, субъективно, они существуют объективно, и наши чувства отражают реальные различия в сочетаниях атомов.

В своем учении о восприятиях Лукреций подробно развивает заимствованную у своих предшественников теорию «специй» — истечения миниатюрных образов, проникающих из вещей в органы чувств.

Лукреций не был вульгарным эмпириком; он не ограничивался чувственными данными, лежащими в основе познания, но высоко ценил также теоретическое мышление.

В философии Лукреция имеются отдельные блестящие элементы диалектики. К ним относится, например, довольно ясно высказанное Лукрецием учение об абсолютном «пороге ощущения». Учение это, как известно, заключается в том, что необходим определенный минимальный уровень раздражения, чтобы мы могли получить ощущение. Это минимальное раздражение, обуславливающее возникновение нового качества, ощущения, носит название «порога ощущения». Лукреций удачно иллюстрирует это учение:

«...Не чувствуем мы иногда ни пылинок, прилипших
К телу, ни мела того, что порой осыпает нам члены;
Также, коль ночью туман или тонкая сеть паутины,
Встретившись, нас обовьют, то мы их на ходу не заметим;
Да и покров паука износившийся, сверху упавший
Прямо на голову нам, и пушинки, и семя летучек,
Вследствие легкости их летящие медленно книзу,
Не ощутимы для нас, как и ползанье всяческой твари,
И невозможно никак различить прикасание к телу
Каждой ноги комара и следов остальных насекомых.
Многое должно у нас, таким образом, тут возбудиться,
Прежде чем в теле души семена, что вмешаны в членах,
Первоначал потрясенье телесных почувствовать смогут
И, несмотря на свои расстоянья, взаимно столкнуться,
Вместе друг с другом сойдясь, и опять растолкнуться
успеют»¹.

Таким образом, Лукреций подметил наличие абсолютного «порога ощущения».

На основе своего материализма Лукреций объясняет конкретные явления человеческой психики. В частности интерес представляет его теория сновидений. Лукреций, исходя из положения

¹ Там же, III, 381.

Эпикура о том, что сновидения образуются из смешения образов, развивает дальше это учение, излагая стройную психо-физиологическую концепцию.

По Лукрецию, сон есть следствие состояния тела, изможденного под воздействием материальных причин, когда члены становятся дряблыми, опускаются веки, бессильно гнутся колени, чувство ослабляется. Сон — следствие того, что тело требует отдыха. Это такое состояние тела, когда человек не воспринимает внешних впечатлений. Но сон, по Лукрецию, не есть состояние оцепенения, а такое состояние тела, когда огражденная от внешних раздражений чувственность, «душа» спящего продолжает бодрствовать, что выражается в целом ряде образов, возбуждаемых в ней во время отдыха тела. По объяснению Лукреция, образы сновидения вызваны состоянием тела, которое продолжает переживать впечатления, полученные наяву, или испытывать желания, которые не могли быть реализованы.

«...Люди во сне постоянно свершать продолжают
Те же деянья, какие и въяве они совершали:
Грады пленяют цари, полоняются сами, воюют,
Крик подымая такой, как будто их режут на месте...
Многие также во сне выдают сокровенные тайны,
И выдавали не раз иные свои преступления»¹.

В противовес мистическому толкованию сновидений, подкрепляющему веру в предрассудки, культивирующему невежество и суеверие, Лукреций, давая материалистическое толкование сновидений, выступает как атеист, просветитель и пропагандист естественно-научного мышления.

Большой интерес представляют общественные воззрения Лукреция, его взгляды на право и государство. Лукреций конкретизирует и углубляет идею общественного договора, выдвинутую Эпикуром.

Картина развития человечества от его первобытного состояния до возникновения языка, общества, искусства и религии, чрезвычайно красочно изображенная в поэме Лукреция, представляет собой богатую историческими, антропологическими и этнографическими сведениями концепцию. Новым в учении Лукреция является не идея развития человечества (имевшаяся и у древних греков), а попытка найти движущие силы, которые лежат в основе исторического процесса.

Первобытное общество Лукреций представляет грубым и стоящим на крайне низкой ступени развития. Антропологический эскиз в пятой книге поэмы набросан яркими и живыми красками и представляет, кроме научного, большой художественный интерес.

Человек, по Лукрецию, не творение бога или других сверхъ-

¹ Лукреций, О природе вещей, IV, 1011.

естественных сил; он появился под действием сил природы, в результате «животворящего солнечного тепла».

Первые люди не были похожи на нынешних. Подобно стаду диких зверей, они проживали в лесах, горных пещерах и рощах и покрывались шкурами, снятыми с диких зверей. Не умея обращаться с огнем, первобытные люди кормились тем, что давала им сама природа и охота на животных.

«Твердой рукою никто не работал изогнутым плугом,
И не умели тогда ни возделывать поле железом,
Ни насаждать молодые ростки, ни с деревьев высоких
Острым серпом отрезать отсыхавшие старые ветви»¹.

На этой стадии развития люди не имели ни нравственных правил, ни законов, ни парного брака.

Причиной, способствовавшей человечеству выйти из первобытного состояния, Лукреций считает развитие материальной культуры людей: человек научился пользоваться шкурой убитых зверей, затем начал строить жилище и познакомился с добыванием и употреблением огня. Умение обращаться с огнем Лукреций признает одним из тех великих и могущественных средств, которые в корне изменили первобытную жизнь. Он считает, что огонь — не дар неба, как это утверждает религия, а результат воспламенения деревьев от молний или от трения ветвей.

Первоначальными орудиями, согласно Лукрецию, были палка, камень и огонь. Позднее человек ознакомился со свойствами и употреблением металлов. Одним из первых металлов, который начали обрабатывать люди, была, по мнению Лукреция, бронза, ибо она более доступна обработке.

На основе развития материальной культуры образуется элементарная ячейка человеческого общества — семья, которая становится исходным пунктом для дальнейшего развития человечества. Далее происходит объединение людей в роды и племена на договорных началах.

«Там и соседи сводить стали дружбу, желая взаимно
Ближним не делать вреда и самим не терпеть от насилья...
Правда, достигнуть нельзя было всюду согласия; но все же
Добрая часть людей договоры блюла нерушимо»².

Вначале в роду выделялись более сильные и одаренные, но, по мере накопления богатств и возникновения собственности, положение изменилось:

«Позже богатство пришло и золото было открыто,
Что без труда и красивых и сильных лишило почета,
Ибо за тем, кто богаче, обычно следуют свитой
Те, кто и силой своей и красой богачей превосходит»³.

¹ Там же, V, 933.

² Там же, V, 1019.

³ Там же, V, 1113.

На этой стадии возникают зависть, честолюбие, насилие и жестокая борьба за власть.

Государство, по Лукрецию, также существовало не всегда.

«Некие люди затем избранью властей научили
И учредили права, дабы люди держались законов.
Род же людской до того истомился насилием вечным
И до того изнемог от раздоров, что сам добровольно
Игу законов себя подчинил и стеснительным нормам»¹.

В этом вопросе эпикурейцы резко расходились со стоиками, выводившими государство и право из всеобщих естественных законов природы. Для эпикурейцев право и законы существуют только в государстве, как продукт взаимного соглашения людей.

Дальше Лукреций развертывает картину развития промышленности и искусств.

«Судостроенье, полей обработка, дороги и стены,
Платье, оружие, права, а также и все остальные
Жизни удобства и все, что способно доставить усладу:
Живопись, песни, стихи, ваянье искусное статуй —
Все это людям нужда указала, и разум пытливый
Этому их научил в движеньи вперед постепенном.
Так изобретенья все понемногу наружу выводит
Время, а разум людской доводит до полного блеска.
Ибо одна из другой прояснялася каждая отрасль
Всяких искусств, доходя, наконец, до вершин совершенства»².

Таким образом, основой прогресса являются, по мнению Лукреция, во-первых, нужда, во-вторых, накопленный в течение длительного времени опыт и, наконец, разум.

Заслуживает внимания учение Лукреция о происхождении языка. Несмотря на идеалистический характер разрешения проблемы, оно было прогрессивным для своего времени и носило антирелигиозный характер.

По Лукрецию, язык не есть сверхъестественный дар, а имеет естественное происхождение.

«...Полагать, что кто-то снабдил именами
Вещи, а люди словам от него научились впервые, —
Это безумие, ибо, раз мог он словами означить
Все и различные звуки издать языком, то зачем же
Думать, что этого всем в то же время нельзя было сделать?
Кроме того, коли слов и другие в сношеньях взаимных
Не применяли, откуда вапало в него представление
Пользы от этого или возникла такая способность,
Чтобы сознание того, что желательно сделать, явилось?
Также не мог он один насильно смирить и принудить
Многих к тому, чтоб они названья вещей заучили»³.

¹ Лукреций, О природе вещей, V, 1143.

² Там же, V, 1148.

³ Там же, V, 1041.

Язык возник из звуков, выражавших различные чувства человека. С образованием общества совершенствуется звуковое обозначение и люди входят в соглашение об употреблении звуков и слов, придав им единообразный и определенный смысл. Слова, которые первоначально выражали эмоции отдельного человека, превращаются впоследствии в целую систему, составляющую язык всего народа. Отвлеченные же слова и термины введены людьми позже, на более высокой ступени развития.

Эпикуреизм был прогрессивным идеологическим течением, тесно связанным с наукой, указывавшим ей пути развития и боровшимся против религиозного дурмана.

Воззрения Лукреция на происхождение религии изложены им особенно яркими художественными образами.

Возникновение веры в богов он объясняет страхом смерти и робостью перед грозными и непонятными для первобытных людей явлениями природы. «Первых богов на земле создал страх».

«... У кого не сжимаются члены в испуге,
Как содрогнется земля, опаленная страшным ударом
Молнии, а небо кругом огласят громовые раскаты?..
И, наконец, когда вся под ногами колеблется почва,
Падают или грозят города потрясенные рухнуть,
Что же тут странного в том, если так поколения смертных
Уничтожают себя и всецело богам оставляют
Чудные силы и власть управления всею вселенной?» ¹

Кроме того, в возникновении понятия о богах, по мнению Лукреция, не последнюю роль играли сновидения. На основе сновидений постепенно выкристаллизовывались понятия души и ее бессмертия, которые стали потом необходимыми элементами религии.

Лукреций ясно понимал, что религия всегда была заклятым врагом науки и препятствовала ее прогрессу. Каждый поступательный шаг науки сопровождался преследованием со стороны религии. Лукреций прекрасно вскрывает зло, приносимое религией. Его поэма выражает глубокое отвращение к религии и ее обрядам.

«Тут одного я боюсь: чтобы как-нибудь ты не подумал,
Что приобщаешься мной к нечестивым ученьям, вступая
На преступлений стезю. Но, напротив, религия больше
И нечестивых сама и преступных деяний рождала» ².

Лукреций не просто принимает вслед за Эпикуром устранение богов из мира, как следствие атомистического учения, но выступает активным поборником окончательного уничтожения веры в богов. Вся его поэма проникнута воинствующим атеизмом. Лукреций постоянно подчеркивает тот вред, который приносит людям религия.

¹ Там же, V, 1219.

² Там же, I, 80.

«О человеческий род несчастный! Какие явления
Мог он богам приписать и присвоить им гнев беспощадный!
Сколько стенаний ему, сколько нам это язв причинило,
Сколько доставило слез и детям нашим и внукам!»¹

Лукреций отрицает какое бы то ни было творение мира.

«...Я дерзнул бы считать достоверным,
Что не для нас и отнюдь не божественной волею создан
Весь существующий мир...»²

Он полемизирует с теми эпикурейцами, которые, хотя и отрицали вмешательство богов в человеческую жизнь, но тем не менее допускали, что где-то, в межмировых пространствах, существуют боги. «Даже и те, — писал Лукреций, — кои... мыслят, что боги проводят жизнь беззаботно свою, возвращаются вновь к суевериям древних религий и власть допускают жестоких тиранов».

Лукреций считал, что счастье человечества требует уничтожения религии и того порабощения и гнета, которые несет с собой религия. Он ставил своей задачей «от тесных оков... суеверия избавить людей».

Представления об аде и загробных мучениях, по Лукрецию, не что иное, как отражение земной жизни.

«Все, что согласно молве, в глубине Ахеронта сокрыто,
Все, очевидно, у нас в самой жизни находится здешней...
Что же до Цербера, фурий, а также лишнего света
Тартара, что изрыгает из пасти ужасное пламя, —
Этого нету нигде, да и быть безусловно не может.
Страх наказаний вато существует при жизни за наши
Злые дела по заслугам и кара за нашу преступность:
Тюрьмы, свержение вниз со скалы жестокое, плети,
Факелы, пытки, смола, палачи, раскаленные прутья.
Ежели даже их нет налицо, то сознание проступков
Все-таки мучит людей и стрекалами жалит боязни;
Нету у них и надежд, что конец этим бедам наступит,
Иль хоть какой-то предел наказаниям будет положен:
Ждут и боятся они ухудшения их после смерти.
Так и становится жизнь у глупцов, наконец, Ахеронтом»³.

Веру в загробный мир и боязнь ада Лукреций считал величайшими препятствиями для счастливой, безмятежной жизни.

«Так же и мы среди белого дня опасаемся часто
Тех предметов, каких бояться не более надо,
Чем того, чего ждут и пугаются дети в потемках»⁴.

Значение беспощадной критики Лукрецием религиозных суеверий древнего мира простирается далеко за пределы его эпохи и дает веские аргументы против всякой религии.

¹ Лукреций, О природе вещей, V, 1195.

² Там же, II, 179.

³ Там же, III, 978.

⁴ Там же, II, 56.

В *этике* Лукреций продолжал эпикуровскую традицию. Этика его чужда и враждебна всякому мистицизму.

Устранение причин страданий, умеренность, душевный покой, «атараксия» — таков индивидуалистический идеал счастливой жизни в этике Лукреция.

«Мы, таким образом, видим, что нужно телесной природе
Только немного: то, что страдания все удаляет.
Пусть наслаждения ей предоставить и многие можно,
Но и приятней порой и не против воли природы,
Если в хоромах у нас не бывает златых изваяний
Отроков, правой рукой держащих зажженные лампы,
Дабы ночные пиры озарять в изобилии светом;
И серебром не сверкают дома, и влатом не блещут,
И не гудят под резным потолком золоченым кифары;
Люди же вместо того, распростершись на мягкой лужайке
Возле ручья берегов, под ветвями высоких деревьев,
Скромными средствами телу дают усладительный отдых,
Если к тому ж улыбается им и погода, и время
Года усыплет цветами повсюду зеленые травы.
Не покидает и жар лихорадочный тела скорее,
Коль на узорных коврах и на ярком пурпуровом ложе
Мечешься ты, а не должен лежать на плебейской подстилке.
И потому, так как нет от сокровищ для нашего тела
Проку нисколько, равно как от праздности или от власти,
То остается считать и душе это все бесполезным»¹.

Христианская церковь, став официальной государственной религией, объявила беспощадную борьбу против эпикурейского материализма. На протяжении многих веков церковь культивировала убеждение в том, что эпикурейская философия — самое безнравственное учение, а выдающегося продолжателя материалистической линии на римской почве — Лукреция — объявила сумасшедшим. Это вполне понятно, ибо в лице Лукреция мы имеем самого талантливого философа-материалиста и воинствующего безбожника, какого выдвинул античный Рим.

Глава III

РИМСКИЙ СТОИЦИЗМ

Из всех философских школ наибольшее распространение и влияние получила в Риме философия стоиков.

Стоицизм был завезен в Рим последователями Хризиппа — Диогеном из Селевкии и Антипатром из Тарса (приехавшими в Рим вместе с другими философами в 155 г. до н. э.) — и стал здесь самым популярным учением. В Риме выступали крупнейшие представители так называемой «Средней Стои» — Панэций из Родоса и Посидоний. Панэций долгое время жил в Риме, где был другом и учителем римских патрициев — Сципиона Африканского Младшего и Деция. В родосской школе Посидония обучались Помпей и Ци-

¹ Лукреций, *О природе вещей*, II, 20.

церон. Панэций и Посидоний своей деятельностью сыграли наибольшую роль в распространении стоицизма в римском обществе.

В римский период происходит усиление идеалистических тенденций стоицизма и эклектическое привнесение в него платоновских и перипатетических моментов. Виднейшими сторонниками стоицизма в республиканском Риме были: победитель Аннибала, Публий Корнелий Сципион Африканский, и его брат Луций Корнелий Сципион Азиатский, познакомившиеся с учением стоиков еще до приезда в Рим Диогена; знаменитый республиканец Катон Утический (окончивший жизнь самоубийством после поражения республиканской армии триумвирами — Марком Антонием, Августом и Лепидом), которого Цицерон назвал законченным образцом стоика; убийца Цезаря Марк Децим Брут. Эклектиками с преобладанием стоицизма были известный оратор и политический деятель республиканец Цицерон и энциклопедический ученый Теренций Варрон. В императорском Риме крупнейшими представителями стоической философии были учитель и друг императора Августа Арий Дидим из Александрии, Сенека, Музоний Руф, изгнанный из Рима Нероном в 65 г. за связь с республиканцами, сторонниками сената, Луций Анней Корнута, также изгнанный Нероном, ученик Корнута поэт Персий Флакк, Эпиктет и его ученик Арриан из Никомедии, записавший и издававший изречения учителя. Последний яркий представитель римского стоицизма — император Марк Аврелий.

К стоицизму примыкало большинство римских юристов, в том числе основоположники римского права Гай, Ульпиан, Павел, Модест. Римское право было правом всего рабовладельческого общества, объединенного мировой Римской империей. Это космополитическое право обосновывалось учением стоиков о равенстве всех людей перед нравственным законом. Их космополитизм был отражением фактически установившегося в Римской империи единства стран Средиземноморского бассейна. В выработке и оформлении писанного права римские юристы исходили из заимствованного у этиков понятия «естественного права», которое они определяли как «совокупность норм, установленных естественным разумом между людьми». Согласно Ульпиану, договорные отношения возникают из взаимной привязанности людей, из их стремления оказать друг другу услугу. Юристы-стоики считали, что закон должен защищать личную свободу и достоинство людей. Но защита человеческого достоинства, с их точки зрения, находит свое наиболее полное выражение в защите частной собственности. Право частной собственности — это абсолютное право. «Противно природе, чтобы кто-нибудь другой владел той же вещью, которой владею я», — утверждал Павел. Таким образом, римское право выражало равенство частных собственников перед законом.

Наряду с римскими стоиками стоицизм продолжал свое существование в Греции и на Востоке.

Школа стоиков существовала вплоть до 529 г., когда все философские школы были закрыты по декрету императора Юстиниана. Широкое распространение стоицизма в Риме объясняется запросами, выдвигавшимися социально-политической обстановкой римской эпохи. Развитие рабовладельческих отношений приводило к разорению массы «свободного» населения — мелких производителей, ремесленников, крестьян. Разорение охватывало и значительную часть старой знати, не сумевшей приспособиться к новой обстановке. Неустойчивость и небезопасность экономической жизни, постоянные политические перевороты, сопровождавшиеся конфискациями и открытыми грабежами, произвол крупных магнатов, рабовладельцев и откупщиков, насильно захватывавших чужие владения и продававших должников в рабство, отражались на всех группах населения, особенно на менее обеспеченных слоях его. Особую остроту и значение приобрел вопрос о личности, ее свободе, правах, самостоятельности, о собственности, правовых и моральных нормах и т. п.

В центре внимания стоиков стояли проблемы нравственности, личного совершенства. Вместо задач реальной борьбы стоики-демократы выдвигали на первый план задачи нравственного самоусовершенствования личности, морального протеста против общественного гнета. Человек должен, по учению стоиков, развить и закалить свою волю, приучиться терпеливо и стойко переносить все невзгоды и случайности. «Ничтожен и жалок тот, — писал Сенека, — кто вечно ропщет и, находя неудовлетворительным мировой порядок, хочет исправить богов, вместо того, чтобы исправиться самому».

Стоицизм проповедовал независимость от материальных благ. Материальные блага «совершенно чужды человеку», независимы от него. Счастье же человека должно зависеть от него самого, чтобы никакие внешние превратности не могли помешать ему. И раб, тело которого, по выражению Эпиктета, «не зависит от него», может быть внутренне свободен и счастлив. Счастье и добродетель совпадают. Кто добродетелен, тот и счастлив.

Однако стоицизм в течение своего пятивекового существования претерпел серьезные изменения.

В своем развитии философия стоиков, отражавшая вначале пассивный протест демократических слоев, была использована господствующими классами и превратилась на некоторое время в господствующее мировоззрение в римском обществе.

В этической системе стоиков идеологи господствующих классов Римской империи пытались найти опору в борьбе с разложением нравов, упадком воинственного «римского духа» и потерей традиций. Гордая суровость стоической морали, ее требования самоусовершенствования и исправления нравов человека, воспитания в нем мужественности и твердости должны были содействовать возрождению качеств римского завоевателя, дисциплинированного гражданина и хранителя старинных устоев.

Стоическая проповедь духовного равенства людей использовалась господствующими классами римского государства для замазывания антагонистических противоречий рабовладельческого общества, для того чтобы отвлечь социальный протест масс в русло стремления к «внутренней свободе».

Общей чертой, характерной для всех римских стоиков по сравнению с ранними стоиками, является ослабление интереса к изучению природы и к теории познания, усиление идеализма и сближение с религией. Непоследовательное проведение материалистической тенденции у греческих стоиков, допущение ими мирового разума и провидения и признание целесообразного характера мирового процесса послужили лазейкой для усиления в последующем стоицизме идеализма и телеологии.

Крупнейшими представителями римского стоицизма были Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий.

Луций Анней *Сенека* родился между 6 и 3 гг. до н. э. в городе Кордубе (нынешняя Кордова), крупнейшем центре тогдашней Испании, составлявшей римскую провинцию. Сенека принадлежал к сословию римских «всадников». Отец его был известным в свое время ритором. Когда Луций Сенека был еще ребенком, отец его переселился в Рим, где открыл школу риторики.

Сенека получил разностороннее образование. Философию он изучал у виднейших римских философов своего времени. Его руководителями были стоик Аттал, пифагореец Социон, эклектик Фабиан Папирий, киник Деметрий. Из всех своих учителей Сенека особенно высоко ставил стоика Аттала. Когда Аттал «проповедовал бедность и показывал, в какой мере лишняя и ненужная тягость все, что превышает первые потребности, мне хотелось нищим уйти из школы. Когда он обличал наши страсти и проповедовал целомудрие, трезвость, чистоту воображения и советовал не предаваться не только нехорошим наслаждениям, но даже излишним, хотелось совсем отказать себе в пище и питье», — писал Сенека в одном из своих писем.

По настоянию отца Сенека избрал себе адвокатскую карьеру. На адвокатском поприще Сенека приобрел большую славу, его выступления пользовались громкой известностью благодаря его широким научным познаниям и ораторскому таланту. Сенека быстро продвигается по общественной лестнице. В последние годы царствования Калигулы он находится при дворе. В начале царствования Клавдия Сенека оставляет адвокатуру и, ограничиваясь управлением своим громадным состоянием, сосредоточивается на занятиях философией. К этому периоду относится первое философское сочинение Сенеки «О гневе», в котором он учит о подавлении гнева и проповедует любовь к ближнему, снисходительность, всепрощение. Сенека доказывает, что гнев должен подчиняться разуму и устраняться как источник зла и беспокойства.

«Не лучше ли, — пишет он, — забывать обиды, чем мстить за них?.. Не лучше ли прощать обиды, чем усугублять одно зло другим?.. Сколько мог бы ты принести добра и своим родным, и близким, и родине, если бы занялся ими, вместо того чтобы изыскивать средства, как бы причинить зло твоим врагам».

За свое сочувствие, хотя и весьма робко выраженное, республиканским идеям Сенека был изгнан в 41 г. из Рима на Корсику.

После восьмилетней ссылки Сенека возвращается в Рим, получает должность претора и становится воспитателем двенадцатилетнего Нерона.

Когда пять лет спустя императором Рима стал семнадцатилетний Нерон, его воспитатель Сенека превратился во всемогущего сановника и фактического правителя страны.

На втором году царствования Нерона Сенека посвятил ему свое сочинение «О милосердии», в котором превозносит добродетель Нерона и рекомендует ему придерживаться умеренности и республиканского духа в управлении.

В 57 г. Сенека получает высшую в империи должность — консула. Богатства его достигают в эту пору огромной суммы в 300 миллионов сестерций (около 13 миллионов золотых рублей).

Придворными было выдвинуто против Сенеки обвинение в алчности, в захвате имущества римских граждан, в том, что роскошная жизнь его в корне противоречит проповедуемому им стоическому учению. Сенека сочинял в свою защиту целые трактаты. В трактате «О счастливой жизни» он писал:

«Мне говорят, что моя жизнь не согласна с моим учением. В этом в свое время упрекали и Платона, и Эпикура, и Зенона. Все философы говорят не о том, как они сами живут, но как надо жить. Я говорю о добродетели, а не о себе, и веду борьбу с пороками, в том числе и со своими собственными: когда смогу, буду жить, как должно. Ведь если бы я жил вполне согласно моему учению, кто бы был счастливее меня, но и теперь нет основания презирать меня за хорошую речь и за сердце, полное чистыми помыслами... Про меня говорят: «зачем он, любя философию, остается богатым, зачем он учит, что следует презирать богатства, а сам их накапливает? презирает жизнь — и живет? презирает болезни, а между тем очень заботится о сохранении здоровья? называет изгнание пустяком, однако, если только ему удастся, — состарится и умрет на родине?» Но я говорю, что все это следует презирать не с тем, чтобы отказаться от всего этого, но чтобы не беспокоиться об этом. Мудрец не любит богатства, но предпочитает его бедности; он собирает его не в своей душе, но в своем доме...»¹

После пожара Рима в 64 г. стало резко усиливаться возмущение против Сенеки. Сенека устранился от политической деятельности. Он просил разрешения уехать в свои отдаленные владения, но

¹ Сенека, *De vita beata*, XVIII, I; XXI, 2.

Нерон отказал ему в этом, и Сенека переехал в свое пригородное поместье, где вел уединенный образ жизни.

Разложение рабовладельческого общества, интриги и произвол двора и личная судьба приводят Сенеку к потере веры в человека.

«Что ты тревожишься, — писал он, — опасаясь таких вещей, которые могут случиться, а могут и не случиться, вроде пожара, обвала и других бедствий, которые хотя иногда и случаются с нами, но не угрожают нам постоянно? Думай лучше о том и остерегайся того, что постоянно готово поразить нас... Жди каждый день какой-нибудь беды от людей... Гром гремит прежде, чем поднимается буря. Здания предвещают свое разрушение треском. Дым возвещает о пожаре. Опасность со стороны людей подкрадывается неожиданно, и чем она больше, тем тщательнее скрывается. Ты ошибаешься, если веришь выражению лица людей, приближающихся к тебе. У них только наружность людей: в душе же они звери».

В 65 году н. э. Сенека был обвинен своим бывшим воспитанником в заговоре, приговорен к смерти и умер, покончив жизнь самоубийством.

Самым крупным произведением Сенеки являются его этические «Письма к Луцилию» (124 письма). В этих письмах подробно разработаны основные проблемы стоической морали. Сенека выступает в них как крупный мыслитель, разносторонний ученый и блестящий стилист.

Естественно-научные взгляды Сенеки изложены в его работе «*Quaestiones naturales*» («Естественно-исторические вопросы»).

Политический идеал Сенеки — империя, ограниченная властью сената, по существу близкая к олигархической республике. Он выступает против произвола цезарей. «Но кто царей боится, — пишет он, — да отложит и честь и справедливость. Добродетель — плохой слуга на службе у царей»¹.

Главной задачей человека Сенека считает достижение добродетели. Изучение философии означает не только теоретические занятия, но и практическое осуществление добродетели².

«Философия учит делать, а не рассуждать. Она требует, чтобы каждый жил согласно ее закону, чтобы жизнь не расходилась с речью; она не терпит пестроты, расхождения в поведении»³. «Философия — не хитрая затея для толпы, изготовленная для показа; она не в словах, а в делах. Ее значение не в том, чтобы помочь забавно провести день или убить скуку во время досуга. Она образует и формирует дух, упорядочивает жизнь, управляет действиями, указывает, что надо делать и чего не надо делать; она сидит у руля и проводит судно через опасность волн. Без нее никто не может быть спокоен. Ежечасно происходит бесчисленное

¹ Сенека, Федра, I, 468.

² Сенека, Письма к Луцилию, 89.

³ Там же, 20, 2.

множество событий; они требуют совета, который надо просить у нее»¹.

Изучение естествознания приобретает у Сенеки подчиненное этике значение. В познании фактических процессов он усматривает средство против болезней и сил природы. Вместе с тем постижение могущества стихий способствует пониманию человеком скромности и ограниченности своих собственных сил.

Согласно Сенеке, в мире царит материальное, но вместе с тем одушевленное, разумное существо, которое проявляет себя в своих законах. «Угодно тебе назвать его судьбой? Ты не ошибешься. Он — тот, от которого все зависит; в нем — причина всех причин. Угодно тебе наименовать его провидением? И тут ты будешь прав. Он тот, чьим решением обеспечивается этот мир, дабы ничто не препятствовало его ходу и все действия его выполнялись. Угодно тебе назвать его природой? И это не ошибка, ибо из лона его все рождено, его дыханием мы живем. Угодно тебе назвать его миром? И это тоже не ошибка. Он все то, что ты видишь; он весь слит со своими частями, поддерживая себя своей мощью»².

Соотношение активного и пассивного начала в мире представляется Сенеке следующим образом:

«Как тебе известно, по учению стоиков, в создании вещей участвуют два элемента: материя и причина. Материя инертна, способна принимать любую сторону и мертва, пока ничто не приводит ее в движение. Причина же, или разум, придает материи форму, дает ей, по своему усмотрению, то или другое назначение и производит из нее различные вещи. Итак, должно быть нечто, из чего состоит предмет, и затем то, что создало его. Первое есть материя, второе — причина»³.

Он признает вечность и несотворенность материи. В основе космоса лежат четыре стихии — огонь, воздух, вода и земля. С ними связаны четыре качества — теплое, холодное, влажное и сухое.

Подобно ранним стоикам, Сенека понимает разум как особого рода материю, пневму. Пневма — соединение воздуха и огня, точнее, «теплое дыхание». Разумность материи — это род теплоты, разлитой во всех вещах.

Концепция природы сохраняет у Сенеки восходящий к древнегреческим философам стихийный материализм. «Вода, — говорит Фалес, — могущественнейший элемент: она была первым и из нее произошло все. Мы также придерживаемся этого мнения, по крайней мере в последнем пункте. Мы говорим: огонь завладевает миром и все превращает в себя. Затем он начнет исчезать, и когда погаснет, ничего не останется в природе вещей, кроме влаги: в ней

¹ Там же, 16, 3.

² Сенека, *Quaestiones naturales*, II, 45.

³ Сенека, *Письма к Луцилию*, 65,2.

лежит надежда мира. Так огонь — конец мира, а влага — его первоначало»¹.

Сенека считает, что природа представляет круговорот одушевленной материи.

Всецело в духе стихийной древнегреческой диалектики Сенека подчеркивает подвижной, динамический характер природы:

«Все возникает из всего. Из воды воздух; из воздуха вода; огонь из воздуха; из огня воздух. Почему, следовательно, не возникать земле из воды и из земли воде? Если земля может превращаться в другие элементы, то она может превращаться и в воду; скорее всего именно в нее. Оба эти элемента родственны друг другу: оба тяжелы, оба плотны, оба оттеснены в низшую область мира... Почему ты не изумляешься при виде волны, которая надвигается после стольких волн, разбившихся о берег? Нет недостатка в том, что возвращается в самого себя. Все элементы подвержены взаимным возвращениям. Что погибает из одного, переходит в другое. И природа сохраняет образующие ее части в равновесии, словно боясь, чтобы при нарушении отношения частей не рухнул мир. Все находится во всем. Не только воздух переходит в огонь, но и не бывает никогда без огня. Изъеми из него теплоту: он застывает, становится неподвижным и затвердевает. Воздух переходит во влагу, тем не менее не бывает без влаги. Земля превращается в воздух, в воду, но никогда не лишена ни воды, ни воздуха. И взаимопереход тем легче, что второй элемент, в какой надо переходить, уже смешан с первым»².

Во всеобщем круговороте природы все подчинено строгой необходимости и все снова через определенное время повторяется. «Природа небесных тел всегда в движении: бежит и находится в быстрейшем круговращении. Возри на звезды, освещающие мир. Ни одна из них не задерживается, непрерывно течет и меняет одно место на другое. Все они вечно вращаются, все они в вечном переходе, перемещаясь согласно властному закону природы. Когда они в известный ряд лет пробежали свои сферы, они снова направляются на тот путь, по которому уже шли»³.

В теории познания Сенека, в соответствии со стоической традицией, является сенсуалистом. Познание обусловлено воздействием внешних вещей на наши чувства; разум же основывается на показаниях чувств. «От чувства берет разум свое начало, ибо он не имеет ничего другого на что бы опереться и откуда бы проникнуть к истинному, и в себя возвращается»⁴.

Страсти — гнев, любовь, скорбь — Сенека также понимает материалистически. «Если ты сомневаешься в этом, посмотри, как они меняют выражение лица, заставляют хмурить лоб, улыбаться,

¹ Сенека, *Quaestiones naturales*, III, 13.

² Там же, III, 10.

³ Сенека, *Утешение Гельвии*, 6, 6.

⁴ Сенека, *De vita beata*, VIII, 3.

краснеть или бледнеть. И неужели ты думаешь, что столь явственные изменения в теле могут происходить не от причин материальных? Если страсти материальны, то материальны и душевные болезни: скупость, жестокость... Соприкасаться могут лишь материальные вещи, — говорит Лукреций. Между тем, все перечисленные мною вещи не производили бы в теле никаких изменений, если бы не соприкасались с ним; итак, все они материальны»¹.

Однако не менее четко обозначается в психологическом учении Сенеки противоположная, идеалистическая тенденция. Внося в стоическое учение элементы платонизма, он говорит о теле, как об оковах души, и допускает бессмертие души. «Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно как и все другие члены, которыми мы окружены, — это оковы духа и тьма. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ему ложь; с этим отягчающим его телом душе приходится вести настоящую борьбу...»²

Философия Сенеки, исходящая из признания господства в природе строгой необходимости и требующая жизни согласно с законами природы, носит фаталистический характер. Все в мире происходит с железной неизбежностью, в нем господствует неумолимый закон природы — судьба, необходимость, которой все подчинено и которой избежать невозможно.

«Закон судьбы совершает свое право... ничья мольба его не трогает, ни страдания не сломят его, ни милость. Он идет своим невозвратным путем, предначертанное вытекает из судьбы. Подобно тому, как вода быстрых потоков не бежит вспять и не медлит, ибо следующие воды стремят более ранние, так повинуетя цепь событий вечному вращению судьбы, а первый ее закон — соблюдать решение»³.

«Судьбы ведут того, кто хочет, и тащат того, кто не хочет» (*fata volentem ducunt, nolentem trahant*).

Исходя из своего понимания природы, Сенека отбрасывает политеизм народной религии, толкуя чтимые ею божества как символы, олицетворения различных сторон единой деятельной природы. Но фатализм его неизбежно тяготеет к идеализму: к обожествлению им природы и теологическому пониманию необходимости. Материальный мир Сенека мыслит как тело разума-бога, а бога — как источник жизни мира. В этом пантеистическом смысле он понимает природу и бога как одно целое. «Не может быть природы без бога и бога без природы»⁴. Бог, по Сенеке, — это имманентная сила, которая все направляет по руслу целесообразности. Судьба — не слепая космическая сила, она обладает разумом

¹ Сенека, Письма к Луцилию, 106,5.

² Сенека, Утешение Марции, 24,4.

³ Сенека, *Quaestiones naturales*, II, 35.

⁴ Сенека, *De beneficiis*, IV, 8.

и сознанием. Сенека характеризует ее как всеблагое, мудрое, вездесущее, частички которого имеются в каждом человеке. Он учит, что разум получает свое осуществление в красоте и гармонии мирового целого, в целесообразном устройстве вселенной и порядка природы¹.

Судьба для Сенеки — это божество, которое господствует над всеми вещами и событиями. Ничто не может ее изменить. Отсюда — покорность, выносливость и стойкое перенесение жизненных невзгод.

Сенека требует полного и добровольного подчинения природе. Счастье человека, по его мнению, заключается в том, чтобы жить согласно природе и присущей ей разумной необходимости.

«Природа должна быть нашим руководителем: разум следует ей и советует это нам. Следовательно, жить счастливо — одно и то же, что жить согласно с природой»².

Нравственным человеком Сенека считает того, кто повинуется судьбе. «В чем добродетель человека? В том, чтобы повиноваться судьбе»³. Сенека выступает против жертвоприношений народной религии, говоря, что нет нужды в молитвах, ибо счастье зависит от самого человека, который на основе правильного понимания природы самоусовершенствуется, подчиняясь божественной необходимости⁴.

Всякое несчастье Сенека считает лишь поводом к тому, чтобы человек усовершенствовался в добродетели⁵.

Согласно Сенеке, человек есть высшее звено в ряде явлений природы, существо, близко стоящее к богу и заключающее в себе частицу бога — логос.

Счастье, по мнению Сенеки, внутри человека, а не вне его. Чувственные удовольствия обманчивы и не дают истинного блага.

Но в отличие от ранних стоиков Сенека не отвергает чувственных удовольствий и не требует отказа от богатства; он требует только разумного, умелого пользования ими.

Если цель человека — добродетельная жизнь, то жизнь измеряется не временем и продолжительностью, а добрыми поступками, ибо, говорит он, жизнь не сама по себе благо, а только хорошая жизнь⁶. Отсюда выдвигаемая им нравственная максима: «чем плохо жить — лучше умереть».

Основную цель жизни Сенека видит в выработке абсолютной невозмутимости духа. Одним из условий этого является, по его мнению, победа над чувством страха смерти. Сенека подробно доказывает, что смерть не страшна, что она не есть зло; наоборот,

¹ См. Сенека, *De prov.*, I, 2—4.

² Сенека, *De vita beata*, VIII, 1.

³ Сенека, *De prov.*, V, 8.

⁴ См. Сенека, *Письма к Луцилию*, 31.

⁵ См. Сенека, *De prov.*, IV, 6.

⁶ См. Сенека, *Письма к Луцилию*, 70, 4.

смерть есть отдых и покой, поскольку она освобождает от страданий. Смерть не есть наказание, она является уделом всех людей и справедлива перед законом природы.

Сенека не проповедует самоубийства: «прибегать к смерти так же постыдно, как и избегать ее»¹. Он допускает самоубийство только тогда, когда человек потерял душевное равновесие и смерть стала ему необходима для освобождения.

Этика Сенеки индивидуалистична: в центре ее — нравственная личность. Но этот индивидуализм он пытается связать с задачами общества и государства.

«Общительность обеспечила его (человека) господство над зверями. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Она не дает случаю одолеть его, ибо ее можно призвать для противодействия случаю. Устрани общительность, и ты разорвешь единство человеческого рода, на котором покоится жизнь человека»².

Общество, по Сенеке, — естественное учреждение, установленное природой. Исходя из того, что люди — братья, поскольку они происходят из единой разумной природы, Сенека смотрит на человеческое общество, как на одно великое целое; отдельные люди — только члены этого великого целого.

«Вселенная, которую видишь, обнимающая весь божественный и человеческий мир, образует единство: мы — члены единого тела. Природа создала нас родными друг другу, поскольку она сотворила нас из одной и той же материи и для одних и тех же целей»³.

Отсюда Сенека приходит к выводу, что отечество людей — весь мир⁴, границы общества совпадают с границами мира.

Первой обязанностью индивидуума Сенека считает — не наносить вреда членам общества. Он требует заботы о других, сострадания, любви к ближнему.

Исходя из своей философии, Сенека высказывает мысль о том, что и к рабам нужно относиться гуманно; поскольку они люди, они вправе требовать признания за ними человеческих прав.

«Это рабы? — пишет Сенека Луцилию. — Нет, это люди. Это рабы? Нет, товарищи. Это рабы? Нет, друзья из низшего сословия... Вспомни, что тот, кого ты называешь своим рабом, произошел из той же материи, что и ты, любится тем же небом, дышит тем же воздухом, обладает той же жизнью и ждет той же смерти»⁵.

Осуждение пороков своего времени, идея нравственного воспитания человека и укрепления его воли, направленной против чувственных соблазнов и превратностей судьбы, — таковы основные выводы этики Сенеки.

¹ Там же, 98, 16; 117, 22.

² Сенека, *De beneficiis*, IV, 18, 1.

³ Сенека, Письма к Луцилию, 95, 52.

⁴ См. Сенека, *De vita beata*, 20, 4.

⁵ Сенека, Письма к Луцилию, 47, 1.

«Мы, — пишет философ, — не можем изменить мировых отношений. Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что приносит нам судьба, и отдаться воле законов природы»¹.

Этика Сенеки представляет собой попытку сохранения разлагающегося рабовладельческого общества от гибели путем ограничения безудержного разгула и противодействия нравственной деградации рабовладельцев. Спасение общества Сенека видит в самоограничении и умеренности. Этика его насквозь субъективистическая и идеалистическая. «Корень зла» для него «не в вещах, а в душе».

Пассивный, субъективно-идеалистический характер его этических выводов со всей ясностью обнаруживается в том, как он «разрешает» проблему рабства:

«Тот, кто думает, — пишет Сенека, — что рабство распространяется на всю личность, заблуждается: ее лучшая часть свободна от рабства. Только тело подчинено и принадлежит господину, дух же — сам себе господин... Только судьба тела в руках господина: его он покупает, его продает: то, что внутри человека, он не может присвоить себе с помощью торговой сделки»².

Таковы основные положения философских воззрений Сенеки.

Младший современник Сенеки *Эпиктет* — один из наиболее ярких представителей римского стоицизма, оказавший значительное влияние на многих мыслителей позднейших эпох.

О жизни и деятельности Эпиктета достоверно известно немного. Он был уроженцем города Гиерополиса во Фригии и родился около 50 г. н. э. Эпиктет был в качестве раба привезен в Рим, где принадлежал одному из телохранителей Нерона. В свободные часы Эпиктет слушал беседы римского стоика Музония Руфа, под влиянием которого увлекся стоической философией. Впоследствии Эпиктет был отпущен на свободу и посвятил себя философской деятельности.

Вместе с другими философами Эпиктет был изгнан Домицианом из Рима. Покинув Италию, он переехал в Никополь в Эпире (современная Албания), где продолжал свои занятия философией, основав философскую школу, привлекавшую значительное количество учеников.

По некоторым сведениям, император Адриан пригласил Эпиктета вернуться в Рим, но Эпиктет отказался от этого предложения, не желая ехать в «город греха». Умер Эпиктет, вероятно, в 138 г. н. э.

Эпиктет не оставил никаких сочинений; сообщают, будто он высмеивал сочинителей книг, говоря, если книга стоит 5 динариев, то и излагаемое в ней не стоит большего. Он требовал не книжной мудрости, а нравственных поступков, поэтому он пред-

¹ Сенека, Письма к Луцилию, 107, 7.

² Сенека, De beneficiis, III, 20, 1.

почитал непосредственное живое общение с учениками и личный пример как лучшую форму философской деятельности.

От своих учеников Эпиктет требовал не простой любознательности, а претворения философии в жизнь. Он говорил: «Чего же хочу я? Познать природу и ей следовать. И я спрашиваю, кто объяснит мне ее? И когда мне отвечают: Хризипп, — иду к нему. Но я не понимаю его сочинений. И вот я ищу истолкователя, но и в этом пока нет ничего великого. Когда же я нашел истолкователя, мне остается применение поучений в жизни. Это последнее одно и есть нечто великое. Если же я преклоняюсь перед одним истолкованием, то я только грамматик, вместо того чтобы быть философом».

Главным источником сведений о философии Эпиктета являются сочинения его друга и последователя Флавия Арриана. Арриан вначале записывал устные беседы и наставления Эпиктета для себя. Он указывает, что записывал их теми же словами, как излагал Эпиктет.

До нас дошли только первые четыре книги (из восьми) работы Арриана «Рассуждения Эпиктета». Кроме того, сохранились фрагменты из его работы «Дружеские беседы Эпиктета» в 12 книгах. Из этих двух работ Арриан составил извлечение под заглавием «Руководство Эпиктета», которое сохранилось до нашего времени. Помимо работ Арриана, до нас дошел некоторый доксографический материал об Эпиктете.

Философия Эпиктета отражает идеологию эксплуатируемых классов римского рабовладельческого общества в I в. н. э.

Учение это выражает настроения той части угнетенных классов, которая после многочисленных неудачных восстаний перешла к пассивному сопротивлению, перенося жестокости со стороны господ и ища утешения в своем нравственном превосходстве.

Эпиктет протестует против рабовладельческого строя, но протест его носит пассивный характер. Он желает не изменить действительность, а подчиниться ей, приспособиться к ней.

Человек стремится стать свободным; но от него самого зависит только духовная свобода. Остальное не в его власти и не в его силах. Угнетенный раб, если он стойко и мужественно переносит невзгоды, относится к ним безразлично и равнодушно, может стать духовно свободнее своего господина, являющегося рабом жизни и собственных страстей. Эпиктет считает, что истинная свобода заключается лишь во внутренней, духовной независимости человека.

Таким образом, на деле философия Эпиктета узаконяла эксплуатацию и гнет римских рабовладельцев, призывая рабов и другие угнетенные слои общества к подчинению и покорности и требуя стойкого перенесения жизненных невзгод как необходимого и непреодолимого закона природы.

Эпиктет осуждает рабство: «То положение, которого ты не терпишь, не создавай для других. Не желаешь быть рабом, — не терпи рабства около себя... Как порок и добродетель ничего между собой общего не имеют, так и свобода и рабство». Но эти высказывания Эпиктета означают лишь моральное осуждение рабства.

В своем учении Эпиктет опирается на философию древней Стои и прежде всего на философию Хризиппа.

Следует отметить влияние на него философии киников, которую Эпиктет ставил очень высоко, хотя и воздерживался от ее крайностей.

Познание природы и самопознание человека являются, по Эпиктету, необходимыми условиями счастливой жизни. Истина не сразу дается человеку. На первой стадии занятий философией человек должен осознать свое незнание. После этого наступает период усвоения различия добра и зла, пора серьезных теоретических занятий, связанная с упорной работой над своим внутренним самоусовершенствованием. Эпиктет учил, что нужно начинать с легкого, ежедневного самоиспытания, постоянно имея в поле зрения самого себя, свои помыслы и поступки. В результате длительных упражнений человек прогрессирует в своем самоусовершенствовании и приближается к мудрости. Мудрец всегда следует разумной необходимости, которая и есть истинная свобода; он даже и во сне не мыслит ничего неразумного.

Философ-мудрец должен стать воспитателем всего человечества.

Философия Эпиктета, как и у большинства античных философов, распадается на три части: на логику, физику и этику. Но порядок и обоснование их у Эпиктета иные, чем у других философов.

Все три части, или «топоса», имеют своей задачей счастье человека. Познание природы служит той же цели. По Эпиктету, мы должны изучать природу не для того, чтобы изменить ее (ибо это не в нашей власти), а для того, чтобы согласовать наши желания с естественным ходом вещей.

Первый «топос» Эпиктета выясняет природу человека, пределы, законность и правомерность его желаний, место человека в природе, а вместе с тем и сущность самой природы. Конечным результатом этого раздела философии является познание блага. С выяснением его человек достигает внутреннего мира и покоя.

Второй «топос» учит о правильном поведении человека и его обязанностях на основе выясненного уже места человека в природе.

Третий «топос» посвящен тому, как человек может освободиться от заблуждений: он учит правильному суждению, сообщает людям уверенность в своих знаниях и настолько укрепляет разум человека, что он «даже в пьяном виде не мыслит ничего дурного».

Таким образом, философия делится Эпиктетом на философию действий, или собственно этику, на философию желаний, или физику, и философию суждений, или логику.

«Первой и важнейшей частью философии является ее применение к жизни, например, жить без лжи в словах и действиях. Вторая часть содержит доказательства, например, почему человек не должен лгать. Третья часть служит первым двум и состоит в обосновании и исследовании этих доказательств, например, из чего видно, что это есть доказательство; что является вообще доказательством; что такое следствие; что такое противоречие; что является истинной и что ложью. Таким образом, третья часть нужна в силу второй, вторая — в силу первой. Однако необходимейшей остается первая, и о ней нужно непрестанно заботиться. Но мы обычно делаем обратное. Мы заботимся о третьей части, отдаем ей весь наш пыл и совсем упускаем из виду первую часть. И происходит так, что продолжаем лгать, а между тем всегда можем доказать, что человек не должен лгать»¹.

В своей теории познания Эпиктет, как и прежние стоики, в основном выступает как сенсуалист на материалистической основе.

По Эпиктету, влечения и желания являются выражениями нашей воли, основанной на наших представлениях о мире. Эти представления — не чисто субъективные состояния человека, а независимы от его воли. Эпиктет признает, что содержание чувственных восприятий является верным впечатком реальных вещей, и пытается опровергнуть скептическое воззрение о том, что чувства нас обманывают. «Правильные представления, — говорит Эпиктет, — правильны для всех людей».

В отличие от кициков Эпиктет подчеркивает необходимость изучения природы для того, чтобы, познав ее законы и следуя им, достигнуть счастья. «Что же есть природа, и как она управляет вселенной, и разумна ли она или нет, — разве обо всем этом не подобает размышлять?» — спрашивает Эпиктет.

В своей физике Эпиктет придерживается в основном тех же воззрений, что и Сенека. Хотя элементы материализма все еще сохраняются у него, но телеологическая струя, религиозная окраска мирозерцания и дуализм души и тела у Эпиктета выражены еще отчетливее, чем у Сенеки.

«Мир, — говорит он, — есть единое государство, и он создан из единой субстанции. Ему присущ необходимый круговорот, и одно уступает в нем место другому. Одно погибает, другое возникает, одно движется, другое заступает его место»². Смерть для него есть «распадение на первоначальные составные элементы»³.

Но Эпиктет допускает божественное провидение, рок и разумное гармоничное устройство вселенной. Он прямо признает существование богов, разумно организующих мировое движение.

¹ Эпиктет, *Encheiridion*, 52.

² Эпиктет, *Dissertationes*, III, 24, 10.

³ Там же, IV, 7, 15.

Однако физике и логике Эпиктет уделял сравнительно мало внимания: они у него играют подсобную роль по отношению к этике, составляющей центр интересов философа.

Хотя Эпиктет и осуждает современный ему порядок, сознает окружающее социальное зло, но он не считает возможным изменить его, требует примирения с ним. «Главное — иметь здравые представления о бытии богов и их мудром управлении вселенной. Повинуясь им, мирись со всем происходящим без ропота, следуй воле провидения».

По Эпиккету, добродетель и нравственное поведение состоят в уменьи жить согласно природе. В выполнении этой максимы заключается счастье человека. Неверное понимание назначения человека ведет к несчастливой жизни. Субъект не должен желать того, что не находится в его власти, т. е. не должен требовать изменения внешнего мира.

«Не требуй, чтобы совершающееся совершалось по твоей воле, но желай, чтобы совершающееся совершалось так, как оно совершается, и проживешь счастливо»¹.

Человек не может изменить ход вещей; чтобы быть счастливым, он должен изменить лишь свое отношение к ним, стать духовно независимым от внешних благ — таков идеалистический и фаталистический лейтмотив этики Эпиктета.

«Одни из существующих вещей, — говорил он, — находятся в нашей власти, другие — не в нашей власти. В нашей власти наши мнения, наша воля, наше влечение и уклонение, словом — все наши действия. Не в нашей власти — наше тело, наше имущество, почет, чины, словом — все, что не есть наши действия. Все, что в нашей власти, от природы свободно, не знает препятствий и стеснений; то, что не в нашей власти, является слабым, подчиненным, подверженным препятствиям и чуждым воздействиям. Теперь подумай о следующем: если то, что от природы является подчиненным и подверженным чуждым воздействиям, ты будешь считать своей собственностью, то ты столкнешься с препятствиями, впадешь в заботы и беспокойство и будешь недоволен богами и людьми. Если же, напротив, ты будешь лишь то считать своей собственностью, что действительно принадлежит тебе, а то, что подвержено чуждым воздействиям, будешь считать чуждым тебе, то никто никогда тебя ни к чему не принудит, никто ни в чем не сможет тебе воспрепятствовать; ты всеми будешь доволен... ибо вообще никто не может принести тебе вреда»².

Истинную сущность человека составляет разум: «Кто я? Разве тело? Разве имущество? Разве слава? Ничто из всего этого. Что же я такое? Разумное животное». Поэтому человек должен заботиться только о душе и не цепляться за тело, славу, имущество.

¹ Эпиктет, *Encheiridion*, 8.

² Там же, 4.

Эпиктет резко нападал на эпикурейцев. Своим учением о наслаждении как основе этики они, по мнению Эпиктета, не воспитывают и не возвышают людей, а низводят их на положение животных. Эпиктет критиковал Эпикура также и за то, что вместо провидения он выдвигает слепую случайность. Атеизм эпикурейцев, по мнению Эпиктета, разлагает молодые поколения, опустошая их души от всего возвышенного.

Эпиктет выступал и против скептиков за их критику разума, за их учение об относительности истины. Взгляды скептиков, по мнению Эпиктета, лишают всякой основы этику, моральное воспитание человека и не дают возможности осуществить его нравственную закалку и самоусовершенствование.

Высшим благом, по Эпиккету, является добродетель, согласие наших мыслей и стремлений с природой, со строем вселенной, с божественными законами. Высшая цель человека — следовать божественному закону, разуму; разум роднит человека с богом. Исходя из того, что люди — дети божьи, Эпиктет выводил идею космополитизма, учение о том, что человек — гражданин мира, идею равенства и братства всех людей. Но отсюда же он выводил также обязанность людей проявлять покорность, смирение, терпение, стойкость и мужество, ибо все события предопределены богом, направляются божественным промыслом.

Если нас постигает несчастье, бедность, болезнь, мы должны употребить усилие, чтобы освободиться от них. Но если мы не можем достигнуть этого, то должны безропотно подчиниться и рассматривать несчастье как благо. На себя мы должны смотреть, как на часть единой природы. «Что я такое? — спрашивает Эпиктет. — Человек. Если я смотрю на себя, как на предмет отдельный и независимый от прочих предметов, то следует, чтобы я жил долго, чтобы я был богат, счастлив, здоров; но если я посмотрю на себя, как на человека, как на часть целого, то может иногда случиться, что по отношению к этому целому я должен подчиниться болезни, нужде или даже погибнуть преждевременной смертью. Какое же право имею я жаловаться в таком случае? Разве мне неизвестно, что, жалуюсь, я перестаю быть человеком, как нога перестает быть органом тела, когда она отказывается ходить?»

Сочетание идеи этического равенства людей с фатализмом приводит Эпиктета к оправданию фактического социального неравенства.

«Подумай о том, — говорил он, — что ты являешься актером в драме и должен играть роль, предназначенную тебе поэтом, будь она велика или мала. Если ему угодно, чтобы ты играл нищего, постарайся и эту роль сыграть как следует; то же относится и к любой другой роли — калеки, государя или обыкновенного гражданина. Твое дело — хорошо исполнить возложенную на тебя роль; выбор же роли — дело другого»¹.

¹ Эпиктет, *Encheiridion*, 17.

Свобода и независимость, служащие, по Эпиктету, условием счастья, сводились им всецело к свободе мысли и воли. К тем, кто не в силах обрести социальную независимость, он обращался с проповедью внутренней свободы.

«Возьми мое тело, мое имущество, мою честь, мою семью, — должен, по Эпиктету, сказать угнетаемый своему угнетателю, — но мысли моей и воли никто не может у меня отнять, ничто не в силах их подавить»¹.

Государство, учил Эпиктет, должно покоиться на нравственном воспитании человека, оно должно заботиться о том, чтобы люди не причиняли вреда друг другу. С этой позиции он порицал жестокость и произвол цезарей. Однако, порицая их, Эпиктет требовал стойко переносить зло.

Этика Эпиктета стремилась закалить волю не к борьбе со злом, а к непротивлению злу. «Киник, — учил Эпиктет, — должен позволять бить себя, как осла; но даже во время побоев он должен любить тех, кто его бьет, ибо он одновременно отец и брат всех людей»².

Протест против социального зла и неравенства в римском обществе принимает, таким образом, у Эпиктета форму не активной борьбы против существующего строя, а стремления к нравственному самоусовершенствованию личности.

Философия Эпиктета представляла одно из важнейших звеньев в истории римского стоицизма. Хотя в его учении имели место субъективизм и религиозно-телеологические моменты, но все же, в противовес скептицизму и получившей уже в I в. широкое распространение мистике, Эпиктет решительно и твердо отстаивал права и силу человеческого разума. Вся этика его носила рационалистический характер.

Эпиктет вслед за Сенекой оказал большое влияние на выработку ранней христианской идеологии. Его этические предписания во многом совпадают с моральными нормами раннего христианства. Философия Эпиктета, как и раннее христианство, была выражением пассивного и бессильного протеста против рабовладельческого общества со стороны социальных низов.

Последним крупным представителем стоической философии был римский император Марк Аврелий, царствовавший в 161—180 гг. н. э. *Марк Аврелий Антонин* (121—180 гг.) уже в юности упорно занимался науками и философией. В двенадцать лет Марк Аврелий стал носить одежду, которую обычно носили киники и стоики. Его преподавателями были известный ритор Корнелий Фронтон и стоик Юлий Рустик, который познакомил Марка Аврелия с учением Эпиктета.

В годы Марка Аврелия обнаруживаются резкие изменения

¹ *Эпиктет*, *Dissertationes*, I, 29, 9.

² Там же, III, 22, 54.

в жизни римского государства. Временная стабилизация рабовладельческой системы приходит к концу, и уже при жизни Марка Аврелия намечаются признаки нового кризиса ее, развернувшегося с полной силой в III в. н. э. Происходит экономический упадок Римской империи — падение торговли, отлив и исчезновение золотой монеты, тенденция к натурализации хозяйства, острый недостаток рабов. Назревает новый подъем революции рабов и восстаний разоренных крестьян внутри империи, сочетавшийся с нашествиями варваров извне.

Для того чтобы спасти империю, рабовладельцам пришлось мобилизовать все силы государства: призвать в армию рабов и гладиаторов, распродать значительную часть государственного имущества и, наконец, обратиться к помощи самих варваров, которым была доверена охрана государственных границ. Голод и эпидемии, одной из жертв которых пал сам Марк Аврелий, явно свидетельствуют об истощении римского хозяйства.

В этот период рабовладельческий класс Римской империи уже не думает об экспансии, а озабочен тем, как бы сохранить свои завоевания.

Упадок римского общества ярко отразился в философии Марка Аврелия, обусловив ее пессимистический и созерцательный характер. Разложение империи приняло такие размеры, что даже император пришел к убеждению о бренности, испорченности, суетности этого мира.

«Все человеческое есть дым, ничто», люди — «мухи-однодневки»¹.

«Время человеческой жизни — миг; ее сущность — вечное течение; ощущение — смутно; строение всего тела — бренно; душа — неустойчива; судьба — загадочна; слава — недостоверна. Одним словом, все, относящееся к телу, подобно потоку, относящееся к душе — сновидению и дыму. Жизнь — борьба и странствие по чужбине; посмертная слава — забвение»².

Безвыходность положения римского общества находит свое выражение в фатализме философии Марка Аврелия, в его призыве к покорности судьбе.

«Что бы ни случилось с тобой, оно определено тебе от века», — учит он. «Либо царит неминуемая судьба и непреодолимая закономерность, либо милостивое провидение, либо безличный слепой случай. Если царит неминуемая судьба, зачем ты стремишься противостоять ей? Если царит провидение, милость которого можно заслужить, — будь достоин божественной помощи. Если же царит беспорядочный случай, то радуйся, что среди всеобщего хаоса имеешь руководителя в себе самом — свой дух»³.

Марк Аврелий подчеркивает, что все происходит не только согласно определенному порядку, но и согласно высшей справедливости.

¹ Марк Аврелий, Наедине с собой, 4, 35.

² Там же, 2, 17.

³ Там же, 12, 14.

Единственное произведение Марка Аврелия «Наедине с собой» написано в виде афоризмов и является как бы его дневником. В этом произведении исчерпывающе выражены основные черты его философии: покорность судьбе и призыв к нравственному совершенству и очищению.

Он проповедует человеколюбие, доброту, нравственную возвышенность, стоическое перенесение превратностей судьбы, самоутешение и самоуглубление.

Прогрессирующий упадок Римской империи обусловил специфические черты стоицизма Марка Аврелия по сравнению с предшествующими представителями школы. У Марка Аврелия еще в большей мере, чем у его предшественников, на передний план выдвигаются религиозно-идеалистические стороны стоицизма: отречение от мира, противопоставление души и тела, религиозное чувство, телеология.

В отличие от материалистического стоического учения о душе как пнеуме Марк Аврелий различает тело, душу и дух, непричастный к материальным элементам и ведущий свое начало от бога.

Дух, по учению Марка Аврелия, роднит человека с богом. Смерть для него — освобождение.

Бог для Марка Аврелия — первооснова всего сущего; все происходит от него и все в него возвращается, с тем чтобы снова повториться. В этом суть мирового процесса. Бог — всемирный разум; он — судьба, неумолимые законы которой определяют ход вещей, провидение, которое все в мире направляет разумно и целесообразно. Все в природе подчинено божественному порядку и гармонии.

Мир совершенен. Зло в мире входит в мировой план бога. Оно перестает быть злом, когда мы рассматриваем его как входящее в мировой порядок вещей, как естественное явление.

«Чаще размышляй о связи всех вещей, находящихся в мире, и об их взаимоотношении. Ибо все они как бы переплетены между собой и поэтому — в содружестве друг с другом, следуя друг за другом в определенном порядке. Это объясняется непрерывностью движения, общей согласованностью и единством сущности»¹.

Человек должен действовать сообразно разумным законам природы.

Человек, нарушающий порядок и план целого, поучает Марк Аврелий, совершает несправедливость: он мятежник перед природой и обществом. Таким образом, требование подчинения людей законам природы приводит их к подчинению рабовладельческому строю.

Из разумности всего существующего Марк Аврелий делает вывод о беспрекословном подчинении существующим законам. «Цель разумных существ — следовать разумному закону их государства и его старинной конституции»².

¹ Марк Аврелий, Наедине с собой, 6, 38.

² Там же, 2, 46.

Добро есть согласованная с божественной волей и разумом, с порядком природы гармония. Поскольку человек есть один из членов разумного организма природы, добро есть также и согласие человека с самим собой, со своей собственной природой, внутренняя душевная гармония.

Мир — это вечный преходящий процесс, непрестанное изменение. «Все подвержено изменению. И ты сам находишься в процессе постоянного перехода в другое и частичного умирания. Да и весь мир»¹.

Марк Аврелий следующим образом излагает учение о круговороте вещей. «Я состою из действующей силы и телесной материи. Ни одно из них не обращается в ничто, так как они не возникают из ничего. Каждая часть моего существа через превращение входит в какую-нибудь часть мира, и эта в свою очередь опять в другую часть его, и так бесконечно совершаются его превращения. В силу подобных превращений возник я, как и мои родители, и так назад до бесконечности»².

Жизнь человека — быстро преходящий момент.

«Итак, — поучает Марк Аврелий, — проведи этот момент времени в согласии с природой, а затем расстанься с жизнью так же легко, как падает созревшая слива: славословя природу, ее породившую, и с благодарностью к произведшему ее дереву»³.

Следуя Эпиктету, Марк Аврелий считал, что во власти человека лишь его мысли и желания: безразличие к внешним благам — условие свободы и невозмутимости, обеспечивающие счастье человека; счастье и добродетель тождественны.

Философия Марка Аврелия замыкает развитие стоицизма. Она носит уже на себе явные следы влияния мистических учений, столь обильно расцветших в Риме эпохи упадка.

Этика Марка Аврелия отражает беспомощность и бессилие господствующих классов, их неспособность противостоять начавшемуся распаду империи и падению рабовладельческого способа производства.

Среди общей растерянности, бесперспективности и разложения стоицизм призывал не терять присутствия духа, спокойно и мужественно идти навстречу неминуемой гибели.

Учение Марка Аврелия оказало большое влияние на формирование христианства.

Глава IV

РИМСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ

Помимо рассмотренных основных школ, в римской философии пользовались влиянием скептицизм и эклектизм.

¹ Там же, 9, 19.

² Там же, 5, 13.

³ Там же, 4, 48.

Скептицизм периода господства Рима характеризуется сильнее выраженными идеалистическими тенденциями по сравнению с предшествующими формами скептицизма. Скептицизм стремился доказать недостоверность всех известных тогда наук, даже математики. Он нападал на все другие философские школы, критикуя их за «догматизм». Но скептицизм этот не был последовательно идеалистическим направлением, сохраняя тесную связь с естествознанием, особенно с медициной.

Скептицизм возобновляется в Александрии, где наиболее прочно сохранилась эллинистическая традиция, в I в. до н. э., с деятельностью учеников Птолемея — *Сарпедона* и *Гераклида*. Учеником Гераклида был крупный теоретик античного скептицизма *Энесидем*.

Вопрос о времени жизни и деятельности Энесидема остается неразрешенным. Одни авторы относят время его деятельности к концу I в. до н. э., другие — к началу нашей эры.

Энесидем был родом из Кноса на острове Крите. Деятельность его протекала в Александрии. Кроме главного сочинения «Восемь книг пирроновых речей», известного нам по краткому изложению Фотия, источники называют сочинения Энесидема «О мудрости» и «Об исследовании», а также «Пирроновские очерки».

Энесидем и его последователи, как указывает Секст, видели в скептицизме путь, ведущий к физике Гераклита: положению Гераклита, утверждавшего, будто противоположное *существует*, должно предшествовать утверждение скептиков, что противоположное в отношении одного и того же *кажется* таковым¹. Энесидем, по свидетельству Секста, примыкал к Гераклиту не только в этой общей предпосылке, но и в учении о природе души, в понимании истины как того, что является всем одинаково, в учении о тождестве и различии целого и части, о видах движения, о сущности тел, о делимости времени и о воздухе как первичной стихии души².

При всей неясности вопроса вследствие недостаточности данных можно все же предполагать, что учение Гераклита о потоке и о превращениях огня, об относительности всех вещей и качеств, о переходе каждой вещи в собственную противоположность служило для Энесидема ступенью, подводящей к учению о равноценности противоречивых высказываний.

В промежутке между деятельностью ранних скептиков и возрождением пирронизма скептицизм господствовал в так называемой Новой академии в лице Аркесилая и Карнеада. Поэтому в первой книге «Пирроновых речей» Энесидем выясняет различие между той формой, которую скептицизм принял в Академии, и пирронизмом в собственном смысле этого понятия. Различие это Энесидем усмат-

¹ Секст-Эмпирик, *Pyrrh. hyp.*, I, 240.

² Секст-Эмпирик, *Adv. math.*, VII, 349; VIII, 8; IX, 337; X, 38, 216, 233.

ривает в следующем: когда академические скептики обсуждают противоречащие друг другу оценки предметов, они высказывают эти оценки с уверенностью, что та или другая из них более правдоподобна, чем противоположная. Напротив, скептики, говоря о вещи, считают какую-либо из противоположных оценок более вероятной, но, не высказывая своего мнения, «следуют жизни» «без решительной склонности» и без «горячего отношения»¹.

Вторая книга Энесидема посвящена выяснению известных уже элейцам противоречий, заключающихся в понятиях движения, изменения, рождения и гибели. Третья книга анализирует мышление и чувственное восприятие. Четвертая доказывает невозможность познания богов и природы. Пятая книга содержит критику понятия причинности. Анализируя понятие причины во всех его видах, Энесидем приходит к скептическому выводу, согласно которому одинаково вероятно как то, что причина существует, так и то, что она не существует.

Причина *существует*, так как, если бы ее не было, все происходило бы из всего и притом как попало: лошади могли бы рождаться от мышей, слоны от муравьев, в египетских Фивах мог бы идти обильный снег и дождь, а южные области были бы лишены дождя и т. д. Если бы причина не существовала, то невозможно было бы понять, каким образом происходят увеличение, уменьшение, происхождение и гибель, вообще движение, а также физические и душевные действия и управление всем миром.

Но не менее вероятным следует признать и то, что причина *не существует*. Познание причины включает в себе явное противоречие, которое делает невозможным самую попытку мыслить причину. Чтобы помыслить причину, нужно раньше воспринять ее действие, а чтобы воспринять действие, нужно раньше познать его причину, ибо одно познается через другое. Из невозможности мыслить причину как причину и действие как действие следует и немыслимость этих понятий. Но если бы причина и могла существовать, то она должна была бы либо *сосуществовать* с действием, либо существовать *раньше* действия, либо существовать *после* него. Но ни один из этих мыслимых случаев невозможен, так как каждый включает противоречие по отношению к понятию причины.

Итак, если вероятны аргументы, по которым приходится признать существование причины, то в равной мере вероятны и те, из которых следует, что причина невозможна. Поэтому философ-скептик должен воздерживаться от всякого суждения о существовании причины.

Последние три книги «Пирроновых речей» анализируют противоречия в основных понятиях этики.

Энесидему, повидимому, принадлежит формулировка «тропов», т. е. аргументов, направленных против суждений о реальности, которые основаны на непосредственных впечатлениях.

¹ Секст-Эмпирик, *Pyrrh. hyp.*, I, 226.

Первый «троп» состоит в указании на разнообразие живых существ, на различия в их происхождении и в их телесном строении, в силу которых одинаковые вещи вызывают у них неодинаковые образы. Приятное для одних животных кажется неприятным и губительным для других. Но если одни и те же предметы кажутся неодинаковыми различным живым существам, то мы можем говорить только о том, каким нам *кажется* предмет, и должны воздерживаться от суждений о том, каков он *по природе*.

Второй «троп» основывается на различиях между людьми. Даже если суждения людей достойны большего доверия, чем суждения других животных, приходится признать, что телесные и моральные различия, существующие между людьми, требуют и здесь *воздержания* от суждений о природе вещей.

Третий «троп» основывается на различном устройстве органов чувств даже у одного и того же человека. Даже собственные впечатления, исходя от различных органов чувств, говорят различное об одной и той же вещи. Так, картина живописца порождает впечатление глубины и рельефа для глаза, но не для осязания, которому она представляется плоской и гладкой. Поэтому даже собственные наши впечатления дают нам право говорить не о том, какова вещь *по своей природе*, но лишь о том, какой она нам в каждом отдельном случае *кажется*.

Четвертый «троп» исходит из «различий состояний». Одни и те же предметы воспринимаются неодинаково в зависимости от бодрствования и сна, от возраста, от движения или покоя, от ненависти или любви, от недоедания или сытости, от опьянения или трезвости, от храбрости или трусости, от предшествующего состояния и т. д. Кто предпочитает одно представление или впечатление другому, должен представить доказательство, которое оправдало бы оказанное им предпочтение. Но такое доказательство невозможно, так как оно предполагает правильный *критерий*, которым оно может быть обосновано, критерий же в свою очередь нуждается в доказательстве, чтобы он мог почитаться *правильным* критерием.

Впоследствии, классифицируя «тропы» ранних скептиков, Секст-Эмпирик объединил первые четыре «тропа» как аргументирующие *от субъекта* суждения¹.

Пятый «троп» исходит из зависимости суждения от положения, расстояния и места представляющего.

Шестой «троп» указывает на зависимость суждений от «примесей»: если из предметов, подлежащих суждению, ни один не воспринимается обособленно, сам по себе, но всегда в соединении с какими-нибудь другими, то даже при условии, что судящий может сказать, какова будет смесь, составленная из этих предметов, он не вправе будет судить о том, каким является в чистом виде предмет, входящий в данную смесь.

¹ См. Секст-Эмпирик, Pyrrh. hyp., I, 38.

Седьмой «троп» рассматривает зависимость суждений от *соотношений величин* и от устройства предметов; так, например, песчинки, рассматриваемые каждая в отдельности, кажутся жесткими, собранные же в песчаную кучу производят впечатление мягкости.

Восьмой «троп» базируется на *относительности* всех явлений. Невозможность суждения выводится в нем из того, что каждая вещь существует всегда по *отношению* к чему-нибудь.

Девятый «троп» указывает на зависимость суждений от того, постоянно или редко встречается рассматриваемое явление. Одна и та же вещь признается ценной или не имеющей ценности не на основании учета ее действительной природы, но в зависимости от степени своей редкости или распространенности.

Десятый «троп» устанавливает зависимость суждений от поведения, обычаев, законов, верований и предрассудков.

В позднейшей классификации Секста-Эмпирика седьмой и десятый «тропы» Энесидема были объединены в особую рубрику как аргументирующие *от предмета*, «подлежащего суждению», а пятый, шестой, восьмой и девятый — в третью рубрику как аргументирующие «от того и другого».

Одним из наиболее значительных представителей античного скептицизма после Энесидема был *Агриппа*. Ни даты его жизни, ни обстоятельства деятельности неизвестны. Известно только, что Агриппа присоединил к десяти энесидемовским «тропам» пять новых.

Первый из добавленных Агриппой «тропов» выводит необходимость воздержания (*ἐποχή*) из понятия о *противоречии*, из существования неразрешимых противоречий в суждениях о каждой вещи.

Второй из «тропов» Агриппы доказывает, что попытка суждения о природе вещей необходимо ведет к *бесконечному регрессу*. Все, приводимое в доказательство обсуждаемой вещи, требует другого доказательства; это второе, в свою очередь, — другого, и так до бесконечности.

Третий «троп» Агриппы заново выдвигает *относительность* всех представлений. В силу этой относительности вещь, подлежащая суждению, всегда кажется нам той или иной, отчасти в зависимости от отношения ее к субъекту, отчасти — от отношения ее к другим вещам.

Четвертый «троп» Агриппы посвящен критике «предположения». Под «предположением» Агриппа разумеет предпосылку, принимаемую без всяких доказательств, на веру, в тех случаях, когда попытки доказательства суждения приводят к бесконечному регрессу. Но такое «предположение» не может быть основанием для достоверного вывода. Даже в случае, если предполагается нечто истинное, предполагающий делает это истинное подозрительным, поскольку высказывает его лишь в виде предположения.

Наконец, пятый «троп» Агриппы исходит из *взаимной доказуемости*, т. е. из тех случаев, когда положение, долженствующее слу-

жить подтверждением исследуемой вещи, нуждается во взаимном от нее подкреплении. Ввиду этой взаимности доказательств остается только признать, что ни одно из них не может быть взято для обоснования другого, и в этом случае, как и во всех остальных, следует воздерживаться от суждения.

Скептические тропы, действительно, поражают догматическую, метафизическую философию, но они не в силах поколебать диалектическое мышление, включающее в себя релятивность как момент объективного познания.

В лице позднейших представителей скептицизма — *Менодота*, *Феода*, *Секста* и его ученика *Сатурнина* — школа философского скепсиса сливается со школой врачей-эмпириков. Подобно тому как скептики отказывались от исследования природы самих вещей и ограничивали свои высказывания областью одних лишь явлений, так и врачи-эмпирики уклонялись от установления недоступных восприятию скрытых причин болезней и занимались изучением одних лишь чувственно обнаруживающихся их признаков. Повидимому, первым мыслителем, объединившим оба эти течения, был *Менодот*.

Наиболее выдающимся из младших скептиков был *Секст*, прозванный Эмпириком.

Сексту принадлежат, кроме «Пирроновых положений», пять книг «Против догматических философов» и шесть книг «Против математиков». Последнее сочинение содержало критику основных понятий не только математики, но и других тогдашних наук: грамматики, риторики, астрономии и музыки.

Три черты характерны для работ Секста: 1) тесная связь его скептических аргументов с данными современной ему медицинской науки; 2) стремление представить скептицизм как оригинальное философское учение, не допускающее не только смешения, но и сближения с другими философскими учениями, и 3) обстоятельность изложения, представляющего своего рода энциклопедию античного скептицизма.

Учение Секста основывается на обработке большого эмпирического материала. Не только в античности, но и в новое время философы, стремившиеся доказать противоречивость, относительность и недостоверность чувственных восприятий и представлений, постоянно черпали свои аргументы из книг Секста. В множестве наблюдений и фактов, из которых он выводил скептическое «воздержанье», большинство принадлежит наблюдениям и фактам медицинской науки, физиологии, зоологии, физики и др.

С большой настойчивостью пытается Секст установить специфические особенности скептицизма, отличающие его от других учений. В отличие от Гераклита скептики, по Сексту, высказывают утверждение, будто противоположности относятся к одному и тому же не догматически, а как утверждение, составляющее предпосылку чувственного опыта всех людей. Не менее отлично от скептицизма

и учение Демокрита: Демокрит догматически отрицает объективную реальность чувственных качеств, в то время как скептик отказывается от ответа на вопрос, существует ли на деле или нет то или другое качество. От киренайков скептицизм отличается своей целью: в то время как для киренайков цель — наслаждение, для скептиков она состоит в невозмутимости (*ἀταραξία*). Отличается скептицизм и от учения Протагора: скептицизм воздерживается от имеющегося у Протагора догматического сведения изменчивости и текучести всех явлений к изменчивой природе материи. Наконец, скептицизм отличается и от учений Новой академии. Для академиков характерна догматическая решительность, с какой они утверждают, будто «все невосприимчиво», в то время как скептик воздерживается от подобных утверждений, не исключая того, что нечто может быть и воспринято. Особенно подробно останавливается Секст на воззрениях Аркесилая, метод мышления которого был, по мнению Секста, не действительным убеждением скептика, а только испытующим приемом, имевшим целью проверить пригодность учеников к усвоению догматических положений философии Платона.

Изложение Секста охватывало весь круг практических и теоретических проблем скептицизма. В своих сочинениях Секст широко использовал работы своих предшественников, особенно Тимона и Энесидема.

Последним руководителем школы скептиков был *Сатурнин*, живший, повидимому, в начале III в. н. э.

Маркс называет древних скептиков «учеными среди философов»; «...их работа заключается в сопоставлении, а следовательно и в усвоении различных ранее высказанных утверждений»¹. Скептики «...бросили равномерный, выравнивающий ученый взгляд на прежние системы и обнаружили таким образом противоречие и противоположность»².

Вместе с тем в отличие от Гегеля, который в своем увлечении борьбой против сенсуализма переоценивает творческую мощь античного скептицизма, Маркс в учении скептиков подчеркивает черты упадка, вырождения былой энергии и силы античной философской мысли. «Пирронисты считают бессилие духа понять вещи существующую стороной, его реальной энергией»³.

«...Скептик, — говорит Маркс, — принимает все определения, но в определенности, представляющейся в видимости; поэтому его приемы оказываются столь же произвольными и повсюду обнаруживают... скудость. Хотя он утопает, таким образом, во всем богатстве мира, он все-таки остается столь же бедным, и сам он представляет собою воплощение того бессилия, которое он усматривает в вещах»⁴.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 479.

² Там же.

³ Там же, стр. 438.

⁴ Там же, стр. 439—440.

Хотя теоретическое отношение людей к вещам «...скептики свели к *видимости*»¹, на практике они «...все оставили по-старому, сообразуясь с этой видимостью точно так же, как другие сообразуются с действительностью; они только переменили название»².

Глава V

РИМСКИЙ ЭКЛЕКТИЗМ

Большое распространение получил на римской почве эклектизм. Соединяя различные философские учения, эклектики все же в большинстве случаев ориентировались на ту или другую из господствовавших школ.

Влиятельнее всего был в Риме эклектизм на базе стоицизма. Его представителями были: Марк Туллий Цицерон (106—43 гг. до н.э.), друг Цицерона Марк Теренций Варрон (116—27 гг. до н.э.), школа Секстиев, основанная в 40 г. до н.э. Квинтом Секстием, к которой принадлежали: его сын, также Квинт Секстий, Сотиион из Александрии (учитель Сенеки), Луций Крассий из Тарента, Фабиан Папирий. Школа Секстиев сочетала стоицизм с элементами платонизма, аристотелизма и пифагореизма. К этой школе приближался также знатный патриций, ученый-энциклопедист Авл Корнелий Цельс. Арий Дидим, бывший учителем Августа и другом Мецената, пытался соединить стоицизм с академическим платонизмом.

Значительным распространением пользовался также эклектизм на академической основе (Филон из Ларисы, его ученик Антиох из Аскалона в Сирии). К академическим эклектикам относят также египтянина Аммония, соединявшего платонизм с учением перипатетиков, и его ученика, известного биографа, Плутарха.

Отдельные философы-эклектики сыграли значительную роль в развитии науки и философии в античном мире. Не будучи оригинальными мыслителями, они зачастую были энциклопедически образованными для своего времени людьми.

Варрон был прозван современниками «полигистором», т. е. энциклопедическим ученым. Он написал несколько сот книг, заключавших сводку почти всех отраслей знания его эпохи: агрономии, архитектуры, математики, механики, философии, истории, литературы, грамматики, гражданского права, военного искусства, медицины.

Корнелий Цельс также был автором энциклопедических работ по сельскому хозяйству, военному делу, медицине, философии, риторике. Работы эти представляют ценнейшие источники по истории античной науки и философии.

О многих выдающихся философах и ученых эллинистического и римского периодов мы узнаем только из характеристик и отрыв-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 121.

² Там же.

ков из их произведений, приведенных в работах Цицерона, самого видного представителя эклектиков Рима.

Крупнейший политический деятель республиканского Рима, блестящий оратор и писатель, поднявший латинский литературный язык на большую художественную высоту, универсально образованный ученый *Марк Туллий Цицерон* является одновременно и виднейшим римским философом. Цицерон изучил греческий язык, греческих и латинских поэтов, грамматику, риторику, право, историю и философию. Он слушал эпикурейца Федра, главу Новой академии Филона и стоика Диодора.

Впервые на политической арене Цицерон выступил 27 лет, при Сулле, который фактически уничтожил римскую демократию, урезал права народных комиций, лишил трибунов права протеста. Вначале Цицерон выступал в качестве адвоката по уголовным и гражданским делам. Несколькими успешными процессами, косвенно направленными против диктатуры Суллы, Цицерон сразу завоевывает известность. В 79—77 гг. до н. э. он предпринимает путешествие в Афины, затем в Малую Азию. Это путешествие Цицерон использовал для дальнейшего усовершенствования своего риторического и философского образования. В 77 г. до н. э. Цицерон возвращается в Рим и год спустя, после смерти Суллы, занимает должность квестора. В 75 г. он назначается правителем Сицилии, затем становится членом сената и избирается консулом. В 44 г. до н. э., после убийства Цезаря, Цицерон поздравляет своих единомышленников с освобождением от тирана. Он выступает с язвительными речами против Антония. После того как Антоний, Октавиан и Лепид составили второй триумвират и уничтожили сенатский режим, Цицерон решает бежать в Македонию к Бруту, но его настигают посланцы Антония, убивают и голову отсылают в Рим. Антоний пригвоздил голову Цицерона в том месте, откуда Цицерон произносил свои пламенные речи.

Наряду с кипучей общественной деятельностью Цицерон неутомимо работал в научной области. Он оставил огромное литературное наследство. Помимо его переписки, которая содержит богатейший материал по характеристике эпохи, им оставлено около ста речей и целый ряд сочинений философского и политического содержания. Из его сочинений наибольший интерес представляют: «Республика», «Законы», «Оратор», «О высшем благе и зле», «Академические вопросы», «Тускуланские беседы», «Об обязанностях», «О природе богов». Большинство его работ имеет форму диалогов, написанных изящным и легким языком, и принадлежит к лучшим образцам латинской прозы.

Свои политические идеалы Цицерон изложил в работе «Республика», которая дошла до нас только в отрывках и в изуродованном виде. Цицерон не строит отвлеченного идеала государства, считая, что нужна практически осуществимая теория. Он не отдает предпочтения ни одной из трех форм государства — монархической,

аристократической и демократической, — считая, что каждая из них имеет свои положительные стороны и недостатки и в чистом виде не может быть принята. Цицерон — сторонник сочетания всех этих трех государственных форм. «Я желаю, — писал он, — чтобы в государстве на первом месте была верховная царская власть, затем, чтобы известная доля власти была представлена первейшим гражданам и чтобы, наконец, некоторые вещи представлялись демократии и решению народа»¹.

В своем трактате «О законах» Цицерон пытается доказать, что идеальное государство немислимо без власти аристократии: «Государство никогда не может обойтись без авторитетного и просвещенного руководства знати»². Одновременно он признает необходимость религии как элемента государственной власти, считая, что выразитель власти, кроме светского меча, должен иметь и духовный. Цицерон освящает частную собственность, считая ее основой существования общества. «Истинная цель государства и городов заключается в том, чтобы люди свободно владели своей собственностью и чтобы они не подвергались опасности»³. Задача государственной власти, по Цицерону, заключается в поддержании сословного равновесия при сохранении господства оптиматов. Цицерон — идеолог и защитник республиканской рабовладельческой олигархии. Однако в отличие от Катона, упорно боровшегося против всех новых влияний, Цицерон признает необходимость приспособления к новым социально-экономическим условиям: примирения нобилитета со «всадниками» и допущения последних к участию во власти.

Экономической основой государства Цицерон считал земледелие. «Нет ничего лучше земледелия, ничего изобильнее, ничего приятнее, ничего более достойного свободного человека». Цицерон стремился сохранить и поддержать мелкокрестьянское хозяйство как главный оплот республиканского Рима. Труд ремесленника он считал унижительным для свободного человека, ибо, по его мнению, физический труд превращает человека в раба. «Эти люди — слуги и ремесленники, получая вознаграждение за свой физический труд, тем самым как бы отчуждают свою личность, или, другими словами, продают себя в рабство».

Работы Цицерона — это скорее философские искания, чем защита определенной концепции. Это — своеобразный «критический» эклектизм: одно философское учение он опровергает другими, сопоставляя их друг с другом.

Вывод, к которому он приходит, близок к умеренному академическому скепсису

«Разве ты не видишь, — пишет Цицерон, — до какой степени скромны были в своих утверждениях академики? Они прямо гово-

¹ Цицерон, *De republica*, I, 45.

² Цицерон, *De legibus*, I, 30.

³ Цицерон, *De officiis*, II, 78.

рят то, что относится к делу. Перипатетикам отвечают стоики. Пусть они обмениваются ударами мечей, это меня не касается, я ищу только того, что кажется вероятным. Что, следовательно, можно найти в этом вопросе такого, что может достигнуть некоторой степени вероятности? А дальше этого и не может идти человеческий разум»¹.

Свой эклектизм Цицерон обосновывает следующим образом:

«Мне всегда нравился обычай перипатетиков рассуждать обо всех вещах с противоположных сторон, так как иначе нельзя составить правдоподобного мнения по поводу того или иного предмета, а также и потому, что это является прекрасным ораторским упражнением»².

Занятиям философией Цицерон придает этическое значение, рассматривая их как подготовку к счастливой жизни. Он считает философию искусством врачевания душ, утешительницей и ценным божественным даром, обучающим людей, как вести себя в жизни, чтобы достигнуть полного счастья³.

По Цицерону, стремление к счастью является естественным для всех живых существ и вытекает из врожденного чувства самосохранения. С развитием самосознания и разума это смутное жизненное чувство толкает их к исканию истинных путей для достижения совершенного самосохранения, что равнозначно достижению блаженства и счастливой жизни. Эти пути указывает философия.

Первым условием правильного разрешения вопроса о счастье и пути его достижения, по мнению Цицерона, является познание природы, сущности человека и его назначения. «Сперва мы должны ответить, в чем сущность природы и кто мы такие, прежде чем сказать, как мы можем стать счастливыми»⁴. Таким образом, этика приводит его к физике.

Природу Цицерон рассматривает как материальное единство, но считает, что в природе имеется разумное начало, которое разлито в ней в различной пропорции. Разумное начало находит свое наиболее яркое выражение в высшем творении природы — в человеке, который состоит из тела и души. Тело Цицерон рассматривает как своего рода сосуд для души, а душу — как оживляющее тело начало.

Телеология и теология Цицерона сближают его с поздними стоиками. По Цицерону, вселенная — целесообразное и гармоническое целое, созданное верховным разумным началом, вечным, живым и разумным существом⁵. Взгляд на статую или другое художественное произведение, аргументирует Цицерон, наводит на мысль о его создателе, тем более взгляд на мир с его богатством, целесообраз-

¹ Цицерон, *Tuscul.*, IV, 21.

² Там же, II, 2.

³ См. там же, V, 2, 5.

⁴ Цицерон, *De fin.*, IV, 20, 25; V, 12, 34.

⁵ См. Цицерон, *Tuscul.*, I, 28, 68.

ностью и красотой говорит о его творце и о том, что творец этот вечен, един и разумен¹.

Признавая веру в бога, Цицерон одновременно выступает против традиционных представлений о богах и судьбе души после смерти человека, считая их достойными презрения выдумками.

Человек, по учению Цицерона, отличается от животного тем, что ему присуща высшая целесообразная деятельность в силу наличия у него разумной души, сущность которой заключается в интеллектуальной деятельности; животное же имеет только неразумную душу как начало вегетативной и чувственной деятельности.

Человек — единственное разумное существо, он заключает в себе божественное и занимает центральное место в природе².

Основываясь на причастности человека к божественному разуму, Цицерон выступал против эпикурейского этического учения.

«Мы рождены, поверь мне, Торкват, — возражал Цицерон одному из последователей Эпикура, — для более высокой и великой цели. Об этом можно судить не только по тем частям духа, в которых находится память о бесчисленных вещах. В тебе поразительная находится способность предугадывания следствий, не намного отличающаяся от божественного предвидения, находится умеряющий вожделем стыд, находится верная, во благо человеческого общества, охрана справедливости, находится крепкое и стойкое презрение к боли и смерти в непрерывных подвигах и надвигающихся опасностях. Это — все духовные преимущества. Но посмотри также на самые органы чувства: они покажутся тебе, подобно остальным частям тела, не только спутниками, но и служителями добродетелей. Если уже многое, находящееся в самом теле, как сила, здоровье, проворство, красота, надо поставить выше наслаждения, то как же расценить способности души? В них учнейшие древние видели присутствие чего-то небесного и божественного»³.

В своем определении добродетели Цицерон в основном стоит на позициях стоиков. Он пишет:

«Virtus» (добродетель, доблесть) происходит от *vir* (муж). Главное свойство мужа — крепость, а ее роль двойка: уметь презирать смерть и презирать боль».

Определяя добродетель как стойкое перенесение всех жизненных невзгод путем напряжения воли, служащего источником душевного равновесия и спокойствия, Цицерон в отличие от стоиков требует помимо заботы о душе также и заботы о теле. Благо состоит в возможном усовершенствовании души и тела. Факторы совершенства суть также честь, друзья, благосостояние⁴. Но различные составные черты высшего блага не имеют одинаковой ценности. Если натурфилософия учит, что тело человека имеет меньшее зна-

¹ См. Цицерон, *Tuscul.*, I, 27, 86.

² См. Цицерон, *De natura deorum*, II, 39, 23.

³ Цицерон, *Tuscul.*, V, 30.

⁴ См. Цицерон, *De fin.*, V, 13, 37.

чение, чем душа, то это относится и к соответствующим благам¹. Телесные блага ниже, чем духовные, но полное благо возможно лишь при сочетании тех и других.

Так как к душе относится не только мышление, но и воля, то совершенство души должно быть теоретическим и практическим. К теоретическому совершенству относятся мудрость и рассудительность, знание человеческих и божественных вещей и их причин; к практическому — умеренность, смелость, справедливость.

Излагая взгляды различных школ по вопросу о том, как бороться со злом и преодолеть страдание, Цицерон приходит к выводу, что истинный путь заключается в признании всех предлагаемых путей, выражающих различные моменты достижения счастья.

«Некоторые считают, что роль утешителя одна: показать, что в данном случае нет никакого зла, — таково было мнение Клеанфа; другие — что зло здесь небольшое, — так перипатетики. Есть такие философы, которые предлагают перевести внимание огорченных со зла на добро, — так Эпикур. Некоторые полагают, что достаточно показать, что не произошло ничего неожиданного, — так киренаики. Хризипп думает, что самое важное при утешении — удалить у скорбящего представление, будто бы, скорбя, он выполняет справедливый и надлежащий долг. Наконец, некоторые философы связуют все эти виды утешения вместе: один человек приводится в движение одним способом, другой — другим. Так, примерно, и мы сочетали в нашем «утешении» все виды его в одно утешение: душа была так взволнована и к ней надо было попытаться применить всякого рода лечение...»²

Несмотря на свой эклектизм, Цицерон своей неутомимой пропагандой способствовал распространению философских знаний.

Глава VI

МИСТИЦИЗМ

Неопифагорейская философия, философия Филона Александрийского и неоплатонизм — три направления, характерные для последних веков Римской империи, — тесно связаны с развитием религиозно-мистических настроений в разлагавшемся античном рабовладельческом обществе.

Неопифагорейская философия углубила и развила идеалистические черты пифагорейства V в. до н. э. Характерное отличие неопифагорейства состояло в окончательном превращении этого философского направления в теологическое и мистическое учение. Неопифагорейство, как и другие мистические учения рассматриваемого периода, отражало закат культуры рабовладельческого общества.

¹ См. там же, IV, 7, 16.

² Цицерон, *Tuscul.*, III, 31.

Неопифагорейская философия развивалась на протяжении около трех столетий (I в. до н. э. — II в. н. э.), охватывая, таким образом, конец эллинистической эпохи и начало эпохи римской. Важнейшие представители неопифагорейского мистицизма — *Нигидий Фигул* (ум. в 45 г. до н. э.), *Аполлоний Тианский* (вторая половина I в. н. э.), *Модерат* из Гадеса (I в. н. э.), *Никомас* из Геразы в Аравии (II в. н. э.).

Аполлоний Тианский — главный представитель неопифагорейства, сосредоточивший в своем учении все наиболее характерные его черты. Идеализм Аполлония Тианского — это уже не только *путь* к религии, но миропонимание, окончательно перерастающее в мистику. Если Пифагор для его последователей был божественным существом, то Аполлоний сам приписывал себе божественную сущность, и его сторонники поклонялись ему, как богу, считая его воплотившимся Протеем. Древнее пифагорейско-орфическое учение о переселении душ приняло здесь наиболее фантастические формы. Аполлоний Тианский претендовал на сверхчеловеческие и сверхъестественные способности: предсказание будущего, совершение чудес, воскрешение мертвых. Главной задачей своей деятельности и основной целью философии он считал почитание бога. Рекомендуя уважение ко всем религиям, он наиболее правильной признавал ту, которая учит о едином боге.

Единое божество, согласно Аполлонию, создало мир и человека. Человеческая душа заключена в теле, как в темнице, и прикована цепью чувственности. Философия должна освободить ее из этой темницы. Аполлоний проповедовал освобождение от земных страстей, от грешного тела и возвышение к божеству путем религиозно-нравственного самоусовершенствования. Посредниками между божеством и людьми служат праведники, полубожественные существа, к которым Аполлоний Тианский причислял и себя самого.

Все внимание неопифагорейцев уделялось учению о божестве, о переселении душ, противопоставлению души и тела, духа и материи, доброго и злого начала.

Не менее характерно для этого времени учение *Филона Александрийского* («Иудейского») (ок. 20—54 гг.). Философия Филона представляет собой эклектическое соединение вульгаризованной греческой философии (в особенности стоицизма, а также платонизма и пифагорейства) с иудейской религией. Филон Александрийский — один из предшественников раннего христианства. «Огромное влияние александрийской филоновской школы и грекоримской вульгарной философии — платоновской и в особенности стоической — на христианство, которое при Константине стало государственной религией, далеко еще не установлено во всех частностях, но наличие этого влияния доказано...»¹

Большое значение имело проводившееся Филоном аллегорическое

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 415.

истолкование библии и греческих мифов. Не отказываясь во многих случаях от буквального понимания, Филон в то же время выдвигал аллегорическое истолкование в *идеалистическом* духе. В этом коренное отличие его позиции от тех попыток истолкования мифов, которые имели место в материалистической философии классической Греции, например в школе Анаксагора. В то время как древнегреческие материалисты пытались найти реальное земное ядро в античной мифологии, Филон, наоборот, истолковывал мифы как идеалистические аллегории.

В статье «Бруно Бауэр и раннее христианство» Энгельс подробно останавливается на роли Филона в формировании христианства: «Бауэр занимался этим вопросом до конца своей жизни. Его исследования привели к выводу, что александрийский еврей Филон, который глубоким уже стариком жил еще в 40-м году нашего летоисчисления, был подлинным отцом христианства, а римский стоик Сенека был, так сказать, дядей его. Многочисленные дошедшие до нас сочинения, приписываемые Филону, возникли фактически из слияния аллегорически и рационалистически понятых еврейских традиций с греческой, именно стоической, философией. Это примирение западных и восточных воззрений содержит уже по существу все христианские представления: прирожденную греховность человека; логос, — слово, — которое есть у бога и само есть бог, которое становится посредником между богом и человеком; покаяние не путем приношения в жертву животных, а путем принесения своего собственного сердца богу; наконец, и ту существенную черту, что новая философия религии переворачивает весь прежний порядок вещей, вербуя своих учеников среди бедных, страждущих, рабов и отверженных, а богатых, могущественных, привилегированных презирает, и тем самым предписывается презрение ко всем мирским наслаждениям и умерщвление плоти»¹.

Основной вопрос философии—об отношении мышления к бытию—Филон решает в пользу приоритета духовного первоначала. Это духовное первоначало есть Иегова, сущий, существо сверхчувственное, недоступное познанию, сверхприродное, лишенное каких бы то ни было известных человеку качеств. Однако наряду с утверждением, что божественное первоначало недоступно какому бы то ни было определению и превышает способности человеческого познания, Филон Александрийский приписывал богу мудрость, всемогущество и т. д. Совершеннейшая полнота всех качеств характеризует духовное первоначало в противовес чувственному миру; последний существует именно потому, что он наполнен божественным существом, которое всюду проникает и ничего не оставляет пустым.

Мистика филоновского учения получила особенно яркое выражение в учении об экстазе как особом мистическом состоянии, которое позволяет немногим избранным приблизиться к созерцанию божественного.

¹ Там же, т. XV, стр. 603—604.

ства. Хотя полное познание бога невозможно даже в экстазе, однако именно экстаз, противопоставляемый чувственному познанию и теоретическому мышлению, является единственным способом хотя бы приблизиться к созерцанию божества.

Мистическое филоновское учение об экстазе органически связано с его противоречивой характеристикой божества. Так как ни чувственность, ни теоретическое мышление (разум) не могут дать человеку познания божества, то отсюда возникает филоновская характеристика божества как лишённого всех качеств — своеобразный агностицизм Филона. Но, с другой стороны, мистический экстаз, противопоставляемый всякому познанию, позволяет, по мнению Филона, приблизиться к пониманию бога как полноты всех совершенств.

Наряду с мистической стороной учения Филона ярко выступает его эклектизм, попытка объединения стоического учения с учением Платона. «Сущий» Филона — это дальнейшее развитие платоновской «идеи», окончательно мистифицированной и превращённой в божество.

Своеобразным мостом от духовного божественного первоначала к чувственному миру служит для Филона логос. Учение о логосе имеет первостепенное значение в философии Филона.

Божество наполняет мир, говорит Филон, при помощи свойственных ему духовных, бестелесных, нематериальных сил, или логосов. Высший из этих логосов — божественное слово, логос — сын божий; остальные логосы — это силы, названные Филоном по древней религиозной традиции ангелами. «Логосы», или «силы», Филона представляют собой эклектическое соединение «идей» Платона со «сперматическим логосом» стоиков. Совокупность логосов образует невидимый, чувственно не воспринимаемый, умопостигаемый мир. Ниже верховного первоначала и умопостигаемого мира логосов Филон помещает материальный мир, создаваемый божеством из материи, но не непосредственно, а при помощи мира идей как образцов. Здесь выступает на первый план учение о материи, представляющее собой сочетание платоновского учения с элементами учения Аристотеля. Материя, по учению Филона, есть нечто бесформенное, хаотическое, пустое, недейтельное, отрицательное. Из этого бесформенного начала божество при помощи идей — образцов — создает весь чувственный мир. Эклектический характер учения Филона выступает здесь вполне отчетливо.

Учение о божественном логосе имеет большое значение для изучения философских источников раннего христианства. Идеалистически-поповский характер этой философии сказывается в самом понимании логоса. Если для Гераклита логос — это наивно понятая диалектическая закономерность развития космоса, природы, объективной реальности, то для Филона Александрийского логос — это божественное слово, однородный сын божий, персонифицированная божественная сила, осуществляющая переход от потустороннего бога к посюстороннему миру. Логос для Филона — посредник между

богом и природой, объясняющий творение природы из материи, и в то же время посредник между богом и человеком, основа нравственной жизни.

Примыкая к пифагорейско-орфическому учению, Филон резко противопоставляет душу телу. Носительницей божественного начала в человеке является бессмертная душа, заключенная в теле; дух деятелен, материя бездеятельна и косна; в душе — все лучшее, все то, что помогает человеку возвыситься; в теле — все худшее, что тянет человека вниз.

Филоновский дуализм души и тела также служил одним из источников раннего христианства.

С этим учением тесно связана религиозная этика Филона. В основе всего лежит «прирожденная греховность человека». Религиозный фанатизм Филона доходит до утверждения, что человек, проживший хотя бы один день, уже нечист. Задачей нравственной жизни Филон считает подражание богу. С этим связана проповедь покаяния, аскетизма, отречения от мира, духовного очищения от страстей. Эту сторону также отмечает Энгельс как одну из черт философии Филона, подготовившей христианство.

Исходя из своего учения о сущем, Филон говорил о равенстве всех людей перед богом; свою религиозную проповедь он обращал к бедным, неимущим. Здесь также проявляются близость к стоицизму и подготовка раннего христианства.

Все характерные особенности упадочной философии конца рабовладельческого общества нашли наиболее выпуклое выражение в неоплатонизме. Неоплатонизм — это конечный продукт разложения и вульгаризации античной философии, а вместе с тем один из важнейших философских источников теологии средних веков. Эклектика, мистика, софистика наиболее сконцентрированно представлены именно неоплатонизмом.

Философия неоплатонизма создавалась в той же идеологической атмосфере, что и раннее христианство. «Это было время, когда даже в Риме и Греции, а еще гораздо более в Малой Азии, Сирии и Египте абсолютно некритическое смешение грубейших суеверий различных народов принималось без всяких околичностей и дополнялось благочестивым обманом и прямым шарлатанством; время, когда виднейшую роль играли чудеса, экстазы, видения, привидения, гадания о будущем, изготовление золота, каббала и прочая мистическая чепуха»¹.

На территории римского государства распространяются астрология, демонология, различные восточные религиозные учения, персидская религия Ормузда и Аримана, халдейское учение о добром божественном руководстве и злом духе, египетское учение о злых божествах, иудейское учение о сатане, Вельзевуле. Большим успехом пользуются предсказатели будущего, составители гороскопов.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 416—417.

Громадное распространение получают различные магические учения: волхвование, изгнание бесов, ведовство. Религия, мистика и идущая с ними нога в ногу идеалистическая философия ведут ожесточенную борьбу с материализмом и наукой.

Выросши и формируясь параллельно христианству, неоплатонизм в то же время выступает против христианской религии, но это — борьба внутри единого религиозного лагеря. Если христианство при своем возникновении представляло собой идеологию, распространенную преимущественно среди рабов и разорившихся групп рабовладельческого общества, то неоплатонизм — идеология верхушки господствующего класса. На определенном этапе неоплатонизм служил идеологической опорой для тех, кто пытался бороться с распространением христианства. Император Юлиан официально противопоставил философию неоплатонизма христианству. Но в конечном итоге христианство, превратившись в государственную религию, включило в себя важнейшие черты этого философского направления.

Особенное распространение неоплатоническая философия получила в Риме, Александрии, Сирии и Афинах.

Основной философский источник неоплатонизма — объективный идеализм Платона, окончательно растворяющийся в религии и мистике. Идеалистическая сторона учения Аристотеля также является одним из источников неоплатонизма. Наконец, как это отметил Маркс, неоплатонизм вульгаризирует важнейшие философские направления, непосредственно предшествующие ему в эпоху эллинизма, а именно стоицизм, скептицизм и эпикурейство.

«...Стоики, эпикурейцы и скептики растворяются в неоплатониках, ибо философия этих последних есть не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля»¹.

Развиваясь на протяжении III—V вв. н. э., неоплатонизм пережил известную эволюцию. Его можно разбить на три основные, исторически следующие друг за другом школы. Первая школа — *александрийско-римская*: Аммоний Саккас, его ученики Лонгин, Ориген и наиболее видный представитель неоплатонизма Плотин с его школой в Риме (III в.). Вторая школа — *сирийская*, представленная Имвлихом и его учениками (IV в.). И третья школа — *афинская*, представленная Проклом (V в.).

Родоначальником неоплатонизма следует признать *Аммония Саккаса* («мешечника») из Александрии (ок. 175—242 гг. н. э.). Известно, что он воспитывался в христианской семье, но затем выступил как обоснователь неоплатонизма и противник христианства. Так как он распространял свое учение устно и не оставил после себя философских произведений, то восстановление его взглядов представляет крайне затруднительную задачу. На основании того,

¹ Маркс и Энгельс Соч., т. IV, стр. 122.

что известно о нем из косвенных источников, можно восстановить его дуалистическое учение о теле и душе. Отвечая общей тенденции религиозной философии своего времени, он противопоставлял телу бестелесную, нематериальную душу, которая придает телу единство. Саккас признавал возможным для души обособиться от тела во время сна или посредством мышления. Повидимому, он лишь в самой общей форме наметил черты неоплатонической философии, наиболее выдающимся представителем которой был его ученик Плотин.

Философская деятельность *Плотина* (вторая половина III в. н. э.) совпадает с эпохой обострения гражданской войны в Римской империи. Господствующему положению римского рабовладельческого класса противостоит грозное движение рабов, колонов, городских бедняков. Солдатские восстания и нашествия варваров потрясают империю. Революция рабов достигает своего наивысшего напряжения как раз ко времени смерти Плотина и начиная с 70-х годов III в. идет на убыль. Плотин принадлежал ко двору императора Галлиена, возглавлявшего римское государство в так называемую эпоху римских «тридцати тиранов».

Плотин (205—270 гг.) — выходец из города Ликополя в Египте. В возрасте 28 лет он приступил к занятиям философией. На протяжении одиннадцати лет он учился философии у Аммония Саккаса. Самостоятельная философская деятельность начинается после переезда его (в возрасте 40 лет) в Рим, где он организовал новую философскую школу и в продолжение 25 лет стоял во главе ее. Слушателями школы Плотина были, главным образом, государственные деятели и политики Рима. Кроме того, среди учеников Плотина имелись врачи, риторы, преподаватели философии.

Не только учение, но и весь образ жизни Плотина рисует его как типичного мистика. Проповедуя аскетизм, он заявлял, что стыдится своего тела, не признавал врачебного искусства. Описание им экстаза отражает характерные признаки эпилептического припадка.

Окончательно преобразовав платоновское учение о двух мирах (мир идей и мир чувственных вещей) в религиозную философию, Плотин эклектически объединил с платонизмом идеалистическую сторону аристотелевского учения. В своем учении об экстазе Плотин соединил платоновское учение об «эросе» и идеалистическую «диалектику» (превращаемую Плотинем в софистику) с «созерцанием» Аристотеля.

В подготовительных работах по истории эпикурейской, стоической и скептической философии Маркс дает блестящую характеристику философского содержания и исторического значения учения Плотина:

«Смерть и любовь являются мифами тогдашней диалектики, потому что диалектика есть внутренний простой свет, пронизательный взор любви, внутренняя душа, не подавляемая телесным материальным раздроблением, сокровенное местопребывание духа. Итак,

миф о ней есть любовь; но диалектика оказывается бурным потоком, сокрушающим многих и их границы, ниспровергающим отдельные формы, погружающим все в море вечности. Итак, миф о ней есть смерть.

Итак, она есть смерть, но в то же время и носительница жизненности, расцвета в садах духовных, пена в искрящемся кубке тех точечных солнц, из которых распускается цветок единого духовного пламени. Поэтому Плотин называет ее средством, ведущим к *ἀπλωσις* души, т. е. к ее непосредственному единению с богом, — выражение, в котором смерть и любовь и в то же время *θεωρία* Аристотеля соединены с диалектикой Платона. Но так как эти определения, так сказать, предопределены у Платона и Аристотеля, а не развиты в силу имманентной необходимости, их погружение в эмпирически индивидуальное сознание у Платона является состоянием, а именно состоянием *экстаза*¹.

За основу всего существующего Плотин принимал божественное первоначало, сверхчувственное, сверхразумное, сверхприродное. К этому божественному первоначалу неприменимо никакое определение, ему не свойственно никакое качество; судить о его сущности можно лишь косвенно — по тому, что порождено им. Это первоначало едино и является причиной всего, верховной силой, высшим благом и высшей красотой. Нетрудно усмотреть здесь вульгаризацию окончательно теологизированного платоновского учения об идее высшего блага. Бытие целиком зависит от божественного первоначала. Плотин устанавливает целую лестницу постепенного снижения первоначала. Эта лестница: божественное первоначало, божественный ум, божественная душа и, наконец, природа. Природа создается из материи путем проникновения в нее божественного первоначала. Сравнивая это первоначало со светом, Плотин материю уподобляет тьме. На вершине лестницы стоит первоначало — наиболее яркий свет, внутри — материя, тьма. Мир образуется из материи благодаря проникновению в нее света путем эманации (излучения, истечения) божества. Переход от божества к миру есть в то же время нисхождение от совершенства к несовершенству, от единства к множественности.

Единое первоначало в божественном *уме* дробится, теряет свое единство, переходит в множественность умов. Эти умы Плотин понимает как идеи, формы. Следующей стадией эманации божественного света является мировая *душа*, в свою очередь подразделяющаяся на отдельные души. И, наконец, последняя стадия дробления света — это *природа*, которая возникает благодаря отражению божества в материи, как в зеркале. Материя бескачественна, бестелесна и служит отрицательным условием возникновения природы.

Хотя множественность, согласно учению Плотина, должна полу-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 477.

читать свое объяснение в единстве первоначала, она в то же время этому единству противопоставляется. Неоплатонизм воспроизводит здесь в новой форме платоновское противопоставление мира идей и мира вещей.

Следуя за орфико-пифагорейским и платоновским учением о душе как духовной сущности, Плотин создал мистическую теорию миропроизводства как процесса падения душ. Весь космический процесс развития природы, согласно Плотину, — это нисхождение и восхождение душ.

Человек состоит из души умопостигаемой, наиболее близкой к божеству, души чувственной и, наконец, из тела. Единственным способом приблизиться к божественному первоначалу Плотин считал экстаз, в котором человек поднимается над телесным миром; в экстатическом состоянии человек божественной частью своей души приближается к божеству.

Непосредственным учеником Плотина был *Порфирий* из города Тира (род. в 232 г.). Порфирий известен в истории неоплатонизма как философ, особое значение придававший логическим исследованиям. Это один из первых представителей теолого-догматического извращения логического учения Аристотеля.

Последующие школы неоплатонизма — сирийская и афинская — продолжают и усложняют мистическое учение Плотина, еще более вульгаризируя его. Для основателя сирийской школы *Ямвлиха* (ум. ок. 330 г.) характерно дальнейшее дробление ступеней платоновской лестницы путем введения промежуточных звеньев. Верховный ум он разделял на ум мыслимый и ум мыслящий, а к мировой душе присоединял две низшие души. Наряду с божественным первоначалом он признавал большое количество низших божеств, разбив их на особые сонмы, или разряды. Так, он различал 12 небесных богов, которые в свою очередь распадаются на 36, а затем на 360 богов, 72 поднебесных бога и 42 бога природы. Ниже их он помещал ангелов, демонов и героев и, наконец, души людей.

Неоплатоническая мистика в дальнейшем продолжается в пределах афинской школы (V в.).

Важнейший представитель афинской школы *Прокл* (410—485 гг.) родился в Константинополе, детство провел в Ликии (отсюда его прозвище — «ликиец»), философское образование получил в Александрии и Афинах. Мистическое учение Плотина, переработанное Ямвлихом, получило в философии Прокла новую форму. Прокл систематически разработал своеобразную мистико-идеалистическую «диалектику» триадического развития. Подобно остальным неоплатоникам рассматривая мир как эманацию божества, Прокл различал три момента развития: 1) пребывание произведенного в производящем (μωή), 2) выход произведенного из производящего (πρόδος) и 3) возвращение произведенного в производящее (ἐπιστροφή). Производящее и произведенное имеют между собой общее и вместе с тем отличаются друг от друга: сходство их

и различие, по учению Прокла, выступают в трех моментах триадического развития, которое лежит в основе эманации мира из божества.

Исходя из триадического принципа, Прокл создал целую теологическую систему. На вершине всего существующего он ставил божественное первосущество, превышающее всякое существование; божество это есть всеобщая первопричина, но не причинным образом, высшее добро, но превыше всякого добра. Оно непознаваемо и невыразимо в слове. Первой эманацией божественного начала Прокл считал геннады (единицы). Геннады осуществляют переход от единого первосущества к множеству: будучи многими, они в то же время связаны между собой и с первоначалом. Вместе с тем геннады Прокла выступают как божества. За геннадами Прокл помещал область «нуса» (мирового разума), распадающегося на триаду: 1) интеллигибельные сущности (*νοητοί*), образующие бытие, 2) интеллигибельно-интеллектуальные сущности, образующие жизнь, и 3) интеллектуальные сущности (*νοεροί*), образующие мышление. В свою очередь первый и второй члены этой триады разбиваются на подчиненные триады, а третий член — на гебдомады (семерки). Все эти духовные сущности — опять-таки боги, но уже более низшего порядка, чем божественное первосущество и подчиненные ему божественные геннады. За областью «нуса» следует область мировой души, составляющая переход от мира сверхчувственного к миру чувственному. В этой области Прокл помещал новую триаду: 1) божественные души, 2) демонические души (ангелы, демоны и герои) и 3) человеческие души. Наконец, в самом низу располагается чувственный мир, управляемый божественными душами и направляемый ими к добру. Согласно учению Прокла, зло возникает из несовершенства низших ступеней мировой лестницы и должно подчиниться добру. Само это несовершенство возникает вследствие того, что единство сменяется множеством, покой — движением. В отличие от Платона Прокл не считал материю принципом зла, ибо она создана божеством как необходимое условие возникновения мира. Однако это не мешало Проклу относиться к чувственному миру с презрением мистика, видящего высшее благо в сверхчувственном мире.

Отрицая познаваемость божественного первосущества, утверждая его непостижимость для чувств и разума, Прокл развил учение о мистическом слиянии человека с божеством (процесс, обратный божественной эманации). Здесь Прокл выдвинул новую триаду: эрос, истина, вера. Эрос готовит человека к экстатическому состоянию, истина приближает его к божественному первосуществу, вера осуществляет слияние с божеством в мистическом экстазе. Однако экстаз, учил Прокл, осуществляется весьма редко, и полное слияние человека с божеством, согласно этой античной теологии, возможно лишь после смерти.

В формальной мистико-идеалистической «диалектике» прокло-

вых триад нашла свое историческое завершение линия Платона в античной философии.

Важнейшие из сохранившихся сочинений Прокла: комментарии к платоновским диалогам («Тимей», «Государство», «Парменид», «Алкивиад I», «Кратил»), «Теологическое утверждение», «О теологии Платона», «О десяти сомнениях относительно провидения», «О провидении, судьбе и о том, что в нас», «О сущности зол».

Из продолжателей Прокла следует отметить *Симплиция*, в своих комментариях к Аристотелю сохранившего для нас значительное количество фрагментов из утерянных сочинений древнейших греческих философов.

В 529 г. по приказу императора Юстиниана были закрыты философские школы в Афинах и тем самым был положен конец школе неоплатоников. Однако идеологическое влияние неоплатоников сказалось на всей истории средневековой философии. Крупнейшие богословы средних веков отразили в своих учениях основные черты неоплатонической философии.

Глава VII

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПЕРВЫХ ВЕКОВ

К тому времени, когда император Юстиниан закрыл все философские школы в империи и изгнал из нее представителей языческой мудрости, христианская философия прошла уже большую часть первой эпохи своего развития, периода так называемой «*патристики*», философии «отцов церкви», в которой закладывались основы христианского богословия.

Христианство вступило на историческую арену во второй половине I в. Став впоследствии официальной религией во всех европейских государствах, оно надолго сковало свободную мысль и подчинило себе философские учения.

Христианская религия была выражением и продуктом «краха античных мировых порядков» (Маркс).

Опора военной мощи республиканского Рима, свободное крестьянство было вытеснено крупными рабовладельческими латифундиями. Оставшиеся свободные крестьяне, несшие тяготы военной службы и всяких налогов и поборов, должны были конкурировать с дешевым трудом рабов, сводя свои жизненные потребности до уровня, установленного для рабов. С другой стороны, рабы не могли равняться по производительности труда с крестьянами. Рабы поэтому становились обузой для рабовладельцев.

Дальнейшее развитие производительных сил на основе рабства становилось невозможным.

В поисках выхода рабовладельцы сдавали землю в аренду колонам, сажали рабов на оброк, усиливали их эксплуатацию. Апулей красочно описывает рабов, работающих на мельнице: «Кожа у всех

была испещрена синими подтеками, исполосованные спины были скорее оттенены, чем прикрыты драными лохмотьями... лбы клейменные, полголовы обрито, на ногах кольца, лица землистые, глаза выедены дымом и горячим паром, все подслеповаты»¹. Между тем мельничные рабы отнюдь не были в худшем положении, чем работавшие в кандалах рабы латифундий.

Вследствие невыгодности рабского труда в крупном зерновом хозяйстве пахотные земли стали превращать в пастбища, где труд раба мог еще себя оправдать.

Выкачивая хлеб из провинций (главным образом, из Сицилии, Египта и Африки), римские власти вместе с тем пытались бороться с запустением земли, с возрастающим «безлюдьем». Ряд законов настойчиво предлагал заселить и обработать на льготных условиях пустующие земли. В этом же направлении шло законодательство о колонах; оно вело к прикреплению свободных арендаторов к земле.

Но все эти меры не могли остановить кризис рабовладельческого хозяйства. Философ и ритор Дион Хризостом (род. ок. 40 г. н. э.) констатирует, что «почти две трети земли пустуют из-за разорения и малолюдья. Да вот и я имею много плеффов земли... и если бы кто захотел ее обрабатывать, я бы не только отдал ее даром, но охотно приплатил бы деньги». Дион поэтому предлагал раздать землю на льготных условиях и даже в принудительном порядке сажать на землю городскую бедноту. «Не могут не быть скудными городские промыслы, требующие вложения средств извне, когда и за помещение приходится платить и все приходится покупать, не только одежду, инструменты и хлеб, но даже дрова... Так что мы, может быть, вынуждены будем в самом деле выселить из городов упорных нищих»².

Городская беднота влачила жалкое существование. В Риме бедняков кормило государство, в провинциях они существовали за счет жалких крох, перепавших им со стола богатых откупщиков и ростовщиков, нищенствовали, брались за любую работу, считавшуюся для свободного человека позорной, отбивая хлеб у рабов.

Особенно тяжело было положение в провинциях.

«Уже начиная с последних времен республики римское владичество основывалось на беспощадной эксплуатации завоеванных провинций; империя не только не устранила этой эксплуатации, а, напротив, превратила ее в систему»³. Завоеванные провинции находились на различных стадиях общественного развития; в одних господствовал еще родовой строй, другие, как Ахайя, представляли высшую форму античного полиса. Но Рим стремился их уравнивать. Право римского гражданства, из-за которого некогда велись в Италии кровопролитные войны, утратило теперь реальное значение.

¹ Апулей, *Metamorphoseos*, IX, 12.

² Дион Хризостом, *Orationes*, VII.

³ Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. XVI, ч. I, стр. 125.

Императоры поэтому щедро раздавали права римского гражданства, пока, наконец, эдикт Каракаллы не распространил его на все свободное население. На деле это означало превращение всего населения в одинаково бесправных подданных империи.

Все местные политические учреждения были фактически упразднены. Правда, номинально кое-где сохранились старые институты — народные собрания, советы (*βουλή*), герусии (сенаты), но они потеряли свои политические функции, превратились в некое подобие клубов.

Доступ к государственным должностям был открыт для лиц, получивших римское гражданство, лишь в качестве уполномоченных и представителей *императорской власти*. Должности, сохранившиеся от местного старого порядка, давали их носителям пышные титулы, но никаких административных, политических или судебных функций им не было присвоено. Функции этих должностных лиц состояли почти исключительно в обслуживании культа, в финансировании (из личных средств) спортивных состязаний и игр, в заботах об общественных сооружениях, в посылке делегаций к императорам для выражения «верноподданнических чувств» населения и особенно в организации культа императоров. Если богатые провинциалы удовлетворяли свое честолюбие этими призрачными «общественными должностями», то трудящиеся получали от этого только добавочную тяжесть к лежавшему на их шее ярму. Ведь щедроты всяких гимнасиархов, азиархов, архиереев и прочих сановников в конечном счете оплачивались трудящимися.

Для Рима население провинций было прежде всего податным населением. Помимо постоянных налогов существовали специальные налоги и контрибуции, для взыскания которых назначались особые кураторы. К «законным» платежам присоединялись вымогательства сборщиков налогов и других римских чиновников. Население с меньшим страхом встречало разбойников, чем сборщиков налогов: от первых можно было дешевле откупиться. Особым бичом для населения были военные постой; об их бесчинствах и насилиях свидетельствуют многочисленные документы.

Рим всюду проводил свое право, отменяя действующее местное право. Правда, в инструкциях проконсулам провинций давались указания о том, как применяться к местным обычаям, но на практике с этими обычаями мало считались.

Уничтожение старой общественной структуры в завоеванных провинциях, «все туже завинчиваемые тиски налога в пользу государственной казны», повсеместное введение римского права — таковы были, по выражению Энгельса, «три рычага», которые «...должны были действовать с огромной силой, сводя все к одному уровню»¹.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XV, стр. 606.

В этой единой империи, где все было уравнено в бесправии и бессилии, состояние «удрученных и обремененных» было отчаянное. «Для них всех утраченный ими рай лежал позади; для пришедших в упадок свободных это был прежний «полис», одновременно и город и государство, в котором их предки были некогда свободными гражданами; для военнопленных рабов—свободная жизнь до порабощения и пленения; для мелких крестьян—уничтоженный родовой строй и общность владения землей»¹. Попытки оказать сопротивление гнетущей силе империи кончались неудачей. Правление Нерона ознаменовалось рядом восстаний в различных частях империи. Особенно упорным было восстание в Иудее: Риму стоило огромных усилий подавить это восстание; но оно было подавлено, как и последующие восстания евреев, при Траяне и Адриане. Почти не прекращавшиеся восстания рабов расшатывали рабовладельческий строй и подготавливали его ликвидацию. Но эти восстания в то время неизменно кончались поражением и приводили лишь к усилению террора рабовладельцев.

Экономическому и политическому разложению соответствовало разложение умственное и моральное. Произвол императоров, перед которыми и лица из высших классов были совершенно бесправны, питал раболепство, наущничество. Разлагавшаяся верхушка господствующего класса предавалась разврату и безудержному мотовству. Римская литература и искусство переживали упадок. После Тацита едва можно назвать одного или двух более или менее значительных римских писателей. Философы превратились в базарных крикунов, торговавших своей мудростью в розницу (их едко осмеял в своих блестящих диалогах Лукиан), изощряя свои способности в разрешении проблем богословия и морали. Всякого рода суеверие, колдовство, мистика находили широкое распространение во всех слоях общества. По свидетельству Ювенала, не было такого нелепого варварского суеверия, которое не нашло бы адептов в Риме. Люди искали выхода из создавшегося положения и, не находя его в реальной жизни, пытались найти утешение в мире фантастическом.

Но для этого утешения старые религии не годились.

Ведь они были фантастическим отражением общественных отношений, уничтоженных нивелирующей силой Рима. Нужна была новая, мировая религия, которая могла бы «дополнить мировую империю». Нужна была религия, обращающаяся ко всем без различия состояния и национальности и способная вместе с тем дать эксплуатируемым, в первую очередь рабам, «идеальное утешение».

Элементы такой религии были налицо. Уже в еврейской религии среди эксплуатируемых масс диаспоры (стран рассеяния, изгнания) вырабатывались образы мессии-спасителя, который спасет все человечество и установит царство божие на земле. В целом ряде

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 422.

восточных культов бывшие земледельческие божества превратились в богов-спасителей. Вульгаризированные идеи Филона Александрийского о логосе и его аллегорический метод толкования библии способствовали возникновению учения о едином боге и его сыне-спасителе. Учение о загробной жизни стало приобретать последователей в различных богословских и философских школах. Но поскольку все эти новые религиозные учения возникали внутри старых, ограниченных национальными рамками религий, они не могли получить массовое распространение и прочно утвердиться.

Потребность дополнить мировую империю мировой религией ощущала сама императорская власть, пытаясь превратить в мировую религию одну из местных, национальных религий или комбинацию из местной религии с римской. Религиозные реформы Гелиогабала, Аврелиана и Диоклетиана не имели успеха, а попытка реставрации язычества Юлианом была обречена на провал. Попытки ввести в качестве мировой религии культ цезарей не имели успеха в массах.

Всемирной религией, предлагавшей угнетенным римским рабам и беднякам иллюзорное идеальное утешение, было христианство. Оно утешало надеждой на загробное воздаяние, а искупительная смерть Христа должна была служить залогом и гарантией потустороннего спасения. Отрицая на первых порах всякую обрядность, христианство обращало свою проповедь ко всем без различия, «к иудею и эллину», к рабу и его господину, к мужчине и женщине. Оно признало равенство людей в грехе, равенство перед богом, бывшее фантастическим отражением всеобщего бесправия.

«...Христианство при своем зарождении было движением угнетенных: оно выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенных, бедняков и неправых, покоренных или рассеянных Римом народов»¹.

В первое время, судя по древнейшему христианскому документу — «Откровение Иоанна», — возникающее христианство не приемлет мира. «Откровение», написанное малоазиатским евреем как раз в то время, когда его сородичи в Иудее вели отчаянную войну против Рима, проникнуто ненавистью к «вавилонской блуднице» — Риму — и прочит ей гибель от гнева сил небесных. «Слабость, как всегда, спасалась верой в чудеса, считала врага побежденным, если ей удавалось одолеть его в своем воображении...»² Но это религиозное неприятие мира, в котором выразился протест угнетенных масс, было преходящим явлением. Уже во II в. демократический дух раннего христианства начинает рассматриваться как ересь. Выделяющаяся постепенно из бесчисленных христианских течений официальная церковь начинает искать путей примирения с «языческим миром». В первых

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 409.

² Там же, т. VIII, стр. 327.

памятниках открыто христианской литературы — посланиях и евангелиях — проповедуются примирение с действительностью, покорность властям предрежающим не только за страх, но и за совесть. Именно в этой проповеди всепрощения, покорности и смирения, примирения с бедствиями земной жизни во имя грядущих благ в ином мире и заключается социальная функция христианства.

В середине II в. окончательно конституируется *церковь* с монархическим епископатом во главе. Эта организация послужила исходным пунктом для превращения христианства в государственную религию. Через триста лет после своего возникновения христианство стало признанной государственной религией Римской империи. Уже во II в. (особенно в посланиях Игнатия) провозглашается лозунг, что носителем благодати является клир, в частности епископ. Эта теория выплывает сначала робко, но вскоре становится основной тенденцией развития церкви. Все больше расширяется пропасть между *ordo* (клир) и *plebs* (миряне). В III в. Киприан уже прямо заявляет, что епископ — наместник Христа. Епископы стали не только полновластными хозяевами церкви и ее имущества, но имели большое влияние на всю хозяйственную и политическую жизнь своей паствы. Поддерживая оживленные связи друг с другом, епископы постепенно создали мощную разветвленную организацию, которая особенно выделялась на фоне разрухи в аппарате империи. Богатые и знатные люди стали помогать должности епископа.

Гибель сословия патрициев, перемещение экономического центра из Рима в провинции (внешним выражением этого было перенесение столицы в Трир, Милан, Никомедию, Византию), рост значения провинциального землевладения и служилой знати, окончательное превращение всего населения в бесправное податное сословие — все это должно было поднять значение церкви, опиравшейся на свои провинциальные епископии, не связанной со старыми экономическими и политическими группировками, черпавшей свою силу именно в крахе античного строя. Императорская власть еще в III в. пыталась цепляться за прошлое, возродить былое величие Рима, восстановить старый порядок; она заигрывала порой с сенатом и открывала гонения против христиан. Но то были последние судорожные попытки повернуть историю вспять.

В конце концов, отдавая себе отчет в значении христианской церкви для консолидации империи и для укрепления власти императора, Константин официально признал христианство и обратил его в государственную религию.

Христианство было новой религией, соответствовавшей новому этапу в истории рабовладельческого общества, и потому оно вытеснило прочие религии. Но для своего богословия, догматики и обрядности оно черпало материал из многих источников, перерабатывая их по-своему.

Стоицизм в его вульгаризованной форме сильно влиял на моральные воззрения организаторов первых христианских церквей; в частности установлено большое влияние произведений Сенеки на послания, приписываемые церковью апостолу Павлу, позже на Тертуллиана.

Еще теснее связано христианство с неоплатонизмом. Христианской догматике общи с неоплатонизмом многие существенные черты. Божественная троица христиан соответствует платоновской троице: единого — ума — души. Христианство широко использовало неоплатоническую «эманацию», неоплатонический спиритуализм, учение об экстазе и «восхищении», как о состоянии, при помощи которого душа приближается к божеству, а затем на время вполне сливается с ним в блаженстве непосредственного созерцания его и т. д.

Еврейский «ветхий завет» полностью вошел в христианство, хотя часто подвергался «аллегорическому» истолкованию.

В христианстве библейский образ мессии эволюционировал в связи с общественными условиями эпохи. В I в., когда свирепствовал разрушительный социальный кризис, создалась идеология «второго пришествия»: Иисус должен был произвести кровавый разгром богатых и насильников и передать царство христианам. Во II—III вв., когда острота кризиса миновала, Иисус Христос стал представляться мистическим спасителем людей в туманном будущем, когда настанет воскресение из мертвых.

Христианство широко использовало распространенное в I в. н. э. ожилание «спасителя», помазанника — христа, и ввело в схему иудейской религии новую центральную фигуру — богочеловека, Иисуса «Христа», сына божия, рожденного на земле еврейкой Марией от святого духа. Этот Иисус есть та божественная сила, через посредство которой бог создал мир; он есть божественный «логос», вторая «ипостась» божества, второе лицо «святой троицы». Понятием «логоса» был переброшен мост между иудейством и греческой философией.

В высшей степени замечательно, что в течение I в. н. э. в источниках не имеется почти никаких сведений о христианстве. Лишь во II в., особенно со времени жестокого подавления римлянами второго восстания евреев (в 30-х годах), появляется христианская литература.

Христианское богословие и христианская философия сложились постепенно; они выкристаллизовались из хаоса разнообразных учений, домыслов, повествований, возникавших в отдельных христианских общинах. Церковь организовавшись отобрала из этой огромной литературы небольшое количество произведений, из которых и составила свой «канон», уничтожив всю остальную их массу. Это, с одной стороны, крайне затруднило восстановление подлинной истории первоначального христианства, а с другой — выделило канонический «новый завет» из общей картины

развития идей: книги «нового завета» оторваны от предшественников и от связей с местной обстановкой, окружавшей христианские церкви.

Первые зачатки христианской философии (или точнее, *теософии*) содержатся в послании Павла к римлянам, в послании к евреям (неизвестного автора) и особенно в четвертом евангелии.

В двух упомянутых посланиях речь идет об отношении вновь складывавшейся секты, тогда еще не выделившейся окончательно из иудейства, к иудеям и язычникам и об отношении между еврейским «законом» и верой. В них проводится мысль, что в новой религии нет различия между эллином и иудеем, что она обращается ко всем людям независимо от их религии и племенной принадлежности. Наряду с этим отрицается обязательность для христиан из язычников соблюдения обрядовых предписаний моисеева закона.

Четвертое евангелие, написанное позже других, начинается с «логоса». Далее евангелие называет Иисуса мессией, замыкая, таким образом, слияние идей эллинистически-римской философии и иудейского мессианизма.

Из немногих дошедших до нас памятников эпохи «апостолов» одни стоят на точке зрения христиан из язычников, другие отражают взгляды иудеев-христиан. Иисус в них является еще не богом, а лишь подобным богу небесным существом.

Первыми систематическими опытами связанной с христианством, но еще не христианской философии являются произведения так называемых *гностиков*. Гностиками называли тех, кто не хотел довольствоваться простой, бесхитростной верой, а стремился «познать» (*γινῶσκω* = знание), понять и «углубить» свою веру.

Гностицизмом как собирательным именем обозначают все те учения членов христианских церквей (преимущественно II в.), которые были церковью отвергнуты как ереси (*αἵρεσις* — собственно, «изъятие», затем — «отделение», «раскол»). Все эти учения носили на себе резкий отпечаток антиюдаизма и отражали влияние частью античной философии, частью восточных религий. Гностиками олицетворялись (в духе позднейших школ эллинистически-римской философии) отвлеченные понятия, признавался полидемонизм; верховное божество (в духе неоплатонизма) отделялось от того бога, который создал мир.

Оригинальны в своей фантастике учения гностиков *Валентина* и *Василлида*.

Валентин — родом из Египта. В середине II в. он приехал в Рим и имел успех среди членов римской христианской общины. Из его сочинений до нас дошли лишь небольшие отрывки. Учения его и его последователей подробно изложены Иринеем Лионским.

Высшим бытием, по Валентину, является «единое», «единица», некоторая вневременная и внепространственная, не возникшая

и не могущая уничтожиться сущность. Она же есть «отец», «предок», «глубина», «неизреченное», «совершенный эон»¹. «Единому» соответствует «женский» принцип — «молчание», или «мысль». Эти два высшие принципа — мужской и женский — порождают «ум» и «истину». «Отец», «молчание», «ум» и «истина» составляют четверицу, являющуюся «корнем всех вещей». Кроме того, «ум» и «истина» рожают «логос» и «жизнь», а затем «человека» и «церковь». Так получается основная «восьмерка» божественных начал. Из «ума» и «истины» эманатируют «христос» и «святый дух» и т. д.

Приведенного достаточно, чтобы дать понятие о фантастичности этого учения.

Род человеческий, по учению Валентина, делится на людей *плотских* (ὀλκοί), *душевных* (ψυχικοί) и *духовных* (πνευματικοί). Большинство язычников — люди плотские, большинство иудеев — душевные, и лишь немногие из иудеев и язычников — люди духовные, «пневматики». Пневматики не подчиняются никакому внешнему закону, они — сами себе закон. От простой веры они возвышаются до знания — «гносиса», которого достаточно для спасения; поэтому они не нуждаются в добрых делах.

Валентин имел немало последователей, однако у массы христиан запутанная фантастика отвлеченных понятий успеха иметь не могла. Внешняя схема церковной догматики была гораздо проще и понятнее.

Василид был родом из Сирии. Около 120—140 гг. он переселился в Александрию. Сочинения его также до нас не дошли, и учение его известно по изложению того же Иринея Лионского и ученика Иринея, римского пресвитера Ипполита.

По Василиду, бог невыразим, не имеет имени. Из бога исходит ум, из ума — логос, из логоса — мысль, из мысли — мудрость и сила, из мудрости и силы — справедливость и мир. Все эти начала вместе с «первоотцом» являются высшими небесными силами и образуют «первое небо». Эти силы «первого неба» создают по образу своему силы «второго неба»; силы «второго неба» создают силы «третьего неба» и т. д. Общее число таких последовательно возникающих небес, а вместе с тем и разрядов небесных сил, или ангелов, равно 365 (очевидна зависимость от числа дней в году). Во главе всех небесных сил стоит Абракас, имя которого, написанное греческими буквами и будучи переведено на числовые значения букв, дает число 365. Видимое нами небо — самое низшее, 365-е. Глава ангелов этого неба есть тот бог, которому поклоняются евреи. Некоторые лучи света с этого неба проникают в противостоящий ему «корень зла», и из смешения этих лучей с хаосом бог 365-го неба создает наш земной мир.

¹ Эон — первоначально значит «век», потом «возраст», «поколение», «жизнь». Все бытие, по Валентину, состоит из 30 эонов.

Так излагает учение Василида Иринеи. Ипполит передает это учение иначе.

По Ипполиту, у Василида вначале было «ничто». Из этого ничто вышла единая универсальная потенция всего, содержащая в себе зародыши всех форм бытия — «панспермия» (Πᾶ — все, σπέρμα — семя). Эта потенция актуально проявила себя тройным порождением: образованием бытия тонкого (идеального), грубого (материального) и «требующего очищения» (духовного). Просвещенные евангелием духовные существа очищаются познанием истины и возносятся вслед за Христом в сферу идеального и абсолютного бытия, а материальный мир приходит в состояние полного равновесия.

Чем объясняется различие в изложениях учений Василида Иринея и Ипполитом, не выяснено окончательно. Возможно, что это разные стадии учения этого гностика. Во всяком случае, несмотря на всю фантастичность учения Василида, по изложению Иринея, оно было, повидимому, довольно распространено в свое время. За это говорит значительное количество сохранившихся амулетов со словом «Абракасас».

Сведения о гностиках мы имеем от их изобличителей, главными из которых являются *Иринеи* Лионский (ок. 140—202 гг.) и его ученик *Ипполит* (ум. ок. 236 г.).

Иринеево «Обличение и опровержение лжеименного знания» направлено, главным образом, против Валентина и его сторонников.

Основной ошибкой гностиков Иринеи считал отделение верховного божества от бога, сотворившего мир, а также раздробление бога на множество произвольно выдуманных сущностей. Истинный гносис, по Иринею, — апостольское учение, как оно передается церковью. Творец мира недоступен пониманию человеческого ума, и все наши представления о нем не адекватны. Лучше ничего не «знать», веровать и пребывать в божественной любви, чем впасть в безбожие из-за умозрительных хитросплетений.

Философия проникала в христианство не только через гностиков. Некоторые элементы философии вносились также и апологетической литературой.

«Апологеты» («оправдывающие») старались защитить христианство от язычества, иудейства и особенно от представителей государственной власти. Это были, собственно, не философы, а публицисты христианства; философские мысли в их произведениях сравнительно немногочисленны и довольно общи.

Крупнейшим из апологетов был *Юстин* («Юстин-мученик»), грек из Сихема в Палестине (казнен в Риме ок. 166 г.).

Юстин доказывал, что почти все содержание христианского учения уже имеется в языческой философии и мифологии. И это потому, что у христианства и философии один и тот же источник — божественный логос, разлитый во всем мире. В Христе этот логос только проявился во всей полноте. К христианам Юстин относил

всех тех, кто прожил свою жизнь «с логосом». Таковы из греков — Гераклит и Сократ. Теоретически логос признавали также стоики.

Юстин имел большое влияние на позднейших «отцов церкви» и на дальнейшее развитие христианской идеологии.

Учеником Юстина был *Татиан*, родом из Ассирии. Он приехал в Рим, где слушал лекции Юстина, а потом сам преподавал. После казни Юстина Татиан перебрался в Сирию и отошел от церкви, усвоив осужденные ею гностические воззрения.

Апология Татиана — беспорядочно написанное «Слово к грекам» — произведение совершенно другого типа, чем сочинения Юстина. Юстин оправдывает христианство, Татиан грубо обрушивается на язычество, приводя для посрамления философов разные небылицы. По словам Татиана, все философы отличались нравственными недостатками: киник Диоген, который хвалился своим воздержанием, съел невареного полипа и умер жертвой невождержания; Аристип вел распутную жизнь; Гераклит, заболев водяной, обложил себя испражнениями быков, и когда навоз затвердел и стянул его тело, умер от разрыва сердца, показав этим такое же невежество в медицине, каким он отличался и в философии, и т. д. «Вы, греки, — писал Татиан, — на словах болтливы, а умом тупы: вы признали владычество многих, а не одного, и решились последовать демонам». Наша философия, заявлял он, древнее не только греческих учений и всей образованности эллинов, но и самого изобретения письмен. И Татиан пускается в совершенно баснословную хронологию.

Таков этот фанатичный в своей ненависти к античной культуре апологет христианства. По его апологии уже можно предчувствовать позднейшие акты христианского изуверства и ненависти к философии и науке.

Одной стороной своей обширной литературной деятельности относится к апологетике и Квинт Септимий Флоренс *Тертуллиан*.

Тертуллиан родился в Карфагене около 150 г.; происходил из языческой семьи; сначала занимался юриспруденцией, был видным адвокатом в Риме; около 195 г. принял христианство и возвратился в Карфаген. Тертуллиан умер около 222 г. Воззрения его оказали большое влияние на все западное богословие III в.

Человек бурного темперамента и пламенного красноречия, Тертуллиан использовал в своих сочинениях свою ораторскую подготовку: стиль его отличается выразительностью и риторической силой.

В философии Тертуллиан находился под сильным влиянием стоицизма, однако он считал свои воззрения составной частью христианства и со всей резкостью выступал против всей античной философии в целом.

Тертуллиан противопоставляет нравственность чувственности, божественное откровение — человеческому разуму, религию — философии, христианство — язычеству.

«Что есть общего у философа с христианином, — спрашивает Тертуллиан, — у ученика Греции с учеником неба? у того, кто стремится к славе, с тем, кто ищет вечной жизни? у того, кто гоняется за словами, с тем, кто совершает дела? у того, кто разрушает вещи, с тем, кто их создает? у того, кто благоприятствует заблуждениям, с тем, кто им враждебен? у извратителя истины с ее восстановителем? у ее похитителя с ее стражем?»¹ «Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и церковью, между еретиками и христианами?.. Нам после Христа не нужна никакая любознательность; после евангелия не нужно никакого исследования»². «Философы — патриархи еретиков»³, — провозглашает апологет христианства, обрушиваясь на античных мыслителей: Фалеса, Гераклита, Сократа, Аристотеля.

«Несчастный Аристотель, — восклицает Тертуллиан, — ты, изобретший для еретиков диалектику — искусство построить и разрушать, искусство, которое берется за все, чтобы ничего не довести до конца»⁴.

Христианство отвергает человеческую мудрость и образование — таково основное положение этого «отца церкви».

«Сын божий был распят; не стыдимся этого, потому что это постыдно; сын божий умер, — вполне верим этому, потому что это нелепо. И погребенный воскрес; это верно, потому что это невозможно»⁵.

В такой форме провозглашен у Тертуллиана принцип *credo, quia absurdum* («Я верю, потому что это нелепо»), с предельной ясностью выражающий антагонизм христианства и научного познания.

В учении о познании и психологии Тертуллиан придерживался вульгаризованного стоического материализма и сенсуализма. Чувства нас не обманывают. Все действительно существующее телесно; в том числе бог и бессмертная душа. Мир сотворен богом из ничего. Человек создан по образу божью. В сочинении «О душе» Тертуллиан рассказывает, что одна христианка поведала клиру, что она видела душу. Эта душа была нежная, светлая, цвета воздуха, принимавшая человеческую форму.

В своих этических произведениях Тертуллиан проповедовал аскетизм.

В развитии христианской идеологии огромную роль сыграла знаменитая в свое время христианская школа в Александрии.

Египет менее других провинций поддавался нивелирующей силе Рима. С конца II в. он является ареной почти не прекращающихся восстаний. В III в. Египет несколько раз отпадает от Рима,

¹ Тертуллиан, *Apologeticum*, 46.

² Тертуллиан, *De praescriptione*, 7.

³ Тертуллиан, *De anima*, 3.

⁴ Тертуллиан, *De praescriptione*, 7.

⁵ Тертуллиан, *De carne Christi*, 5.

провозглашая собственных императоров. Восстания подавлялись с чрезвычайной жестокостью. После одного такого восстания при Диоклетиане (296 г.) пришлось ограничить вывоз хлеба из разоренного Египта, хотя от египетского хлеба зависело снабжение столицы и армии. Однако императорам не удалось искоренить сепаратистские стремления александрийцев, нашедшие свое отражение и в идеологии. Эта борьба наложила свою печать и на христианское богословие. Александрийская школа была проводником эллинистических философских учений в христианстве.

Александрия, большой и богатый торговый город в Египте, была первоклассным центром эллинистической культуры. Там действовали крупнейшие греческие ученые: математики, астрономы, литературные критики и т. д. Там был виднейший центр еврейской «диаспоры», в которой складывалась особая, иудейско-эллинистическая культура. В Александрии жил Филон, проложивший путь тому синтезу иудейства с эллинистической философией, завершением которого было христианство.

В Александрии была большая, сильная христианская община, довольно рано основавшая для обучения вере обращаемых в христианство школу «катехуменов». В 179 г. на должность наставника этой школы был приглашен *Пантем*, до своего обращения в христианство бывший стоиком; он впервые внес в школу философский интерес. В 190 г. его место занял философски образованный Тит Флавий *Климент* («александрийский», ок. 150—215 гг.), при котором влияние эллинизма и особенно неоплатонизма в школе еще более усилилось.

Климент развил теорию объединения веры и знания, которая была принята христианской церковью.

По Клименту, нет знания без веры и веры без знания.

Полная гармония их требует изучения всего круга человеческих знаний: «семи свободных искусств». Никакой несовместимости между языческой философией и христианским учением, согласно Клименту, нет: это как бы две ветви одного и того же ствола. Истины христианства согласны с учениями лучших из язычников. Философия представляет собой как бы пропедевтику, преддверие христианства. В философии истина содержится не целиком в одной какой-либо школе, а по частям во всех. Хотя отличительным признаком подлинной науки является ее совпадение с учениями веры, однако, с другой стороны, истинное содержание самого «писания» устанавливается только философским изучением.

Главным приемом для введения философии в христианство было у Климента, как и у Филона, «аллегорическое» объяснение «священного писания».

Как и в учении Филона, для Климента бог выше логоса и выше мысли. «Логос — сын божий — есть премудрость, истина, идея, мысль божия. Через логос бог сотворил мир и управляет им».

Преемником Климента по наставничеству в Александрийской школе был знаменитый *Ориген* (ок. 185—254 гг.).

В 231 г. он был обвинен в ереси и отстранен от руководства школой, после чего переселился из Александрии в палестинскую Кесарию и там основал свою собственную школу, скоро достигшую большой известности и авторитета в христианском мире.

Ориген написал огромное количество сочинений. Дошедшие до нас около 100 его работ составляют лишь незначительную часть написанных им произведений.

Ориген сильно обогатил теоретический багаж христианского богословия как своим личным творчеством, так и использованием материала античной философии. Через Оригена древняя философия обильным потоком проникла в христианство.

Целый ряд учений Оригена был впоследствии отвергнут церковью. Так, например, неправоверными были признаны учения Оригена о бесконечном количестве миров, предшествовавших нашему, и, следовательно, о вечности мироздания. Отвергла церковь и (платоновское) учение о предсуществовании душ и о знании как припоминании. Наконец, церковь осудила, после долгой и ожесточенной борьбы, учение Оригена о том, что «сын» (вторая «ипостась троицы») во всем ниже «отца». И тем не менее, даже после признания многих учений Оригена еретическими авторитет его среди христианских писателей стоял очень высоко.

В христианстве Ориген, так же как и Климент, видел завершение античной философии: языческая мудрость и для него есть подготовка к христианству. Поэтому при Оригене в учебном плане Александрийской школы началом обучения являлась «диалектика». Она должна была развить способность суждения, познакомить с законами мышления. Большое значение придавалось им естествознанию и натурфилософии, а также геометрии и астрономии, причем геометрия считалась образцом и идеалом остальных наук. Изучалась также философия различных школ (кроме тех, которые отрицали существование богов). Читались поэты. Завершением образования было христианское богословие.

По Оригену, христианство в учении его первых проповедников было простой верой, без обоснований и доказательств. Лучшим средством для отыскания оснований и доказательств христианства служит философия.

Вслед за Филоном и неоплатониками, считавшими «логос» и «ум» созданиями «бога», «единого», низшими по сравнению с самим божеством, и Ориген признавал, что «сын» ниже «отца»: он «становится» богом через «отца».

Этот «субординационизм» (теория подчинения), главным образом, и привел к осуждению Оригена двумя александрийскими синодами 231 г., из которых один приговорил его к изгнанию из Александрии, а другой — к лишению звания пресвитера.

Частью независимо от Оригена, частью в виде реакции на его субординационизм в церкви усилилось *монархианство*, т. е. учение о том, что бог в существе своем един и что три лица «святой троицы» не существуют в виде отдельных субстанций.

После Никейского собора (325 г.), когда основные догматы веры были сформулированы, церковь начинает стеснять прежнюю относительную свободу религиозного исследования. В 319 г. руководителем Александрийской школы становится Афанасий «великий», «отец православия». Афанасий изгоняет из школы философское направление, утвердившееся в ней со времен Климента и Оригена. Это убивает и самую школу. Борьба переходит из школы на вселенские и поместные соборы.

Наиболее выдающимся из оригенистов IV в. был «каппадокиец» (Малая Азия) Григорий, епископ Нисский (ок. 335—394 гг.), философствующий богослов и плодовитый писатель, продолжавший линию Климента и Оригена.

В «Большом огласительном слове» Григорий Нисский излагает христианскую догматику в том ее виде, в каком она была принята на Никейском соборе. Ход мысли Григория не отличается оригинальностью и силой. Он рассуждает так: все согласны, что божество не бессловесно; оно имеет слово. Так как природа бога нетленна и вечна, то и «слово» богаечно. Сущность «слова» состоит в жизни, «ибо непозволительно думать, будто слово, подобно камням, неодушевленно». Эта жизнь «слова» не есть простая «причастность» жизни, а сама жизнь, т. е. идея жизни в платоновском смысле. Если слово живое, то оно имеет волю, и благочестиво заключить, что его воля могущественна, ибо понятие о бессилии далеко от понятия о божестве и т. д. При помощи таких «умозаключений» из произвольно конструированных соотношений между понятиями Григорий приходит к выводу, что «мир есть дело слова», имеющего силу творить добро. И так как «слово» всегда есть чье-нибудь слово, то должен быть и тот, кому это слово принадлежит.

Крупнейшим из христианских мыслителей патристической эпохи наряду с Оригеном был *Августин* (прозванный «блаженным»).

Сложная внутренняя жизнь, о перипетиях которой Августин сам рассказал в своей «Исповеди», большая начитанность в философии и науке своего времени, основательная риторическая подготовка и широкий по тому времени кругозор, — все это обусловило то, что Августин является мыслителем, перерастающим узкие рамки вероисповедного «отца церкви».

Аврелий Августин родился в 354 г. в городе Тагасте, в африканской провинции Нумидии. Учился Августин сначала в Тагасте, потом в Мадавре и Карфагене, Риме и Медиолануме (Милане). Чтение Цицерона вызвало у Августина интерес к философии. С жаром изучает он «свободные науки», некоторое время сочувствует скептицизму.

Из скептического настроения его вывело влияние христианского проповедника, миланского епископа Амвросия. Особенно поразил Августина у Амвросия «аллегорический» метод толкования «писания». Августин решил предварительно принять на веру церковное учение, широко распространившееся по всему тогдашнему миру, а затем продолжать работу по разумному осмыслению этого учения.

С этим по времени совпало знакомство Августина с «Эннеадами» Плотина, произведшее на него громадное впечатление.

В 387 г. Августин принимает христианство, в 391 г. становится пресвитером, а в 395 г. — епископом города Гиппона (в Африке) и всецело отдается церковной и религиозно-философской писательской деятельности. Умер Августин в 430 г.

В «Граде божием» Августин делает обзор греческой философии. Он говорит о «двух родах философов: италийском и ионическом», из которых первый имел своим родоначальником Пифагора, а второй — Фалеса. Августин считает, что в богословии «следует рассуждать согласно платоникам, в сравнении с мнениями которых учения всех других философов должны цениться ниже»¹.

В сочинении «Против академиков» Августин выдвигает против скептицизма то возражение, что без знания истины невозможно и «вероятное» знание, которое признавали академики, так как «вероятное» есть правдоподобное, т. е. похожее на истину; а чтобы узнать, что похоже на истину, надо знать ее самое.

Где же найти истину? Августин высказывает мысль, что наиболее достоверное знание — это знание человека о своем собственном бытии и сознании. «Знаешь ли ты, что ты существуешь? Знаю... Знаешь ли ты, что ты мыслишь? Знаю... Итак, ты знаешь, что существуешь; знаешь, что живешь; знаешь, что познаешь»². В другом месте эта мысль изложена им следующим образом: «Всякий, кто сознает, что он сомневается, сознает это (свое сомнение) как некоторую истину...»³ «Кто сомневается в том, что он живет, помнит, сознает, желает, мыслит, знает, судит? и даже, если он сомневается, то все же... он помнит, почему сомневается, сознает, что сомневается, хочет уверенности, мыслит, знает, что не знает (того, в чем сомневается), думает, что не следует опрометчиво соглашаться...»⁴

Признание существования внешних вещей основано, по Августину, только на вере, но это признание — необходимое условие практической деятельности.

Познание основано на внутреннем чувстве, ощущении и разуме. «Человек имеет о доступных пониманию и разуму предметах познание, хотя и малое, однако совершенно достоверное... так как жалким образом обманывается тот, кто думает, что чувствам не надо

¹ Августин, *De civitate Dei*, VIII.

² Августин, *Soliloquia*, II, 1.

³ Августин, *De vera religione*, 39, 73.

⁴ Августин, *De Trinitate*, X, 10, 14.

верить...»¹ Нормой познания является истина. Неизменная, вечная истина, источник всех истин, есть бог.

В учении о познании Августин находился в сильнейшей зависимости от неоплатонизма.

Для доказательства бытия божия Августин пользовался «идеей причастности», исходящей из платоновского положения о реальном существовании «всеобщего» (универсалий), независимо от человеческого ума и от воспринимаемых им единичных вещей. Отдельные, частные истины могут существовать только потому, что они «причастны» идее истины, истине как таковой. Эта истина реально существует, так же как и всякая другая «идея». Если допустить, что истина исчезла, то осталось бы *истинным* положение, что «истина исчезла»; а это положение может быть истинным лишь постольку, поскольку существует истина. Следовательно, истина существует.

Другое августиново доказательство бытия божия, согласно которому из *понятия* всесовершенного существа следует его существование, стало известным под названием «онтологического» доказательства.

Новым было признаваемое Августином участие воли во всех актах познания, понимание мышления и познания как активных процессов. Однако Августин придавал этому воззрению чисто богословский характер. В строе познания он усматривал параллель троичности божественных ипостасей. Первым моментом, соответствующим ипостаси «отца», является объект познания; вторым, символизирующим ипостась «сына», — сам акт познания; третий момент, параллельный божественному «духу», Августин усматривал в деятельности воли, направляющей способность познания на объект познания и связующей их между собой.

В онтологии Августин еще ближе к неоплатонизму. Все существующее, поскольку оно существует, и именно потому, что оно существует, есть благо. Зло не субстанция, а *недостаток*, порча субстанции, порок и повреждение формы, небытие. Напротив, благо есть субстанция, «форма» со всеми ее элементами: видом, мерой, числом, порядком. Бог есть источник бытия, чистая форма, наивысшая красота, источник блага.

Бог создал мир из «ничего». Поддержание бытия мира есть постоянное творение его богом вновь. Если бы творческая сила бога прекратилась, мир тотчас же вернулся бы в небытие.

Мир ограничен в пространстве, а бытие его ограничено во времени. Время и пространство существуют только в мире и с миром; начало творения мира есть вместе с тем и начало времени. Время есть мера движения и изменения. Мир один; признание многих последовательных миров — пустая игра воображения. В мировом порядке всякая вещь имеет свое место. Материя также имеет свое место в строе целого. Душа — нематериальная субстанция, отлич-

¹ Августин, De civitate Dei, XIX, 18.

ная от тела, а не простое свойство тела; она бессмертна. В учении о происхождении человеческих душ Августин колебался между «традукционизмом» (передача душ родителями вместе с телом) и «креационизмом» (творение душ новорожденных богом).

Большое влияние на последующую христианскую философию оказало учение Августина о божественной благодати в ее отношении к воле человека и о божественном *предопределении*.

Согласно учению Августина, первые люди до грехопадения обладали свободной волей: они могли не грешить. Адам и Ева дурно использовали эту свою свободу и после грехопадения потеряли ее; теперь они уже не могли не грешить. После искупительной жертвы Иисуса Христа избранные богом уже не могут грешить.

Божество от века предопределило одних людей к добру, спасению и блаженству, а других — к злу, гибели и мучениям. Без предопределенной божественной благодати человек не может иметь доброй воли.

На этой почве Августин вел ожесточенную полемику с одним из западных церковных писателей — *Пелагием*. Учение Пелагия было осуждено как ересь на третьем вселенском соборе в Эфесе. В качестве компромисса возникло «полупелагианство» («семипелагианство»). Главным представителем его был *Кассиан*. Соглашаясь с тем, что без благодати человек не может совершить ничего доброго, Кассиан допускал первичный импульс к добру от свободной воли человека.

Учение Августина о предопределении было религиозным *фатализмом*. Для христиан оно служило идеологической опорой в тяжелой борьбе, какую, начиная с V в., пришлось вести западной церкви с нахлынувшими на Европу и Северную Африку варварскими народами. Вера в предопределение и возведение к воле божества каждого действия как отдельного христианина, так и всей церкви придавали христианской церкви сплоченность и фанатическое упорство.

Огромное значение для всего средневекового христианского мировоззрения имел большой труд Августина «О граде божием» («*De civitate Dei*»). В нем Августин сделал попытку охватить с христианской точки зрения всемирно-исторический процесс, поставить историю человечества в тесную связь с планами и намерениями божества.

Согласно Августину, человечество образует в историческом процессе два «града»: с одной стороны, светское государство — царство зла, греха, царство дьявола, а с другой — христианскую церковь — царство божье на земле. «Эти два града созданы двумя родами любви: земное царство создано любовью человека к самому себе, доведенной до презрения к богу, а небесное — любовью к богу, доведенной до презрения к самому себе»¹.

¹ Августин, *De civitate Dei*, XV.

Эти два града, параллельно развиваясь, проходят шесть главных эпох. Первая эпоха — от Адама до потопа. Вторая эпоха — от Ноя до Авраама. В главе, посвященной этой эпохе, Августин, между прочим, высказывает сомнение в существовании «антиподов». «Хотя бы и можно было допустить (или даже как-либо доказать), что земля шарообразна, из этого еще не следовало бы, что на той стороне земли нет скопления вод; а если бы она была и свободна, — чтобы на ней были люди». Третий период — время от Авраама до Давида. Четвертый период — от Давида до вавилонского пленения — время иудейских царей и пророков. Пятый — от вавилонского пленения до Христа. Шестой начался с Христа и закончится вместе с концом истории вообще и со страшным судом; граждане «града божия» получат тогда блаженство, граждане «земного града» будут преданы вечным мучениям.

Хотя в основу периодизации мировой истории Августином положены факты из библейской истории еврейского народа, однако во многих местах он касался и событий из истории восточных народов и римлян. Рим был для Августина центром язычества и вражды к христианству. Само сочинение «О граде божием» Августин начал писать под впечатлением разгрома столицы тогдашнего мира варварами-вестготами под начальством Алариха в 410 г. Августин увидел в этой катастрофе наказание Риму за его прежнюю борьбу против христианства и начало крушения «земного града» вообще.

Несмотря на всю наивность исторической концепции Августина и баснословность приводимых им данных, «О граде божием» имело большое историческое значение как попытка дать обзор истории человечества в целом. Августин не удовлетворился отвлеченными схемами: он попытался наполнить свое построение конкретными данными. Многие из этих данных мифичны, все они взяты в тенденциозном религиозном аспекте, но все-таки мы имеем здесь дело с попыткой создать философию истории.

Августин утверждал, что в красоте и гармонии необходимы и все земные и загробные мучения людей, отверженных божественным произволом. Августин хотел отрезать всякую надежду на помилование «грешников». «Не заслуживают одобрения... — писал он, — и те, кто говорит, что милосердный бог помилует осужденных по молитвам и ходатайству святых».

Августин ревностно отстаивал право церкви на принуждение в делах веры на том основании, что принуждение к «истине» вовсе не есть насилие, а забота о благе принуждаемого.

Учение Августина получило зловещий характер, превратившись в реальность церковной практики. Так как всякий еретик будет вечно мучиться за гробом, то лучше ему претерпеть сожжение здесь, на земле (хотя и это не вполне обеспечивает его от загробных мук). Поэтому всякий не согласный с церковью пусть будет передан светской власти для наказания «по возможности милосердно и без пролития крови» (как гласила формула осуждения в средние века),

т. е. будет сожжен живым. В учении Августина уже просвечивали костры инквизиции и фанатическая жестокость средневековой церкви.

Христианская церковь постепенно превратилась в огромную систему обирания и эксплуатации народных масс, дойдя до прямой торговли тем «царством небесным», которое так идеализировали «отцы церкви»; церковь стала одной из самых хищных эксплуататорских сил.

«Патристический» период есть начало многовекового господства религиозной, христианской идеологии в философии и во всей европейской культуре.

Возникшее в эпоху глубокого социального кризиса в первые века Римской империи христианство первоначально искало выхода в сфере надежд и мечтаний. Оно придало новую силу вере в бога, усилило обращение к мистике и магии и веру в чудеса, знамения, пророчества, «загробную» жизнь и воскресение тела.

Ограничена и тесна была та картина мира, какую давали людям христианские религиозные писания. Мир представлялся ограниченным как во времени, так и в пространстве. Его сотворил бог из «ничего», и он скоро погибнет. В этом тесном мире божественные силы окружают людей плотным кольцом, ангелы и демоны наполняют мир в неисчислимом количестве. Полным нелепых вымыслов было понимание истории мира, земли и человечества. Не было правильной исторической перспективы, чувства прошлого, критического отношения к преданиям, писаниям, документам; хронология была совершенно фантастической.

Христианская церковь, искаженно отразив, как в кривом зеркале, эллинистическую культуру, сберегла ее в этом виде до нового времени, когда постепенно античная культура стала оживать в ее подлинном виде. Вклады самих патристических писателей в науку ничтожны и не могут идти ни в какое сравнение с достижениями античного мира. Главное содержание патристики — разработка религиозной идеологии — имела для научного прогресса человечества отрицательное значение, служила орудием косности и застоя.



КНИГА ВТОРАЯ

ФИЛОСОФИЯ ФЕОДАЛЬНОГО
ОБЩЕСТВА





Глава I

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятие средних веков охватывает огромную эпоху западно-европейской истории от конца V до конца XVIII в. Возникновение феодального способа производства приходится на V—X вв., его расцвет — на XI—XV вв. Третий период, начинающийся с XVI в., характеризуется разложением феодализма и созреванием в его недрах капиталистических отношений.

Возникновение и развитие феодальной общественно-экономической формации было прогрессивным шагом всемирной истории после того, как рабовладельческая формация исчерпала свои поступательные возможности, достигнув апогея в первые столетия нашей эры в Римской империи. Византия, мусульманский и западно-европейский мир складываются на развалинах Римской империи.

Но только в Западной Европе феодализм достиг полного развития, создав предпосылки капитализма. Причина этого лежит прежде всего в том, что крушение рабовладельческого строя только в Западной Римской империи произошло путем органического сочетания «революции рабов», т. е. внутренних классовых битв, с вторжением варваров.

Самый переход к феодализму на Западе представляет картину глубокого упадка культуры, техники, хозяйства, упадка, гораздо более наглядного, чем в Византии или в мусульманском мире. Ни Византия, ни арабский халифат не знали такого глубокого упадка торговли и обмена, такого почти полного торжества натурального хозяйства, как Западная Европа в раннее средневековье. В сознании непосредственных наблюдателей, начиная от Августина, естественно, складывалось представление о конце всей предшествовавшей истории и о наступлении совершенно нового порядка жизни. Однако упадок этот был только выражением совершавшегося исторического перелома, подготавливавшего условия для дальнейшего движения вперед.

Натурально-хозяйственный строй феодального поместья не был простым возвратом к доменовому первобытному состоянию. Напротив, он в известной мере представлял собой предпосылку для нового развития товарного хозяйства, разрывая общество на отдельные

ячейки, которые впоследствии вступают друг с другом в товарные рыночные отношения. Простейшая клеточка феодального общества — хозяйство непосредственного производителя-крестьянина, способное самостоятельно воспроизводиться, — была продуктом относительно высокой экономической зрелости человеческого общества. Византия и халифат никогда не достигли такой высокой ступени феодального развития, как народы Западной Европы.

Если хозяйство непосредственного производителя-крестьянина было основной клеточкой нового феодального общества, то хозяйство это неотделимо от противоположного полюса — от собственника земли, монополизированной классом феодалов. Оба полюса связаны отношением эксплуатации. Вокруг этого основного отношения вырастает вся сложная структура феодального общества. Иными словами, основным социальным расчленением феодализма является классовая противоположность крестьян и феодалов-землевладельцев.

«При феодальном строе основой производственных отношений является собственность феодала на средства производства и неполная собственность на работника производства, — крепостного, которого феодал уже не может убить, но которого он может продать, купить. Наряду с феодальной собственностью существует единоличная собственность крестьянина и ремесленника на орудия производства и на свое частное хозяйство, основанная на личном труде. Такие производственные отношения в основном соответствуют состоянию производительных сил в этот период...

... Эксплуатация почти такая же жестокая, как при рабстве, — она только несколько смягчена. Классовая борьба между эксплуататорами и эксплуатируемыми составляет основную черту феодального строя»¹.

Весь прибавочный продукт, создаваемый крестьянами, присваивается землевладельцами в виде феодальной ренты: натуральной, отработочной (барщины) или денежной. Эксплуатация осуществляется здесь с помощью внеэкономического принуждения, так как монополизация земли оказывается недостаточным экономическим условием для осуществления эксплуатации, поскольку, в силу замкнутого процесса воспроизводства, крестьянин хозяйственно независим. Земельная собственность феодала носит в значительной степени номинальный характер и противостоит фактическому крестьянскому владению той же землей. Двойственность эта выражается и в сосуществовании двух форм извлечения прибавочного продукта: оброка и барщины.

Двойственность феодальной эксплуатации проявляется прежде всего как нерасчлененность двух функций земельных собственников: собственности на землю, как на условие производства и как на го-

¹ Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 41-е, стр. 555—556.

сударственную или общественную территорию; каждый землевладелец одновременно в известной мере и государь. На этой почве вырастает иерархическая лестница внутри самого господствующего класса. Отсюда же в конечном счете вытекает и противоречивая структура этого господствующего класса, наполнившая всю средневековую историю междоусобными войнами и центробежным сепаратизмом феодалов, с одной стороны, и классовой их консолидацией в лице все растущей и крепнущей королевской власти — с другой.

Уже в конце VIII—начале IX в. в Западной Европе в результате быстрого феодального развития франков, обогнавших другие народы и насильственно покорявших соседей, возникла гигантская монархия Каролингов. Попытки Карла Великого централизовать управление находились в глубоком противоречии с растущей и им же поощряемой (путем раздачи иммунитетов и пр.) самостоятельностью его феодальных вассалов. Государство Каролингов распалось, но из его распавшихся частей путем длительной борьбы между феодалами и королевской властью, представлявшей общие интересы тех же феодалов, сложились крупные национальные государства.

Монархия Каролингов доказала превосходство европейского феодализма перед византийским и особенно мусульманским. Поражение, нанесенное франками арабам в 732 г. при Пуатье, остановило победоносное движение арабов на Западе; последующие века заняты уже «реконкистой», т. е. отвоеванием Пиренейского полуострова у арабов, и натиском на мусульманский мир в виде «крестовых походов». Византия уже при Карле Великом должна была признать его могущество и вести с ним переговоры, как с равным; в XIII в. она была разгромлена крестоносцами.

Известное единство западноевропейского феодализма (не исключаяющее местных различий) олицетворялось подчинением его папству, единой католической церкви, противостоявшей восточноевропейскому православию и арабскому исламу, каждый из которых, как и католицизм, объединял тоже довольно сложный и пестрый комплекс различных национальных и социально-политических сил.

Римские епископы уже во II—III вв. претендовали на верховенство над всей христианской церковью. С падением Западной Римской империи в V в. и исчезновением императорской власти папа остался в глазах варварских народов единственным носителем поколебленного, но не исчезнувшего авторитета великого Рима.

Вместе с тем сама церковь стала носителем средневековой феодальной идеологии, «наивысшим обобщением и санкцией существующего феодального строя» (Энгельс).

Уже в VIII в. ярко проявляются притязания папства на политическую власть и на господство над светскими властями на всем пространстве бывшей Западной Римской империи, в частности в Италии. Класс европейских феодалов оказался разделенным на две части — на феодалов светских и духовных. Борьба за первен-

ство между ними очень рано, на рубеже IX в., привела к попыткам противопоставить претензиям церкви на мировое господство аналогичные претензии светской власти в виде возрождения «Римской империи».

«Мировоззрение средних веков было по преимуществу теологическим. Европейский мир, фактически лишенный внутреннего единства, был объединен христианством против общего внешнего врага, сарацин. Единство западно-европейского мира, представлявшего группу народов, развитие которых совершалось в постоянном взаимодействии, это единство было осуществлено католицизмом. Это теологическое объединение было не только идеальным. Оно в действительности существовало не только в лице папы, своего монархического центра, но прежде всего в организованной на феодальных и иерархических началах церкви, которая в каждой стране владела приблизительно третьей частью всей земли и составляла поэтому крупную силу в феодальной организации. Церковь с ее феодальным землевладением служила реальной связью между различными странами; феодальная организация церкви освящала религией светский феодальный государственный строй. Духовенство к тому же было единственным образованным классом. Отсюда само собой вытекало, что церковная догма была исходным моментом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением церкви»¹.

Тяжелым туманом религиозной догматики обволакивала церковь сознание людей. Прорваться сквозь него было тем труднее, что даже чтение церковных книг было доступно только небольшому слою грамотного духовенства и монашества. Запрещение мирянам в XIII в. читать библию, дабы в них не пробуждался дух исследования и критицизма, лишь закрепляло положение, непререкаемо существовавшее в течение предшествовавших столетий средневековья. Но и среди высшего духовенства своеобразный синтез христианства с античными мировоззрениями, достигнутый в конце древней истории усилиями александрийцев и других религиозно-философских школ, вырождался в мертвящую ортодоксию, ограниченную в лучшем случае спорами о догматах первородного греха, непорочного зачатия и т. д.

«Ты, кажется, учишь грамматике, — писал в начале VII в. папа Григорий (прозванный Великим) одному епископу, — я не могу повторить этого, не краснея; я печален и вздыхаю». Религия пыталась задавить всякие ростки знания и мысли; такие произведения, как, например, «История франков» Григория, епископа Турского, в VI в., представляли собой редчайшее исключение: Григорий Турский был принужден оправдывать свою манеру излагать действительные исторические факты (наряду с многочисленными чудесами)

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 295.

и воспроизводить некоторые подлинные черты нравов того времени своей «грубостью», необразованностью, называя себя «человеком, путающим падежи».

Но если с начала средневековья «монополию на интеллектуальное образование получили попы и... само образование приняло преимущественно богословский характер»¹, то это монопольное положение в свою очередь требовало от религиозной идеологии ответа на вопросы, которые лежали вне сферы церковной догматики. Чтобы не обращаться за ответом к изучению действительности, его черпали из традиций древних. Кассиодор, составивший для духовенства руководство, из которого удобно можно было усвоить весь запас необходимых сведений, сохранявшихся от античности, поучал: «Вместо того, чтобы надменно искать новизны, лучше утолить свою жажду у источника древних».

Средневековая схоластика коренным образом отлична от античной философии. Дело не только в том, что она пользовалась весьма ограниченным количеством памятников античной культуры, но ей глубоко чужд самый дух и смысл античной культуры. Однако обломки античной культуры служили почти единственным материалом, из которого комбинировали разнообразные проявления новой феодальной культуры, подобно тому, как с XI в. излюбленным материалом для строительства католических соборов стали обломки римских и греческих храмов.

Впрочем, в культурной истории средневековья уже в ранний период пробивается другая струя, одинаково чуждая и господствующей церковной идеологии и римской традиции, — народное творчество. При Карле Великом производилось собирание народных германских песен и составление грамматики франкского языка. Примерно к тому же времени относится возникновение такого прекрасного образца эпоса, как «Песнь о Роланде», дошедшая до нас лишь в позднейших переработках. Но эти родники, бившие со дна феодального общества, еще не подтачивали в то время господствующую феодально-церковную идеологию, как в более поздние столетия средневековья.

Господствовавшим требованием средневековой нравственности, как и искусства, был аскетизм. Глаза всякого христианина не должны были видеть в окружающем мире ничего, кроме свидетельств всемогущества божия и подтверждения истинности вероучения, а тело его не должно было знать никаких радостей и умерщвляться во имя очищения духа. Пост, воздержание, милостыня были основными добродетелями, не только обязательными для верующего, но и строго регламентированными. Аскетизм соответствовал экономическому строю замкнутых и самовоспроизводящихся крестьянских хозяйств феодального общества. В дальнейшем, с развитием внутренних противоречий этого строя, уже на почве денеж-

¹ Там же, т. VIII, стр. 128.

ного хозяйства обнаружилось противоречивое понимание аскетизма. С одной стороны, аскетизм свелся к неприкрытому требованию подчиниться эксплуатации церкви, отдавать ей все наличные излишки и деньги: «у тебя есть деньги, выкунай свой грех», — проповедовал еще Амвросий; с другой стороны, аскетизм свелся к проповеди простой бережливости, разменялся, по словам Энгельса, «или непосредственно на буржуазное скарденничество, или на высокопарную добродетельность, которая на практике также сводится к мещанскому или ремесленническому скряжничеству»¹; наконец, в народных ересьях аскетизм выражал отрицание частной собственности.

Уже в X в. (и даже кое-где в конце IX в.) начинается глубокий перелом в ходе развития феодального общества. В XI—XIII вв. завершается этот перелом — переход феодализма в новую стадию, характеризующуюся ростом товарно-денежных отношений и органическим включением в зрелый поместный строй городов, которых почти не знал предшествовавший период. Торговая жизнь никогда полностью не замирала в средневековой Европе, но до IX—X вв. она носила случайный и поверхностный характер. Все же арабские, сирийские и другие иноземные купцы поддерживали известную связь феодалов с внешним миром. Деньги на оплату иноземных товаров феодальные сеньоры могли иметь только при наличии товарно-денежных отношений в своих владениях. Понемногу они начинают относиться все более покровительственно к намечающемуся на основе едва заметного роста производительных сил разделению труда между сельским хозяйством и ремесленной промышленностью, т. е. к выделению из крестьянского хозяйства первоначально сращенного с ним ремесла. В глазах феодала это разделение имело единственный смысл: оно обеспечивало превращение натуральной формы крестьянских платежей в денежную; отныне он мог требовать с крестьян деньги. Необходимо было лишь обеспечить, чтобы прибавочный продукт крепостного крестьянина не сделался достоянием ремесленника-горожанина, с которым крестьянин будет обменивать свои продукты; необходимо было, следовательно, обеспечить, чтобы обмен носил строго эквивалентный характер. Этого феодализм достиг путем закрепления цеховой структуры средневекового городского ремесла с ее хитроумными ограничениями, с ее всесторонней регламентацией производства и торговли. Первое время города оставались в такой же полной судебной и административной зависимости от своего светского или духовного сеньора, как и деревни. Простое товарное обращение еще открыто не противоречило строю феодальных производственных отношений.

Но раз начавшийся процесс уже не мог быть остановлен. В городах наряду с ремесленниками стали селиться купцы и ростовщики,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 144.

стали появляться зародыши буржуазии. Сеньор сам нередко оказывался в долгу у них. Но главное, что с ростом городов все труднее оказывалось держать их в подчинении. Монополизация феодалами собственности на основное условие сельскохозяйственного производства, на землю, могла служить экономической предпосылкой для зависимости крестьянина, но отнюдь не ремесленника. Города ведут успешную борьбу за независимость против своих сеньоров и в XI—XII вв. превращаются в большом числе в свободные коммуны, особенно в Северной Франции, Фландрии и Северной Германии. Став независимыми, города содействуют и раскрепощению окрестного крестьянства, предоставляя крестьянам убежище в своих стенах и закрепляя правило, что «городской воздух делает свободным».

Возникновение городов и товарно-денежных отношений крайне обострило уже ко второй половине XI в. классовые противоречия в Западной Европе. Оно вызвало и усиление нажима феодалов на крестьян и усиление борьбы крестьян против феодальной эксплуатации. Крупные крестьянские восстания, местные бунты и убийства сеньоров, многочисленные крестьянские побеги, рост ересей — все это свидетельствовало о кризисе западноевропейского феодализма. Помещичий класс тоже не был доволен существующим положением: возможности новых захватов земель и крепостных внутри Западной Европы были к этому времени исчерпаны, экспансия Германии на славянский восток и реконкиста в Испании удовлетворяли аппетиты лишь небольшой части феодалов, передел же владений и богатства путем усилившихся феодальных войн и рыцарских разбойничьих набегов встречал все растущее сопротивление со стороны крупнейших землевладельцев — королей и особенно католической церкви, сурово требовавшей соблюдения «божьего мира». Между тем потребности господствовавшего класса в условиях развития денежных отношений возросли, а повысить низкую продуктивность крестьянского труда не было возможности при растущем крестьянском сопротивлении и крайней еще слабости централизованного аппарата классового господства — королевской власти. И вот полная противоречий феодальная католическая Европа в поисках выхода из тупика обрушилась, как лавина, своими «крестовыми походами» на малоазиатские владения мусульман, на Византию, на восточноевропейских славян. Крестьяне видели в крестовых походах, особенно в первых, возможность выхода из состояния беспросветного угнетения; феодалы, вскоре заполнившие крестоносные ополчения, видели в этих походах возможность захвата новых земель и крепостных; купцы южнофранцузских и североитальянских городов — путь к захвату в свои руки левантийской торговли; папство — средство укрепления и расширения своей власти.

Продолжавшиеся свыше полутора столетий крестовые походы закончились совсем не тем, чего ожидали от них участники. Походы

привели не к распространению европейского феодализма вширь, а лишь к еще большей внутренней его зрелости.

Западная Европа ко второй половине XIII в., когда закончились крестовые походы, сильно отличалась от того, чем она была при их начале, в конце XI в. Массовый процесс появления городов, их роста и высвобождения из оков сеньориальной зависимости падает в основном как раз на этот период; к концу крестовых походов Европа была покрыта множеством новых городов. В Северной Италии возникли независимые города-республики. Крестьянство в этот период находилось в несколько облегченных условиях и интенсивно втягивалось в рыночные отношения. Королевская власть в ряде государств Европы в своей борьбе с феодальным сепаратизмом добилась решающих успехов. Было положено прочное основание того аппарата, который должен был на несколько столетий обеспечить незыблемость классового господства феодалов. Одновременно это было началом национального размежевания Европы, образования национальных государств.

Сильная централизованная государственная власть складывается в Англии уже к концу XI в., во Франции — в XII—XIII вв., хотя окончательное ее закрепление и объединение Франции затянулось до XV в. Значительное усиление центральной власти замечается в X—XIII вв. и в Германии, особенно при императорах Штауфенах, так же как и усиление светской власти пап в Италии в тот же период. Но в отличие от английских и французских королей папы, бывшие крупнейшими государями Италии, и императоры Германии не столько заботились об укреплении своей власти на ограниченной национальной территории, сколько гонялись за призраком «мировой империи», т. е. верховного владычества в западном римско-католическом мире. Борьба римских пап и императоров «Священной Римской империи», наполнившая XI—XIII вв. множеством драматических положений и эпизодов, была обречена на полную бесплодность, так как претензии обеих борющихся сторон не соответствовали объективному направлению исторического развития европейских народов. Более того, как раз Германия и Италия, откуда исходили эти претензии, были политически наиболее слабы и раздроблены, представляя собой хаотическое нагромождение мелких и мельчайших самостоятельных или полусамостоятельных государств. Крушение претензий папства на господство над светскими властями Европы и общий упадок папства, начавшийся в XIV в., были результатом отнюдь не силы Германской империи, а усиления других западноевропейских национальных государств — Франции и Англии.

В XIV—XV вв. окрепший и консолидировавшийся класс феодалов предпринял новое наступление на трудящихся города и деревни, особенно на крестьян, стремясь паверстать в новых условиях все, что пришлось частично уступить в предшествовавшие кризисные столетия. Теперь феодализм уже приспособился к новым условиям рыночных отношений, перешел в основном к денежной форме

земельной ренты, крепко сросся с торговым и ростовщическим капиталом. Крестьяне и феодалы столкнулись друг с другом в великих классовых битвах XIV—XV вв. Непосредственным результатом крестьянских войн, прокатившихся в это время по Англии, Франции, Чехии, Испании, почти по всей Западной и Центральной Европе, было поражение крестьянства, да иначе и не могло быть до тех пор, пока на исторической сцене не появился руководитель освобождения всех трудящихся — пролетариат. Но крестьяне боролись за новый шаг вперед в развитии производительных сил, и какова бы ни была субъективная форма их требований, объективно они добивались максимального укрепления и усиления основной производственной ячейки общества — крестьянского хозяйства. В классовых антифеодальных битвах XIV—XV вв., в Жакерии, в восстании Уота Тайлера, в гуситских войнах в известной мере уже предрепался вопрос о грядущем приходе капитализма, хотя капиталистические отношения еще не сложились и лишь кое-где пробивалась их первая поросль.

«Хотя первые зачатки капиталистического производства спорадически встречаются в отдельных городах по Средиземному морю уже в XIV и XV столетиях, тем не менее начало капиталистической эры относится лишь к XVI столетию»¹. Наиболее четко выраженный капиталистический характер носило в XIV—XV вв. экономическое развитие некоторых североитальянских городов, в особенности Флоренции, но подавляющее большинство европейских городов представляло еще чисто средневековые образования, основой которых являлось цеховое ремесло. Впрочем, в них в это время уже отчетливо формировался новый социальный слой — плебейство — «живой симптом разложения феодального и цехово-городского общества» (Энгельс). Это был даже не предпролетариат, а его исторический предшественник. «Плебейская оппозиция» в городах сливалась подчас с «крестьянской оппозицией» в единую антифеодальную революционную силу. На другом полюсе средневекового города складывалось городское бюргерство, зародыш будущей буржуазии. Бюргерство еще не почувствовало необходимости рано или поздно вступить с феодалами в борьбу за власть, но уже успело испытать ужас перед выступлениями народных масс. Поэтому большинство зажиточных горожан тяготело к городскому патрициату, к той правящей городской верхушке, которая прочно срослась с феодальными привилегиями и со всем феодальным строем. Лишь небольшая прослойка горожан в той или иной форме примыкала к антифеодальному лагерю.

Наряду с массовыми восстаниями в течение всего средневековья, а особенно с XI—XII вв., важнейшей формой выражения социального протеста были ереси. «Революционная оппозиция против феодализма проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени она выступает то в виде

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 784.

мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»¹. Эти три формы часто сливались друг с другом и превращались друг в друга. В тех случаях, когда ересь была прямым выражением крестьянской и плебейской оппозиции, она обычно соединялась с восстанием (Джон Болл в восстании Уота Тайлера, табориты в гуситских войнах и др.). Когда ересь выражала оппозицию горожан, направленную, главным образом, против богатства и морального разложения духовенства, она носила более умеренный и сдержанный характер (Арнольд Брешианский, альбигойцы, Виклеф, Гус, чашники и др.).

Но во всех случаях, когда дело шло о борьбе с феодализмом в целом или с какой-либо его существенной стороной, эта борьба неизменно облекалась именно в форму ереси, в форму отрицания тех или иных богословских догматов ортодоксального вероучения, скрывалась под религиозной оболочкой. Объяснение этому следует искать в монополизации церковью всей умственной жизни средневековья, в глубоком сращении церкви с феодализмом, в отождествлении незыблемости догматического и обрядового религиозного порядка с незыблемостью земного феодального правопорядка, в освящении этого земного правопорядка божественным авторитетом. «Ясно, что при этих условиях всеобщие нападки на феодализм, и прежде всего нападки на церковь, все революционные, социальные и политические учения должны были представлять из себя одновременно и богословские ереси. Для того, чтобы возможно было нападать на общественные отношения, с них нужно было совлечь покров святости»².

Хотя борьба со светской властью и отнимала начиная с XI в. значительные силы у католической церкви, хотя с того же времени церковь приступает к созданию грандиозной системы военно-религиозной агрессии против «неверных» в виде разнообразных духовно-рыцарских орденов на Востоке, в Испании, в Прибалтике, ее основной задачей оставалась неустанная борьба со всевозможными формами ересей. «Язычник лучше еретика», — говорили еще в раннее средневековье. Борьба с ересями осуществлялась самыми разнообразными средствами — от чисто военных карательных экспедиций (как, например, «крестовый поход» против альбигойцев в начале XIII в.) до различных методов церковного террора: отлучений, сожжений еретиков, пыток и т. д. Движение францисканцев, возникшее в начале XIII в. как народная нищенствующая ересь, церковь сумела подчинить себе и сделать гибким орудием проникновения в массы. Из недр другого нищенствующего ордена — доминиканцев — в XIII в. родилась инквизиция.

Особенно зорко, с напряженным вниманием следила церковь за учеными спорами богословов-схоластиков, из которых еретические

¹ Маркс и Энгельс; Соч., т. VIII, стр. 128—129.

² Там же, стр. 128.

движения подхватывали искры сомнения или протеста и раздували их в пламя сектантской борьбы. Вся организация образования была в средние века сосредоточена в руках церкви. Школы существовали только при монастырях и соборных капитулах. Университеты, возникшие в XII—XIII вв., также были прямыми органами церкви: преподавание в них велось преимущественно монахами-проповедниками. «В руках попов политика и юриспруденция, как и все остальные науки, превратились в простые отрасли богословия, и в основу их были положены те же принципы, которые господствовали и в нем»¹.

И все же «это верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности»² не могло не подтачиваться исподволь постепенным накоплением действительных знаний. Новые запросы хозяйства подстегивали рост знаний, заметный уже в XIII в. В XIV—XV вв., сочетаясь с натиском новых общественных отношений, реальные знания растут все быстрее и быстрее и размывают сложное, но непрочное богословско-схоластическое здание. Расширяются и общественные горизонты: крестовые походы прорвали замкнутость и ограниченность европейского сознания, мир предстал неизмеримо более сложным. Рост торговли был связан с расширением географического кругозора; в XIII в. посланец Людовика Святого достиг монгольской столицы, Каракорум, а францисканец Плано Карпини побывал в Золотой Орде. Они открыли пути венецианцу Марко Поло, а XV век был уже полон большими и малыми географическими открытиями.

Другой струей, подрывавшей монополию церкви на духовную жизнь, было развитие светской литературы и искусства. Народное художественное творчество не было полностью убито ни в один из периодов средневековья, хотя церковь пыталась монополизировать и изобразительное искусство (в виде мрачных церковных статуй, византийской иконописи, готической архитектуры), и музыку, и поэзию (в виде церковных псалмов и песнопений), и даже театр (в виде церковных мистерий). Но мистерии вызывали стихийные народные пародии, «праздники шутов», с которыми церковь была бессильна бороться, и даже в церковную скульптуру и живопись прорывались черты народной фантастики, когда дело шло об изображении не святых, а «нечистой силы». Устное народное творчество: песни о рыцарских подвигах (*chansons de geste*), распевавшиеся труверами, лирическая поэзия, разносимая трубадурами, менестрелями и миннезингерами, наконец, появляющиеся с XIII в. народные побасенки (*fabliaux*) представляли собой нередко сатиру на существующий строй и в первую очередь на церковь.

Эти живительные родники, слившись в один поток, вскоре прорвали все плотины церковного мышления и феодальной куль-

¹ Там же.

² Там же.

туры. В конце XIII—начале XIV в. флорентинцы произвели глубоко взволновавшую современников революцию в церковной живописи, начав изображать вместо мертвых схем живые человеческие лица и тела. Смелым вызовом существующему порядку было творчество великого Данте. Это был «...последний поэт средневековья и в то же время первый поэт нового времени»¹. Петрарка и Боккаччо уже во весь голос возвестили о наступлении новой культуры.

Североитальянский капитализм был раздавлен натиском феодальной реакции. Но победа была недолговечна. Дни феодализма были уже сочтены.

Глава II

РАННЯЯ СХОЛАСТИКА

Социальные и политические движения эпохи феодализма отражались в сознании их участников как различные виды *религиозной* идеологии, религиозные доктрины и догмы о власти светской и духовной, божьей и угодной богу жизни, о правильной вере и т. д. Религиозной форме идеологических иллюзий, под власть которых попадали участники классовой борьбы средневековья, немало содействовало то, что в средние века в руках феодальной церкви было сосредоточено почти все образование, обучение и почти вся средневековая наука. Средневековые ученые, философы и писатели были в большинстве из духовного сословия: клирики, епископы, прелаты. Мысли представителей феодальной церкви были мыслями господствующего класса. Но и в тех случаях, когда направленные против господствующих порядков социально-политические движения средневековья принимали характер широких массовых движений, они получали своеобразную религиозную мотивировку, разворачивались под религиозными лозунгами.

Натуральное хозяйство, раздробленность и изолированность хозяйственных единиц, слабое развитие торговли, тяжелые условия подневольного труда — все это являлось величайшим тормозом для технического и научного прогресса.

Страны Западной Европы оказались в VIII—XIII вв. далеко позади арабов. Сравнительно высокий уровень арабской техники и науки, усвоение арабами научного и философского наследия античного мира представляют поразительный контраст в сопоставлении с уровнем западноевропейского средневековья. Вплоть до XIII в. арабская наука и культура шли далеко впереди европейской. Скованная низким хозяйственным и техническим уровнем, утратившая наследство античной культуры, подчиненная интересам феодальной церкви, европейская наука уступала арабской и по широте интересов, и по объему познаний, и по энергии разработки научных вопросов, и по постановке обучения.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 327.

При всей своей отсталости европейская наука эпохи средневековья все же не была сплошным застоем. Очагами научного прогресса были средневековые города с их гораздо более подвижным, чем в замках и деревнях, населением, состоявшим из купцов, мореплавателей, ремесленников. Элементы опытных знаний в области механики, химии, медицины, географии проникали в средневековую науку именно благодаря связям с внешним миром, которые осуществлялись торговыми городами.

Сосредоточенная в руках церкви средневековая система обучения строилась следующим образом: в первом концентре преподававшихся в школах наук, в так называемом «трехпутье» (*trivium*) преподавались грамматика, диалектика и риторика; во втором концентре, или в «четырепутье» (*quadrivium*), вводились уже элементы арифметики, геометрии, акустики («музыки») и астрономии. В IX в. монастырские и приходские школы имелись в ряде пунктов в Ирландии, Германии, Франции и Италии. Некоторые школы особенно выделялись, становились широко известными центрами просвещения. В развитии этих школ — шартрской, лионской, реймской, фульдской — постепенно складывались основы педагогической и научной системы, которая впоследствии получила название «схоластики», т. е. школьной учености. В середине XII в. в Италии возникает Болонский университет, высшая школа юридических наук; во Франции — Парижский с факультетами богословским, юридическим, медицинским и «артистическим» (философским). Парижский университет XII—XIII вв. был типичной средневековой корпорацией учителей и учащихся, наделенной особыми правами, которые были пожалованы ему в 1203 и 1209 гг. папой Иннокентием III.

Западноевропейское средневековье характеризуется забвением античных научных достижений. Правда, христианская религия и патристика содержали в себе множество элементов античных, еврейских и восточных философских учений. Особенно большое значение имели преемственность в области римского права, латинского языка, открывавшего доступ к сокровищам античной литературы, и довольно еще значительные, особенно в Италии, остатки памятников античного искусства.

Со всем тем объем унаследованных от античности знаний и наличие литературных, научных и философских источников, доступных европейским философам раннего средневековья, были крайне ограничены. Основные философские памятники древнего мира в громадном большинстве были или вовсе утрачены или позабыты, оставаясь в неизвестности. Здесь в первую очередь необходимо отметить знаменательную для средневековья и объясняемую не только неблагоприятными случайностями истории утрату и забвение памятников античного материализма. Но и классики античного идеализма были известны в ту пору далеко не во всем объеме уцелевших сочинений. Из Платона раннее средневековье знало лишь неполный, фрагментарный латинский перевод «Тимея», содержащего

платоно-пифагорейский очерк космологии. Из Аристотеля были известны только трактат «Категории», а также трактат «Об истолковании». Ни «Метафизика», ни «Физика», ни «Политика», ни «Аналитики» не были известны по первоисточникам до середины XII в. Знакомство с логикой Аристотеля осуществлялось посредством переводов изложений позднейших, неоплатоновских комментаторов Аристотеля. Из них особенно изучалось «Введение к Категориям» неоплатоника III в. Порфирия. Большим авторитетом пользовался также Боэций (480—525 гг.), автор многочисленных логических сочинений («Введение в категорический силлогизм», «О категорическом силлогизме», «О гипотическом силлогизме», «О делениях», «Об определении», «О различии»), а также ряда комментаторских работ к логическим сочинениям Аристотеля и Порфирия. Таким образом, громадное большинство важнейших сочинений Аристотеля не только не было известно, но и то, что было известно, доходило не в адекватном содержании, а в неоплатоновском перетолковании.

Та же неоплатоновская струя дает себя знать и в распространенных в первые века средневековья изложениях философии Платона. Из них особенно читались книги платоника II в. Апулея («Об учении Платона») и Лже-Апулея («Меркурий» и «Гермес трижды величайший»).

Еще более тусклыми были отражения античной научной и философской мысли в компендиях и компиляциях, по которым училось раннее средневековье,—в руководствах Кассиодора, Исидора Севильского (VII в.), Беды (VII—VIII вв.), Алкуина (VIII в.), епископа Турского, основавшего при Карле Великом монастырскую школу в Туре, и Рабана Мавра (IX в.), епископа Майнцского, известного также своей педагогической деятельностью и своими руководствами, составленными на основе работ предшественников.

Вторым—правда, косвенным и ненадежным,—источником для знакомства средневековья с античной философией были сочинения христианских богословов.

Однако изложение и цитирование древних авторов здесь крайне тенденциозное, одностороннее, зачастую вовсе недобросовестное, продиктованное единственной целью опорочить ненавистного противника.

Лишь у немногих авторов — у Оригена в III в. и у Августина в IV—V вв.—через толщу христианской спекуляции пробиваются лучи античной философской мысли и сказывается еще сильное воздействие античного метода философствования. Но в соответствии с интересами церкви в эту пору из богатого и разнообразного мира античных авторов оказывают влияние, главным образом, платоники и неоплатоники. В особенности неоплатонизм с его мистическим спиритуализмом и гностическими суевериями стал для средневековья одним из главных проводников влияния античной мысли. Неудивительно поэтому, что первое крупное философское построе-

ние средневековой философии—учение Иоанна Эриугены (IX в.) — оказалось насквозь неоплатоновским.

Особенность развития философской мысли в феодальном обществе состоит в том, что все интересы философского исследования были подчинены интересам, контролю и руководству церкви. В средние века философская мысль могла существовать только как богословская мысль, в оболочке той или иной доктрины церкви. Всякий философский вопрос мог получить права гражданства только при условии, если он связывался с той или иной богословской проблемой. Философия была «служанкой богословия» (*ancilla theologiae*).

Основой церковного философского мировоззрения были *идеалистическая* космология, философия истории, антропология и этика, представлявшие сложный и противоречивый сплав элементов восточных, еврейских и греческих религиозно-философских построений. Однако учения эти должны были приспособиться к сложившимся в IV в. и закрепленным последующим развитием формам церковной догматики.

Но борьба идеализма с материализмом не могла быть упитана засильем церковной догматики. Борьба эта приняла особые исторические формы. Она оказалась опосредованной богословской оболочкой, которой обволакивался всякий философский спор и которая маскировала до некоторой степени борьбу двух лагерей в философии, усложняла ее опознавание.

Так, знаменитый в средние века спор схоластиков о реальности общих родов (универсалий) рассматривался руководящими деятелями церкви в первую очередь не как борьба *философских* направлений, но как спор относительно значения основных догматов веры: троичности, воплощения, пресуществления и т. д.

Учение крайнего «реализма» утверждало, будто реально существует только *общее и единое*, все же индивидуальное и множественное лишь *кажется* существующим и есть не более, как обман чувственного восприятия. Учение крайнего «номинализма» утверждало, будто реально существуют только *отдельные* предметы, образующие реальное *множество* вещей, все же общее и единое лишь *кажется* существующим и не имеет никакого значения за пределами мысли и языка, пользующегося общими терминами. Но учения эти обсуждались и расценивались авторитетами церкви в первую очередь как определенные типы трактовки *церковных догматов*.

Как известно, основной догмат католического вероучения есть догмат *триединства*, т. е. учение о том, что бог един по существу, но троичен в лицах («отец», «сын» и «дух святой»). Сложившееся в качестве ортодоксальной доктрины церковное толкование этого догмата утверждало, будто единство бога так же реально, как и его троичность. Ортодоксальное церковное учение яростно боролось как с еретическими не только со всеми толкованиями, отрицавшими реальность божественного *единства*, но также и со всеми учениями,

отрицавшими реальность божественной *троичности*. Учение, по которому бог реально существует лишь как единый, троичность же не имеет реального бытия, считалось явной ересью. Но столь же еретичным считалось и противоположное учение, утверждавшее, будто реально существуют лишь отдельные лица троицы: «отец», «сын» и «дух», а единство их не реально.

Позиция, занятая церковью в вопросе о реальности лиц божественной троицы, определила противоречивое отношение церкви к философским учениям реализма и номинализма.

Для церкви крайний реализм представлялся учением столь же опасным, как и крайний номинализм. Как бы ни были значительны в глазах церкви преимущества «реализма», в своих крайних формах он оказался неприемлемым для католической ортодоксии. Во-первых, крайний «реализм», согласно которому реально существует только общее, неизбежно вел к отрицанию реальности лиц божественной троицы. Во-вторых, реалистическое учение вело к пантеизму, к отрицанию личного бога и к отождествлению бога с общей субстанцией природы. В-третьих, реализм казался опасным для поборников воинствующего католицизма тем, что учение, признававшее право на истину только за общим, склонно было и в вопросе об истинной религии выдвигать на первый план лишь общие для всех религий верования и положения. С этой точки зрения христианство наравне с остальными религиями представлялось истинным не в том, что составляло его специфическое отличие от религий еврейской, древнегреческой, магометанской, а в том, что у него было общего со всеми этими верованиями.

Перед лицом этих соображений, имевших в виду непосредственные интересы феодальной церкви и ее идеологии, второстепенными казались все те теоретические преимущества, которыми располагал реализм для обоснования учений средневекового идеализма. Практические интересы взяли верх, и крайний реализм был официально отвергнут. Главное сочинение Иоанна Эриугены «О разделении природы» было в 1210 г. осуждено как еретическое на Парижском соборе. В 1225 г. папа Гонорий III не только подтвердил это осуждение, но и приговорил книгу Эриугены к сожжению.

Не менее опасным казался в глазах идеологов церкви и *рационализм*, к которому тяготели многие сторонники «реализма». Средневековые реалисты не только утверждали, что единственная реальность — *общее*, но, следуя традициям платонизма, заявляли, что это общее может постигаться не чувствами, а только разумом. И хотя в большинстве своем они соглашались, что разум без веры не дает истинного познания, однако, с другой стороны, они утверждали, что истины веры должны быть подтверждены, доказаны и обоснованы разумом. Так, Эриугена утверждал, что авторитет исходит от разума, а не наоборот. Если по времени вера предшествует разуму, то по существу разум выше веры. Неподкрепленный разумом авторитет не может отстоять себя. Напротив, разум, опи-

рающийся на свои доказательства, не требует подкрепления авторитетом. Ансельм, епископ Кентерберийский (XI в.), упорно пытался доказать, что даже наиболее трансцендентное положение религии — учение о бытии бога — может быть доказано аргументами разума.

Эти попытки неизменно встречали оппозицию церкви. Рационалистическое убеждение в силе разума, способного дать ключ к тайнам веры, всегда казалось подозрительным и опасным для руководителей церкви, которые хорошо понимали, куда может привести разум. Церковь безошибочно почуяла размер опасности, заключающейся в предпосылках религиозного рационализма. «Все, что разумно, должно быть доказуемо. Все недоказуемое не может быть разумно» — такова невысказанная открыто, но неизменно подразумеваемая формула «реалистического» рационализма. Формула эта была очень не по вкусу руководителям церкви. Не лучше ли, полагали они, признать, что истины веры по самой природе своей не подлежат суду разума и не могут быть доказываемы или опровергаемы.

Против теологического рационализма начинается систематическое наступление. Величайшие авторитеты схоластики в пору ее расцвета в XIII в. стремятся ограничить круг религиозных догматов, которые могут быть доказаны силой разума. Уже Альберт (прозванный Великим) считал догматы троичности, воплощения и воскресения недоказуемыми. Фома Аквинский, кроме этих догматов, провозгласил недоказуемыми также догматы о творении во времени, о первородном грехе, о таинствах, чистилище, страшном суде и воздаянии. Дунс Скот провозгласил недоказуемым также учение о творении из ничего и о бессмертии. Даже бытие бога и единство его природы были объявлены недоказуемыми Вильямом Оккамом в XIV в.

Однако в рассматриваемую эпоху — в IX—XI вв. — теологический рационализм еще только развивал свои силы. Наиболее крупные умы эпохи были глубоко убеждены в способности разума обосновать все, даже иррациональные догматы веры. От «диалектики», как тогда называли искусство спора и доказательства, ждали подлинных чудес.

Этот богословский рационализм сыграл крупную роль в развитии средневековой философии. Диалектика мысли зачастую уводила схоластических философов, стимулируемых религиозными и церковными интересами, далеко за пределы чисто религиозных богословских вопросов и споров. Поставленные как вопросы теологии, проблемы реальности общего и единичного, единого и многого обнаруживали и свое подлинно философское, независимое от богословия, содержание. Этому способствовала в сильной степени *несамостоятельность* философской мысли средневековья, ее зависимость от греческой, римской, арабской и еврейской философии. Как ни старались схоластики рассматривать Аристотеля и Платона только в качестве «богословов», это им далеко не всегда удавалось. «Бого-

словские» проблемы оказывались и философскими, догматические споры подводили вплотную к проблемам онтологии, теории познания, психологии и логики. Влияние философских исследований Платона и Аристотеля не могло закончиться у границы, поставленной перед ними узостью точно сформулированных специфических вероисповедных и церковных задач. На сухом дереве схоластики, питавшемся живительными соками античной философской мысли, мало-помалу появлялись побеги и зеленые ветви.

Своеобразная диалектика философского развития раннего средневековья привела к возрождению в формулах теологии основного философского антагонизма — борьбы материализма с идеализмом. Исконный спор, уже в древности разделявший философов на два лагеря, проложил себе путь в тезисы и в аргументы схоластических диспутов.

Руслом, по которому направился схоластический идеализм, стало в основном учение *реалистов*. Таким же руслом для пробивавшейся тенденции материализма стало учение *номиналистов*.

Мы сделали бы, однако, ошибку и допустили бы отступление от требований конкретного исторического исследования, если бы безоговорочно *отождествили* схоластический реализм со средневековым идеализмом, а схоластический номинализм — с материализмом. Действительные отношения между этими учениями были гораздо более сложными и опосредованными.

В. И. Ленин в критических замечаниях против Струве возражал против поспешных, не проверенных конкретным историческим изучением аналогий между названными течениями. И действительно, реализм и номинализм выступали не как самостоятельные философские учения, но лишь как различные течения *богословской* мысли. Реализм совпадал с идеализмом, а номинализм с материализмом лишь в *тенденции*. Это совпадение обнаруживается только в *крайних* формах обоих течений.

Крайний реализм, утверждая реальность общего и единого, отождествлял это общее с богом и с высшими духовными эманациями божества: умом, мировой душой. По такому учению выходило, что общее существует *до* конкретных вещей — как идеи в уме бога. В соответствии с такой онтологией реализм и в вопросах теории познания тяготел к явно идеалистическим и рационалистическим взглядам, поскольку общее — единственная подлинная реальность — может постигаться не чувственным ощущением или восприятием, но лишь сверхчувственным разумом.

Идеалистическая сущность крайнего реализма очевидна. Так же очевидна его близость к специфической форме идеализма: к философии Платона и неоплатоников. Достаточно хорошо установлены и конкретные пути опосредования средневекового реализма платоновским и неоплатоновским идеализмом. Источники, на которые опирались Августин, Иоанн Эриугена, Ансельм Кентер-

берийский, достаточно известны и не оставляют в этом отношении никаких сомнений.

Связь номинализма с материализмом обнаруживается прежде всего в характерном для номинализма признании реальности чувственного мира. Номиналисты не только не сомневаются в объективной реальности отдельных чувственных вещей, но и утверждают, что только отдельные вещи имеют реальное бытие в отличие от общего, существующего лишь для мысли. Не менее ясна материалистическая тенденция некоторых учений номинализма и в теории познания. Достоверным орудием познания эти учения признают не разум, направленный на мнимо реальные общие сущности, но чувственные восприятия, предмет которых — единственно-реальные, единичные вещи.

Но наряду с крайними формами реализма и номинализма существовали и к началу XIII в. взяли перевес формы компромиссные, объединяющие Платона с Аристотелем. Именно учение Аристотеля, колеблющееся между идеализмом и материализмом, стало философской основой для крупнейших построений XIII в.: Альберта, Фомы Аквинского и Дунса Скота. Но еще раньше, в первой половине XII в., Пьер Абеляр, в основном стоявший на почве номинализма, выработал примирительную объединяющую формулу.

С другой стороны, и средневековый реализм был не всегда безусловно идеалистическим учением. Как было уже отмечено выше, крайний реализм неоплатоновского толка зачастую граничил с пантеизмом, вел к *отождествлению* бога с *природой*.

Какие же проблемы стояли перед этой философией, столь отличной от предыдущей философии рабовладельческого общества и от последующей философии общества капиталистического?

Многие историки философии утверждают, будто основными вопросами средневековой философии были вопросы *гносеологические*, вытекавшие из потребности размежевания функции *знания* и *веры*, точного отграничения области каждого из них. Однако такая характеристика слишком упрощает вопрос о тематике схоластической философии. Философия эта была не только логико-гносеологической. Вопросы об отношении общего к особенному и единичному тесно соприкасались с проблемами онтологическими и этическими. В зависимости от решения спора об общем и единичном находилось также решение вопроса о предопределении, о свободе воли, о примате функций человеческой души, об основе индивидуальности. В форме богословских споров о предопределении и о границах свободы воли средневековые философы ставили вопросы о поведении человека, о закономерности, им управляющей, и о возможности ее познания. Учение Августина, Ансельма, Дунса Скота о человеческой воле и пределах ее свободы представляли для средневековой философии не меньше интереса и значения, чем споры о природе общего и особенного.

Усиленно разрабатывались также и проблемы психологии. Философия, определявшаяся религиозными учениями о душе и ее бессмертии, имела особые основания интересоваться вопросами о природе души, о взаимоотношении ее функций и т. д.

Но логико-гносеологические вопросы все же преобладали. Выше было уже показано, что для церкви вопрос, все ли догматы веры доказуемы средствами разума, приобретал значение, далеко не только теоретическое.

Слабый пульс научно-исследовательской жизни, оттеснение подлинных научных проблем богословской казуистикой обусловили *формалистический* характер средневековой учености. Громадное значение в практике научной жизни средневековья и в частности в практике высших школ приобрел публичный диспут как форма установления и доказательства истины и соответственно как форма изобличения и опровержения заблуждения. Необходимость согласовать доказываемое положение с догматами церковного учения и с мнениями авторитетов церкви, с одной стороны, крайне ограничивала поле возможного, непредвзятого и свободного исследования вопроса, с другой — способствовала развитию формальной логической способности, искусства формального сопоставления тезисов, посылок, выводов и формального же мастерства умозаключения и доказательства. Задача заключалась не столько в том, чтобы найти и установить нечто новое и неизвестное, сколько в том, чтобы внушить убеждение, будто выставленный тезис не находится в противоречии с догматами и с мнениями церковных авторитетов, которые заранее считались непогрешимыми и непрекаемыми.

Бесплодность этой формалистической логики и гносеологии заключалась не только в абсурдных темах и форме диспутов, не раз бывших предметом сатирического изображения, но и во внутренней противоречивости и неосуществимости самой задачи: сочетать логическое исследование с заранее данными и по сути совершенно иррациональными учениями.

Крупнейший философ ранней схоластики — шотландец Иоанн Скот Эриугена (810—877 гг.) был одним из немногих философов IX в., который знал оба древних языка и был знаком с учением Платона и Аристотеля. О жизни и деятельности Эриугены известно немного. Имеются сведения о приглашении его Карлом Лысым во Францию, где он начиная с 40-х годов преподавал в придворной школе. Сочинение Эриугены «О божественном предопределении» послужило поводом для столкновения Эриугены с папской курией, осудившей в 855 г. его сочинение. Обстоятельства конца деятельности и жизни Эриугены неизвестны. Главное его сочинение — «О разделении природы».

В своих сочинениях Эриугена стремился оставаться верным учению католической церкви. Но знакомство с неоплатоновской философией привело к тому, что в своем учении о природе он да-

леко отклонился от правоверной догмы. Признавая формально нерушимость церковного авторитета, Эриугена отмечал его многозначность и многосмысленность. Истина скрыта в писании под покровом образов, которые должны быть истолкованы разумом. При истолковании писания разум должен руководиться мнениями и суждениями авторитетов церкви. Истинными высказываниями о природе бога могут быть, согласно Эриугене, не наши собственные домыслы, но лишь то, что открыто нам через писание и что может быть выведено из его текстов; однако выводимое нами из писания не должно противоречить разуму. Хотя по времени вера предшествует разуму, но по познавательной силе разум выше веры. Подлинным авторитетом может быть лишь истина, установленная разумом и сообщенная отцами церкви в письменной традиции. «Всякий авторитет, не одобренный истинным разумом, — утверждает он, — кажется слабым».

Опираясь на свое толкование отношений между верой и разумом, Эриугена построил систему философии, охватывающую основные вопросы бытия и познания. В учении Эриугены теория познания и «диалектика» выводятся из «онтологии» реализма. «Диалектикой» Эриугена называет особое учение о *сущем*. «Свойство диалектики, — поясняет Эриугена, — состоит в том, чтобы природу всех вещей, какие только могут быть постигаемы, разделять, соединять, расчленять, указывать собственное место каждой вещи». Он разъясняет, что диалектическое исследование руководится не человеческими точками зрения или операциями, но определяется в своей последовательности и в своих результатах природой самих вещей. Искусство, называемое диалектическим, говорит он, разделяющее роды на виды и разрешающее виды в роды, не есть продукт человеческих действий: оно «обосновано в природе вещей самим виновником всех искусств, которые поистине суть искусства».

Понятая как исследование родов бытия, диалектика, по учению Эриугены, имеет своим предметом прежде всего *сущность* как начало. От этой сущности происходит всякое разделение и умножение вещей. Диалектическое искусство, направляясь от наиболее общих через средние роды бытия, нисходит до самых специальных форм и видов, с тем чтобы затем вновь возвыситься, следуя по тем самым ступеням, по каким происходило нисхождение, до тех пор, пока не достигнута будет сама сущность, из которой направилось первоначально все исследование.

В построении Эриугены метод определяется его учением о бытии или о природе. Бог открывается познающему уму философа как *четвероякая* природа, как последовательное нисхождение от наивысшей реальности, единства и общности к небытию, множеству и раздельности и как обратное восхождение от небытия, множественности и раздробленности к безусловному, единому и всеобщему бытию.

На *первой* ступени этого процесса бог открывается как природа *не сотворенная, но творящая* (*natura, quae non creatur et creat*). В качестве *первой* природы бог превосходит все сотворенное, ни одна из категорий бытия не приложима к нему, даже категория сущности, ибо бог не есть сущность, он превышает всякой сущности. Как пребывающий выше всех определений и категорий бытия, бог — непознаваемое ничто. Бог, учит Эриугена, не знает о себе, что он есть, так как он не есть *нечто* (*quid*); поэтому бог непостижим ни в чем: ни для самого себя, ни для чьего бы то ни было интеллекта. Но, не познавая себя в качестве определенного *нечто*, бог познает себя в качестве возвышающегося над всякой определенностью *ничто*.

Поэтому высшей формой богопознания Эриугена считает не положительное богословие, пытающееся выразить природу бога в утвердительных определениях и символах, но богословие *отрицательное*, признающее неприложимость к богу никаких положительных свойств и определений.

Превышающий всякое бытие, бог, по учению Эриугены, открывается в своих творениях. Творя себя самого, бог являет себя в своих творениях, становится из невидимого видимым, из непознаваемого — познаваемым, из бесформенного и безвидного — обладающим формой и видом, из сверхсущего — сущим.

Философской мысли бог открывается как *троичность*. Хотя непосредственно природа бога не может быть постигнута, она обнаруживается как *бытие* из бытия вещей, как *мудрость* — из их порядка и расчленения на роды, как *жизнь* — из их покоящегося движения («*motus stabilis*»). Бытие есть *отец*, мудрость — *сын*, жизнь — *святой дух*. Однако все предикаты, в том числе и постигаемые философской мыслью, суть лишь символы, иносказания, не адекватные подлинной, всецело неизреченной природе бога.

Как *вторая* ступень мирового процесса природа, по учению Эриугены, есть природа *сотворенная, но вместе и творящая* (*natura, quae creatur et creat*). В то время как *первая* природа есть единство божественной реальности, возвышающееся над всякой множественностью, отдельностью и определенностью, *вторая* природа представляет начало процесса раздробления первоединой сущности. Вторая природа Эриугены — божественный *ум*, или *логос* (он же — сын бога), в котором бог *идеально* порождает совокупность первообразов, первопричин, вечных образцов, или идей всех вещей. Эта совокупность идей не имеет начала *во времени*. Однако вечность божественных первообразов всех вещей отличается от вечности самого бога как *первой* природы: первообразы, или идеи, причастны вечности лишь в том смысле, что они вечно творятся богом, в то время как бог вечен потому, что никем не сотворен и не творится. Поэтому мир идей, будучи вечным, все же относится к богу так, как творение относится к мастеру.

Подобно тому как из сверхсущего бога возникает мир идей, или вечные первообразы вещей, так и из последних возникает, по учению Эриугены, *третья природа*, или мир чувственных предметов и явлений. Эта *третья природа* определяется Эриугеной как *созданная, но не творческая* (*natura, quae creatur et non creat*).

В учении о природе и о происхождении чувственного мира всего отчетливее выразился неоплатоновский идеализм, а также «реализм» Эриугены. Вслед за греческими «отцами церкви» и мистиками раннего средневековья Эриугена утверждает, будто материальность чувственных вещей есть только явление. То, что называется телом, есть, по мысли Эриугены, лишь совокупность умопостигаемых качеств: величины, формы, положения, тяжести, плотности, цвета и т. д. Только соединение или совпадение этих качеств порождает иллюзию телесности, или материальности. Поэтому тело в своей подлинной природе есть всецело творение ума, а его материальность призрачна. Реально только умопостигаемое *общее и единое*, которое *лишь по видимости* раздробляется на множество раздельно существующих видов и индивидов.

На этой «реалистической» основе построено учение Эриугены о родах и видах. *Род* целиком и полностью содержится в каждом из своих видов как его подлинно сущая основа. *Вид* также целиком содержится во всех индивидах, его составляющих. Только через бытие *в виде* индивиды могут оказаться причастными к существованию. И только через бытие *в роде* могут быть реальными виды.

Процесс нисхождения единой первосущности — от самотождественной общности до мира непрерывно изменяющихся, дробящихся и движущихся тел — Эриугена называет творением мира богом из ничего. «Исходя из той полноты, в которой бог называется небытием, и нисходя на первую ступень, бог сам созидает себя в первоосновах. А затем, когда первоосновы проявляются в своих действиях, бог нисходит из первооснов в их действия и осуществляется в них, обнаруживается в своих богоявлениях». Так нисходит он до последней ступени всей природы, до *тел*.

По разъяснениям Эриугены, в боге *созерцание* и *творческое действие* не разделены: все, что бог всегда созерцает, он всегда и творит, ибо в нем видение не предшествует действию, но тождественно ему. Единство божественного созерцания и действия раскрывается Эриугеной как *единство бога и его творения*. В относящихся сюда высказываниях Эриугены через неоплатоновскую мистику и учение об эманации явно пробивается *пантеистическая* тенденция: бог отождествляется с его творением, с природой. Божественная природа, учит Эриугена, и только она одна, существует поистине. И ничто из того, что не есть она сама, не существует поистине и в собственном смысле. Поэтому не следует думать, будто бог и творения — отличные друг от друга вещи: творение содержится в боге и бог в творении. Согласно Эриугене, мир чувственных вещей не имеет в самом себе никакого осно-

вания для своего возникновения и существования. Необходимость, с какой он возникает и существует, имеет основание только в воле бога.

Согласно учению Эриугены о человеке, в своей основе неоплатоническому, в природе человека, как в малом мире, отражаются все моменты развития мира большого, или природы. *Первой* природе соответствует в человеке *разум* (intellectus), *второй* — *рассудок* (ratio), *третьей* — *внутреннее чувство* (sensus interior). Предметом *разума* является, по учению Эриугены, первая природа, или бог в его превосходящей всяческое бытие и небытие общности, единстве и реальности. Предметом *рассудка* Эриугена провозглашает *вторую* природу, или вечно божественные первообразы всех вещей. Предметом *внутреннего чувства* является, по учению Эриугены, третья природа, или совокупность множественных, раздробленных, движущихся и изменяющихся чувственных явлений.

Все эти три вида природы образуют в человеке единство иерархически возвышающихся ступеней: человек познает как *ангел*, умозаключает как *человек*, чувствует как лишенное разума и рассудка *животное*, живет как *растение* и обладает существованием как вся совокупность *вещей*.

Эта градация отражает основную для человеческой природы противоположность между обособленностью *чувственного* человека, причастного ко множественности явлений чувственного мира, и всеобщностью *духовного* человека. Противоположность эту Эриугена кладет в основу своего толкования библейской истории творения, создания человека и его грехопадения.

Распавшаяся вследствие грехопадения на множество обособленных индивидуальных чувственных фактов, явлений и существ, природа не остается вечно в состоянии раздробления и оторванности от единства.

Возвращение всех вещей к первоединому божественному источнику намечает путь к познанию *четвертой* природы. Это — природа *не сотворенная и не творящая* (natura, quae non creatur et non creat) — есть не что иное, как бог. Однако на этой ступени бог рассматривается уже не как *действующая причина*, но как причина *конечная*, как цель всего мирового процесса.

Поэтому *первая* и *четвертая* природа совпадают: бог есть и начало всех вещей, им созданных, и цель всех вещей, к которой они стремятся, с тем чтобы вечно и неподвижно покоиться в нем. *Первая* и *четвертая* природа отличаются друг от друга не по существу, а по направлению движения: от творческого первоединства ко множеству и от множества к покоящемуся единству.

Условием возвращения всех вещей к божественному единству Эриугена провозглашает божественный ум, или логос. Деятельность логоса Эриугена отождествляет с воплощением бога в сыне и с искуплением, о которых учит христианская религия. Впрочем, в иносказательных толкованиях Эриугены католическое вероучение явно оттесняется неоплатоновской системой,

Католическая церковь всегда признавала, что рационалистические и пантеистические тенденции учения Эриугены по сути чужды христианскому церковному вероучению. В начале XIII в., когда условия борьбы за политическую власть сделали церковную философию особенно нетерпимой, учение Эриугены было объявлено еретическим, а главные сочинения его сожжены.

Официальное церковное вероучение не выдвинуло в течение IX—XI вв. ни одного крупного философского дарования. Из философских писателей этого периода могут быть отмечены Рабан Мавр, Герберт, Фульберт и Беренгар Турский.

Рабан Мавр (776—856 гг.), старший современник Эриугены, был архиепископом Майнцским. Его школа дала ряд сочинений, в которых «диалектика» рассматривалась как искусство, поставленное на службу церкви.

Рабан Мавр отстаивал реальность как *вещи*, так и *слова*, эту вещь обозначающего. Усматриваемое в вещах сходство есть реально существующее общее.

Разносторонней ученостью выделялся *Герберт* (ум. в 1003 г. под именем папы Сильвестра II), обучавшийся в школах Франции и у арабов в Испании. В математике он известен как ученый, заимствовавший у арабов индийскую счетную таблицу «абак».

В своем философском трактате «De rationali et ratione uti» («О разумном и о пользовании разумом») Герберт исследует противоречие, заключающееся, по его мнению, в общепринятом суждении «rationale ratione utitur» («разумное существо пользуется разумом»). Противоречие состоит в том, что, в то время как логика требует, чтобы объем логического сказуемого был шире объема подлежащего, в анализируемом суждении, наоборот, объем подлежащего — «разумное существо» включает в себе как часть объем сказуемого — «пользуется разумом». Разрешения противоречия Герберт ищет в различении *двух* значений термина «разумное существо»: 1) существо вневременное, божественное, всегда действующее и 2) существо, живущее во времени и потому иногда действующее, а иногда нет.

Фульберт (X—XI вв.), епископ Шартрский, был учеником Герберта. В 990 г. он учредил в Шартре школу, в которой стал учителем и настоятелем. В эту эпоху церковь уже видела для себя явную опасность в развитии «диалектики», угрожающей авторитету «писания» и «отцов церкви». Отстаивая интересы церкви, Фульберт призывал своих учеников остерегаться обманчивых новшеств в вопросах знания и не сходить с путей, начертанных «отцами церкви».

Такую же линию проводили в своих учениях *Петр Дамiani* в Италии (1007—1072 гг.) и монах *Отло* в Германии (ум. в 1070 г.). Отло с негодованием указывал на «диалектиков», которые дошли до того, что даже изречения «священного писания» ограничивают

в соответствии с толкованием диалектики и больше доверяют Боэцию, нежели библии.

Дамиани, ссылаясь на чудеса, отвергал всеобщность законов природы. Для божьей воли, утверждал он, слово «невозможное» не существует, даже логический «закон противоречия» для нее не действителен.

Получивший медицинское образование *Беренгар Турский* (999—1088 гг.) разрабатывал, главным образом, вопросы, связанные с трудностями, какие для церкви представляло учение «О тайной вечери» и о пресуществлении. Он высказывался против допущения божественного *произвола*, не совместимого с законами природы. В сочинении «*De sacra coena*» («О святой вечери») Беренгар пытался дать рационалистическое объяснение понятию пресуществления. Попытка эта навлекла на него преследования, и Беренгар дважды был вынужден — против воли и убеждения — отречься от своего учения. Особенно сильные нападки вызвало учение Беренгара о невозможности изменения *субстанции* хлеба и вина без соответствующего изменения ее *акциденций*. Церковь учуяла в этом учении опасную для нее *сенсуалистическую* тенденцию. Не менее еретичным казалось утверждение Беренгара, учившего, что в поисках истины следует больше доверять разуму, нежели авторитетам. Это утверждение Беренгар пытался обосновать ссылками на учение Августина. Из ортодоксальных противников Беренгара получил известность *Ланфранк* (1005—1089 гг.).

Споры между сторонниками развития «диалектики» и ее противниками были оттеснены и поглощены основным для философии этого периода спором: между *реалистами* и *номиналистами*. Выше была уже вскрыта связь этого спора с борьбой основных философских направлений: идеализма и материализма, а также связь его с вопросами вероучения.

В развитии борьбы реализма с номинализмом каждое из обоих учений было представлено по крайней мере *двумя* вариантами или оттенками: крайним и умеренным.

Сходясь в признании того, что общее — и только оно — одно существует реально и постигается сверхчувственным разумом, сторонники реализма распадалась на различные группы в зависимости от того, в какое отношение они ставили эту реальность общего к конкретным индивидуальным вещам.

Крайний фланг реализма представлял себе это отношение в духе платоновского учения об идеях: общее — *идеи*, существующие в уме бога *до* индивидуальных вещей *и вне* их.

Кроме этой разновидности, существовала *умеренная* форма реализма. Ее сторонники примыкали к тому учению об общих родах, которое было выработано Аристотелем и перипатетиками: общее реально существует, но *не до* вещей и *не вне* вещей, а *в самих вещах*, оно имманентно вещам и совпадает с «формами» Аристотеля.

Такое же расслоение на крайний и умеренный фланги произошло и в лагере номиналистов.

Крайнее крыло номиналистов составилось из философов, которые не допускали реального существования общего ни на небе, ни на земле, ни в самих вещах, ни в понятиях о них. Сторонники этого взгляда доходили до того, что объявляли общее только пустым и ничего не значащим *звуком речи*, даже не полным значения словом, но лишь *звуковой его оболочкой*.

Более *умеренное* крыло номиналистов составилось из философов, которые допускали существование общего *в мыслях или в понятиях*. Отрицая реальность общего в самих вещах, философы эти все же полагали, что общее — не пустой звук и не одно лишь «дуновение воздуха». Общее, утверждали они, есть важное и ценное *понятие познания*: понятие это образуется там, где, подметив в ряде единичных предметов некоторые общие всем им свойства, рассудок объединяет все эти присущие единичным предметам свойства в понятие — или термин, — фиксирующее эту общность. Согласно этому учению, общее существует как *общее понятие*, образованное путем отвлечения от реально существующих единичных предметов некоторых черт или свойств, повторяющихся и в других предметах.

Учение это подчеркивало первенство *вещи* над понятием, так как по этому учению общее всегда возникает *после* вещи (*post rem*), как ее *концепт* (*conceptus*), или *понятие*. В связи с этим рассматриваемая разновидность номинализма получила название *концептуализма*.

В XI в. против преобладавшего платоновского реализма резко поднимается крайний номинализм в лице *Росцелина* из Компьени (ок. 1050—1110 гг.). По имеющимся сведениям, Росцелин не оставил никаких сочинений и ограничивался устной пропагандой своих взглядов. Отсутствие сочинений самого Росцелина вынуждает для характеристики его взглядов обращаться к возражениям на них в полемических работах его противников — Ансельма Кентерберийского, Иоанна Салисберийского и бывшего ученика Росцелина — Абеляра.

Из возражений Ансельма можно заключить, что номинализм Росцелина решительно отрицал онтологическую реальность универсалий. С крайним раздражением говорит реалист-платоник Ансельм о «тех диалектиках нашего времени, вернее, еретиках диалектики, которые полагают, будто общие субстанции суть лишь *дуновение звука* (*flatus vocis*)»¹. В этом возражении чрезвычайно важно указание на *крайнюю* форму номинализма Росцелина, по учению которого общее, утверждаемое в высказываниях об общих родах, есть лишь слово, точнее, его звуковая оболочка.

Не менее важно ясное указание Ансельма на связь между этим крайним номинализмом и материалистической тенденцией в объяс-

¹ Ансельм, *De fide trinitatis*, II.

нении качеств вещей: отрицая реальность общего, Росцелин вместе с тем сводит различие чувственно-воспринимаемых качеств (например, цвета) к материальной основе; от свойства он заключает не к роду, а к субстанциальной основе, к носителю свойства.

Тот же Ансельм как нельзя более ясно сформулировал основную противоположность между воззрениями крайнего реализма и номиналистов типа Росцелина. «Кто еще не понимает, — говорит Ансельм, — каким образом многие люди в качестве вида суть единый человек, в котором содержится их сокровеннейшая природа, каким образом многие лица, каждый из которых есть совершенный бог, суть единый бог? Чей ум слишком темен для того, чтобы отличать своего коня от его цвета, каким образом сможет такой ум усмотреть различие между единым богом и многими его отношениями? Наконец, кто под человеком не может разумеать ничего иного, кроме индивида, тот никоим образом не постигнет природу человека, а только человеческую личность»¹.

Утверждая, что *только индивиды* обладают реальным существованием, Росцелин, повидимому, отрицал реальную делимость индивидов. Абельяр называет Росцелина псевдодialeктиком и псевдохристианином за то, что тот полагает, будто никакая вещь не имеет частей, имеет же их только слово, эту вещь означающее. Субстанция как таковая не может быть, по Росцелину, частью целого, и часть как часть есть не субстанция, но лишь результат субъективного расчленения субстанции в нашем понятии о ней и в нашей речи.

Природа единственно реальных индивидуальных и объективно неделимых вещей постигается, по Росцелину, при помощи *чувственного восприятия*. Характерная связь между учением о реальности отдельного и гносеологическим сенсуализмом была подчеркнута уже современными Росцелину философскими противниками номинализма, в частности Ансельмом.

Учение Росцелина о троице вступило в явный конфликт с официальным вероучением и было осуждено церковным собором в Суассоне в 1092 г. Единодушные, с каким ополчились против Росцелина не только его прямые философские противники из лагеря реалистов, но также и некоторые представители умеренного номинализма, было одним из ярких проявлений внутренней философской борьбы в схоластике. Страстный характер этой борьбы, в которой противники извращали учение Росцелина, и отсутствие литературных документов привели к тому, что образ Росцелина дошел до нас в искаженном пристрастной и односторонней полемикой виде. Сообщаемые различными авторами данные об учении Росцелина далеко не всегда согласуются между собой и далеки от гарантий точности и достоверности.

Неполны и ненадежны также наши сведения об учении Гильома из Шанпо (1070—1121 гг.), одного из виднейших против-

¹ Ансельм, De fide trinitatis, II.

ников Росцелина. В годы ученичества слушавший Росцелина Гильом стал впоследствии основоположником крайней фракции реализма. Он был профессором риторики, философии и богословия в Париже.

В философском развитии Гильома могут быть прослежены две стадии. *Первая* из них характеризуется учением самого крайнего реализма: в этот период Гильом учил, будто общее *всем своим существом* содержится в каждом из принадлежащих ему индивидов, между которыми нет, в сущности, никаких различий, кроме различий в количестве акциденций. Против этого положения, восходящего к неоплатоновскому реализму, Абеляр возражал, что, приняв тезис Гильома, придется допустить сосуществование в одной и той же вещи несовместимых определений. Так, если сущность вида «человек» *всем* своим составом присутствует в Сократе, то ее не может быть в том, что не есть Сократ. Если же сущность эта одновременно присутствует и в Платоне, то тогда Платон должен быть одновременно и самим собой и Сократом, а Сократ должен находиться не только на своем собственном месте, но также и на месте Платона.

Под напором этих возражений Гильом отступил от крайностей первоначальной формы своей философии и стал — во *второй* стадии своего развития — утверждать, будто общее присутствует в индивидах как *безразличное* (indifferenter). Так, сущность — «человек» присутствует безразлично и в Сократе и в Платоне, поскольку оба они люди, но в то же время они не тождественны, а лишь *подобны*.

В IX в. в борьбе с номинализмом реализм выдвинул крупнейшего своего представителя в лице *Ансельма*, архиепископа *Кентерберийского* (1033—1109 гг.).

Последователь доктрины папы Григория VII, стремившегося подчинить власть феодального императора власти первосвященника феодальной церкви, Ансельм активно выступал против королей Вильгельма Рыжего и Генриха I.

Ансельм выступал поборником феодальной церкви не только в своей политической, но также и в философской деятельности. Если реализм Иоанна Эриугены, насквозь проникнутый идеями греческого неоплатонизма, слишком созерцательный, отрешенный от злобы дня, был холодно и даже враждебно принят верхами церкви, то умеренное учение Ансельма, связывавшее вопросы умозрения с практическими проблемами церковной идеологии, восходящее к авторитетному в глазах церкви учению Августина, сравнительно легко завоевало признание и одобрение высшей церковной власти.

Интересам церкви отвечало прежде всего учение Ансельма об отношении веры к разуму. По мысли Ансельма, навеянной Августином и сформулированной в «Прологе» («Proslogium»), не для того следует понимать, чтобы верить, но, напротив, следует верить,

чтобы понимать (*Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam*). Католическая вера должна быть нерушимой и стоять вне сомнения. Познание не может повысить достоверность догматов веры, ибо они сами по себе обладают вечной прочностью и неизблемостью. Истинно или нет то, во что верует католическая церковь и что она вещает устами своих учителей, — об этом ни у одного христианина не должно возникать никаких вопросов. Христианин обязан, не допуская сомнений, любить веру и, живя по указанию веры, исследовать основания ее истинности. Если он сможет сделать эти основания ясными для себя, он должен благодарить бога; если не сможет, он должен смиренно склонить голову и молиться.

Это подчинение знания вере сочетается, однако, у Ансельма с высокой оценкой рационального знания. Себя самого Ансельм причислял к тем, кто способен дать разумный отчет в основаниях своей веры. В своем богословском рационализме Ансельм заходит чрезвычайно далеко. Он полагает возможным из одних понятий разума доказать не только бытие бога, но также догматы троичности и воплощения. В своем «Монологе» (*«Monologium»*) Ансельм оставляет в стороне свидетельства в пользу троичности, имеющиеся в писании, и пытается опираться исключительно на разумные основания. В сочинении «Почему бог стал человеком» (*«Cur deus homo»*) он также пытается одними доводами разума, не прибегая к авторитету откровения, доказать, будто человек не может спастись без Христа.

Таким образом, защита ортодоксального учения церкви совпала у Ансельма с попыткой поставить разум на службу вере, заставить разум доказывать религиозные догматы.

Учение Ансельма идеалистично, так как, согласно этому учению, всеобщее бытие есть мысль и существует самобытно как основа всего. Всякое существование предполагает абсолютное бытие, благодаря которому оно существует. Это бытие — бог. Так как градация ступеней природного существования не может продолжаться до бесконечности, то должно быть, по крайней мере, одно существо, выше которого нет ничего. Подобное бытие необходимо существует, и может быть только одно такое бытие: если бы существовало несколько подобных друг другу высших существ, то они были бы или частью еще высшего по отношению к ним бытия, или же тождественны с ним. Но если они были бы лишь частью его, они не были бы высшими существами, и высшей сущностью было бы стоящее над ними высшее бытие. Если же они тождественны с этим высшим бытием, то должны быть едины с ним. Бог и есть это высшее, или абсолютное, бытие. Абсолютное бытие существует само по себе; обусловленное бытие не состоит из абсолютного бытия, но сотворено им. Бог сотворил мир из ничего; это ничто, разъясняет Ансельм, нельзя рассматривать как материю, из которой образуется мир конкретного существования.

До создания мира, учит Ансельм, вещи предвечно существовали в уме бога. Ничто не может произойти, если в уме творящего ничто не предшествует сотворенной вещи в качестве примера или формы, подобия или правила. Подобно тому как мысль есть внутренняя речь в человеке, так и прообразы суть внутреннее слово бога. По этим идеям бог сотворил вещи, и, таким образом, все сотворенное есть отображение божьего слова.

Ансельм не только утверждает реальность общего, но вместе с тем отрицает реальность множества; все многообразие сущего сводится им к нераздельному единству объемлющей мир единой божественной субстанции.

В «Прологе» Ансельм развил ставшее впоследствии знаменитым *онтологическое доказательство* бытия бога. Доказательство это состоит в том, что существование бога выводится из одного лишь *понятия* о боге посредством дедукции, или раскрытия содержания, которое заключается в этом понятии.

Доказательство это складывается из *двух* посылок. В первой утверждается, будто человеческому уму дано понятие о боге, как о наибольшем благе. Во второй посылке утверждается, будто понятие о боге, как только о *мыслимом*, включает в себе противоречие. Из невозможности подобного понятия о боге выводится его существование.

Однако уже современники Ансельма заметили несостоятельность онтологического аргумента.

Так, французский монах *Гаунило* (ум. в 1083 г.) из монастыря Мармутье выступил против Ансельма в защиту опровергаемого Ансельмом «безумца». В «Книге в защиту безумца против рассуждения, изложенного в «Прологе» Ансельма», Гаунило доказывал незаконность логического перехода от понятия о боге, как о «только мыслимом содержании», к утверждению реального существования, которым, по Ансельму, должен обладать предмет такого понятия. По разъяснению Гаунило, из вразумительности для человеческого ума *понятия* о боге отнюдь не следует такое *бытие* бога в уме, из которого можно было бы далее вывести *действительное* бытие бога. Аргумент Ансельма несостоятелен: бытие, выше которого ничто не может быть мыслимо, имеет для нашего ума не больше преимущества, чем бытие любой другой вещи, поскольку она рассматривается в качестве только лишь мыслимой; при помощи ансельмовского аргумента можно было бы с равным правом вывести бытие *совершенного острова*, исходя из воображаемого понятия о таком острове, существующем у нас в уме.

Под ударом критики Гаунило Ансельм пытался усовершенствовать свое доказательство. В «Апологии против отвечавшего в защиту безумца» он перенес центр тяжести на вопрос о том, возможно ли вообще такое понятие об абсолютно бесконечном бытии, которое могло бы существовать *только в одной лишь мысли*, отдельно от реального существования предмета этого понятия. Поставив

так вопрос, Ансельм доказывает далее, что представление о боге, как о мыслимом только понятии, включает в себе внутреннее противоречие. Бог, рассуждает он, необходимо должен мыслиться не имеющим начала. Но так как все, о чем можно мыслить, что оно либо существует, либо не существует, должно непременно иметь начало, то бога как существо абсолютно безначальное нельзя рассматривать как существо, которое может и быть и не быть и, таким образом, бог необходимо существует.

Борьба реализма с номинализмом, развернувшаяся в XI в., выдвинула не только крайних представителей обоих течений, но также и мыслителей, пытавшихся объединить эти направления. Крупнейшим из представителей этой объединительной тенденции был знаменитый *Пьер Абеляр* (1079—1142 гг.). Жизнь этого необычайно одаренного человека прошла в скитаниях по монастырям и в богатой перипетиями борьбе с философскими противниками. Абеляр слушал знаменитых учителей схоластики: Росцелина и Гильома из Шанпо. Он рано выступил как самостоятельный преподаватель и быстро затмил своих соперников. Страстная борьба, завязавшаяся вокруг своеобразного номиналистического учения Абеляра, была усилена завистью противников, не прощавших Абеляру триумфов его устного преподавания, а также его высокомерия. Особенно резкую борьбу против Абеляра вел *Бернард Клервосский*, громивший рационализм Абеляра и в частности его рационалистическое истолкование учения о троице, а также учение о мировой душе. В письме к папе Иннокентию Бернард утверждал, что когда Абеляр премного потеет, обдумывая, каким бы образом превратить Платона в христианина, он только доказывает, что сам он язычник. В другом письме, адресованном Гвидо де Кастелло, Бернард утверждает, что, когда Абеляр говорит о троице, от него пахнет Арием, когда о благодати — Пелагием, когда о лице Христа — Несторием.

Рационалистическая тенденция Абеляра обнаруживается в его учении об отношении философии к вере, а также в высокой оценке древних философов, особенно Платона и Аристотеля. С другой стороны, немногие схоластики сделали столько, сколько Абеляр, для приложения «диалектики» к исследованию вопросов веры и церковной догматики.

Вслед за Эриугеной и вопреки Ансельму Абеляр учил, что вера должна основываться на разумном понимании. Цель знания — истина, а диалектика — искусство различения истины и лжи. Предпосылкой логического исследования истины служит, согласно Абеляру, физика: прежде чем правильно применять слова, необходимо знать свойства самих предметов. С этой оговоркой Абеляр признает, что диалектика должна иметь своим объектом слова как выражение мыслей и мысли как понятия, соответствующие предметам. По Абеляру, слово не присуще обозначаемой им вещи и становится ее обозначением лишь в силу человеческого установ-

ления. Отсюда ясно, заключает Абеляр, что слово *вторично* в сравнении с обозначаемой им вещью.

Важным источником для установления философской позиции Абеляра являются сообщения его ученика *Иоанна Салисберийского* (ум. в 1180 г.). Последний определяет позицию Абеляра как попытку смягчить крайний номинализм учения Росцелина.



Абеляр

Состоит это смягчение, согласно сообщению Иоанна, в том, что Абеляр усматривал природу общего не в *словах*, как таковых (*voces*), но в их смысле, или *значениях* (*sermones*). По Абеляру, общее не может быть реально существующей вещью: если бы общее было вещью, то тогда суждение состояло бы в сказывании вещи о вещи, что нелепо; но общему, несомненно, присуща способность сказываться о многих вещах. Однако общее не есть и слово как таковое, ибо слово само по себе всегда единично. Общее есть слово, которое относится к целому классу предметов и которое может быть названо общим, лишь поскольку оно сказывается об этих предметах, т. е. поскольку оно есть *высказывание* или *смысл* речи (*sermo*; отсюда термин «серманизм» как наименование абеляровской концепции отношения общего к единичному).

Исследователи средневековой философии часто характеризуют точку зрения Абеляра как *концептуализм*, т. е. учение, сводящее реальность универсалий к существованию общих понятий. При

этом, однако, следует иметь в виду, что в понятии «концепта» Абеляр выдвигает на первый план не *субъективное* образование мысли, а слово в его отношении к *обозначенному этим словом объекту*. Опираясь на это понимание общего, Абеляр резко возражал против крайних реалистов, которые утверждали, будто общее имеет самостоятельное существование до единичных вещей. Из того, что виды восходят к роду, никоим образом не следует, по Абеляру, будто *во времени* род предшествует видам. По Абеляру, ни род без видов, ни виды без рода никоим образом не могут существовать.

Остается вопрос, допустимо ли в этом учении Абеляра видеть отражение аристотелевского учения об имманентности общих форм индивидуальным вещам. Источники говорят о том, что Абеляр отвергал то философское мнение, которое признает, будто роды и виды суть не только слова, но самые вещи.

В философии Абеляра чувствуется дыхание античной философской мысли. В спекуляции по вопросам христианской догматики Абеляр пытается ввести мотивы и понятия античного философствования. Иносказательное толкование троицы, ипостаси которой Абеляр сводит к могуществу, мудрости и благу, позволило Абеляру поставить смелый по тому времени вопрос о предшественниках христианской философии в языческой философии древних греков. Философские истоки учения о троичности Абеляр возводит к традиции платонизма: к учениям платоников о верховном благе, об уме, объемлющем идеи, и о мировой душе, однако при этом он оговаривает недопустимость *полной* аналогии между этими учениями.

Взгляды Абеляра были осуждены Суассонским собором 1121 г. Тенденция Абеляра к более свободному философствованию выразилась не только в попытках иносказательно-философского толкования догматов и в использовании при этом наследия великих философов древности. Тенденция эта привела Абеляра к попытке указать на *противоречия* между мнениями, заключающимися в писаниях крупнейших авторитетов церкви. В сочинении «Да и нет» («Sic et non») Абеляр с удивительной по тому времени смелостью сопоставляет противоречивые учения и мнения церковных авторитетов. Впечатление от этого смелого произведения Абеляра не могло быть притуплено теми смягчающими мерами, которые принял Абеляр, провозгласив в ряде случаев выставленные на рассмотрение противоречия мнимыми, порожденными либо двусмысленностью приведенных положений, либо искажениями и ошибками переписчиков. Даже за вычетом всех этих случаев оставался ряд противоречий, которые не могли быть разъяснены или устранены и которые принуждали признать, что суждения отцов церкви не могут быть непререкаемым авторитетом.

Ансельм и Абеляр были крупнейшими фигурами в философской борьбе XI в.

В дальнейшем развитии спора об универсалиях может быть еще отмечена деятельность англичанина *Аделярда* из Баты (ум. ок.

1110 г.). Аделард, много путешествовавший по культурным странам Средиземного моря, прославился как ученый переводом геометрии Эвклида с арабского на латинский и как философ — разработкой нового оттенка в учении об универсалиях. Согласно его учению, реально существует только единичное. Однако одна и та же единичная вещь может рассматриваться и в качестве *вида* и в качестве *рода*, в зависимости от точки зрения. В человеке все его реально существующие качества образуют *единичное* существо. Отбрасывая в уме индивидуальные свойства человека, мы приходим к понятию о *виде*; отбрасывая далее видовые отличия, приходим к понятию о *роде*. Поэтому об идеях можно сказать и то, что они имманентны вещам, и то, что они вне индивидуальных вещей.

Сходную номиналистическую позицию занимал Жильбер Порретанский (ум. в 1154 г.).

В противовес развивавшейся *схоластике* в XII в. возникает оппозиция к ней в лице *мистики*. Мистика решительно выступает против права разума на обоснование и объяснение положений веры, а также против познаваемости истины. В противовес дедукциям схоластической «диалектики» мистика выдвигала в качестве орудия познания непосредственное созерцание. Из мистиков XII в. выделяются упомянутый уже выше противник Абеяра Бернард Клервосский (1091—1153 гг.), Гуго (1096—1141 гг.) и Ричард (ум. в 1173 г.).

Глава III

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ

В VIII—IX вв., в то время как культурное развитие Западной Европы находилось еще на крайне низком уровне, на Востоке расцветала мощная и своеобразная арабская культура.

В начале VII в. в Аравии возникла новая религия ислама. Ислам не был, конечно, продуктом личного творчества «пророка» Мухаммеда (Магомета), но был обусловлен крупнейшими социально-экономическими сдвигами.

Мусульманство («муслимы», — «покорные» Аллаху) возникло в условиях кризиса арабской торговли, столкновений кочевников-бедуинов с городскими феллахами и пробуждения арабского национального самосознания в борьбе против нашествия персов и абиссинцев.

В течение первых шести столетий христианской эры «...общемировые материальные условия заставили предпочесть торговый путь через Персию к Черному морю и через Персидский залив в Сирию и Малую Азию торговому пути через Красное море»¹. Изменение торговых путей и нашествия соседей привели к упадку южноарабской транзитной торговли. Городская аристократия переключает

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XXI, стр. 494.

свои средства на усиленную ростовщическую эксплуатацию кочевого и земледельческого населения и городского плебса. Обостряется классовая борьба, принимающая религиозную форму «пророческого» движения, отражающего одновременно начинающийся национальный подъем арабов.

Победа ислама явилась компромиссом демократического движения с аристократией Мекки. В конечном счете самой аристократии удалось стать во главе широкого народного движения и направить его в сторону внешней экспансии. Ее первыми объектами были Иран и Византия.

Во второй половине VII в. под знаменем ислама разворачиваются грандиозные завоевательные войны арабов. Периодические нашествия арабских кочевников происходили и раньше, но на этот раз нашествие достигло исключительного размаха. Его успеху в сильнейшей степени способствовали восстания трудящихся в завоеванных странах против местных эксплуататоров.

К концу первой трети VIII в. Арабский халифат превышал прежнюю Римскую империю. Он охватывал Аравию, Иран, Армению, северо-западную Индию, Сирию, Египет, Палестину, все северное побережье Африки и Пиренейский полуостров. В это время в руках арабов находился торговый путь от Атлантики до Китая, и арабский язык стал господствующим от Гибралтара до Инда.

Торговля и мореходство достигли у арабов огромного развития. В IX в. арабские купцы проникают в Западную Европу, на востоке они достигают Цейлона и Китая, на юге — Центральной Африки, на севере арабские караваны доходят до Новгорода.

Значительных успехов достигла у арабов городская ремесленная промышленность. Искусные и разнообразные изделия арабского ремесла вывозились в Европу в обмен на сырье и рабов. Техника земледелия, в особенности орошение, стояла у них неизмеримо выше европейской. Значительно лучше европейских были организованы армия и флот.

Высокий уровень торговли и промышленности сопровождался развитием науки. Средневековая арабская наука значительно превосходила тогдашнюю западноевропейскую науку. Арабы дали «...десятичное исчисление, начала алгебры, современную систему счисления и алхимию; христианское средневековье не оставило ничего», — пишет Энгельс¹.

Арабская культура была такой же многонациональной, как арабское государство. Ее творцами были и арабы, и иранцы, и берберы (мавры), и турки, и египтяне.

Объединяющими моментами были арабский язык и мусульманство. Таким образом, термин «арабский» является в данном случае условным. Это скорее языковая, чем национальная, категория. С другой стороны, арабская культура своеобразно синтезировала

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 477.

и развивала культуру древнего Востока и античного мира (в особенности периода эллинизма).

В начале IX в., при халифе Аль-Мамуне, Багдад превращается в крупный научный центр с рядом школ и библиотек, с сотней книжных лавок, со своими научными обществами. Большинство халифов покровительствовало росту и распространению научных знаний. Сохранилось множество характерных в этом отношении изречений халифов. «Величайшее украшение человека — знание». «Чернила ученого столь же достойны уважения, как кровь мученика». Одним из условий мира с Византией было обязательство передать арабам по одному экземпляру всех наиболее выдающихся греческих книг.

В Багдаде образовалась деятельная группа переводчиков и переписчиков, издавшая на арабском языке произведения Платона и неоплатоников, Аристотеля и его комментаторов, врачей Гипократа и Галена, классические работы по математике и астрономии Эвклида, Архимеда и Птолемея. Любопытно, что изучение арабами греческих философов шло ретроспективно: начиная с эпигонов и комментаторов и заканчиваясь классиками. В большинстве случаев переводчики пользовались сирийским текстом.

В X в. создается второй центр арабской образованности на Пиренейском полуострове, в частности в Кордове. Таким образом, арабская наука и философия разветвляются на два потока: восточный и испанский. В XII в. последний получает решающее значение.

Внимание к опытному знанию и естественно-научным дисциплинам резко отличает арабских философов от их европейских современников.

Если обратиться к отдельным наукам, развитию которых способствовали арабы, то на первое место придется поставить географию. Это вполне естественно, если принять во внимание обширные размеры завоеванных ими областей и характер их торговли. Географический кругозор арабов был гораздо шире эллинско-римского.

Арабский писатель Хордадбе в IX в. оставил описание торговли арабов с русскими. Ибн-Фодлен в X в. описал болгар, Аль-Бируни — Индию, Ибн-Батута в XIV в. — почти весь тогдашний мир, в том числе и Китай. Арабы не довольствовались чисто эмпирическим знанием отдельных частей земного шара; в 827 г. ими было произведено новое градусное измерение с целью определения размеров земли. Было найдено, что окружность земли равняется 20 409 арабским милям (44 064 километра). Сириец Абульфеда (1273—1331 гг.) доказывал, что если два человека совершают путешествие вокруг земли, один в восточном, а другой в западном направлении, и затем снова сойдутся в исходной точке, то первый отстанет от календаря на один день, а другой опередит его на тот же промежуток времени. Насколько в этом отношении Абульфеда

опередил европейцев, видно из того, что в 1522 г. аналогичное наблюдение, сделанное на корабле Магеллана, вызвало необычайное возбуждение.

В тесной связи с географией находится астрономия. И в этой области арабы дали много. Основной труд древности, творение Птолемея, сохранился благодаря арабам и известен под арабским названием «Альмагесты». В Багдаде при Аль-Мамуне была основана астрономическая обсерватория. Астроном Аль-Батани в 879 г. исправил астрономические вычисления Гиппарха; Аль-Зуфи в X в. изготовил звездный каталог, где не только дано положение звезд, но и указана их величина.

Общеизвестны заслуги арабов в математике. Они ввели арабские цифры в арифметику; в геометрии ими был дан перевод Эвклида. Нассир-Эддин (в XIII в.) занимался постулатом Эвклида о параллельных линиях; в тригонометрии арабы ввели синусы вместо хорд и упростили сложные тригонометрические вычисления греков.

В физике Аль-Казини в 1121 г. дал определение удельного веса около 50 тел; определения эти отличаются большой точностью. В оптике Аль-Гайтам (965—1038 гг.) дал законы отражения и преломления света, занимался анатомией глаза, физиологией зрения, теорией смещения цветов.

Особенно велики успехи арабов в области химии. Арабские алхимики придерживались теории превращения элементов, которая в фантастической форме предвосхищала позднейшие научные открытия. Особенно отличались арабы в приготовлении различных благовонных веществ — мазей, элексиров, сиропов. Алхимик Гебер (Джебер) изготовлял серную и азотную кислоты и их соли. Арабы умели также обрабатывать нефть алкоголем и знали растворы ртути.

Арабы ввели в европейский обиход ряд важных технических новинок: магнитную иглу, порох, водяные и механические часы, хлопчатую, а затем и льняную бумагу.

В медицине арабы также добились значительных достижений. Многие арабские философы славились и как медики (Авиценна). Наблюдения и описания болезней, сделанные арабскими врачами, отличаются большой точностью. Они описали корь, оспу, рахит. Обогащена арабами также фармакология.

Некоторые успехи мы наблюдаем и в гуманитарных науках. Хронологические таблицы Аль-Вакады (IX в.) отличаются большой точностью. В XIV в. выдвинулся Ибн-Халдун, представляющий первоклассную величину в философии истории. По широте взглядов он, несомненно, значительно превосходит как классических, так и средневековых историков. В области филологии и грамматики заслуги арабов общепризнаны.

Первой формой арабской философской мысли был «калам», словесное обсуждение и логическое подкрепление религиозных догматов корана. Калам — своего рода магометанская схоластика. Приверженцы калама назывались *мутакалимими*.

Возникновение калама относится к началу VIII в. Калам ставил себе целью служить опорой религии, оправдывая богословские положения спекулятивным путем. Один из арабских авторов определяет калам как «учение, в котором рассуждают о сущности бога, его атрибутах и об условиях возможных вещей по закону ислама, чтобы отвергнуть метафизику философов». Это определение правильно подчеркивает непримиримую враждебность мутакалимов к последователям языческой мудрости, приверженцам античных учений, которых мусульманские догматики называли «философами». Именно в борьбе с ними калам и получил значение религиозной философии.

Движение мутакалимов пестро и противоречиво, в нем различается ряд исторических стадий и отдельных направлений.

Часть мутакалимов, допускавшая более свободное обсуждение религиозных догматов и выражавшая известный скептицизм в отношении некоторых догм ислама, рассматривалась ортодоксами в качестве «мутазилитов», «отделившихся» от традиционной веры, раскольников. В ходе дальнейшего развития мутазилиты превращаются в своеобразных свободомыслящих мусульман, в магометанских рационалистов.

Борясь против ортодоксальной концепции предопределения, они утверждали, что воля человека неограниченно свободна, что человек — сам творец своих поступков, иначе его ответственность перед божеством была бы несправедлива. Бог же необходимо должен быть справедлив. Таким образом, человеческой свободе противопоставляется необходимость справедливости бога.

Стараясь очистить понятие бога от антропоморфизма и настаивая на его абсолютном единстве, мутазилиты пришли к отрицанию множественности атрибутов бога. В конце концов можно утверждать, говорили они, лишь одно: «бог есть». Такое «опустошение» идей божества также шло в разрез с ортодоксией.

Но одновременно мутазилиты решительно отвергали аристотелевские идеи: божества как неподвижного перво двигателя, вечности мира и непреложности его законов.

Мутазилиты, довольно свободно относясь к традиционным верованиям, в то же время категорически настаивали на абсолютной непреложности своей догматики и отличались полной нетерпимостью. «Кто не мутазилит, того нельзя назвать верующим». Это положение они постарались подкрепить жестокими насильственными мерами в эпоху трех аббасидских халифов, когда мутазила была временно признана господствующей.

Попытка поддержать ортодоксальную веру путем прибавления к ней небольшой дозы рациональных элементов была предпринята в X в. Аль-Ашари (873—935 гг.). Сколь незначительны были рациональные элементы, допущенные Аль-Ашари, видно хотя бы из того, что он оставлял неприкосновенной веру в магию и в чудеса святых, давно отброшенную мутазилитами.

Ашариты решительно отрицали вечность мира и его закономерность. Свободная божья воля не только создала мир, но и непрерывно и непосредственно воздействует на все явления. Всякое событие является особым творческим актом бога. Нет пребывающих свойств вещей, они постоянно вновь и вновь создаются богом. Он придает субстанции положительные и отрицательные акциденции (жизнь и смерть, движение и покой). К примеру, тень не есть следствие отсутствия освещения, а создается в каждом отдельном случае богом. Если мы опустим кусок ткани в черную краску, то она станет черной не потому, что краска повлияла на нее, а потому, что бог придал в этот момент вещи акциденцию черноты. Нет никакой необходимой связи между причиной и следствием. Вполне возможно сверхъестественное нарушение хода вещей. То, что считается закономерностью, есть простая «привычка», вложенная богом в природу. Нил разливается и снова входит в берега по привычке, а не по законам природы. Эта «привычка» необязательна: бог может в любое время нарушить ее и совершить чудо.

Гегель остроумно называет эти взгляды «шатанием, головокружением всего существующего»¹.

Ортодоксальные богословы вначале относились подозрительно к попыткам внести какую-либо рациональную струю в религиозную догматику. «Беги от калама во всяком виде, как ты бежишь от льва», — говорили они. Однако в дальнейшем значение умеренных мутакалимов для обоснования и защиты ортодоксии от всяких «еретиков» было оценено по заслугам религиозными организациями.

В конечном счете учение ашаритов стало господствующей философской догмой ислама, и название «мутакалимов» применяется в дальнейшем преимущественно к ашаритам.

Своеобразное преломление получил у арабов неоплатонизм в движении *мистиков-суфитов* (от «суф» — ряса из верблюжьей шерсти). В основе этого реакционного учения лежали идеи аскетизма, созерцательного самоуглубления, отказа от активной жизни и отрицания знаний. Суфиты образовали братства дервишей, живших подаянием, — своего рода нищенствующих монахов.

Первым знакомством с произведениями Аристотеля арабы обязаны сирийским христианам, которые переводили сочинения греческих авторов сначала на сирийский язык, а затем на арабский. В первую очередь были переведены медицинские сочинения, а затем и философские. Сохранившийся арабский манускрипт перевода сочинений Аристотеля снабжен подробным критическим аппаратом и служит убедительным доказательством того, что арабы обладали переводами, сделанными очень тщательно.

Постепенно у арабов развилась рядом с теологией собственная арабско-аристотелевская философия.

¹ Гегель, Соч., т. XI, стр. 104.

В арабском аристотелизме различимы две струи: *восточная* (X—XI вв.), связанная с именами Аль-Кинди, Аль-Фараби и Авиценны, и *испанская* (XII в.), представленная Ибн-Баджей, Ибн-Туфайлем и Аверроэсом (мы приводим лишь наиболее значительные имена). Арабский аристотелизм на всех своих этапах был в той или иной степени оппозиционным по отношению к исламистской ортодоксии.

Самый термин «аристотелизм» требует по отношению к ранней арабской философии больших оговорок. Арабы воспринимали Аристотеля преимущественно в неоплатоновской его интерпретации, или, вернее, искажении.

Характерно, что среди арабов под именем Аристотеля имели хождение такие работы, как «Теология» и «*Liber de causis*». На самом же деле первая содержит выдержки из «Эннеад» Плотина, а вторая из «*Institutio theologica*» Прокла.

По сути дела ранний арабский «аристотелизм» представляет собой синкретизм элементов перипатетического учения, платонизма и индо-иранской традиции. В дальнейшем усиливается аристотелевская струя за счет соответственного ослабления чужеродных примесей.

Первым арабским философом, пролагавшим путь к аристотелизму, был разносторонний ученый *Аль-Кинди*, живший в Басре и в Багдаде и умерший в 873 г. Круг научных занятий Аль-Кинди необычайно широк, что доказывается несколькими десятками написанных им книг по геометрии, астрономии, оптике, метеорологии, медицине, психологии и музыке. В подавляющем большинстве до нас дошли лишь заголовки этих сочинений. Собственно философские произведения Аль-Кинди касались логических и гносеологических проблем, разрабатываемых им в связи с комментированием Аристотеля. Аль-Кинди в противовес сторонникам калама подчеркивал непреложность причинных связей.

Большое принципиальное значение для всего арабского перипатетизма имела схема трех ступеней научного познания, проводимая Аль-Кинди. От первой ступени, логики и математики, через второй этап естественных наук, познание на третьей ступени восходит к проблемам метафизическим. Таким образом подчеркивается значение математики и естествознания в деле обоснования философии, и путь научного познания противопоставляется спекуляциям мутакалимов.

Аль-Кинди признает четыре вида разума: вечно действующий «активный разум», «пассивный», или страдательный, «приобретенный» и «демонстративный». На место десяти категорий Аристотеля он выдвигает пять «прасубстанций»: материю, форму, движение, пространство и время.

Научные занятия Аль-Кинди совмещал с астрологией, составлял гороскопы на продолжительность халифата и писал о значении примет.

В глазах ортодоксов Аль-Кинди был еретиком, книги которого в период религиозной реакции подвергались уничтожению. Прямые высказывания самого философа давали для этого достаточно оснований. С исключительным пиететом относясь к сокровищам греческой мудрости, Аль-Кинди скептически относился к корану. «В нем нет порядка, стиля, изящества или тонкости композиции. С начала до конца он полон противоречий, одна сентенция уничтожает другую, а целое младенчески слабо».

Продолжателем дела Аль-Кинди был Аль-Фараби. Он получил образование в Багдаде, переселился затем в Сирию и примкнул к суфитам. Аль-Фараби умер в 950 г. В своем учении он пытался примирить Аристотеля с неоплатонизмом. От первого Аль-Фараби брал по преимуществу логику, от второго — онтологическую систему. Комментирование и обработка логических произведений Аристотеля составляют главную заслугу Аль-Фараби.

Согласно Аль-Фараби, существует шесть принципов вещей: 1) божественный принцип, или первая причина, 2) вторичные причины, или небесные сферы, 3) активный интеллект, 4) душа, 5) форма, 6) абстрактная материя. Эманация исходит от высших сфер к низшим.

В представлении о боге Аль-Фараби пытается соединить неоплатоновскую «единицу» с древневосточной символикой света.

Аль-Фараби отрицает вечность мира, допуская тем самым его сотворение. Этот взгляд он неправильно приписывает Аристотелю.

В вопросах познания Аль-Фараби защищает общую для всего этого философского течения мысль о космическом «деятельном», или «активном», разуме. Подобно тому как мы не можем видеть предмета, пока он не освещен лучами солнца, точно так же человеческий разум бессилен, пока он не озарен искрой мирового активного разума. Цель человека — единство с деятельным разумом; ее достижение создает блаженство, возможное на земле. Рассказы об индивидуальном бессмертии и загробной жизни — пустые басни.

Хотя Аль-Фараби отвергает значение мистического экстаза в духе нирваны, однако он утверждает особый вид интеллекта — «священный дух», объясняющий пророчества.

В одном из своих философских трактатов Аль-Фараби ставит следующие вопросы, касающиеся изучения Аристотеля и характерные для круга его интересов: 1) о школах (сектах) философов; 2) план отдельных книг Аристотеля; 3) исходный пункт изучения философии; 4) цель изучения философии; 5) метод, который должен избрать философ; 6) различные способы выражения Аристотеля; 7) о темных выражениях у Аристотеля; 8) что значит быть знатоком аристотелевской философии; 9) что необходимо человеку, который посвятил себя изучению философии Аристотеля.

Деятельность Аль-Кинди и Аль-Фараби подготовила появление крупнейшего представителя восточноарабской культуры, Авиценны.

Абу-Али Ибн-Сина (в европейской транскрипции *Авиценна*) родился в 980 г. в Средней Азии, близ Бухары, в селении Афшана. Учился философии и медицине в Исфагани (Иран). Авиценна отличался необычайной разносторонностью интересов: он был философом и политиком, врачом и поэтом. Умер он в 1037 г.

Авиценной написано более 100 книг. Особой славой пользовалось его руководство по врачебному искусству «*Canon medicinae*», оставшееся в течение нескольких веков руководящей книгой медиков



Авиценна

Востока и Запада. Главным философским произведением Авиценны была энциклопедическая «Книга выздоровления» в 18 частях, разделяющаяся на логику, физику, математику и метафизику.

Авиценна пользовался громадной известностью в арабском мире. В арабской литературе сохранились многочисленные известия о нем, нередко легендарные, и тысячи цитат из его произведений. Его называли «князем философов» и «князем врачей».

Авиценна, продолжая линию Аль-Фараби, в значительной мере очищает учение последнего от элементов неоплатонизма и гораздо ближе подходит к Аристотелю. Фактически он оформляет арабский перипатетизм. Но вместе с этим Авиценна в ряде мелких работ придерживается крайнего мистицизма, пытающегося сочетать неоплатонизм с исламистскими религиозными представлениями. Он повествует в этих работах о десяти духах сфер, выпедших путем эманации из божественного интеллекта, об ангелах и демонах,

о символике чисел и букв, о магии и талисманах, об истолковании снов и о «дурном глазе». Но не в этих работах, выражающих непоследовательность Авиценны, заключено историческое значение его философии.

Материальный мир для Авиценны вечен и несотворен. Он не есть продукт эманации, как у Аль-Фараби. Однако Авиценна стремится затушевать это материалистическое и атеистическое положение рядом оговорок и хитросплетений. Он признает существование бога. Мир является не абсолютно, а лишь относительно необходимым, принадлежа к категории возможности. Мир как вечная длительность во времени обусловлен вечным богом, существующим вне времени.

Божественная деятельность есть мышление бога о себе самом. Это самосознание бога служит первоисточником всего бытия. Первым и единственно непосредственным продуктом божества является, согласно Авиценне, перворазум. Провидение бога непосредственно не распространяется на изменяющийся и множественный мир вещей.

Душу человека Авиценна понимает как существенную форму тела. Она нематериальна и бессмертна. Загробную жизнь он признает в чисто духовном, а не в физическом смысле. Воскресение тел Авиценна решительно отвергает.

Большой интерес представляет предлагаемое Авиценной решение проблемы универсалий. Согласно его учению, универсальное существует трояко: 1) *до вещи* в божественном разуме; 2) *в вещи*, поскольку всеобщее есть сущность единичной вещи; 3) *после вещи* в человеческом рассудке, который абстрагирует универсальное из отдельных вещей. Это построение базируется на двух предпосылках: а) божественный разум предшествует вещам, тогда как человеческий за ними следует; б) принципом индивидуализации является материя, принципом общности — разум. Вещи в пределах одного и того же рода различаются друг от друга своими материальными признаками. То же, что в этих вещах есть общего («род»), является реальным лишь для разума, поскольку он мыслит универсальное вне материальной оболочки единичных вещей, в которой оно воплощается.

Авиценна настаивает на логической строгости построений, на точных методах доказательств и на значении чувственных восприятий. Познание признается им невозможным без космического деятельного разума, единого во всех людях. Вхождение деятельного разума в потенциальный обуславливает познание, которое заключается в получении умопостигаемого образа объекта. Но познание невозможно без предварительного чувственного опыта, подготовляющего потенциальный разум к воспроизведению умопостигаемого образа. Лишь высшие принципы самого познания получают без помощи чувственных восприятий непосредственно от «дейтельного разума».

Двойственность, непоследовательность Авиценны сказалась и в допущении им непосредственного божественного озарения как редкого, но высшего пути познания.

В целом система Авиценны представляла собой попытку примирения философии Аристотеля с основоположениями религии ислама.

Во второй половине XI в. восточные арабские государства были охвачены жестокой религиозной реакцией. Это явилось отражением общей феодальной реакции и начавшегося распада Арабского халифата. Феодальные усобицы и раздоры и постепенное ослабление торгово-промышленной деятельности подготовили возможность завоеваний арабских халифатов турками-сельджуками. В 1055 г. они захватили Багдадский халифат, Сирию и Палестину. По всему Востоку прокатились грозные волны крестьянских восстаний. В конце XI в. началась агрессия европейцев на Восток, так называемые крестовые походы.

Характерным представителем религиозной реакции был *Аль-Гацали*, ярый противник аристотелизма, пытавшийся объединить догмы ислама с положениями мистического неоплатонизма.

Аль-Гацали (1059—1111 гг.) родился в Хорасане (Иран); был учителем философии в Багдаде; затем, бросив преподавание, удалился в Сирию, где прожил в полном одиночестве одиннадцать лет, после чего вернулся в общество для пропаганды своего учения.

Аль-Гацали, совершив, по собственным словам, «странствование» через различные философские системы, пришел к скептицизму, к признанию бессилия человеческого разума, а отсюда — к мистике и религии. Аль-Гацали стал ожесточенным врагом аристотелизма. Конечный вывод его учения — прославление смерти и уничтожения как пути к воссоединению с вечным божеством.

Достаточно выразительны уже самые заглавия работ Аль-Гацали: «Опровержение философов», «Возрождение религиозных наук». Первое из них направлено против философских систем арабских аристотеликов, в особенности против Аль-Фараби и Авиценны. Вторая работа содержит мистико-религиозное учение самого Гацали.

В борьбе против опасных для религии положений перипатетиков Аль-Гацали особенно ополчается против принципа вечности мира, против учения о естественной причинной закономерности и против отрицания индивидуального бессмертия. Против этих учений философов он выставляет признание сотворения мира богом из ничего, постоянного вмешательства божественного провидения в ход вещей и грядущего страшного суда и воскресения мертвых.

Путем логических умозаключений, учит Гацали, нельзя достичь истины. Надо также удалиться от чувственного опыта, «убить похоти мечом воздержания» и направить все усилия на непосредственное созерцание бога. Только мистическая интуиция, озаре-

ние души богом ведет к совершенному познанию и к растворению человеческого духа в божестве.

Отправным пунктом для критики научного познания служит Аль-Гадали критика принципа причинности. Подобно ашаритам, он отвергает существование законов природы. Нет необходимой связи между причиной и действием. То, что мы принимаем за причинную связь, есть, по Аль-Гадали, лишь привычная последовательность событий во времени. Если при соприкосновении с огнем пакля загорается, то причиной этого является не огонь, а воля бога, единственная причина всего совершающегося в мире. Аль-Гадали не допускал никакого иного субъекта деятельности, кроме бога.

К середине XII в. религиозная реакция достигает своего апогея, и научно-философская жизнь затухает на востоке арабских владений. Учащаются случаи конфискации и публичного сожжения научных и философских книг. Усиливается суфизм.

Появившиеся в этот период философские произведения не дали ничего нового и не оказали влияния на европейскую мысль.

В то же время арабская культура достигает блестящего расцвета в Испании.

Арабы и мавры высадились на Пиренейском полуострове в 711 г. Через два года почти вся страна, кроме небольшого района на севере, была в их руках.

Положение земледельческого населения на первых порах арабского завоевания несколько улучшается. Основанные на рабском труде латифундии вестготов вытесняются мелкой земельной собственностью. Техника сельского хозяйства повышается, развиваются садоводство и виноградарство, проводится сеть оросительных каналов.

Растут и города. Число их достигает четырехсот. Толедские клинки, кордовские ткани и кожа, гренадские шелка получают известность во всей Европе. Оживленная морская и сухопутная торговля поддерживается с Византией, Африкой, Италией и Южной Францией.

С X в. фактически независимые от Багдада арабско-испанские эмиры формально объявляют себя самостоятельными халифами.

Столица халифата Кордова уже в X в. — один из величайших и богатейших городов Европы, с 200 тысяч домов, мощеными улицами, водопроводом, хорошими мостами и роскошными дворцами. В Андалузию тех времен стекаются книжные богатства со всего света. Сирийские и иранские работы иногда издаются здесь раньше, чем на их родине. Халиф Аль-Хакем II (X в.) за одну рукопись заплатил тысячу динариев золота. Его библиотека достигла 400 тысяч томов.

В XI в. построенный на феодальной базе Кордовский халифат расчленяется на два десятка самостоятельных мусульманских владений, затем снова объединяется. В начале XII в. на Пиреней-

ский полуостров вторгаются африканские мусульманские племена. В 1172 г. марокканские горцы-альмогады утверждают свою власть над всей мусульманской Испанией.

Блестящую плеяду арабско-испанских философов открывает врач, поэт, математик и астроном *Ибн-Баджа* (в латинской транскрипции *Авемпаце*). Он родился в Сарагоссе в конце XI в., жил при дворе, сидел в тюрьме по обвинению в ереси и умер в Марокко в 1138 г., отравленный своими соперниками. Ибн-Баджа написал ряд комментариев к естественно-научным сочинениям Аристотеля, в частности к работам по физике и метеорологии. Наибольший интерес представляет его «Руководство одинокого» (или «Образ жизни отшельника»), содержание которого дошло до нас через одного еврейского философа XIV в. «Руководство» дает картину постепенного подъема души, освобождающейся от инстинктивных и чувственных животных элементов, до высшей ступени познания умопостигаемого мира. Это духовное восхождение совершается не через мистическое просветление, а путем интеллектуального совершенствования, при посредстве научного знания. «Руководство» Ибн-Баджи содержит набросок утопического идеального государства.

В этом государстве нет ни врачей, ни судей. Медицина является там излишней, потому что граждане такого государства правильно питаются и не употребляют пищи, которая могла бы повредить их здоровью; болезни же, которые происходят от внешних причин, исцеляются естественным путем. Правосудие там не нужно, потому что граждане такого государства руководствуются в своих отношениях любовью и между ними не бывает разногласий и раздоров. В несовершенном государстве такие люди — прообразы граждан идеального государства — являются одинокими, чужеземцами в своем собственном обществе. Таким образом Ибн-Баджа провозглашает социальную утопию, путем к которой служит моральное и интеллектуальное самосовершенствование индивидов.

Продолжателем линии Ибн-Баджи был *Ибн-Туфейль* (*Абубацер*). У него, однако, сильнее проступают элементы восточного неоплатонизма.

Ибн-Туфейль — знаменитый как врач при дворе альмогадов, как математик, философ и поэт — родился в 1100 г. в Андалузии и умер в 1185 г. в Марокко. Он пользовался у современников славой еретика и получил характерное прозвище «учитель нечестия».

До нас дошел философский роман Ибн-Туфейля «О Хайе, сыне Якзана» («О живом, сыне бодротвующего») ¹. В этой любопытной психологической робинзонаде рисуется саморазвитие «естественного человека», изолированного от общества на необитаемом острове. Герой романа путем самоуглубления, независимо от общественных

¹ Есть русский перевод: *Ибн-Туфейль*, Роман о Хайе, сыне Якзана, 1920.

традиций и без помощи божественного откровения, достигает вершин познания. Первые знания героя ограничиваются чувственными вещами: постепенно он доходит до познания окружающего его мира и приобретает сведения по физике. Позже он познает в разнообразии вещей общее начало, которое их объединяет. Все существа разнообразны и едины: они разнообразны благодаря своим акциденциям и едины благодаря своей истинной сущности. «Множественным же рисовалось ему и его собственное существо, ибо он видел разнообразие своих членов, где каждый обособлен был от другого действием и свойством, характерным для него»¹. Но, с другой стороны, он замечал относительно своего существа, что оно едино, «что хотя члены его и множественны, однако они соединены друг с другом неразрывно, так что их следует рассматривать как нечто единое»².

Хайя приходит, далее, к заключению, что единым делает его дух, «и именно он есть истинная сущность, все же остальные органы являются как бы орудиями»³. Рассматривая отдельных животных одного и того же вида, он «обнаружил, что отдельные особи каждого вида похожи друг на друга внешними и внутренними членами, ощущениями, движениями и инстинктами, различие же между ними показалось ему по сравнению с этим сходством незначительным»⁴. Он увидел весь человеческий род единым. «Множественность же его особей он низвел на одну степень с множественностью членов отдельного индивида, которая в действительности не множественна»⁵. Восходя все выше, он убеждается, что вся небесная сфера подобна одному одушевленному организму. Таким же образом он приходит к выводу, что вся вселенная составляет нечто единое. Он признает, что существует деятельное начало, которое хранит этот мир и придает ему движение, — бог. Это существо не есть ни тело, ни способность тела, а форма вселенной.

Размышляя о своем собственном знании, человек осознает свой интеллект, убеждается в его бессмертии и, не удовлетворяясь теоретическим познанием бога, находит свою истинную цель в непосредственном мистическом слиянии с божеством.

Так завершается идеалистический и индивидуалистический философский роман Ибн-Туфейля.

В конечном итоге герой романа Ибн-Туфейля путем философского самоуглубления приходит к тому же, чему учит коран. Преимущество этого пути Ибн-Туфейль усматривает в том, что благодаря ему божественные истины постигаются в чистом виде, а не в образной, символической форме, в какой религия преподносит их массам.

¹ Ибн-Туфейль, Роман о Хайе, сыне Якзана, стр. 53.

² Там же.

³ Там же, стр. 53—54.

⁴ Там же, стр. 54.

⁵ Там же.

Ибн-Туфейль был связан дружескими отношениями с величайшим арабским философом и одним из крупнейших мыслителей средних веков — Аверроэсом. Аверроэс (собственно *Ибн-Рошд*) подвел итог всему предшествующему развитию арабской философии и оказал огромное влияние на христианскую схоластику.

Аверроэс родился в 1126 г. в Кордове, крупнейшем центре арабо-испанской культуры. Он основательно изучает теологию, юриспруденцию и медицину. Аверроэс получает пост кади (судьи) в Севилье, а затем в Кордове. Его научные работы находят энергичную поддержку при дворе эмира Юсуфа, и он становится придворным врачом. В начале правления эмира Аль-Мансура Аверроэс достигает вершины славы, но затем в результате победы при дворе Аль-Мансура ортодоксально-религиозной группировки подвергается опале и изгнанию. По всем провинциям был разослан указ эмира, осуждающий доктрины Аверроэса. В конце жизни философ был возвращен ко двору и умер в Марокко в 1198 г.

Аверроэс — наиболее последовательный из арабских перипатетиков. Современники говорили, что «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс — Аристотеля». В центре философии Аверроэса — натуралистическое учение аристотелизма.

Сам Аверроэс не считал себя самостоятельным мыслителем. Он был преисполнен величайшего уважения к Аристотелю и полагал, что аристотелевская доктрина не нуждается в каких-либо исправлениях или дополнениях.

Своей задачей он ставил освобождение учения Аристотеля от последующих искажений. «Доктрина Аристотеля, — писал Аверроэс, — есть высшая истина, потому что его понимание было границей человеческого понимания». «Этот человек является как бы образцом, в котором природа хотела выразить тип высшего совершенства».

В действительности Аверроэс отнюдь не был простым комментатором Аристотеля, а подверг его учение самостоятельной переработке, развивая *материалистическую* тенденцию Аристотеля.

Помимо многочисленных комментариев Аверроэса к сочинениям Аристотеля, сохранились (в еврейских переводах) его полемические работы, направленные против «Опровержения философов» Аль-Гадали и против непоследовательного проведения детерминизма Авиценной. Кроме того, сохранился в латинских и еврейских переводах ряд логических и натурфилософских трактатов Аверроэса.

Согласно учению Аверроэса, материальный мир безначален и бесконечен во времени (но ограничен в пространстве). Философ отвергает религиозную формулу творения богом мира «из ничего». Бог «совечен» природе.

В большом комментарии к 12 книге «Метафизики» Аверроэс говорит о двух противоположных направлениях в вопросе о происхождении живых существ. «Одни объясняют мир *развитием*,

другие — *творением*. Приверженцы теории развития говорят, что размножение есть не что иное, как выхождение из существа, своего рода удвоение существ. Роль действующей силы, по указанной гипотезе, заключается в данном случае только в том, чтобы извлечь одно существо из другого, разделить их; очевидно, что ее функции сводятся к функциям двигателя. Что касается приверженцев теории творения, то они говорят, что действующая сила производит существо, не нуждаясь при этом в заранее существовавшей материи. Таково мнение мутакалимов».

Движение вечно и непрерывно, ибо каждое движение вызывается предшествующим. Но движение нуждается в субстрате. Универсальным и вечным субстратом движения является материя.

Первоматерия не возникла и не уничтожается. Переход из абсолютного небытия в бытие и обратно невозможен.

Всякое движение, изменение, возникновение и разрушение находятся «в возможности» в материи. «Разрушение, — писал Аверроэс, — есть акт того же рода, что и размножение. Всякое зачатое существо носит в себе разложение в возможности». Сама материя есть всеобщая «возможность быть». Формы заключены потенциально в самой материи. «Действующая сила» только приводит возможность в действие. Но «по отношению к вечности нет различия между тем, что возможно, и тем, что есть, ибо в аспекте вечности все возможное в конечном счете должно перейти в действительность».

Время, учил Аверроэс, существует только благодаря движению. Мы измеряем время лишь при помощи перемен.

Божество для Аверроэса есть «мыслящая себя самая мысль», это — идеальная «конечная причина», а всякое движение есть стремление к лучшему.

Божественная мысль простирается лишь на общий ход мирового процесса, но отнюдь не на частности. На этом основывается отрицание Аверроэсом чудес, «божественного откровения» и силы молитв.

В кардинальном для схоластики вопросе о соотношении науки и религии Аверроэс был одним из основоположников ставшего в дальнейшем весьма популярным учения о «двойственной истине». Согласно этому учению, в принципе и в конечных выводах философия и религия должны приводить к одной и той же истине. Но религия, предназначенная для «толпы», основывается на авторитете откровения и облакает истины в образную, аллегорическую форму. Философия же, доступная лишь немногим, постигает истину в адекватной форме путем чистого умозрения. Для масс нужно оставить веру, ибо она «налагает узду на людей из народа».

В отдельных проблемах Аверроэс считает возможным расхождение между наукой и религией. То, что истинно с точки зрения науки, может быть ложно в аспекте теологии, и наоборот. Так, например, бессмертие души, отвергаемое философией, истинно для теологии. Один и тот же автор в своих теологических работах может отвергать то, что он же утверждает в своей фило-

софии. Благодаря такой постановке вопроса наука и религия получают более или менее обособленные сферы применения. Цель учения Аверроэса о «двойственной истине» — известная эмансипация науки, предоставление ей некоторой автономии и известной свободы от церковной опеки.

Большое значение получило также учение Аверроэса о едином, всеобщем и объективном интеллекте человеческого рода в целом. Лишь этот всеобщий разум как выражение непрерывной и преемственной духовной жизни человечества вечен и бессмертен. Индивидуальный же человеческий разум преходящ и гибнет вместе с индивидуумом. Мифы о бессмертии индивидуальной души, о загробных воздаяниях и воскресении — пустые басни. Нет другой награды, кроме той, которую человек получает здесь на земле, и она заключается в его собственном совершенстве. Истинное блаженство человека — в достижении высших ступеней познания. К этому ведет не аскетизм или мистический экстаз, а путь научно-философского познания.

Корни учения Аверроэса о едином разуме лежат в аристотелевском различении пассивного и активного разума. Первый дает лишь возможность познания, превращаемую в действительность благодаря деятельному разуму. Развитие этой мысли привело Аверроэса к учению о всеобщем активном разуме, существующем объективно, и о приобщающемся к нему преходящем индивидуальном разуме.

Человеческая душа, по мнению Аверроэса, лишь степенью, а не по существу отлична от животной души. Она есть способность тела, связанная с мозгом.

Следует отметить одно замечательное высказывание Аверроэса по вопросам общественной жизни. Он указывает на рабское состояние женщины, на то, что общественный строй не позволяет ей проявить своих способностей. Женщина, заявляет Аверроэс, способна ко всему, чем занимается мужчина, вплоть до участия в управлении государством.

Аверроэс — последняя крупная фигура арабской философии. В лице его арабская философия достигла своего апогея. Ее развитие заканчивается к середине XIII в. В арабской Испании растут феодальные раздоры. Одновременно христианские народы переходят в наступление и наносят маврам в 1212 г. решительное поражение. После 1248 г. арабы почти целиком вытесняются с Пиренейского полуострова. За ними сохраняется лишь одна Гренада, в течение двух столетий выдерживающая натиск христиан.

В XIII в. дальнейшая разработка философских проблем в мусульманском мире прекращается. Учения Аверроэса и других арабских мыслителей распространялись, обсуждались и опровергались еврейскими и христианскими философами, но в самом мусульманском мире наступило господство религиозных фанатиков, сопротивлявшихся всякому проявлению самостоятельной мысли. Рукописи философских и научных работ, ценившиеся некогда на вес золота,

уничтожаются или теряются. Большинство произведений арабских философов дошло до наших дней или в марокканских списках, или — еще чаще — в еврейских переводах.

Глава IV

ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Средневековая еврейская философия движется в основном по тому же руслу, что и арабская. Творчество еврейских философов проходило в пределах арабских халифатов. Большинство из них писало по-арабски, и их произведения лишь в XIII — XIV вв. были переведены на родной язык.

В X в. центр еврейской культуры передвинулся с востока на запад, в Испанию.

Соприкосновение с арабской культурой дало сильный толчок развитию еврейской философии. В Кордове жило несколько тысяч богатых еврейских семейств. Многие из них были обязаны своим богатством работоторговле. Они разбогатели, покупая рабов и переправляя их калифам. Соответственно своему экономическому влиянию евреи играли видную роль и в политической жизни. Они пользовались равными правами с мусульманами и часто занимали высшие государственные посты. Еврейские ученые иногда стояли во главе Кордовской академии, этого центра арабо-испанской образованности.

Однако в XIII в. в гибнущих мавританских государствах разливается волна фанатизма, сопровождавшаяся преследованиями евреев. Еврейское население массами переселяется в Южную Францию и отчасти в христианские области Испании. Изгнание евреев из Испании в конце XV в. окончательно разрушает этот центр еврейской средневековой культуры.

Еврейская философия, будучи близкой к арабской, не растворяется в ней и имеет самостоятельное значение. Она выдвинула несколько значительных фигур, оказавших большое влияние на европейскую философскую мысль.

Подобно исламистскому каламу, еврейская теология распадается на раввинское и караимское направления.

Караимы, выдвинувшиеся в VIII в., по своим воззрениям очень близки к арабским мутазилитам.

В 761 г. во главе караимского движения, отвергнувшего талмуд и авторитет преданий раввинов, встал *Анан-бен-Давид*, видный ученый еврейской школы в Вавилоне. Не отрицая совершенно религиозной традиции, Анан провозглашал права разума и принцип свободного исследования. Путем соответствующего толкования Анан считал возможным привести «священное писание» в согласие с требованиями разума. Караимы способствовали развитию среди евреев философской мысли. Опираясь в своей борьбе против раввинов на

права разума, караимы заставили и последних обратиться к помощи логических доводов.

Первым из представителей раввинизма, попытавшимся воспользоваться доктринами философов для укрепления религиозных учений, был *Саадия* из Файюмы в Египте (892—942 гг.). В 928 г. он возглавил еврейскую религиозную академию в Соре, в Вавилонии, бывшую центром раввинизма. В своем главном сочинении «О вере и знании», написанном по-арабски в 933 г., Саадия признает права разума наряду с авторитетом писания. Разум, по Саадию, учит тому же, что и откровение. Но, будучи предоставлен самому себе, разум лишь в результате длительных усилий способен дойти до тех истин, которые религия открывает сразу. Саадия старается доказать, что такие религиозные положения, как сотворение мира и воскресение мертвых, не находятся в абсолютном противоречии с разумом, но он отвергает распространенное тогда среди евреев учение о переселении душ.

Значительное место в сочинении Саадии занимает полемика против караимов.

Философия играет в сочинении Саадии подчиненную роль: она всецело находится на службе религии и является для него не более, как простым орудием для защиты религиозных догматов иудаизма.

Мистическое течение представлено в еврейской средневековой философии учением «каббалы».

Каббала — это фантастическое учение, своего рода еврейский гностицизм, причудливо переплетающее элементы иудейско-александрийской философии с персидскими религиозными представлениями.

Каббалисты искали под внешней оболочкой «священного писания» некий скрытый, тайный смысл, до которого они старались добраться путем запутанных символических толкований. Особое значение они придавали буквам и числам, которые трактовались ими в мистико-символическом духе неопифагореизма, смешанного с восточной мифологией.

Каббала представлена в двух книгах: «Иецира» («Творение») и «Зогар» («Сияние»). Первая из них была составлена, повидимому, в IX в., а вторая в конце XII в.

В основе учения каббалистов лежит неоплатоновская идея эманации, воспринятая, вероятно, через посредство арабов. При этом каббалисты не противопоставляют принцип эманации акту творения.

Каббала видит в цифрах и буквах символ божественных слов, начертанных на границе духовного и физического миров. Эти таинственные письмена являются основой мировой души, а через нее и всего творения.

Божество есть первосвет, первоначально заполнявший все пространство. В дальнейшем божество концентрируется и наполняет

образовавшуюся пустоту постепенно ослабевающим светом, идентичным с миром. Материя есть отсутствие света и принцип зла. Иерархическими ступенями эманации являются: первочеловек, он же вечная мудрость, порождающая десять сефиротов, служащих промежуточным звеном между бесконечным существом и творением. Сефироты, с одной стороны, представляют атрибуты божества, а с другой — концентрические световые круги. Каббала различает три сотворенных мира: «внутреннее небо», населенное бесплотными духами; небесные сферы, в которых обитают ангелы, не лишенные известной телесности; низший мир, или природу, отображающую высшие миры. Каббалисты признавали предсуществование и переселение душ, а также их конечное возвращение к богу.

Искусственные, полные произвола, приемы, применяемые каббалистами, давали почву самым нелепым фантазиям и были подлинным издевательством над разумом и логикой. «Положительно не знаю, — отзывался о каббалистах материалист XVII в. Спиноза, — говорят ли они это вследствие глупости и набожности, свойственной старым бабам, или же вследствие высокомерия и порочности, с целью чтобы их одних считали обладателями тайн божьих; знаю по крайней мере то, что я ничего у них не читал, что отзывалось бы тайною, но только детские рассуждения»¹.

Неоплатонизм, бывший одним из составных элементов каббалы, имел в еврейской философии значительное распространение и в более чистом и непосредственном виде.

В XI—XII вв. в Испании появляется обширная литература, пытающаяся соединить идеи неоплатонизма с догматами иудейского религиозного «закона».

Крупнейшим из еврейских неоплатоников и одним из наиболее выдающихся представителей еврейской средневековой философии вообще был *Соломон-бен-Гебироль* (1020—1070 гг.). Он был широко известен в средневековой Европе под именем *Авицеброна*.

Авицеброн родился в Малаге (Испания), жил в Сарагоссе, прославился в качестве философа и религиозного поэта.

Главное его сочинение — «Источник жизни» — было написано по-арабски, но оригинал был утерян, и до нас дошли лишь его еврейская и латинская обработки.

Для учения Авицеброна характерно, что он чужд защите какого-либо определенного вероучения и культа, хотя и сохраняет религиозную веру.

Авицеброн старался соединить принцип творения богом мира из ничего с пантеистической по своей сущности идеей эманации. Бог, или первая субстанция, через посредство своей воли (она же «слово» — логос) создает бытие из ничего. Результатом первого и единственного акта творения является космический разум, вклю-

¹ Спиноза, Богословско-политический трактат, М. 1935, стр. 158—159.

чающий универсальную материю и форму. Весь дальнейший мир образуется эманационным путем по обычной неоплатоновской схеме: мировая душа, отдельные души, природа. Таким образом, идеи творения и эманации взаимно ограничивают друг друга.

Неопределенность в вопросе творения усиливается расплывчатым толкованием Авицеброном «божественной воли». Воля, а не мышление, есть для него творческая причина мира, истинный «источник жизни». Воля — это не сам бог, о котором мы ничего не можем утверждать, но бог, как он проявляется в действии, как он «является» нам. На вопрос о том, каково соотношение между богом и волей, Авицеброн не дает четкого ответа. Он колеблется между пониманием воли как чего-то отличного от бога и как идентичной ему силы.

Рациональным элементом философии Авицеброна является признание им единой всеобщей материи, лежащей в основе как телесных, так и духовных существ. Материя есть универсальный носитель возможностей. Форма для своего проявления нуждается в материи как субстрате. Основой общности вещей и единства мира не может быть форма, создающая различия, но только материя.

Универсальная материя специфицируется как телесная и духовная материя, соответственно определяясь «формой телесности» и «формой духовности». Только бог свободен от материи, находясь «по ту сторону» материи и формы.

Однако учение о материи как основе единства мира включено Авицеброном в платоническую систему. Природный мир, по его учению, отображает высший интеллигибельный мир, порождающий деятельность и движение. Тело лишено самостоятельности. Движение получается им извне, свыше. Познание высших духовных категорий (божественной воли) возможно, по Авицеброну, лишь интуитивным путем, в состоянии экстаза.

В христианской схоластике большим успехом пользовалось сравнение Авицеброном мира с деревом. Корни этого дерева образует материя, ветви — преходящие субстанции, листья — индивидуализирующие признаки. Цветами этого дерева являются души, а плодами — ангелы.

Виднейшим представителем антифилософской реакции был религиозный поэт *Иегуда Галеви* из Толедо (родился в 1080 г.), находившийся под влиянием Аль-Гадали.

В своем апологетическом сочинении «Аль-Хазари», написанном Галеви в форме диалога между царем хазаров и еврейским богословом, сопоставляются аргументы еврейских, христианских и мусульманских теологов с доводами греческих философов. Побеждает еврейский теолог, базирующийся на талмуде и каббале. Он доказывает несостоятельность философов и неправомерность соединения веры со знанием. Разум исключается мистиком Галеви из числа критериев высшего познания, которое он считает возможным только благодаря воздействию божественного «логоса» на

избранную часть человечества. Понятие логоса он в свою очередь связывает с платоно-прокловским учением об эманации.

Книга Галеви способствовала усилению религиозной реакции. Но Галеви не удалось приостановить рост интереса к философии, которая как раз в эту эпоху начала приобретать в Испании популярность благодаря трудам Ибн-Баджи.

Со второй половины XII в. среди еврейских мыслителей все возрастающим авторитетом начинает пользоваться философия Аристотеля.

Древнейшим памятником еврейского перипатетизма является «Возвышенная вера» (1161 г.) Авраама-бен-Давида из Толедо (ум. в 1180 г.).

Бен-Давид горячо защищает философию Аристотеля и выступает против учения бен-Гебиры, хотя и у него самого чувствуется отзвук идей платонизма. «Возвышенная вера» обнаруживает знакомство с произведениями самого Аристотеля и представителей восточного аристотелизма. Используя работы Аль-Фараби и Авиценны, Бен-Давид пытается обосновать религиозную веру учением Стагирита. Он хочет доказать, что философия согласуется со «священным писанием», и последнее дает доступное для масс выражение философских истин. Даже в псалмах он находит намеки на учение Аристотеля о категориях. Одной из проблем, наиболее разработанных бен-Давидом, было учение о свободе человеческой воли.

Крупнейшим еврейским аристотеликом был знаменитый Моисей-бен-Маймун, называемый обычно *Маймонидом*.

Вследствие религиозных преследований, которым подвергались евреи при династии Альмогадов, покорившей Кордову в 1148 г., семье Маймонида пришлось принять мусульманство. Позже ей удалось выбраться из Испании сначала в Марокко, а затем в Египет. Там Маймонид получил возможность вернуться в иудаизм. В качестве одного из самых знаменитых медиков своей эпохи Маймонид был приглашен в Каир на должность лейб-медика при дворе Саладина, где и умер в 1204 г.

Главное философское произведение Маймонида «Руководство блуждающих» (или «Наставник колеблющихся») вышло в арабском оригинале в 1190 г. в Египте. Вскоре оно было переведено на еврейский («Морэ Невухим»), а затем на латинский язык («Doctor perplexorum»).

Маймонид не был учеником Аверроэса, как утверждали некоторые историки философии. По его собственным словам, он был «учеником ученика Ибн-Баджи». Свое учение, действительно близкое к Аверроэсу, Маймонид создал самостоятельно. Близость обоих учений объясняется тем, что мыслители эти черпали свои взгляды из одного и того же источника: из Аристотеля в интерпретации арабских философов старшего поколения. Маймонид обращается к тем, которые, занимаясь философией, вступили в конфликт с религией и находятся как бы на распутье между философией и ре-

лигией. Приобретя благодаря своим занятиям философией здравые понятия, они смущены и поставлены втупик двусмысленными и символическими выражениями, встречающимися в «священном писании». Сочинение Маймонида ставит себе целью доказать совместимость иудаизма с философией Аристотеля. Для доказательства совместимости религии Моисея с философией Маймонид истолковывает в аллегорическом смысле все те библейские выражения, которые противоречат научно установленным положениям, и таким путем



Маймонид

стремится примирить религию с философией и доказать несостоятельность позиции Аль-Гацали — Галеви, отвергавшей возможность согласия между религией и философией.

Маймонид много места уделяет критике мутакалимов. С особой силой он нападает на отрицание мутакалимами естественной закономерности природы и закона причинности.

Маймонид стремится рационализировать иудейскую теологию на основе учения «царя философов» Аристотеля. Такой путь, по его мнению, дает единственно правильное руководство для «заблудшихся и колеблющихся». Надо верить в то, учит Маймонид, что не противоречит разуму; но это не значит, что все может быть им положительно доказано. Текст «писания» нельзя толковать буквально. Нужно «одухотворенное» объяснение «буквы закона».

Философия, по Маймониду, ведет человека к совершенству — интеллектуальному, нравственному и телесному. Совершенство состоит в культуре и знании. Нахождение высшей истины, возможное при посредстве науки, есть конечная цель человека.

Добра надо искать не из страха наказаний или в надежде на награду, а ради самого добра.

Однако в некоторых существеннейших положениях Маймонид расходится с аверроистами, обнаруживая непоследовательность своей позиции. Аристотель для него безусловный авторитет в «подлунном мире», но в том, что относится к миру «надлунному», он во многом с ним не согласен.

Маймонид не согласен с учением Аристотеля о вечности и не-сотворимости мира. Он считает неубедительными доводы Аристотеля против сотворения мира. В этом вопросе он делает важную уступку религии, считая возможным, опираясь на авторитет «священного писания», выставить гипотезу сотворенности мира богом. Маймонид, однако, оговаривается, что, если бы теория Аристотеля казалась ему убедительной, он принял бы ее, несмотря на то, что она противоречит библии. В этом случае он попытался бы в соответствующем духе истолковать те выражения в библии, которые противоречат теории вечности материи. Религиозную догму воскресения тел Маймонид считает рационально недоказуемой. Низшую (растительную и животную) душу он признает смертной. Посмертное же существование «разумной души» он толкует в духовном смысле, а не в соответствии с догмой воскресения.

Систематическое изучение аристотелизма и его широкое использование в еврейской философии составляют историческую заслугу Маймонида. Попытка синтеза еврейской религии с античной философией, а также ярко выраженная рационалистическая тенденция восстановили против Маймонида религиозную ортодоксию. Учение Маймонида о независимости знания от веры и подчинения знанию буквального смысла библейских выражений показалось раввинам непозволительным ограничением библейского авторитета, «продажей священного писания грекам». Споры за и против Маймонида временами достигали крайнего ожесточения.

Религиозные фанатики подвергали отлучению философские книги Маймонида и присуждали их к сожжению. Некоторые, не ограничившись этим, в борьбе с «еретиками» обращались за помощью к христианской инквизиции. Но этот шаг лишь способствовал успеху сторонников Маймонида. Борьба продолжалась в течение всего XIII в. В 1305 г. синод раввинов под руководством главы барселонской синагоги запретил под страхом отлучения заниматься философией лицам, не достигшим 25 лет.

Сочинение Маймонида приобрело большую известность в Западной Европе и оказало значительное влияние на позднюю схоластику.

Школа Маймонида все более приближалась к аверроизму и была главным оплотом рационалистических идей в еврейской средневековой философии.

Наибольший интерес из позднейших еврейских аристотеликов представляет знаменитый астроном *Леви-бен-Герсон* (Герсонид) (1288—1344 гг.). В его главном труде «Битвы господни» перипатетизм обнаруживается в полном объеме.

В отличие от Маймонида бен-Герсон энергично поддерживает идею вечности мира, резко возражает против творения из ничего и признает существование изначальной, лишенной формы, материи.

Падение арабских государств и ухудшение положения евреев, переселившихся в европейские страны, способствовали торжеству еврейской религиозной реакции. К началу XV в. усиливается ортодоксальная теология, удручающая малейшие ростки живой философской мысли. Из арсенала Аль-Гацали и Галеви извлекаются аргументы для опровержения «философов» и для обоснования творения из ничего, воскресения мертвых и прочих догматов откровения. Философская жизнь гложет.

Деятельность евреев значительно способствовала ознакомлению Западной Европы с арабской и античной философией. Особенно крупную роль сыграли переводчики-евреи, которым принадлежит большинство переводов на латинский язык античных и восточных авторов. Образовались целые династии переводчиков, как, например, знаменитая семья Тиббонидов из Андалузии.

Глава V

ПОЗДНЯЯ СХОЛАСТИКА

XIII век был периодом, когда схоластика достигла своего апогея, когда были созданы самые крупные ее системы.

К XIII в. значительного развития достигли города с их ремесленно-цеховым строем. Господство натуральных отношений нарушается ростом торговли и денежного обращения.

Духовные феодалы значительно быстрее, чем светские, приспосабливались к изменяющимся условиям. Выгодами, проистекавшими из развития городов, ремесел, торговли и ростовщичества, воспользовалась в первую очередь католическая церковь. Со сказочной быстротой растут ее богатства. Многие церковные организации, например орден «Темплиеров», превращаются в своего рода банкирские предприятия. Еще более увеличиваются налоговые тяготы, которые трудовые массы были обязаны нести в пользу церкви. Крестовые походы (с конца XI до середины XIII в.) давали папам непосредственный доход в виде так называемого крестоносного сбора (собиравшегося еще долгое время после окончания походов).

XIII век, в особенности первая его половина, — эпоха наивысшего могущества римской церкви. Папа Иннокентий III

(1198—1216 гг.), объявив себя наместником «самого Христа», начал обращаться с епископами, как с простыми подчиненными. Укрепление католической церкви находит свое отражение и в окончательной систематизации ее учения.

Вместе с ростом городов усиливается классовая борьба. Множатся и углубляются *еретические* движения. Ересь катаров охватывает юг Франции. По своему центру, городу Альби, все движение получает прозвище *альбигойского*. Основной боевой силой альбигойцев были ремесленники, в частности ткачи.

«Сила ереси была так велика, — пишет Цезарий Гейстербахский, — что пшеница веры во всей той стране, казалось, превратилась в плевелы заблуждения. Посланы были аббаты нашего ордена и несколько епископов, чтобы мотыкой православной проповеди с корнем вырвать плевелы, но достигли они малого... Альбигойцы признают два начала: бога доброго и бога злого, который, говорят они, сотворил все тела, как добрый бог все души... Воскресение тел они отрицают; ходить в церковь или молиться там они считают совершенно бесполезным; крещение отвергают... Верят альбигойцы, что душа проходит, сообразно заслугам, через разные тела, даже животных и змей. И настолько усилилось заблуждение альбигойское, что вскоре заразило почти тысячу городов, и если бы не было подавлено мечом верных, то захватило бы и всю Европу».

В 1209 г. папа объявил крестовый поход против альбигойцев. Начались упорные и кровавые альбигойские войны. Походы закончились полным разорением богатого юга Франции, разграбленного и превращенного в развалины крестоносным воинством.

В то же время получила широкое распространение новая ересь, возникшая в самом Париже, основанная магистром теологии *Амальрихом* Бенским. Ересь Амальриха была окончательно изобличена лишь после его смерти (1206 г.), когда выяснилась ее связь с катарами. Источниками учения Амальриха были — *Эриугена* и отчасти арабско-еврейская философия. Амальриканство — это мистический пантеизм, в котором утверждается тождество творца и творения. Бог есть единое, из которого через посредство идей исходит множественность вещей и к которому, как к высшему единству, все снова возвращается. Бог, проявляясь во всем, находится и в человеке. Кто имеет правильное познание бога, тот «носит небо в себе», его воля есть воля бога.

Амальриканы отрицали существовавшие социальные установления и провозглашали свободу от налагаемых обществом обязанностей. Вскоре ересь амальрикан сливается с движением *беггардов*, возникшим во Фландрии и Брабанте.

Во Флоренции в XII в. имелась довольно сильная группа эпикурейцев, поддерживавших материалистические и атеистические взгляды.

Для борьбы с ересями (первоначально альбигойской) был учрежден особый суд — *инквизиция*, ознаменовавший многовековую

свою деятельность нечеловеческой жестокостью. Для тех же целей были организованы и специальные монашеские ордена — *доминиканцев* и *францисканцев*. Монахи этих «нищенствующих» орденов не удалялись под сень уединенных монастырей, а оставались в самой гуще жизни, занимаясь пропагандой церковных идей и борьбой с врагами веры.

Доминиканцы, «псы господни», гербом которых была собачья пасть с горящим факелом в зубах, захватывают руководящую роль в борьбе с ересями. Это воинствующие ревнители католической ортодоксии. Они поставляют персонал для инквизиционных судов.

Несколько иной характер носит Францисканский орден.

Францисканцы идут со своей проповедью в народные массы. Они кичатся внешней нищетой и проповедуют аскетизм. По существу движение Франциска Ассизского началось как ересь, но затем было ловко повернуто папами в русло церковной ортодоксии. В области философии доминиканцы обычно придерживались строжайшего правоверия, тогда как францисканцы выдвинули ряд оппозиционных учений.

Борьба против еретиков с особой силой поставила задачу «рационализации» вероучения. Доминиканцы боролись с ересью «при помощи костров и силлогизмов».

В то же время знание приобретало все большую ценность в глазах новых городских кругов.

Крестовые походы поставили Запад лицом к лицу с культурой Востока. Вместе с новыми ремесленными изделиями и разнообразными продуктами в Европу просачивались и новые идеи.

В Париже и Оксфорде основываются крупнейшие *университеты*, становящиеся очагами и центрами философского движения. При этом философский, или артистический, факультет, на котором изучались «семь свободных искусств», служил преддверием к трем высшим факультетам: богословскому, правовому и медицинскому.

Очень большое значение для развития схоластики имела *арабско-еврейская философия*. Она проникала в Западную Европу различными путями. Постепенно вытесняя мусульман с Пиренейского полуострова, христиане воспринимали богатства арабской культуры. Евреи, эмигрировавшие из Испании, спасаясь от преследований, способствовали знакомству с восточной философией. После разграбления крестоносцами в 1204 г. Константинополя в Западную Европу попало некоторое количество рукописей греческих авторов. Тогда же папа Иннокентий III предложил Парижскому университету послать на Восток группу ученых.

Вслед за арабско-еврейской философией христианские схоластики познакомились с подлинным учением Аристотеля. Это имело очень большое значение. Ранняя схоластика питалась, главным образом, работами комментаторов. О метафизических и естественно-

научных сочинениях Аристотеля имелись лишь отрывочные сведения.

Спорадические попытки перевода логических работ Аристотеля делались уже в первой половине XII в. В одной из хроник 1128 г. говорится: «Иаков, клирик из Венеции, перевел с греческого языка на латинский несколько книг Аристотеля и комментировал их, т. е. топику, первую и вторую аналитику и доказательства». В середине того же столетия Генрих Аристипп из Сицилии перевел два диалога Платона и некоторые части «Органона». В конце XII—начале XIII в. в Испании переводятся с арабского на латинский главные работы Стагирита. Одновременно были переведены сочинения многих арабских и еврейских философов — Авиценны, Авицеброна и др. Эта переводческая деятельность связана с именами Иоанна Севильского и Доминика Гундисальви. В первой половине XIII в. Аристотель (не только как логик, но и как метафизик, физик и социолог) уже широко известен западноевропейским философам. Во второй половине столетия его усиленно переводят уже непосредственно с греческого.

Аристотель не сразу достиг признания. Его учение сначала казалось опасным для церкви. «В те дни (ок. 1209 г.), — пишет один современник, — читали в Париже некие книжки, составленные, как говорили, Аристотелем, излагавшие метафизику, недавно занесенные из Константинополя и переведенные с греческого на латинский язык. Поелику они не только подали хитроумными идеями повод упомянутой ереси (амальрикан), но и могли возбудить новые, еще не появившиеся, все они были присуждены к сожжению, и на том же соборе (Парижский собор 1209 г.) было постановлено, чтобы впредь никто не осмеливался, под страхом отлучения, их переписывать, читать или каким-либо образом хранить».

Но прошло несколько десятилетий, и Аристотель стал величайшим философским и научным авторитетом средневековья. Не называя по имени, его именовали просто «философом».

Совокупность всех этих обстоятельств обусловила создание в середине XIII в. основных схоластических систем.

Схоластические системы XIII в., поставившие себе на службу перипатетическое учение, явились выражением и закреплением реакционной идеологии католицизма. Защита жесточайшей эксплуатации трудовых масс, оправдание феодальной иерархии, удушение всякого проявления свободной мысли — таково было истинное назначение схоластики.

Крупнейшие схоластические системы XIII в. вышли из недр Доминиканского и Францисканского орденов. Из среды доминиканцев вышли основные аристотелевские системы схоластики. Францисканцы же пытались сочетать старый неоплатонический августинизм с новым философским материалом Аристотеля арабов и евреев.

Следует различать две францисканские школы: *старую*, связанную с именами Александра Гэльского и Бонавентуры, и *новую*, основанную Дунсом Скотом.

Английский теолог *Александр Гэльский* (ок. 1170—1245 гг.) получил теолого-философское образование в Париже, где в дальнейшем сам успешно преподавал. В 1231 г. он вступил в Орден францисканцев. Основной работой Александра Гэльского является грандиозная «*Summa universae theologiae*», приводящая в систему католическое богословие.

Работа Александра построена по трехчленной схеме, которая получила в дальнейшем широкое распространение: сначала в ней излагаются все доводы *за* и *против* какого-либо решения вопроса, причем аргументы берутся не только у христианских теологов, но также у греческих, арабских и еврейских философов. В заключительной части дается систематическое разрешение проблемы и оценка всех изложенных мнений.

Александр был первым из известных схоластов, у которого явно проступают следы арабско-еврейских философских влияний. Новым у Александра Гэльского было использование для теологических целей *всех разделов* философии Аристотеля. Но аристотелизм Александра довольно поверхностен. В основе своего учения Александр оставляет августинианским. К тому же аристотелева философия интересует его лишь в чисто теологическом плане.

Александр Гэльский — *реалист*, признающий существование универсалий до вещей в божественном разуме. Универсалии являются божественными прототипами всех вещей. По этим образцам бог сотворил мир из ничего. Универсалии в *видах* существуют как *формы* этих последних.

Прославленным учеником Александра Гэльского был генерал Францисканского ордена Иоанн Фиданца (1221—1274 гг.), прозванный *Бонавентура*.

Бонавентура родился в Тоскане; занимал кафедру теологии в Парижском университете и умер в сане кардинала. Учение Бонавентуры является попыткой синтеза схоластики с мистикой. Бонавентура начинает как верный ученик Александра Гэльского. Аристотель наряду с Августином является для него авторитетом. Но по мере развертывания философии Бонавентуры в ней все более усиливается струя мистического неоплатонизма.

Согласно учению Бонавентуры, мир не вечен, а сотворен богом из ничего. Все в мире, в том числе ангелы и человеческие души, состоит из материи и формы. Общей формой всех тел является *свет*. Все тела по природе причастны свету и от объема этого «причастия» зависят степень и ранг их бытия. В своей теории познания Бонавентура пытается объединить теорию абстракции Аристотеля с платоновским «озарением» души. На вопрос: «Происходит ли всякое познание от чувств?», он отвечает отрицательно, поясняя, что «необходимо следует признать, что душа познает бога, себя самое и то,

что существует в ней самой, без помощи всяких внешних чувств».

Доминирующим в конечном счете оказывается у Бонавентуры мистическое начало. К познанию бога и приобщению к нему ведет ступенчатый путь его созерцания. Бог созерцается, во-первых, через творение, т. е. телесный мир, во-вторых, через самоуглубление и, в-третьих, непосредственно. Непосредственное созерцание достигается путем сверхъестественного экстаза, в котором человек сливается с божеством. Созерцание бога невозможно без благодати свыше. Подготовкой к нему служат святая жизнь и горячая молитва.

Старофранцисканскому августинизму противостояла доминиканская аристотелевская школа.

Первым крупным представителем схоластического аристотелизма был доминиканец *Альберт фон Больштедт*, прозванный Великим. Альберт родился в графской семье в Швабии в 1193 г. (по другим данным, в 1207 г.). Богословское образование получил в Падуе и, возможно, в Париже. Был преподавателем в ряде германских городов и в Париже. Слава Альберта как преподавателя была настолько велика, что для его лекций в Парижском университете не находилось достаточно вместительной аудитории. В дальнейшем его преподавательская и административно-церковная деятельность в Доминиканском ордене протекала преимущественно в Кельне. Умер он в 1280 г.

Альберт Великий получил от современников характерный титул *doctor universalis* («всеобъемлющий»). Альберт поражал современников своей широкой эрудицией. Он был знаком с греко-римской, патристической, арабской и еврейской литературой. Однако его знания были далеки от точности. Например, он называл Сократа и Платона стойками, причислял Эмпедокла и Анаксагора к эпикурейцам, смешивал Зенона Элейского с Зеноном-стоиком. Основная заслуга Альберта в том, что он оперирует обширным философским материалом и с невиданной до него полнотой использует все разделы учения Аристотеля.

Весьма любопытны натурфилософские взгляды Альберта, который усиленно занимался зоологией, ботаникой, алхимией и минералогией. Самый факт подобных занятий отражал известные сдвиги в феодальной жизни.

Альберт Великий придерживался мнения о шарообразности земли и принимал участие в споре о движении земли. Он рассматривал Млечный путь как скопление малых звезд. Естественноведческие занятия заслужили Альберту славу мага и волшебника. Наибольший интерес представляют работы Альберта по зоологии (26 книг) и ботанике (7 книг). В них есть ряд самостоятельных наблюдений, однако эмпирические данные занимают все же значительно меньше места, чем материалы, заимствованные у древних авторов. Все это перемешано с библейскими баснями и магическими рассуждениями.

Основное содержание философии Альберта образует учение Аристотеля, приспособленное для нужд христианской религии, подобно тому как Маймонид приспособил его для нужд еврейской религии. Альберт, с одной стороны, полемизирует с арабскими и еврейскими комментаторами Аристотеля, а с другой — старается придать мнениям греческого философа христианскую окраску. Понятие первого двигателя он заменяет понятием бесконечного существа и защищает индивидуальное бессмертие души.

Главное значение Альберта заключается в том, что он привлек средневековых мыслителей к изучению Аристотеля и тем дал импульс дальнейшему развитию философии. Философия заняла у него сравнительно более независимое положение по отношению к религии, чем у старых схоластиков. Альберт разграничивает области богословия и философии.

Фома Аквинский (1225—1274 гг.) был завершителем здания католической теологии и систематизатором схоластики. В 18 фолиантах сочинений Фомы, в особенности в его «Summa theologiae» и «Summa contra gentiles», дана своеобразная энциклопедия официальной средневековой идеологии. Его работы, кроме богословия и философии, трактуют вопросы права, морали, государственного устройства и экономики.

Учение Фомы и по сей день признается католической церковью единственно истинной философией.

Сын итальянского графа, Фома вопреки сопротивлению родственников стал доминиканским монахом. Учился он в Кельне и в Париже у Альберта Великого. Прославившая Фому преподавательская деятельность протекала в Париже, Кельне и ряде итальянских городов.

Философия Фомы — грандиозная попытка приспособить Аристотеля к учению католической церкви, попытка систематизировать и обосновать христианскую догматику посредством истолкованного соответствующим образом учения Стагирита. Фома с аристотелевских позиций ведет борьбу против старой августинианской схоластики, с одной стороны, и против радикальных, материалистических тенденций христианских аверроистов — с другой.

Подобно Альберту, Фома разграничивает области философии и теологии: предметом первой являются «истины разума», второй — «истины откровения». Поскольку конечным объектом той и другой и источником всякой истины является бог, то, по мнению Фомы, не может быть принципиального противоречия между откровением и правильно действующим разумом, между теологией и философией. Однако не все «истины откровения» доступны рациональному доказательству. Богословские истины «сверхразумны», но не «противоразумны». Философия находится в услужении у богословия и настолько же ниже его, насколько ограниченный человеческий разум ниже божественной премудрости. «Религиозная истина, — говорит Фома, — не может быть уязвима со стороны философии».

Идеалистическая и теологическая система Фомы включает в себя рассмотрение природы. Но природа и естественный миропорядок служат лишь подножием и подготовкой небесного «царства благодати». По учению Фомы, все в этом наиболее совершенном из возможных миров обусловлено божественной премудростью и пронизано целесообразностью. Верховная цель есть бог. Над всем и во всем царит божественный «вечный закон».

Материя как неопределенной и пассивной потенции придает действительное бытие *форма*. От *субстанциальной* формы отличаются *акцидентальные* формы, не создающие действительности, а лишь придающие ей внешнюю определенность.

Бог есть чистая, лишенная материи, форма, чистая актуальность. Он — действующая и конечная причина мира. Мир не вечен, а создан богом «из ничего».

Душа — субстанциальная форма, превращающая первичную материю в человеческое тело. Интеллект неотделим от души. В противоположность аверроистам Фома утверждал бессмертие индивидуальной души. Разрушение заключается в отделении формы от материи, душа же лишена материи.

Конечная цель человека — блаженство. Оно заключается в обладании высшим благом, которым является созерцание бога. Совершенное и постоянное блаженство достижимо только в загробном мире.

В вопросе о природе *универсалий* Фома занял позицию умеренного реализма. Универсалии имеют *тройное* существование. Они существуют до вещей как идеальные прообразы индивидуальных предметов в божественном разуме; универсалии находятся в вещах, ибо общее существует объективно лишь постольку, поскольку оно имманентно отдельным вещам; наконец, универсалии образуются после вещей в человеческом разуме, где они возникают как понятия путем абстрагирования от отдельных вещей.

Фома отвергает онтологическое доказательство бытия бога. По его мнению, бытие бога может быть доказано только апостериорно, т. е. на основании существования мира как творения бога. Фома приводит пять таких «доказательств»: 1) должен существовать первый двигатель; 2) цепь действующих причин не может быть бесконечной: должна существовать первая причина; 3) все вещи мира случайны; случайное зависит от необходимого; должно, следовательно, существовать абсолютно необходимое существо; 4) вещи обнаруживают различные степени совершенства; должно поэтому существовать абсолютно совершенное существо; 5) целесообразность природы не может быть объяснена естественными причинами; следовательно, необходимо принять сверхприродное разумное существо, упорядочивающее мир. Первое и второе «доказательства» исходят из ложного предположения конечности мира; из третьего «доказательства» следует не существование бога, а существование необходимости в природе; четвертое «доказательство» вводит онто-

логическое доказательство, отвергнутое самим Фомой; что касается пятого «доказательства», которое считается самым убедительным, то оно опровергается материализмом на том основании, что «именно то, что человек называет целесообразностью природы и как таковую постигает, есть в действительности не что иное, как единство мира, гармония причин и следствий, вообще та взаимная связь, в которой все в природе существует и действует»¹.

В своей *теории познания* Фома примыкает к учению Аристотеля о «видах», или «специях». Всякое познание производится в субъекте посредством восприятия объекта. Но воспринимается не все бытие объекта, а лишь то в нем, что уподобляется субъекту. Познаваемое теряет при вхождении в душу познающего свою материальность и может войти в нее лишь в качестве «вида». «Вид» предмета является познавательным образом его. Вещь существует одновременно вне нас во всем своем бытии и внутри нас в качестве образа. Благодаря образу, представляющему элемент бытия вещи, который в то же время подобен душе, предмет входит в душу, в царство мыслей. Душа получает чуждую форму, не теряя своей собственной. Объект переводит силу познания из потенциального состояния в актуальное. Способность познания благодаря воздействию объекта становится действительной.

Учение о «видах» относится, согласно Фоме, как к чувственному познанию, так и к познанию интеллектуальному. Он различает чувственные и интеллигибельные виды. «Благодаря интеллигибельному виду интеллект становится актуально понимающим, подобно тому, как благодаря чувственному виду чувство становится активно чувствующим»². Чувственность охватывает предмет согласно его внешним случайным определениям, каковы очертание, цвет, вкус, количество и т. п., рассудок же проникает во внутреннюю сущность предмета. Чувственный вид отображает лишь отдельное, и посредством него может быть познано только индивидуальное; интеллигибельный вид является подобием предмета, поскольку он относится к роду, в котором может принимать участие бесчисленное множество отдельных существ.

Учение Аристотеля о познании Фома противопоставляет как воззрениям Демокрита, так и учению Платона. Против Демокрита Фома выставляет возражение, что сенсуализм его носит чисто пассивный характер, что Демокрит не отличает разума от чувственности и полагает, что все наше познание происходит благодаря изменению, производимым в нас чувственными предметами. В противоположность ему Платон учил, что разум независим от чувственности и интеллектуальное познание происходит не благодаря изменению разума посредством чувственных предметов, а благодаря

¹ Фейербах, Лекции о сущности религии, цит. по «Философским тетрадиям» Ленина, стр. 64.

² Фома Аквинский, *Contra gentiles*, I, 46.

его причастности к сверхчувственным идеям. Аристотель же пошел средним путем. Кроме возможного, или пассивного, разума, он признает активный, или деятельный, разум. Всякое человеческое познание обусловлено воздействием познаваемых объектов на познающую душу. Но, для того чтобы возникло интеллектуальное познание, недостаточно одного лишь воздействия чувственных тел, а необходима еще деятельность самого разума.

Теория познания Фома представляет собой значительный шаг вперед в развитии схоластики, поскольку она примыкает в основном к Аристотелю, а не к платоновской теории идей.

«Реализм» Фома является объективным идеализмом. Природа для него — не первичное, а вторичное; в основе ее лежит божественный разум.

Хотя теория познания Фома, включающая некоторые элементы сенсуализма, была известным шагом вперед в развитии средневековой философии, она не влекла за собой реальных, положительных результатов. Фома далек от эмпирического исследования и решительно отказывается от наблюдения и индукции.

Объяснение всех процессов природы, всех изменений в физическом состоянии объектов заменяется в схоластике простой ссылкой на появление или исчезновение той или иной «субстанциальной формы» или «акцидентальной формы».

Громоздкая схоластическая система Фома лишь формально воспроизводит учение Аристотеля, она примыкает к букве, а не к духу философии Стагирита. По существу своему она коренным образом отлична от философии Аристотеля. «Схоластика и поповщина взяли мертвое у Аристотеля, а не *живое*: *запросы*, искания...»¹ Мышление Фома зажат в рамки христианской догматики, оно сдавлено бесчисленными формально-логическими терминологическими определениями, казуистическими спорами, оно сковано цепями силлогизмов.

В мертвых определениях и в разветвленных соподчинениях схоластических систем нельзя не заметить известного отражения застывшей и громоздкой феодальной иерархии.

Прославление знания и мудрости не мешало философу католицизма всячески поддерживать и пропагандировать воинствующую *демонологию*. Ошибочно и даже преступно, учил Фома, считать веру в могущественного дьявола иллюзорной или устарелой. Дьявол — «глава целого демонского царства». Немало места уделяется и таким «проблемам», как вопросы о питании ангелов, об их сне и т. п.

Учение Фома Аквинского о *государстве* значительно расходится с учением Аристотеля. Государство он считает не естественной, необходимой формой жизни людей, а высшим произведением человеческого искусства. Фома — убежденный монархист, считающий государя не только правителем, но и творцом государства. Власть

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 332.

государя выводится Фомой из «божьей воли». Фома решительно высказывается против социального равенства и оправдывает неизбежность сословных различий. «По божескому и естественному праву» подчиненные должны повиноваться высшим, ибо подчинение — «добродетель подданных».

Однако светской власти подчинены лишь тела людей, а не их души. Верховная же, всеобъемлющая власть принадлежит церкви. Фома Аквинский — ярый апологет верховной власти папы, как «наместника Христа», над светскими государями.

Светская власть, по требованию церкви, должна беспощадно карать еретиков. «Извращать религию, от которой зависит жизнь вечная, гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетворения потребностей временной жизни. Следовательно, если фальшивых монетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков, коль скоро они уличены в ереси...»

Инквизиция — вот что является оборотной стороной «рационализма» Фомы Аквинского.

Влияние Аристотеля в средние века не ограничивалось ортодоксально-католическим направлением. Существовала оппозиционная школа аристотеликов, которая делала из учения Аристотеля радикальные, тяготеющие к материализму выводы.

Школа эта примыкала к учению арабского аристотелика Аверроэса.

Виднейшим представителем аверроизма был *Сигер Брабантский*. Выступления Сигера и его единомышленников относятся к середине 60-х годов XIII в. Под влиянием их пропаганды аверроизм растет и крепнет в Парижском университете. Положение становится настолько острым, что в начале 70-х годов против аверроистов выступает сам Фома Аквинский. В 1277 г. Сигер, привлеченный к суду инквизиции, удаляется в Италию. В 1282 г. он был убит своим секретарем; по другим сведениям, он умер в Орвинто в церковной тюрьме, где отбывал пожизненное заключение. Так трагически закончилась наполненная преследованиями жизнь радикального мыслителя, осмелившегося выступить против официальной церковной философии.

Осужденные церковью положения, защищаемые в главном сочинении Сигера «О разумной душе» и в других произведениях аверроистов, сводятся к четырем: 1) бог не познает ничего, кроме самого себя; бог не познает отдельных вещей; человеческие действия не управляются божественным провидением; 2) мир вечен; никогда не был сотворен первый человек; 3) интеллект всех людей один; душа, которая есть форма человека, погибает вместе с человеком; бог не может дать бессмертия или нетленности смертной или телесной вещи; 4) воля человека действует по необходимости; свобода выбора есть пассивная, а не активная потенция; она необходимо вызывается желанием.

Церковные преследования вынуждали приверженцев Сигера собираться тайно и проповедовать свои идеи нелегально. В 1276 г. Парижским университетом был выпущен декрет следующего содержания: «Принимая во внимание, что святые каноны воспрещают тайные сходы для обучения и рассматривают участников этих соборщ как врагов мудрости, профессорами которой мы являемся, желая для общей пользы противодействовать самонадеянности некоторых злонамеренных лиц, — мы постановляем и приказываем, чтобы ни один магистр или бакалавр какого бы то ни было факультета в будущем не читал в частных местах каких-либо книг по причине опасностей, которые могут от этого произойти».

Самый жестокий бой между фомистами и аверронстами произошел по вопросу о единстве интеллекта. Согласно Фоме, душа есть субстанциальная форма тела, но ее разумная деятельность не связана с телом. Сигер находил такое решение неправильным, противоречащим всему строю природы: «Не встречается, чтобы какая-либо субстанция была соединена с материей, а потенция этой субстанции была отделена от материи»¹. Сигер учил, что разумная душа носит безличный, родовой характер и не составляет субстанциальной формы тела. Связь души и тела аверроисты понимали дуалистически: душа связана с телом, как со своим инструментом, без него она не может отправлять своих функций; индивидуальная человеческая душа погибает вместе с телом, лишена бессмертия и не может после смерти страдать от телесного огня.

Сигер стоял гораздо ближе к Аристотелю, чем Фома. Однако было бы неправильно думать, будто Сигеру удалось выявить то, что было ценного в учении Аристотеля. Указание Ленина, что «поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое»², относится ко всей схоластике: не только к фомистам, но и к аверроистам. Аверроисты стоят выше своих противников, поскольку это возможно в рамках схоластики; однако и они, подобно своим противникам, всецело стоят на метафизической, формально-логической позиции.

В XIII в. окончательно сложилась схоластическая логика. Господствовавшую до середины XII в. логику, основанную на учении Порфирия и Боэция, сменила логика, базировавшаяся непосредственно на «Органоне» Аристотеля (но омертвлявшая и искажавшая его). Под влиянием арабских (и отчасти византийских) источников особое внимание начали уделять вопросам систематизации, специальным приемам, облегчающим запоминание. Ярким образцом школьных логических «компендиумов» того времени являются «*Summulae logicales*» Петра Испанского (1224 — 1277 гг.). Они служили основным учебником по логике на протяжении целых трех столетий. В течение первых 50 лет после изобретения книгопечатания вышло

¹ Сигер Брабантский, *Questiones de anima intellectiva*. Приложение к книге Mandonnet, Siger de Brabant, 1899, p. 94.

² Ленин, *Философские тетради*, стр. 331.

около 50 изданий этого трактата. В нем широко применялась стихотворная форма и другие мнемонические приемы.

В школьной логике XIII—XIV вв. господствовал сухой и бесплодный формализм.

Схоластическая логика направлена не на отыскание нового, не на развитие знания, а на обоснование уже имеющегося материала. Основным средством этой формальной и дедуктивной логики служил силлогизм. Над разработкой его различных фигур и модусов трудились целые поколения схоластов.

За бесчисленными разделениями, подразделениями, различениями, разграничениями и т. п. совершенно исчезало логическое содержание. Очевидные вещи пространно и многословно «анализируются», действительные трудности обходятся молчанием.

В конце XIII в. делается своеобразная попытка «обновления» логики. Мы имеем в виду «*ars magna*» Раймунда Луллия (1235—1315 гг.). Уроженец острова Майорки, этот поэт, философ и теолог после бурной придворной жизни стал отшельником. В течение десяти лет затворнической жизни он изобрел и разработал свое «великое искусство». В дальнейшем его жизнь была посвящена двум целям: пропаганде «великого искусства» и борьбе с магометанством. Для Луллия характерна уверенность в возможности доказать все «тайнства веры» логическим путем.

Логика Луллия, его *ars magna*, стремится заменить мышление чисто механическим комбинированием понятий. Луллий построил особую «машину» вроде счетной, состоявшую из семи подвижных концентрических кругов. На них были изображены в виде букв и геометрических фигур различные логические «субъекты» и «предикаты». Вращая круги, можно было получить многочисленные комбинации понятий. Луллий полагал, что благодаря его изобретению можно в несколько месяцев не только изучить любую науку, но и развивать ее дальше. Несмотря на то что по своему замыслу логика Луллия должна была стать «искусством изобретения» и противопоставлялась схоластической логике как «искусству доказательства», по сути дела она доводила до крайнего предела схематизм и формализм.

Естественные науки находились в средневековой Европе в течение нескольких столетий в жалком состоянии. В конечном счете это объяснялось застойностью производительных сил и экономической жизни. Цеховой строй не способствовал техническому прогрессу. Феодалы же предпочитали усиление непосредственного нажима на подневольную крестьянскую массу. Тем не менее медленно, в течение веков, накопились многочисленные технические изобретения. К ним присоединились изобретения, занесенные с Востока.

Ветряная мельница, шелководство, механические часы, магнитная игла, хлопчатая бумага и т. д. — таковы важнейшие из этих изобретений.

«...Они доставили, хотя все еще в неупорядоченном виде, массу научных фактов, о которых никогда даже не подозревала древность...»¹

Некоторая систематизация и обобщение накопленного материала начинаются лишь в конце XIII в. под влиянием сдвига в развитии городов, некоторого развития ремесл, торговли и мореходства. Застрельщиком опытной науки выступила Англия.



Роджер Бэкон

В течение XIII — XIV вв. экономическое развитие Англии делает крупный шаг вперед. Интенсивно проходит процесс раскрепощения крестьян, быстро растут города. В то же время это — эпоха крупных социально-политических движений. Борьба за «Великую хартию вольностей», образование и развитие парламента, крестьянские и городские восстания — все это переплеталось с постоянными столкновениями Англии с римской курией, ежегодно выкачивавшей из страны сумму, превышавшую государственный бюджет Англии.

В центре английской образованности того времени, в Оксфордском университете, усиливаются оппозиционные настроения.

Углубляется влияние арабско-еврейской науки и философии. Ширится интерес к математике и естествознанию.

Самым крупным из предвестников опытной науки нового времени был *Роджер Бэкон*. Ни год рождения Бэкона, ни год его смерти окончательно не установлены. Первая дата падает на промежуток между 1210 и 1214 гг. Вторая — предположительно на 1294 г. Бэкон получил образование в Оксфорде. Более шести лет он провел в центре тогдашней образованности — в Париже. Но Париж его не удовлетворил: там не интересовались природой.

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XIV, стр. 441.

Вернувшись в Оксфорд, Бэкон, вступивший к тому времени во Францисканский орден, приступает к научной и педагогической деятельности, доставившей ему широкую известность. Однако эта деятельность показалась подозрительной генералу францисканцев, мистiku Бонавентуре, и Бэкон, лишившись кафедры, на десять лет попадает под строжайший надзор невежественных монахов.

В этот период Бэконом написана его главная работа — «*Opus majus*», своеобразная энциклопедия того времени, и ряд других сочинений. В 1278 г., уже стариком, замечательный мыслитель был заключен в монастырскую тюрьму, из которой он вышел лишь в 1292 г. накануне смерти.

За что же Бэкон подвергался ожесточенным преследованиям? Это объясняется рядом обстоятельств.

Бэкон смело и зло обличал феодальные притеснения, грабежи и пороки духовенства и нападал на папский престол. «Князья, бароны и рыцари притесняют и грабят один других, разоряют своих подданных бесконечными войнами и поборами; им нравится присваивать себе чужое добро, даже чужие герцогства и королевства. Народ, уже раздраженный князьями, ненавидит их, и потому, где только может, выходит из подчинения им». «Везде царит полнейшая испорченность... святой престол стал добычей обмана и лжи... Нравы там развращены, там царствует гордыня, процветает стяжательство, зависть гложет людей... Все духовенство предано гордости, роскоши, жадности».

На вопрос: «Где же выход?», Бэкон отвечает: «Нужно, чтобы справедливый папа со справедливым государем, меч материальный с мечом духовным, очистили церковь».

За обличением феодальных порядков и испорченности духовенства шла явная «ересь». Христианство рассматривается Бэконом в качестве одной из «шести сект», наряду с иудейской, халдейской, сарацинской и т. д. Его возникновение объясняется на основе астрологии соединением планет Юпитера и Меркурия.

Бэкон не выступает против религии. Он декларирует подчинение философии задачам веры. Так как сейчас чудес не бывает, говорит он, то для обращения неверных и опровержения врагов остается один путь — могущество философии. Однако объективно вся деятельность Бэкона способствовала подрыву религиозной веры и подъему научного знания.

Метафизика, согласно Бэкону, — это общая теоретическая наука, выясняющая отношение между собой частных наук и дающая для них исходные положения. Сама же она строится на результатах этих наук.

Такое понимание объекта философии интересно и свежо для того времени. Однако в своих собственных метафизических построениях Бэкон мало оригинален. Здесь он идет на поводу августиновского платонизма. Он толкует о «просветлении», исходящем от божествен-

ных первообразов, о трансцендентном «дейтельном разуме», о самоуглублении и т. п. Но не в этом сила и суть бэконовского учения. Его сила — в критике схоластического метода, в утверждении значения опыта и в самостоятельных научных изысканиях.

Бэкон резко и язвительно критикует бесплодность отвлеченного, далекого от жизни схоластического метода. По его мнению, есть четыре помехи истине: преклонение перед неосновательным и недостойным авторитетом; долговременная привычка к известным мнениям; неосновательность суждений толпы; наконец, скрывание учеными своего невежества под маской призрачной мудрости.

«Важнейшие тайны мудрости, — писал Бэкон, — остаются в наши дни неизвестными толпе ученых за недостатком правильного метода». В чем же он заключается?

Есть три источника познания: авторитет, рассудок и опыт. Авторитет без доказательства недостаточен. «Что касается рассуждения, то невозможно отличить софизм от доказательства, не проверив заключения путем опыта и применения... Хотя Аристотель и признавал силлогизм источником знания, но есть случаи, когда простой опыт учит лучше всякого силлогизма». «Существует естественный и несовершенный опыт, который... не отдает себе отчета в своих приемах». «Выше всех умозрительных знаний и искусств, — писал Бэкон в своем *Opus tertium*, — стоит умение производить опыты, и эта наука есть царица наук».

Наибольший интерес для Бэкона представляют физико-математические знания.

«Математику, — пишет он, — ошибочно считают наукой трудной, а иногда даже подозрительной, только потому, что она имела несчастье быть неизвестной отцам церкви. Между тем, как она важна, как полезна!»

Бэкон больше всего ценит в науках пользу, которую они могут принести. Для него важнее всего их применение: при построении городов и домов, при изготовлении машин, способных увеличить могущество человека, в земледелии и скотоводстве, в измерении времени. Говоря о «практической геометрии», Бэкон указывает, что при ее помощи можно будет построить летательные машины, повозки, которые будут двигаться без помощи животных, и корабли, которые будут плавать без помощи парусов.

В ряду физических наук первое место Бэкон отводит «перспективе», т. е. оптике. Оптика занимает первое место потому, что посредством зрения мы узнаем различия предметов, а на этих различиях основаны все наши знания о природе. Бэкон полемизирует с теми, кто полагает, будто распространение света не требует времени. На самом деле свет распространяется во времени, но с чрезвычайной быстротой. Бэкон много внимания уделяет зрению и дает подробное анатомическое описание глаза. Бэкон предугадал принцип телескопа и микроскопа,

Вслед за оптикой идут: астрономия, изучающая природные силы звезд; наука о тяжести, изучающая элементы, так как в них главную роль играет отличие тяжелого от легкого; алхимия, изучающая неодушевленные теллурические образования и всевозможные элементарные сочетания их; земледелие, занимающееся органическими образованиями, т. е. растениями и животными; медицина, занимающаяся человеком — его организацией, здоровьем и болезнью. Завершаются физические науки экспериментальной наукой, показывающей практические следствия, вытекающие из различных наук. К ней относятся астрология и магия (учение о жизненном эликсире и т. д.).

Бэкон отдал обильную дань астрологической и алхимической лженауке. Целыми ночами он работал в уединенной башне, заслужив репутацию мага и волшебника. Подобно другим алхимикам, он искал «философский камень», т. е. вещество, превращающее неблагородные металлы в золото. Однако в процессе своих астрологических и алхимических занятий Бэкон сделал некоторые ценные астрономические и химические наблюдения.

Основная научная тенденция Роджера Бэкона далеко опередила его век.

Знание — сила, провозглашает Бэкон. «Нет опасности больше невежества... Нет ничего достойнее изучения мудрости, прогоняющей мрак невежества, — от этого зависит благосостояние всего мира».

К началу XIV в. увеличивается количество философов, занимающихся проблемами естествознания. Всплывает вопрос о движении земли. Сначала — робко, нерешительно. В то время безраздельно господствовала геоцентрическая система Аристотеля — Птолемея, согласно которой земля составляет неподвижный центр мира, вокруг которого вращаются прикрепленные к особым сферам солнце, луна и известные тогда пять планет. Границей вселенной служит восьмая сфера неподвижных звезд, за которой помещается божественный перводвигатель. Схоласты добавили еще девятую сферу, населив ее ангелами и душами праведников. Неизменный порядок строго ограниченного мира, раз навсегда данная иерархия сфер с богом наверху и с адом в подземном царстве, неподвижная земля и человек, «образ и подобие божие», в центре вселенной, — таковы устои ортодоксальной церковной космологии. Но уже Альберт Великий осуждает пифагорейскую гипотезу о суточном движении земли вокруг центрального огня и о том, что земля есть одна из звезд наряду с другими. Альберт решительно отвергает это предположение. Но оно снова возникает в начале XIV в. у Франциска Майрониса, который считает наилучшей гипотезу о движении земли и о неподвижности неба.

Развитие естественно-научного мышления после Роджера Бэкона связано с возрождением и расцветом *номинализма* в XIV в.

Францисканцы, в особенности английские, постоянно соперничавшие с доминиканцами, выдвинули из своей среды крупнейшего

противника Аквината—Дунса Скота (ок. 1270—1308 гг.). В конце XIII в. разгорается долго не затухающий ожесточенный спор «фомистов» и «скотистов», спор, способствовавший расшатыванию здания средневековой схоластики.

Иоанн Дунс Скот получил образование в Оксфорде. В Оксфордском и Парижском университетах протекала его преподаватель-



Дунс Скот

ская деятельность. Дунс умер, не достигнув 40 лет, в Кельне. Главная его работа — монументальный комментарий к сентенциям Петра Ломбардского («Opus Oxoniense»).

Причудливо переплетаясь с платоническими элементами, у Дунса отчетливо проступают новые для ортодоксальной схоластики черты: эмпирическая и сенсуалистическая тенденция, тяготение к вопросам математики и естествознания, скептицизм по отношению к рационалистической теологии и материалистические элементы.

«Материализм, — писал Маркс, — прирожденный сын Великобритании. Еще британский схоластик Дунс Скот спрашивал себя: «не способна ли материя мыслить?»

Чтобы сделать возможным такое чудо, он взывал к господнему всемогуществу, т. е. он заставил самую теологию проповедывать материализм. Кроме того он был номиналистом. Номинализм был

одним из главных элементов *английского* материализма и вообще является *первым выражением* материализма»¹.

Дунс Скот подымает столь ненавистный курий вопрос об «апо-стольской бедности». В нападках Дунса на церковное богатство и папские грабежи он утверждает, что частная собственность не есть «естественное право».

Теологию он признает не умозрительной наукой, а практической дисциплиной, назначение которой — содействовать спасению человеческих душ.

Религиозные догматы Дунс считает логически недоказуемыми. Только на вере могут основываться догматы троицы, божественного воплощения и бессмертия души. Разум не может их доказать. Вера в них не связана с познанием.

Обоснованием этой позиции служит для Дунса Скота его теологический волюнтаризм и индетерминизм. Дунс обвиняет фомизм в пантеизме как последовательном выводе из признания «необходимости» божественной деятельности и утверждает абсолютный произвол божественной воли. Воля бога не определяется целью, наоборот, «воля выше разума». Бог желает не потому, что нечто является добром, а нечто становится добром, потому что бог его пожелал. Этот божественный произвол и делает невозможной рационалистическую теологию.

В учении о материи Дунс примыкает к Авицеброну (Ибн-Гебиролю), которого он считал христианским философом. По Дунсу, материя одинакова во всех сотворенных существах, как духовных, так и телесных, и на нее нужно смотреть, как на всеобщую и единую основу всего творения. Все существующее (кроме бога) складывается из материи и формы. Материи присущи бытие и деятельность независимо от формы. Соответственно порядку природы материя предшествует форме. Благодаря форме материя получает не действительность вообще, а только *определенную* действительность. Разновидности материи, отмечаемые Дунсом, выражают лишь различные степени определенности, которую материя получает от своего соединения с формой; сама же по себе она везде и всегда одна и та же. Таким образом, понятие материи совпадает у него с понятием всеобщей субстанции, единого реального субстрата всех вещей. Отсюда заключение Дунса о материальности души и даже ангелов.

Все мироздание представляется Дунсу как переход от общего к индивидуальному, от неопределенного к определенному, от несовершенного к совершенному, но вопрос о том, что выше — общее или индивидуальное — Дунс без всяких колебаний решает в смысле совершенства индивидуального и признает его собственной целью природы. В отличие от Фомы и других перипатетиков Дунс понимает индивидуальность не как следствие сочетания материи и фор-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 157,

мы, а как конституированную особым индивидуализирующим принципом «haecceitas» (от haec — эта). Форма определяет лишь видовые, а не индивидуальные отличия.

Если высшей реальностью обладают единичные вещи, то и в теории познания следует исходить из индивидуального и конкретного. Основой всякого знания является чувственное ощущение, которое возможно лишь благодаря впечатлению и образу, достояемому предметом. В мире чувственных вещей наиболее совершенным знанием является не знание всеобщего, а знание единичного.

Будучи сенсуалистом, Дунс не считает, однако, разум пассивным. Напротив, он приписывает разуму способность творчества. Рассудок не только сохраняет впечатления, но и видоизменяет их. Вместе с другими схоластиками Дунс принимает учение о деятельном интеллекте, который превращает чувственные образы в познание. Дунс подчеркивает волевой, деятельный характер познания и упрекает фомистов в том, что они придают разуму слишком рецептивный и пассивный характер.

Теологический индетерминизм служит для Дунса основой этического релятивизма. Установившийся нравственный миропорядок, утверждает он, можно мыслить и иным. Дунс ссылается на Библию. Он сопоставляет запрещение убийства с жертвоприношением Авраама, моногамию — с многоженством патриархов, охрану собственности — с захватом драгоценностей при уходе из Египта.

Дунс Скот — один из крупнейших схоластических мыслителей. Но в его учении даны уже основные элементы грядущего распада схоластики.

Наиболее последовательным представителем номинализма в XIV в. был другой английский францисканец, *Вильям Оккам* (ок. 1300—1350 гг.).

XIV век — век дальнейшего роста денежного хозяйства, распада крепостничества в Англии, век крестьянских восстаний и городских мятежей. Отделение города от деревни и рост ремесла и торговли привели к переводу крепостных тягот в денежную форму и к постепенному уничтожению крепостной зависимости. С середины столетия, после жесточайшей чумной эпидемии, опустошившей Европу, начинается крепостническая реакция. Ответом были грандиозные революционные движения — жакерия (во Франции в 1358 г.) и восстание Уота Тайлера (в Англии в 1381 г.), потрясшие устои феодальной системы. В то же время дифференциация городского населения привела к восстаниям городской бедноты в ряде итальянских городов и во Фландрии.

С конца XIII в. мощь римского престола, достигшая в предшествующий период своего апогея, начинает ослабевать. Папы, принужденные покинуть Рим, переселяются в пограничный с Францией город Авиньон. В период «авиньонского пленения» (1309—1377 гг.) Париж фактически диктует свою волю папе,

В 20-х годах XIV в. возник резкий конфликт папы с Францисканским орденом, в особенности с его радикальным крылом, так называемыми «спиритуалами». Эти последние, ссылаясь на идеализированные традиции первоначального христианства, ратовали против церковных богатств и светских притязаний папства. Папа Иоанн XXII утверждал, наоборот, что Христос и апостолы сами имели собственность и не могли заповедывать отречения от нее. Папа и францисканцы взаимно провозгласили друг друга еретиками, прокляли и отлучили от церкви.

В то же самое время началась многолетняя борьба папства с императором Людвигом Баварским. И здесь Иоанн и его преемники проклинали императора, налагали интердикт на его владения, а император в свою очередь свержал пап и выдвигал «антипап». Экономической подоплекой этой борьбы было то, что авиньонские папы не могли извлекать прежних доходов из Италии и Франции и потому с усиленным рвением набросились на Англию и Германию.

В Англии палата общин резко выступает против «разорения страны Авиньоном», особенно тяжелого потому, что по «авиньонскому каналу» английское золото утекало во Францию, воевавшую в то время с Англией.

Вильям Оккам принимал активное участие в разворачивавшейся борьбе; он был одним из виднейших политических писателей своего времени.

Уже в 1324 г. Оккам подвергся преследованиям за свои богословские и философские учения и для расследования «преступлений» был вызван к папскому двору в Авиньон. Оккам с группой своих единомышленников бежит к императору Людовику Баварскому, тесно связывая в дальнейшем свою судьбу с борьбой этого императора против папства. Говорят, что при встрече с Людвигом Оккам сказал ему характерную фразу: «*Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*» («Защищай меня мечом, а я буду тебя защищать пером»). Вильям поселился в Мюнхене, где и протекала его боевая публицистическая деятельность. В 1349 или 1350 г. он умер от чумы.

Основной смысл *социально-политических* работ Оккама сводится к следующему. Папство есть временное учреждение. Папы не являются наместниками Христа, и нельзя приписывать им непогрешимость. Высший духовный орган — сама община верующих и избираемый ею собор. Верховный владыка страны — ее светский государь как «уполномоченный» народа, служащий его интересам. Ему во всем надо повиноваться. Светская и духовная власть должны действовать *раздельно*. Духовная власть ограничивается церковными делами и может предписывать только то, что необходимо для спасения души. Несмотря на допускаемые Оккамом компромиссы, его теория была крайне опасной для папской власти.

В неразрывной связи с политической деятельностью Оккама стоя-

ла его философская работа. Она также резко оппозиционна к ортодоксальной идеологии. В центральной проблеме средневековой философии — об отношении веры и разума, откровения и знания — Оккам углубляет взгляды Дунса Скота. Как церковная власть ограничивается делами религии, так и теология господствует лишь в вопросах веры, основанной всецело на «откровении». Разумные доказательства веры невозможны и беспредельны. Ни бытие бога, ни те или иные атрибуты его не могут быть доказаны. В догматы религии можно только верить. Теология как «наука» тем самым фактически выбрасывалась за борт, а вместе с тем философия высвобождалась из-под ее опеки.

Как и все философы эпохи феодализма, Оккам выступал под прикрытием ревностной защиты веры. «Никакие угрозы, — пишет он, — испытания и опасности, ничто не может отвратить нас от защиты христианской религии, за которую мы привыкли нести всякие тягости и страдания». По своей проблематике и характеру изложения работы Оккама стояли еще целиком на почве схоластики. Тем не менее у Оккама мы видим явное разложение самой основы, самого назначения схоластики.

Осью философии Оккама является его *номинализм*.

Оккам исходит из положения: «*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*» («сущностей не следует умножать без необходимости»). Реально существуют только отдельные, единичные вещи. Универсалии находятся только «в душе и словах». Признание объективной реальности универсалий приводит к абсурду. В божественном разуме нет никаких «прообразов» вещей. Идеи бога могут быть лишь знаниями его о существующих вещах. Универсалии не являются, однако, простыми мысленными образами или химерами. Они фиксируют *сходное* в индивидуальных предметах.

Понятия, *термины*, согласно Оккаму, суть лишь *знаки* вещей. Познание основано лишь на том подобии, которое существует между знаками и предметами, ими обозначаемыми.

«Терминизм» вносит в учение Оккама скептическую струю, поскольку объектом знания признаются не самые вещи, а их заместители — знаки вещей.

Термин состоит из знака и слова, замещающего содержание понятия. Оккам различает *первичные* термины, относящиеся к самим вещам, и *вторичные*, которые представляют собой «знак знака» (например, «род», «вид», «имя существительное»). На этом основано разделение наук на реальные и рациональные.

Оккам различает два вида познания: *интуитивное* (под которым он понимает опытное познание) и *абстрактное*. Интуитивное познание, которое он ставит выше абстрактного, включает в себя чувственность и самонаблюдение. Поскольку реальны лишь отдельные вещи, познание объективного мира начинается с *опыта* и идет через *ощущения*.

От чувственной, материальной и протяженной *души* Оккам отли-

чает разумный *дух*. Однако он не считает возможным опытное или рациональное доказательство его нематериальности.

В этике Оккам развивает положения Дунса Скота. Он отрицает абсолютное отличие добра от зла. Воля божия может превратить греховные поступки людей в добродетельные.

Материалистическая тенденция номинализма Оккама послужила философским обоснованием для зарождавшегося натуралистического направления в философии.

Многочисленные последователи Оккама обосновались в Оксфорде и Париже. Наибольшее значение имеет парижская группа оккамистов, работавшая вопреки официальному запрещению «терминизма» в 1339—1340 гг.

Парижский оккамист *Иоанн Буридан* (родился в конце XIII в., умер после 1358 г.) известен своими работами по логике и физике. Представляет интерес его обоснование разумной обусловленности воли (интеллектуальный детерминизм). Буридану неосновательно приписывалось составление руководства по силлогистике, прозванного «*Rons asinorum*» («Ослиный мост»), так как с его помощью якобы можно было обучить логическим приемам и самого тупого человека¹.

Наибольшее значение имеют комментарии Буридана к «Физике» Аристотеля. Буридан развивает в них учение об *impetus* (импульсе), которое кладет в основу своей динамики, идущей в разрез с механикой Аристотеля. Это учение предугадывает закон инерции. Исходя из теории импульса, Буридан трактует о небесной механике, которая должна заменить схоластические разглагольствования о «духовных началах» небесного движения. Буридан совершенно не занимался теологией.

Дальнейший шаг в развитии естественно-научного мышления сделал *Николай Орезмский* (ум. в 1382 г.). Он оставил после себя ряд значительных работ по вопросам математики, физики и астрономии, с одной стороны, и по проблемам экономики и политики — с другой. Примечательно, что часть его сочинений написана не по-латыни, а по-французски. Николаем Орезмским переведены на французский язык политические, экономические и этические работы Аристотеля.

Развивая взгляды Буридана, Николай Орезмский намечает некоторые идеи аналитической геометрии и закона падения тел. Не менее интересны его утверждения о суточном движении земли, которые он высказывает с большой определенностью.

Развитие номинализма, в частности его естественно-научной школы, обозначало фактическое *разложение схоластики*. К тому же вел также исходивший из учения Оккама *скептицизм*, нашедший наиболее яркое выражение в работах парижского ученого *Николая Отрекурийского* (первая половина XIV в.). Его работы были

¹ Буридану приписали и пресловутый пример с ослом, который, находясь между двумя охапками сена и колеблясь, с которой из них начать, умер от голода.

признаны еретическими и сожжены. В основу познания Николай Отрекурийский кладет два начала: принцип *противоречия*, как он формулирован в логике и метафизике Аристотеля, и *внутренний опыт*, который дает человеку знание о его переживаниях, но оставляет открытым вопрос о существовании внешнего мира и душевных способностей. Исходя из этих принципов, Николай Отрекурийский разрешал в духе скептицизма и субъективизма проблему *причинности*. Из того, что мы поднесем огонь к пакле, *логически* не вытекает, что пакля загорится. Стало быть, заключал он, причинность — это лишь эмпирически наблюдаемая обычная последовательность явлений.

Наряду с крайним скептицизмом Николай Отрекурийский возрождает демокритовскую *атомистику*. Весь мир, учит он, состоит из неделимых и вечных атомов.

К XV в. фактически заканчивается история схоластики. Это не значит, что она исчезает. Фомизм продолжает оставаться хранителем ортодоксии. В середине XVI в., после Тридентского собора, объединившего силы контрреформации, фомизм даже переживает подъем. Он же был положен в основу философии иезуитов. Но историческая роль схоластики была уже сыграна, и ничего нового она не создавала. Если и во времена своего «расцвета» схоластика отличалась крайней косностью, то в описываемую эпоху она носит чисто эпигонский характер, и ею бесконечно пережевывается один и тот же традиционный материал.

Из главных схоластических школ — фомистской, скотистской, аверроистской и оккамовской — некоторые признаки жизни подают лишь две последние.

Аверроизм обосновался в Верхней Италии, особенно в Падуе.

Номинализм в конце XV в. был вторично запрещен в Парижском университете. С профессоров брали клятву, что они не будут его придерживаться. Но вскоре это запрещение вынуждены были отменить. Номинализм перекинулся также в германские университеты, где получил широкое распространение.

Особое место в разложении схоластики занимают усилившиеся к концу средневековья *мистические* течения. Споры различных схоластических школ происходили в стенах университетов. Широкие народные массы не принимали в них участия. Оппозиция народных масс к господствующему строю выражалась не в форме схоластических школ, а в виде ересей или мистики.

В отличие от схоластиков мистики обращаются к широким народным массам. Они отказываются от латинского языка, понятного только небольшому кругу лиц, и пишут на национальных языках — немецком, брабантском и др. Они отбрасывают весь обширный логический аппарат, которым пользуется схоластика, и обращаются не к разуму, а к сердцу, к чувству.

Мистики утверждали непосредственное, интуитивное познание истины через «внутреннее просвещение» и «озарение души божь-

ственным светом». «Голос божий» наиболее слышим в нашей душе в момент экстаза, говорили мистики, и старались себя довести до него различными средствами вплоть до самобичевания. Последователи мистики отвергали разумное или эмпирическое познание и верили в чудеса. Только фантастическим, чудесным путем, нарушающим все логические законы, может освободиться человек от безнадежной действительности и спастись в будущей жизни — таков лейтмотив средневековой мистики. «Второе пришествие» Христа, страшный суд над развращенным миром и «тысячелетнее царство божие» на земле — вот о чем фантазировали мистики-еретики. Весьма характерной была также связь мистических учений с различными видами пантеизма.

Из своей концепции мистики делали ряд практических выводов. Церковь как средостение между человеком и богом им не нужна. Погрязшая в земных интересах церковь есть порождение злого начала и должна быть разрушена.

Сказанное относится, разумеется, лишь к мистике средневековых еретиков. Лишь в своеобразных условиях средних веков реакционная по существу своему мистика могла время от времени служить оружием для борьбы против феодальной системы.

Наибольшую известность приобрел *Мейстер Эккарт* (1260—1327 гг.), кельнский доминиканец, признанный в дальнейшем еретиком и связанный с революционными сектами баггардов и «братьев свободного духа». Вместе с тем в его антирационалистическом и антиэмпирическом учении вполне очевидны элементы явного мракобесия.

«Божество», по Эккарту, есть «полная чистота божественной сущности», где нет никакого движения, «вечная покоящаяся тишина», «вечная тьма», в которой «да есть нет и обратно». Божество невыразимо и непостижимо; в этом смысле оно есть «ничто». Через самопознание «божество» становится «богом», доступным «откровению» и подлежащим определению. Бог есть вечное бытие и вечная жизнь, рождающая вечные прообразы, идеи. Все вещи, от ангела и человека до растения и птицы, все, что сотворено, «есть бог».

В человеческой душе, кроме естественных сил, есть «божественная искорка», частица божества. «Есть в душе нечто, настолько родственное богу, что является не только соединенным с ним, но составляет с ним одно». Человек должен угасить свою волю и предаться богу. Тогда душа, отрешившись от всего внешнего и индивидуального, придет в состояние «восхищения», в ней разгорится таившаяся «искорка», и душа вознесется до «тихой пустыни» божества.

Практический же вывод из всей этой мистики: блаженство зависит не от внешних дел, не от церковного культа, а от внутренней жизни человека. Здесь уже заметно веяние реформации.

Из последователей Эккарта наиболее значительными были *Иоанн Таулер* (1290—1361 гг.) и *Генрих Сузо* (1300—1365 гг.).

В XV и XVI вв. мистика получила широкое развитие, особенно в Германии. Вершины своего развития мистика достигла во время крестьянских войн в Германии в революционном учении *Томаса Мюнцера* (род. ок. 1490 г., казнен в 1525 г.). «Его теологическое и философское учение нападает на основные пункты не только католицизма, но и христианства вообще. Под христианскими формами он проповедует пантеизм, обнаруживающий замечательное сходство с современными спекулятивными воззрениями и местами соприкасающийся даже с атеизмом»¹.

«У Мюнцера... коммунистические намеки впервые становятся выражением потребностей реальной общественной группы; у него впервые они формулируются с известной определенностью; начиная с него, мы встречаем их снова во всяком большом народном потрясении, пока они постепенно не сливаются с современным пролетарским движением, совершенно так же, как в средние века, борьба свободного крестьянства против все более и более опутывающего его феодального господства сливается с борьбой крепостных и зависимых крестьян за полное уничтожение феодализма»².

Конец схоластики отражает разложение феодализма.

В жестоких классовых битвах рождается новая эпоха. Из тьмы монашеской кельи философия выходит на простор мира.

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. VIII, стр. 137—138.

² Там же, стр. 131—132.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

Абеляр, Пьер — 417, 425—427, 430—433.
 Абульфёда — 435.
 Август-Октавиан — 26, 309, 317, 333, 362, 363.
 Августин, Аврелий (Блаженный) — 26, 391 — 396, 399, 412, 416, 417, 424, 427, 461.
 Аверроэс (Ибн-Рошд) — 439, 447—449, 454, 467.
 Авицеброн (Соломон бен-Гебироль) — 452—454, 460, 475.
 Авиценна (Ибн-Сина) — 436, 439, 440, 441—443, 447, 454, 460.
 Авраам-бен-Давид — 454.
 Аврелиан — 381.
 Агатон — 128, 155.
 Агафарх — 92.
 Агриппа — 359.
 Аделярд — 432, 433.
 Адриан — 346, 380.
 Аквинат — см. Фома Аквинский.
 Акций — 317.
 Аларих — 395.
 Александр Афродизийский — 268.
 Александр Гэльский — 461.
 Александр Македонский — 179, 180, 248, 270, 285, 305.
 Алкей Митиленский — 11, 20, 265.
 Алкивиад — 131, 134, 136.
 Алкидам — 121, 132.
 Алкуин — 412.
 Аль-Ашари — 437.
 Аль-Батани — 436.
 Альберт фон Больштедт (Великий) — 415, 417, 462, 463, 473.
 Аль-Бируни — 435.
 Аль-Вакада — 436.
 Аль-Гайтам — 436.
 Аль-Гацали — 443, 444, 447, 453, 455, 457.
 Аль-Зуфи — 436.

Аль-Казини — 436.
 Аль-Кинди — 427, 439, 440.
 Аль-Мамун — 435, 436.
 Аль-Мансур — 447.
 Альмогады — 454.
 Аль-Фараби — 439—443, 454.
 Аль-Хакем II — 444.
 Амальрих Бенский — 458.
 Амафингий, Кай — 320.
 Амвросий — 392, 404.
 Аминт II — 178.
 Аммоний Саккас — 362, 372, 373.
 Анаксагор — 34, 39, 88—95, 98, 130, 137, 159, 160, 252, 323, 369, 462.
 Анаксимандр — 21, 25, 33 — 40, 50, 65, 323.
 Анаксимен — 25, 37 — 40, 45, 50, 65, 78, 92, 323.
 Анан-бен-Давид — 450.
 Андроник, Марк Помпилий — 320.
 Андроник Родосский — 181, 268, 309.
 Аннибал — 336.
 Анникерид — 150, 151.
 Ансельм Кентерберийский — 415—417, 425—430, 432.
 Антиох — 308, 362.
 Антипатр — 283, 335.
 Антисфен — 146—149, 155, 284, 302.
 Антифонт — 121, 123, 124, 132.
 Антоний, Марк — 363.
 Антоний Музон — 317.
 Антонин Пий — 316.
 Антонины — 314.
 Аппелликон Теосский — 181.
 Аполлодор — 66, 282, 320.
 Аполлоний Тианский — 285, 368.
 Апулей — 317, 377, 412.
 Апулей (лже-) — 412.
 Арий Дидим — 26, 309, 336, 362, 430.
 Аристарх Самосский — 267, 285.
 Аристипп — 150, 151, 387.
 Аристокл — см. Платон.

Аристоксен — 40, 41, 258, 263, 264.
 Аристон — 283.
 Аристонид — 312.
 Аристотель — 7, 16, 25, 31, 32, 34, 35, 40, 51, 60, 63, 69, 70, 74, 75, 77, 81, 83, 86, 90, 94—96, 98, 103, 106, 108, 109, 112, 118, 119—122, 124, 132, 158, 178—247, 249, 252, 258—260, 262, 263, 266—270, 288, 289, 291, 293, 297, 307, 309, 317, 370, 372, 373, 374, 375, 377, 388, 412, 415—418, 424, 430, 435, 438—441, 443, 445, 447, 454—456, 459—461, 462, 463, 465—468, 472, 473, 479, 480.
 Аристофан — 119, 155, 285.
 Аркесилай — 249, 253, 254, 283, 356, 361.
 Арнобий — 256.
 Арнольд Брешианский — 408.
 Арриан Флавий — 336, 347.
 Архелай — 94.
 Архилох — 20.
 Архимед — 285, 435.
 Архит — 43, 45.
 Асклепиад Прузский — 316.
 Асклепиад из Эретреи — 146.
 Аттал — 338.
 Аттик, Помпоний Тит — 320.
 Афанасий (Великий) — 391.
 Аэций — 26, 52, 53, 64, 93, 104, 109.

Б

Бакхиады — 8.
 Василид — 282.
 Василиды — 8.
 Бауэр, Бруно — 369.
 Беда — 412.
 Бен-Давид — см. Авраам-бен-Давид.
 Беренгар Турский — 423, 424.
 Бернард Клервосский — 430, 433.
 Бокначио, Джиованни — 410.
 Бонавентура — 461, 462, 471.
 Боэт (из Сидона) — 307, 308, 309.
 Боэций — 412, 424, 468.
 Брут, Марк Децим — 336, 363.
 Буридан, Иоанн — 479.
 Бэкон, Роджер — 470—473.

В

Валентин — 384—386.
 Варрон, Марк Теренций — 26, 311, 316, 336, 362.
 Василид — 384—386.
 Веллий, Р. — 320.
 Вергилий — 317.
 Виклеф — 408.

Вильгельм Рыжий — 427.
 Вириат — 313.
 Витрувий, Марк Полион — 316.
 Вольтер — 317.

Г

Гай — 336.
 Галеви, Иегуда — 453—455, 457.
 Гален, Клавдий — 83, 109, 317, 435.
 Галлиен — 373.
 Гаунило — 429.
 Гвидо де Кастелло — 430.
 Гебер (Джебер) — 436.
 Гебириоль, Соломон — см. Авицеброн.
 Гегезий — 150, 151.
 Гегель — 40, 48, 122, 128, 145, 156, 160, 169, 192, 212, 221, 278, 361, 438.
 Гегесин — 253.
 Гекатей Милетский — 21, 23.
 Гелиогабал — 381.
 Генрих Аристипп — 460.
 Генрих I — 427.
 Гераклид (из Понта) — 249, 252, 356.
 Гераклит Эфесский — 7, 25, 28, 39, 40, 49—62, 68, 78, 82, 91, 124, 139, 153, 155, 159, 163, 165, 166, 200, 212, 223, 269, 283, 284, 287, 288, 293, 317, 323, 356, 360, 370, 387, 388.
 Герберт (папа Сильвестр II) — 423.
 Герикл Карфагенский — 283.
 Гермарх Митиленский — 282.
 Гермий — 179.
 Геродот — 19, 33, 96, 134.
 Герон — 316.
 Герофил — 267.
 Гесиод — 8, 9, 16—20, 64.
 Гибрий — 8.
 Гильом (из Шанпо) — 426, 427, 430.
 Гиппарх — 436.
 Гиппас Метапонтский — 42.
 Гипний — 120, 121, 123, 132.
 Гиппократ — 435.
 Гиппан — 32, 88.
 Гней Невий — 317.
 Гомер — 15—17, 18, 19, 21, 64, 94, 121, 177, 265, 317.
 Гонорий III — 414.
 Гораций — 317.
 Горгий — 118, 121, 122, 125—129, 146, 155.
 Гракхи, братья Кай и Тиберий — 312, 313.
 Григорий (Великий) — 402.
 Григорий Нисский — 391.
 Григорий VII — 427.

Григорий Турский — 402.
 Гуго — 433.
 Гус, Ян — 408.

Д

Дамиани, Петр — 423, 424.
 Данте — 410.
 Деллий — 335.
 Деметрий — 338.
 Деметрий Полиорнет — 285.
 Демил — 72.
 Демокрит — 24, 25, 36, 79, 94—117, 124, 152, 155, 159, 160, 163, 165, 166, 170, 177, 212, 244, 265, 269, 272, 274, 276, 305, 306, 317, 323, 324, 327, 328, 329, 361, 465.
 Демосфен — 180.
 Джон Болл — 408.
 Диагор Милетский — 88.
 Дидим, Арий — см. Арий Дидим.
 Дикеарх — 258, 263—265.
 Диоген Аполлонийский — 95.
 Диоген Лаэртский — 26, 40, 62, 89, 94—96, 117, 151, 286, 288.
 Диоген (мегарик) — 283.
 Диоген (из Селевкии, стоик) — 283, 318, 335, 336.
 Диоген Синопский (киник) — 146, 149, 150, 284, 302, 387.
 Диодор — 42.
 Диодор Кронос — 144, 146.
 Диодор Сицилийский — 112, 363.
 Диоклетиан, Гай Аврелий Валерий — 314, 381, 389.
 Дион — 154.
 Дион Хризостом — 378.
 Дионисий (логограф) — 21.
 Дионисий Младший — 154.
 Дионисий Старший — 154.
 Дионисий (стоик) — 104, 282.
 Диоскурид — 317.
 Дицген — 44.
 Доминик Гундисальви — 460.
 Домициан — 318, 320, 346.
 Дракон — 13, 18.
 Дунс Скот, Иоанн — 415, 417, 461, 474—476, 478, 479.

Е

Евандр — 253.
 Евбул — 178.
 Евбулид Милетский — 144, 145.
 Евгемер Мессенский — 150, 151, 317, 318.
 Евдем Родосский — 30, 258, 259, 262, 263.
 Евдокс Книдский — 45, 249, 252.
 Евдор — 308.

31**

Еврипид — 89, 94, 119, 130, 170, 176.
 Евристат — 38, 39.
 Евсебий — 26.
 Евтидем — 140, 141.
 Епифаний — 26, 126.

Ж

Жильбер Порретанский — 433.

З

Зенодот — 285.
 Зенон (из Сидона) — 282, 320.
 Зенон (из Элеи) — 25, 62, 72—77, 126—128, 139, 144, 145, 462.
 Зенон (стоик) — 283—286, 294, 295, 299, 301—303, 339, 462.

И

Иаков (из Венеции) — 460.
 Ибн-Баджа (Авемпаце) — 439, 445, 454.
 Ибн-Батута — 435.
 Ибн-Сина — см. Авиценна.
 Ибн-Гебириоль — см. Авицеброн.
 Ибн-Рошд — см. Аверроэс.
 Ибн-Туфейль (Абубацер) — 439, 445, 446.
 Ибн-Фодлен — 435.
 Ибн-Халдун — 436.
 Игнатий — 382.
 Иегуда Галеви — см. Галеви, Иегуда.
 Иннокентий III — 411, 430, 457, 459.
 Иоанн Буридан — см. Буридан, Иоанн.
 Иоанн XXII — 477.
 Иоанн Салисберийский — 425, 431.
 Иоанн Севильский — 460.
 Иоанн Таулер — см. Таулер, Иоанн.
 Иоанн Фиданца — см. Бонавентура.
 Ипполит — 26, 34, 385, 386.
 Иринеи Лионский — 26, 384, 385, 386.
 Исарх — 72.
 Исидор Севильский — 412.
 Исократ — 118.
 Исолох — 72.

К

Кадм — 21.
 Калигула — 338.
 Каллиад — 72.
 Каллий — 72.
 Калликл — 121, 132, 133.
 Калипп — 267.
 Калисфен — 180.
 Кант — 156.

Каракалла — 314, 379.
 Карл (Великий) — 401, 403, 412.
 Карл Лысый — 418.
 Карнеад — 249, 253—258, 308, 318, 356.
 Каролинги — 401.
 Карпини Плано — 409.
 Кассиан — 394.
 Кассиодор — 403, 412.
 Катий Кай — 320.
 Катилина — 312, 321.
 Катон Марк Порций Старший — 311, 316, 317, 364.
 Катон Утический — 302, 336.
 Катулл — 317.
 Квинт Секстий — см. Секстий Квинт.
 Квинт Энний — см. Энний Квинт.
 Килон — 13, 42.
 Киприан — 382.
 Кир — 136.
 Клавдий — 338.
 Клеанф — 255, 256, 283, 286, 301, 367.
 Клеомен — 286.
 Клеон — 134.
 Климент, Тит Флавий (Александрийский) — 26, 51, 53, 54, 389, 390, 391.
 Клисфен — 13, 14, 19.
 Клитомах — 26, 258, 308.
 Кодр — 153.
 Кодриды — 50.
 Колот — 269, 282.
 Константин (император) — 368, 382.
 Коперник — 268.
 Корнелий Фронтон — см. Фронтон Корнелий.
 Корнут, Луций Анней — 336.
 Крантор — 253.
 Красс, Кай Кассий — 320.
 Кратес — 150, 249, 283.
 Кратил — 124, 153, 200, 223.
 Критий — 88, 121, 130, 135, 136, 153.
 Критолай — 318.
 Ксенарх — 309.
 Ксенократ — 179, 180, 249, 251, 252, 283.
 Ксенофан — 25, 62—66, 68, 95, 126, 306.
 Ксенофонт — 136, 137, 142, 172.
 Ксеркс — 95, 96.

Л

Лакид — 253, 283.
 Лактанций — 102, 105.
 Ланфранк — 424.
 Леви-бен-Герсон (Герсонид) — 457.
 Левкипп — 36, 94—98, 104, 107, 108, 115, 269.

Ленин, В. И. — 24, 47, 48, 51, 56, 57, 76, 94, 117, 124, 145, 152, 156, 159, 169, 182, 183, 208, 212, 225, 237, 276, 278, 292, 416, 468.
 Лепид — 336, 363.
 Ливий Андроник — 317.
 Лизис — 43.
 Ликофрон — 121, 132.
 Ликург — 180.
 Лонгин — 372.
 Лукиан — 149, 317, 319, 320, 380.
 Лукреций Тит Кар — 80, 269, 272, 278, 320—335, 343.
 Луллий Раймунд — 469.
 Луций Анней Корнут — см. Корнут Луций Анней.
 Луций Красиций — 362.
 Луций Манлий Торкват — см. Торкват Луций Манлий.
 Луцилий — 317, 340, 345.
 Людвиг Баварский — 477.
 Людовик Святой — 409.

М

Магеллан — 436.
 Маймонид (Моисей-бен-Маймун) — 454—457, 463.
 Марий — 312, 321.
 Марк Аврелий Антонин — 320, 336, 338, 352—355.
 Марк Антоний — 336.
 Марк Витрувий Полион — см. Витрувий, Марк Полион.
 Марк Помпилий Андроник — см. Андроник Марк Помпилий.
 Марк Порций Катон Старший — см. Катон Марк Порций Старший.
 Марк Теренций Варрон — см. Варрон Марк Теренций.
 Марко Поло — 409.
 Маркс, Карл — 7, 22, 57, 93, 98, 109, 110, 172, 178, 180, 230, 236, 237, 242, 273, 278, 282, 285, 287, 289, 304, 318, 322, 361, 372, 373, 377, 474.
 Марциал — 311, 317.
 Марций Плавт — 317.
 Мейстер Эккарт — см. Эккарт Мейстер.
 Мелисс — 25, 62, 77, 78, 95, 126, 128.
 Мемий, Кай Гемелл — 320.
 Менедем — 146.
 Менодот — 360.
 Менойкей — 281.
 Метродор (из Лампсака) — 94, 269, 282.
 Метродор Хиосский — 16, 101.

Меценат — 362.
 Милон — 41—43.
 Митридат — 312.
 Мнесарх — 308.
 Модерат — 368.
 Модест — 336.
 Моисей-бен-Маймун — см. Маймонид.
 Моним — 150.
 Музоний Руф — 336, 346.
 Мухаммед (Магомет) — 433.
 Мюнцер, Томас — 482.

Н

Навсифан — 269.
 Нассир-Эддин — 436.
 Нелей — 181.
 Немезий — 26.
 Неократ — 129.
 Нерон — 336, 339, 346, 380.
 Несторий — 430.
 Нигидий Фигул — 368.
 Николай Орезмский — 479.
 Николай Отрекурийский — 479, 480.
 Никомах (из Геразы) — 368.
 Нинон — 42.

О

Овидий — 317.
 Оккам, Вильям — 415, 476 — 479.
 Октавиан — см. Август-Октавиан.
 Онезикрат — 150.
 Ориген Александрийский — 372, 390, 391, 412.
 Отло — 423.

П

Павел (апостол) — 383, 384.
 Павел (юрист) — 336.
 Пакувий — 317.
 Памфил — 269.
 Пантем — 389.
 Панэций — 307, 335, 336.
 Папирий Фабиан — 338, 362.
 Парменид — 25, 62, 66—73, 75, 77, 78, 89, 94—96, 98, 128, 130.
 Пафодор — 72.
 Пелагий — 394, 430.
 Пелиды — 8.
 Пердикка — 154.
 Перикл — 72, 77, 88, 89, 94, 118, 119, 120, 134, 170, 178.
 Персей (из Китии) — 283, 286.
 Петрарка — 410.
 Петр Испанский — 468.
 Петр Ломбардский — 474.
 Петроний — 317, 319.
 Пиррон — 305, 306.
 Писистрат — 13.
 Питтак — 28.

Пифагор — 25, 39 — 45, 368, 392.
 Пифокл — 275.
 Плавт — см. Марций Плавт.
 Платон — 24, 25, 45, 55, 91, 92, 94, 105, 106, 116, 118, 120, 121, 125, 130, 132, 133, 136, 137, 143, 146, 152—179, 202, 206, 208, 212, 225, 229, 240, 243, 244, 249—252, 258, 264, 265, 267, 269, 270, 289, 296, 307, 308, 328, 339, 361, 370, 372, 374, 376, 377, 411, 412, 415—418, 427, 430, 460, 462, 465.

Плиний — 29.

Плиний Старший Кай — 316.

Плотин — 289, 372—375, 392, 439.

Плутарх — 39, 40, 54, 96, 108, 134, 279, 322, 362.

Плутарх (псевдо-) — 26.

Пол — 121.

Полемон — 249, 252, 253, 283.

Полибий — 43, 285, 308.

Полигнот — 283.

Поликлет — 176.

Поликрат Самосский — 40.

Полистрат — 282.

Поло Марко — см. Марко Поло.

Помпей Секст — 316, 335.

Порфирий Финикийский — 40, 215, 375, 412, 468.

Посидоний — 26, 307, 308, 335, 336.

Потамон — 309.

Продик — 121, 123, 129, 130.

Прокл — 30, 372, 375—377, 439.

Проперций — 317.

Протагор — 118, 121, 123 — 125, 129—132, 139, 150, 155, 165, 170, 306, 361.

Птолеми — 146.

Птолемей — 356, 435, 436, 473.

Р

Рабан Мавр — 412, 423.

Раймунд Луллий — см. Луллий, Раймунд.

Ришар, Гастон — 433.

Росцелин — 425, 426, 427, 430, 431.

Рустик, Юлий — 352.

С

Саадия — 451.

Саладин — 454.

Сарпедон — 356.

Сатурнин — 360, 361.

Секст Помпей — см. Помпей Секст.

Секст-Эмпирик — 26, 64, 67, 69, 96, 107—109, 116, 124, 126, 255, 294, 356, 358—361.

Секстий Квинт — 362.

Сенека Луций Анней — 292, 336—346, 349, 352, 362, 369, 383.
 Серторий — 313.
 Сигер Брабантский — 467, 468.
 Симплиций — 32, 34—36, 51, 53, 77, 95, 96, 105, 109, 262, 377.
 Сирон — 320.
 Скопас — 285.
 Сократ — 25, 30, 55, 72, 133, 135—144, 146, 147, 149, 150, 152—157, 162, 164, 165, 166, 167, 244, 297, 302, 387, 388, 427, 462.
 Солон — 13, 14, 18, 20, 28.
 Сотион Александрийский — 362.
 Софокл — 77, 89, 119, 176.
 Социон — 338.
 Спартак — 312, 313, 321.
 Спевсипп — 179, 249—252.
 Спиноза, Бенедикт — 452.
 Стагирит — См. Аристотель.
 Сталин, И. В. — 51, 139.
 Стесихор — 19, 20.
 Стильпон — 144—146, 283.
 Стобей, Иоанн — 26.
 Страбон — 21.
 Стратон (из Лампсака) — 265—268.
 Струве, П. Б. — 416.
 Сузо, Генрих — 481.
 Сулла — 312, 313, 321, 363.
 Сульпиций Галл — 316.
 Сфер — 286.
 Сципион Луций Корнелий Азиатский — 336.
 Сципион Публий Корнелий Африканский — 317, 335, 336.

Т

Тайлер, Уот — 407, 408, 476.
 Татиан — 387.
 Таулер, Иоанн — 481.
 Тацит Публий Корнелий — 380.
 Телекл — 253.
 Телис — 41.
 Теодорит — 26.
 Теофраст — 25, 26, 27, 35, 36, 70, 94, 95, 100, 109, 110, 181, 258—262, 264, 265.
 Теренций Африканский — 317.
 Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс — 383, 387, 388.
 Тесей — 9, 10.
 Тиббониды — 442.
 Тибул — 317.
 Тимон — 305, 306, 361.
 Тираннион — 268.
 Тит Лукреций Кар — см. Лукреций Тит Кар.

Торкват Луций Манлий — 320, 366.
 Тразилл — 309.
 Траян — 380.

У

Ульпиан — 336.
 Уот Тайлер — см. Тайлер, Уот.

Ф

Фабиан Папирий — см. Папирий Фабиан.
 Фалес — 25, 28—34, 36, 39, 50, 62, 65, 202, 323, 341, 388, 392.
 Феаген — 13.
 Федон (из Элиды) — 136, 146.
 Федр — 363.
 Фемистокл — 118.
 Феогнид Мегарский — 11, 20.
 Феод — 360.
 Феодор-Атеист — 150, 151.
 Фиагес — 42.
 Фидий — 119, 124, 176.
 Филет Косский — 144.
 Филипп Македонский — 152, 179.
 Филодем — 282, 320.
 Филолай — 45, 251.
 Филон Александрийский (Иудейский) — 56, 363, 367—371, 381, 389, 390.
 Филон (из Ларисы) — 308, 362.
 Филопон — 16.
 Филострат — 118.
 Флавий Арриан — см. Арриан Флавий.
 Флакк Персий — 336.
 Фома Аквинский — 415, 417, 463—468, 474.
 Фотий — 356.
 Фразимах Халкедонский — 121, 123, 130—132.
 Франклин — 230.
 Франциск Ассизский — 459.
 Франциск Майронис — 473.
 Фронтон Корнелий — 352.
 Фунидид — 89, 120, 134.
 Фульберт — 423.

Х

Хармид — 136, 153.
 Херемонид — 286.
 Хордадбе — 435.
 Хризипп — 144, 283, 284, 286, 293—295, 299, 303, 335, 347, 348, 367.

Ц

Цезарий Гейстербахский — 458.
 Цезарь — см. Юлий Цезарь.
 Цельс Авл Корнелий — 316, 362.

Цензорин — 102.
Цинна Луций Корнелий — 312.
Цицерон, Марк Туллий — 26, 40, 96,
112, 118, 265, 273, 307, 308, 311,
317, 320, 335, 336, 362—367, 391.

Ш

Штауфены — 406.

Э

Эвклид (математик) — 433, 435, 436.
Эвклид Мегарский — 137, 143, 144,
153.
Эвн Сицилийский — 312.
Эккарт Мейстер — 481.
Эксамий — 32.
Экфант — 252.
Эмпедокл — 34, 78, 80—91, 93, 95,
98, 123, 125, 159, 246, 327, 462.
Энгельс, Ф. — 39, 49, 192, 237, 316,
369, 371, 379, 401, 404, 407, 434.
Энесидем — 356, 357, 359, 361.
Эний Квинт — 317, 318.
Эпиктет — 336—338, 346—352, 355.

Эпикур — 36, 79, 94, 124, 269—282,
299, 303, 320, 321, 323, 324, 326,
328, 330, 333, 339, 351, 366, 367.
Эпихарм — 318.
Эрасистрат — 267.
Эратосфен — 21, 285.
Эриугена, Иоанн Скот — 413, 414,
416, 418—423, 427, 430, 458.
Эсхил — 119, 176.
Эфиальт — 134.

Ю

Ювенал — 317, 380.
Юлиан Флавий Клавдий — 372, 381.
Юлий Рустик — см. Рустик, Юлий.
Юлий Цезарь, Кай — 320, 321, 336,
363.
Юстин («мученик») — 386, 387.
Юстиниан — 283, 337, 377.
Юсуф — 447.

Я

Ямвлих — 133, 372, 375.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	3
-----------------------	---

КНИГА I

ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОГО РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

<i>Введение.</i> Исторические предпосылки возникновения греческой философии	7
---	---

Раздел первый

Философия периода формирования рабовладельческой Греции

<i>Глава I.</i> Милетская школа	25
<i>Глава II.</i> Пифагорейский союз	40
<i>Глава III.</i> Гераклит Эфесский	49
<i>Глава IV.</i> Элейская школа	62

Раздел второй

Философия периода расцвета древнегреческой рабовладельческой демократии

<i>Глава I.</i> Эмпедокл и Анаксагор	80
<i>Глава II.</i> Атомизм Левкиппа — Демокрита	94
<i>Глава III.</i> Софисты	117
<i>Глава IV.</i> Сократ и сократические школы	133
<i>Глава V.</i> Платон	152
<i>Глава VI.</i> Аристотель	178
1. Жизнь и сочинения	178
2. Учение о бытии	181
3. Учение о движении	192
4. Учение о душе	201
5. Учение о познании	204
6. Логика и диалектика	212
7. Учение о природе	225
8. Учение о государстве	230
9. Учение о нравственности	240
10. Учение об искусстве	243

Раздел третий

Философия периода упадка древнегреческого рабовладельческого общества

<i>Глава I.</i> Академики	249
<i>Глава II.</i> Перипатетики	258
<i>Глава III.</i> Эпикур	269

Глава IV. Стоицизм	283
Глава V. Скептицизм	304
Глава VI. Эклектизм	306

Раздел четвертый

Римская философия

Глава I. Исторические предпосылки римской философии	310
Глава II. Римский эпикуреизм	320
Глава III. Римский стоицизм	335
Глава IV. Римский скептицизм	355
Глава V. Римский эклектизм	362
Глава VI. Мистицизм	367
Глава VII. Христианская философия первых веков	377

КНИГА II

ФИЛОСОФИЯ ФЕОДАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Глава I. Исторические предпосылки средневековой философии	399
Глава II. Ранняя схоластика	410
Глава III. Арабская философия средних веков	433
Глава IV. Еврейская философия средних веков	450
Глава V. Поздняя схоластика	457
Указатель имен	483

История философии, т. I.
Политиздат при ЦК ВКП(б). 1941 г.

Инд. $\frac{1 \text{ Ф}}{\text{И } 90}$

Редакторы *Л. Кузьмин* и *И. Кадышева*.
Тех. редакторы *Е. Раецкая* и *А. Тюнеева*.
Корректора *Б. Вайнтрауб* и *Я. Кононович*
Подписано к печати с матриц 17/XII 1940 г.
Формат 60×92¹/₁₆. Печ. л. 30³/₄, уч-авт.
33,319. Тираж 50 000 экз. (25 001—50 000)
Изд. № 287

А 33818

Заказ № 1479

Цена книги в ледериновом переплете
10 руб.

Типография «Красный пролетарий»
Политиздата при ЦК ВКП(б).
Москва, Краснопролетарская, 16.